

Papeles de la India

Volumen 44, Número 1, 2015



Yoga for Harmony & Peace



CONSEJO INDIO DE RELACIONES CULTURALES

PAPELES DE LA INDIA

Volumen 44, Número 1, 2015

Directora:
Alka Jaspal



CONSEJO INDIO DE RELACIONES CULTURALES

Precios de suscripción:

	un año	tres años
Rupias	100	250
Dólares USA	40	100
Libras	16	40

Este número
Rs. 50, \$20, £8

Publicado por:
Satish C. Mehta
Director General,
Consejo Indio de Relaciones
Culturales,
Azad Bhavan, Indraprastha Estate,
Nueva Delhi –110002

Directora:
Alka Jaspal

Ayudante de dirección:
Sharmishtha Majumdar

ISSN 0971-1449

Papeles de la India también está
disponible en el sitio web de ICCR
www.iccrindia.net

Impreso en:
Sita Fine Arts Pvt. Ltd.
A-16, Naraina Industrial Area, Phase II,
New Delhi 110028
Phones : 41418880, 25895100, 25896999
E-mail : sitafinearts@gmail.com

El Consejo Indio de Relaciones Culturales (ICCR), fundado en 1950 con el objetivo de fortalecer los vínculos culturales y promocionar el entendimiento entre la India y otros países, funciona bajo los auspicios del Ministerio de Asuntos Exteriores, Gobierno de la India. La labor del Consejo incluye, además de la edición de libros, la publicación de revistas en inglés (Indian Horizons, Africa Quarterly), árabe (Thaqafat-ul-Hind), español (Papeles de la India), francés (Recontre Avec L'Inde) e hindi (Gaganachal).

Las opiniones expresadas en los artículos incluidos en la revista son de la responsabilidad de los respectivos autores y no necesariamente reflejan los puntos de vista del ICCR.

Todos los derechos reservados. No se permite la reproducción, almacenaje en algún sistema informático de recuperación o transmisión, en cualquier forma o medio, sea electrónico, mecánico, de fotocopia o grabación, sin la autorización del ICCR.

Toda la correspondencia, los manuscritos y reseñas de libros (preferiblemente en disquete y una copia impresa), deben dirigirse a:

Directora: Papeles de la India
Indian Council for Cultural Relations,
Azad Bhavan, Indraprastha Estate,
New Delhi-110002.
E-mail : papelesdelaindia@gmail.com

Índice

	Página
Prefacio	v
1. El Principio básico del Yoga integral Sri Aurobindo	1-7
2. Discurso del Dr. Rafael Irzubieta en el acto de homenaje al Profesor D. Antonio Binimilis Sagrera	8-12
3. La Sociedad de las Castas en la India Agustin Pániker	13-33
4. Vuelta a Conjunciones y Disyunciones-La India en Octavio Paz Juan Arnau	34-44
5. La India en la obra de Julio Cortazar (India in the Works of Julio Cortazar) Sonia Gupta	45-63
6. Octavio Paz, Claude Levi Strauss y la India Mini Sawhney	64-76
7. La India de Kipling Manjula Balakrishnan	77-100
8. Las mujeres en la Gestión Colectiva de Bosques, un estudio a través de algunos Comités para Protección de Bosques en el distrito Bankura, Bengala Bhaswati Thakurta	101-125

10.	La massacre de Amritsar Fernando Rubia Milá	126-130
11.	Rastros de la India en el noreste argentino Horacio Eduardo Ruiz	131-134
12.	Darjeeling y Sikkim Juan Luis Salcedo Miranda	135-140
	Nuestros colaboradores	141-142

Prefacio

Bienvenidos a un nuevo número de la Revista "Papeles de la India".

Es un placer captar su curiosidad.

Tratamos en este número de los grandes temas de la cultura y el arte en su doble vertiente hispana e india. Nuestro número se abre con el artículo *El Yoga integral* escrito por Sri Aurobindo, e conmemoración del Día Internacional de Yoga que se celebra el día 6 de junio. Seguido contamos con el privilegio del discurso del Dr. Rafael Iruzubieta en el acto de homenaje al Profesor D. Antonio Binimilis Sagrera, junto con la presencia de una gran firma, la del veterano indólogo español, Agustín Pániker, que se adentra en el conflictivo y, según Octavio Paz, nunca bien explicado asunto de la India casteista. Precisamente, Juan Arnau, nos adentra en la India de Octavio Paz para, a continuación, contar con la presencia de otro clásico de la literatura contemporánea latinoamericana: "La India en la obra de Julio Cortázar" tratado por Sonia Gupta. Otra gran hispanista del panorama universitario de Delhi, Mini Sawhney, aborda el triángulo entre Octavio Paz, Claude Lévi Strauss y la India. Para concluir este apartado literario, Manjula Balakrishnan nos aproxima a la India de Kipling. Bhaswati Thakurta introduce nuestra sección social. En concreto, el de las mujeres en la Gestión Colectiva de Bosques en Bengala. Fernando Rubia Milá, recuerda una tragedia histórica, que, paradójicamente, abrió las puertas a la independencia de la India: "La masacre de Amritsar". Saltamos al continente americano de la mano de Horacio Eduardo Ruiz que sigue los "Rastros de la India en el noreste argentino", mientras que Juan Luis Salcedo Miranda nos devuelve al Subcontinente para

hablarnos de los enclaves himalayos de Darjeeling y Sikkim. Disfruten de estos trabajos únicos y en exclusiva para la revista que une el mundo hispano con el Indio.

Gracias por su lectura atenta.


(Alka Jaspal)

1

El principio básico del yoga integral

Sri Aurobindo

El principio básico del yoga en general es la conversión de una o todas las fuerzas de la existencia humana en un medio para alcanzar el Ser Divino. En el yoga común una de las principales fuerzas o un grupo de fuerzas se convierte en un medio, vehículo o camino a seguir. En el método sintético, sin embargo, todas las fuerzas se combinan en el proceso de transformación.

En el *Hatha* yoga el instrumento es el cuerpo y la vida. Todas las fuerzas o poderes del cuerpo son apaciguados, acumulados, purificados, intensificados, concentrados hasta sus límites más extremos e incluso más allá, por medio de las asanas y otros procedimientos físicos. Asimismo las asanas y el pranayama hacen que la fuerza vital se purifique, se intensifique y concentre. Esta concentración de fuerzas o poderes es entonces orientada hacia el centro físico en el que se oculta la conciencia divina en el cuerpo humano. La fuerza vital, la de la naturaleza, que dormita acurrucada con todos sus poderes secretos en el plexo nervioso del ser terrenal –sólo se activa en nuestras operaciones cotidianas en un grado suficiente para el limitado uso que la vida humana requiere – se despierta entonces y recorre todos los centros de las otras fuerzas en cada sucesivo nódulo de nuestro ser, los nervios, el corazón de las emociones y del intelecto ordinario, el habla, la vista, la voluntad,

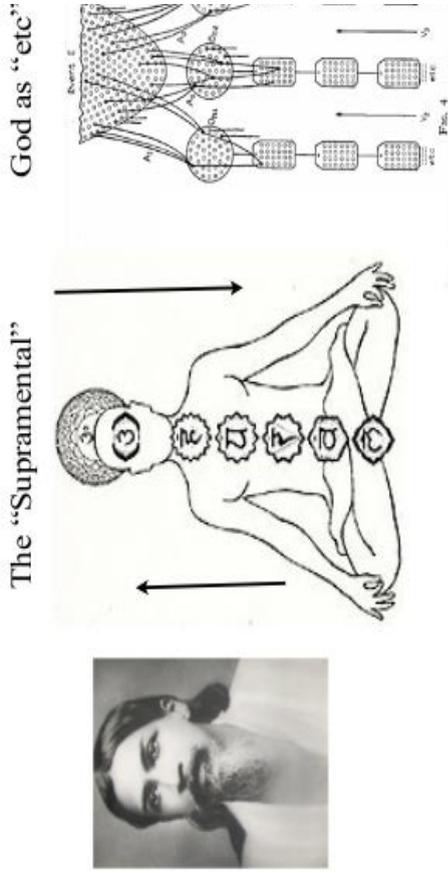
Volumen 44, Número 1, 2015

el conocimiento más elevado, hasta que, a través del cerebro y más allá, se encuentra con la conciencia divina y se transforma en ella.

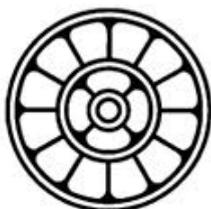
En el *raja* yoga el instrumento escogido es la mente. Nuestro intelecto es sometido a una disciplina que lo purifica y lo encamina hacia el Ser Divino. Entonces, en un rápido proceso de asana y pranayama, la fuerza física de nuestro ser se apacigua y concentra, la fuerza vital se libera en un movimiento rítmico y se transforma en una fuerza mayor ascendente, y la mente, apoyada y fortalecida por esta acción y concentración del cuerpo y de la vida sobre la que descansa, es a su vez purificada de todos sus malestares y emociones. Las líneas de pensamientos habituales, liberada la mente de sus distracciones y en su máximo potencial de concentración, se recogen en un estado de trance. Dos objetos, el uno temporal y el otro eterno, son adquiridos por medio de esta disciplina. La mente, en otro proceso de concentración, desarrolla capacidades cognitivas inusuales, una voluntad férrea, una percepción más aguda y profunda, una poderosa luz que irradia un pensamiento que va más allá del alcance de un intelecto ordinario. La mente alcanza los poderes místicos del yoga y los beneficios de este misterio. Pero la meta última y el beneficio más importante es que la mente, apaciguada en un trance, puede llegar a sumergirse en la conciencia divina, y el alma así hacerse libre para unirse con el Ser Divino.

El método triple requiere como instrumentos las tres fuerzas principales de la vida mental y espiritual del ser humano. El *conocimiento* escoge a la razón y la visión mental y los transforma por medio de la purificación, la concentración y una cierta disciplina que busca alcanzar el conocimiento más alto y la visión mayor que existe: el conocimiento y la visión de la divinidad. La *acción* escoge como instrumento la voluntad del que realiza los hechos; convierte a la vida en una ofrenda de sacrificio a la divinidad y, por medio de la purificación, la concentración y una cierta disciplina de sometimiento a la voluntad divina, la transforma en un medio de entrar en contacto con el dueño divino del universo y, finalmente, unirse a él. La *devoción* escoge los poderes emocionales y estéticos

The Integral Yoga of Sri Aurobindo



January 4, 2013
In the 1970s syncretistic style, George mashed Korzybski's ideas up with those of Sri Aurobindo, an Indian thinker who expanded the concept of human consciousness to include the "supra-mental" or "supra-consciousness" that we call "God" or "etcetera" - that which we haven't brought down into human consciousness.



The Mother's Symbol

The central circle represents the Divine Consciousness.

The four petals represent the four powers of the Mother.

The twelve petals represent the twelve powers of the Mother manifested for her work.



Sri Aurobindo's Symbol

The descending triangle represents Sat-Chit-Ananda. The ascending triangle represents the aspiring answer from matter under the form of life, light and love.

The junction of both — the central square — is the perfect manifestation having at its centre the Avatar of the Supreme — the lotus.

The water — inside the square — represents the multiplicity, the creation.



Sri Aurobindo Society

It is the symbol of Sri Aurobindo, with lines joining the apexes of the two triangles, to form a diamond.

The significance of the diamond, according to Sri Aurobindo, is the Mother's light at its intensest.

TO WILL



TO TRY



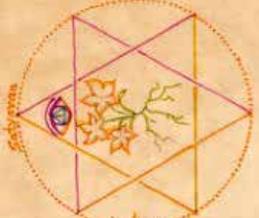
O Spirit,

traveller of eternity
 Who cannot trace the imprints of space here
 Remotest for the stretch beyond of thy life
 To act thy conquering feat on Chance and Time,
 The Moon that in her pale beams like thee
 A mighty Presence still depends thy frame
 But not the words sound that for some great soul
 The Sun, thy work are left unshaken
 The Spirit come not down a star alone
 Misallied in aureate virginity
 What message of heavenly strength and blue in thee
 Is written with the Eternals' sign, white script
 One shall discover and another will be life
 The word thou'lt interpret thy heart's words of strings
 O robes of silence, long from which these stole
 And tumbled music of tranquillity
 Star-light in eyes unable to stare! large night
 Red links like fire-linked poems made of gold
 Shrouded by alienating curves by artist gods
 To seek whose life and death thy call your charm
 Penetrates through the lamp world to find your needs
 Or remembers on the lamp's breast of earth
 Thy unknown lover who for thee the unknown
 Of some high birth in each word as other guide
 Than One who burns within thy bones' prayers
 Here shall come near to meet thy approaching steps
 The second self whom thy nature seeks
 Me who shall walk with it thy body's end
 A One-point touch or piece with others
 The light of thy soul's quest to the end of time
 Who shall save you to meet the eternal light
 One's this begins to experience and delight
 It appears in divine and end of strings
 Discovering new notes of the eternal theme
 One force shall be your meter and your guide
 One light shall be around you and within
 A hand in strong hand compass heaven's question
 Challenge the origin of the universe dispute
 Ascend from Nature's domain's heights
 Face the high gods in union with felicity
 Then meet a greater God thyself beyond time
 The word also lead of all
 The things to be

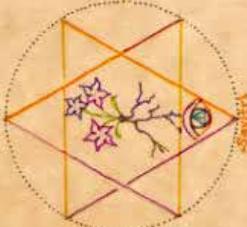
TO BE SILENT



TO KNOW



SASTI SWAN



SASTI SWAN

del alma y, dirigiéndolos hacia la divinidad en perfecta pureza, intensidad e infinito anhelo los convierte en un instrumento para acercarse a la divinidad en una o en las muchas maneras de unión con el Ser Divino. Las tres fuerzas se dirigen, cada una a su manera, hacia la unión del alma humana con el espíritu supremo.

Cada tipo de yoga se define por el instrumento que utiliza. De esta manera, el *hatha* yoga es físico y psicológico. El *raja* yoga es mental y espiritual, el modo del conocimiento es espiritual y cognitivo, el modo de la devoción es espiritual, emocional y estético, el modo de la acción es espiritual y dinámico. Pero toda fuerza o poder es en realidad el poder del alma. En los procesos ordinarios de la vida, el cuerpo y la mente, esta verdad se halla oculta por la acción de la naturaleza que dispersa, divide y distribuye estas fuerzas. Esta es la manera en la que funcionamos, aunque incluso a este nivel el poder del alma es evidente. Toda energía material esconde la energía vital, mental, y espiritual y al final debe dejar escapar todas estas formas del único *shakti*. La energía vital oculta y activa todas las otras formas; el apoyo que la mente ejerce en la vida y el cuerpo y en sus poderes y funcionamiento es parcial puesto que el poder psíquico y espiritual del ser no está desarrollado plenamente. Pero cuando a través del yoga una de estas fuerzas es aislada de la acción que la dispersa y elevada a su grado más alto y concentrado, se convierte claramente en el poder del alma y revela una unidad esencial. Es por eso que el proceso del yoga *hatha* tiene también resultados psíquicos y espirituales puros. El objetivo del yoga *raja*, llegar a una consumación espiritual, se alcanza por medios espirituales. El método triple puede parecer mental y espiritual en la forma en la que busca sus objetivos, pero puede alcanzarse con procedimientos más propios de otros métodos, que se presentan a sí mismos de manera más espontánea e involuntaria. Y la razón es que el poder del alma es omnipotente y cuando alcanza su apogeo en una dirección, otras posibilidades también empiezan a aflorar o muestran su incipiente potencialidad. Esta unidad sugiere la posibilidad de un yoga de síntesis.

La disciplina tántrica es por su propia naturaleza sintética. Se basa en la gran verdad universal de que, en el ser, existen dos polos cuya unidad esencial es el secreto de la existencia, *brahmán* y *shakti*, espíritu y naturaleza, y esa naturaleza es la fuerza del espíritu o más bien, es el espíritu hecho fuerza. La base de este método es elevar la naturaleza del hombre hasta hacer evidente el poder del espíritu. Esta conversión espiritual se dirige a la naturaleza en conjunto. En su sistema de instrumentación incluye el poderoso procedimiento del yoga *hatha* y especialmente la apertura de los centros nerviosos y el paso a través de ellos del *shakti*, ya activo, en su camino hacia la unión con el *brahman*, la influencia más sutil de la purificación del yoga *raja*, la optimización de la fuerza de voluntad, el poder de la devoción, la clave del conocimiento. Pero este proceso no se cesa con la unión de los diferentes poderes de estos yogas específicos. Gracias a la naturaleza sintética del método del yoga el proceso se amplía en dos direcciones. En primer lugar, hace uso de muchos de los principales resortes de las cualidades, deseos y acciones humanas y los somete a una intensa disciplina con el fin de que el alma controle sus motivos y finalmente se eleve hacia un grado espiritual más divino. De nuevo, incluye entre sus metas, no sólo la liberación, que es la preocupación principal de los métodos específicos, sino un gozo cósmico del poder del espíritu que los otros métodos pueden tener en cuenta parcialmente pero sin hacerlo su motivo último. El sintético es un sistema más amplio y con más desafíos.

En el método sintético que estamos describiendo, se esboza otro principio y que se deriva de otro conjunto de posibilidades del yoga. Este se origina en el método vedanta y apunta hacia el objetivo del tantra. En el método tántrico, el *shakti* es indispensable para encontrar el espíritu. En este espíritu de síntesis, el alma es fundamental y se convierte en el secreto de la selección del *shakti*. El método tántrico comienza desde la base y define los pasos ascendentes hacia la cima. Es por ello que pone un énfasis inicial en la acción del *shakti* en el sistema nervioso del cuerpo y sus centros. La apertura de las seis flores del loto es la apertura de las variedades

del poder del espíritu. Nuestra síntesis considera al hombre como un espíritu en la mente mucho más que un espíritu en el cuerpo y asume en él la capacidad de comenzar desde ese nivel, de espiritualizar su ser con el poder del alma en su mente abriéndose a una fuerza y a un ser espirituales más elevados y perfeccionarse hasta dominar y activar toda su naturaleza. Por esta razón hemos acentuado la importancia del uso del poder del alma en la mente y a la acción de dar una vuelta a la triple llave del conocimiento, de las obras y del amor en los candados del espíritu. Podemos prescindir de los métodos del yoga *hatha*, aunque pueden usarse de manera parcial. El yoga *raja* será parte del proceso sólo de un modo informal. Nuestra meta es llegar por el camino más corto al mayor desarrollo del poder y ser espirituales y divinizar de esta manera la naturaleza liberada en todos los aspectos de la vida humana.

El principio básico del método es un sometimiento, una renuncia del ser humano hacia el ser, la consciencia, el poder y el placer divinos, hacia una unión o comunión de todos los puntos de intersección del alma humana, por medio de la cual la divinidad lo guiará hacia sí misma con la luz de su presencia en un proceso de perfeccionamiento del ser humano en todas las fuerzas de su naturaleza. Aquí llegamos a una ampliación de los objetivos del yoga. El propósito común de todo yoga es inicialmente la liberación del alma humana de su ignorancia natural y sus limitaciones, su ascenso hacia un plano espiritual, y su unión con su yo más elevado y con la divinidad. Pero normalmente este es no sólo el propósito inicial sino también el único. Desde luego que existe el placer del ser espiritual pero sólo como disolución de lo humano e individual en el silencio del propio ser o en un nivel más elevado en otra existencia. El sistema tántrico hace de la liberación el propósito final pero no el único. También conlleva la perfección y el gozo del poder espiritual, la luz y la alegría de la existencia humana, e incluso un primer contacto con la experiencia suprema en la que la liberación y la acción cósmica y el placer son unificados con el fin de superar toda oposición y disonancia. Esta es la perspectiva más amplia de

nuestras potencialidades espirituales con la que comenzamos, pero añadimos algo más para enfatizar su importancia. Consideramos el espíritu en el hombre no sólo como un ser individual que viaja hacia una unión trascendental con la divinidad, sino como un ser universal capaz de fundirse con la divinidad de todas las almas y de toda la naturaleza. Esta perspectiva tiene consecuencias prácticas. La liberación individual del alma humana y el placer de la unión con la divinidad en ser, conciencia y gozo divinos ha de ser siempre el primer objetivo del yoga. El placer derivado de la unidad cósmica de la divinidad es algo secundario. Pero de esto surge un tercer propósito: la comprensión del significado de la unidad divina con todos los seres por medio de la compasión y la participación en el propósito espiritual de la divinidad en la humanidad. El yoga individual se transforma entonces en parte de un yoga colectivo de la naturaleza divina en la raza humana. El ser individual liberado, unido con la divinidad en su verdadera naturaleza y espíritu, se convierte en un instrumento que se perfecciona a sí mismo y contribuye al crecimiento de la divinidad en la humanidad en general.

Este crecimiento se basa en dos conceptos. En primer lugar, hay un crecimiento a partir del ego humano individual hacia la unidad del espíritu, y así la posesión de la naturaleza humana en sus formas más elevadas renunciando a las formas inferiores del ser mental que son una traducción incompleta y no el auténtico texto de la naturaleza divina en el individuo cósmico. En otras palabras, se trata de una perfección que consiste en la elevación de la naturaleza mental hasta una que sea espiritual y supramental. Por lo tanto, este yoga integral de conocimiento, amor y obras ha de ampliarse hacia un yoga de autoperfección espiritual y gnóstico. Como el conocimiento gnóstico, la voluntad y el *ananda* son una instrumentación directa del espíritu y sólo pueden adquirirse en la transformación hacia el espíritu, hacia el ser divino, este crecimiento ha de ser el primer propósito del nuestro yoga. El ser mental ha de extenderse hacia la unidad de la divinidad antes de que la divinidad perfeccione su crecimiento gnóstico en el alma del individuo. Esta es la razón por

la que el método triple de conocimiento, obras y amor es la clave de un yoga integral, puesto que es un medio directo para que el alma en la mente pueda alcanzar su intensidad mayor mientras se dirige hacia la unidad divina. Si la inmersión en el infinito o en la unión con la divinidad fuera nuestro único objetivo, el yoga integral no tendría mucho sentido, excepto por la satisfacción que podemos adquirir por medio de una elevación mística hacia la fuente espiritual. En realidad podemos encontrarnos con la divinidad por medio de cualquier fuerza de la naturaleza del alma. Cada una de ellas en su máxima potencia se eleva hacia el infinito y lo absoluto, cada una ofrece un camino: todos los caminos llevan al Eterno. Pero el ser gnóstico es el disfrute y la posesión absoluta de la toda la naturaleza divina y espiritual. Y es una elevación de la naturaleza completa del hombre hacia el poder de una existencia divina y espiritual. Este tipo de yoga se define por la tanto como un método íntegro.

Hemos visto también que cada uno de los tres métodos en su máxima potencialidad puede adoptar las fuerzas de los otros y llevar al individuo hacia la plenitud. Tendría sentido entonces comenzar con uno de ellos y encontrar más tarde su punto de intersección con los otros métodos. Serían como líneas inicialmente paralelas que, sin embargo, se encontrarían en momento determinado y se fusionarían. Al mismo este encuentro propiciaría la activación de un proceso mucho complejo y poderoso. Pero hemos de tener en cuenta primero cuáles son las condiciones y los medios de un yoga de autoperfeccionamiento antes de considerar esta posibilidad. El individuo ha de seguir un proceso de iniciación que le prepare para este proceso más complejo por medio del crecimiento de las obras, el amor y el conocimiento divinos.

2

Discurso del Dr. Rafael Iruzubieta en el acto de homenaje al Profesor D. Antonio Binimelis Sagrera

Celebrado el 16 de febrero de 2015 en la universidad nehru de Nueva Delhi

Excmo. Sr. Prasanjit Sen, Rector de la Universidad Nehru; Excmo. Sr. Jorge Roza de Oliveira, Embajador de Portugal en Nueva Delhi; Excmo. Sr. Aslam Islahi, Decano de la Facultad de Lenguas de la Universidad Nehru; Dña. Inocencia Mata, Profesora de la Universidad de Lisboa; y Sr. representante de la Embajada de España en Nueva Delhi; representantes de las Embajadas Iberoamericanas; Profesores del Centro de Estudios de Español de la Facultad de Lenguas de la Universidad Nehru; demás autoridades y profesores, alumnos, señoras y señores.

Me permito iniciar estas palabras, en el memorial de mi llorado amigo Antonio Binimelis Sagrera, rindiendo homenaje a la democracia de la india, que en el pasado año celebró unas elecciones memorables y acreditó, una vez más, el buen funcionamiento de la democracia más grande del mundo, que celebra con orgullo cada 26 de enero (día de la República) la entrada en vigor de su Constitución el 26 de enero de 1950.

Volumen 44, Número 1, 2015

Puesto que estamos hoy ante una celebración de la lengua española, cuyo gran impulsor en la India fue el profesor Binimelis, bueno es recordar a los alumnos de nuestro Centro de español el gran porvenir profesional que les ofrece el conocimiento de nuestra lengua. Esta faceta de la utilidad profesional del idioma español es, desde luego, la más prosaica, pero su colación es oportuna para resaltar que el «*primum vivere*» de los alumnos queda asegurado con su titulación en español.

El conjunto de los casi 550 millones de hablantes de español (en torno al 7% de la población mundial) tiene una capacidad de compra, a tenor de las rentas medias *per capita*, que representa algo más del 9% del producto interior bruto mundial, todo un estímulo para las industrias culturales de productos en español, comenzando por las que atienden demandas de los hispanos en Estados Unidos, dado que la renta *per capita* de ese colectivo duplica el promedio de América Latina, aun siendo éste de gran importancia.

Considerando los respectivos contenidos o coeficientes de lengua que cabe calcular en una u otras actividades productivas, el idioma español aporta aproximadamente el 16% del valor del producto interior bruto y del empleo en España y porcentajes similares en las economías mayores de la América Hispana. Las industrias culturales (edición, audiovisual y música, principalmente) suponen algo más del 3% del PIB de tales economías.

Además del impulso del español en la India fomentado por el Instituto Cervantes y por nuestra Embajada, están asimismo muy comprometidas en esta empresa las Embajadas Hispanoamericanas acreditadas en Delhi. Esa divulgación del español, unida a la cada día más importante relación comercial entre España y los países hispanoamericanos con la India, hace que el español cobre cada día más importancia en este país.

En el orden académico, hay que destacar que en octubre de 2014 se publicó por la Real Academia Española la vigésimo tercera edición del Diccionario de la Lengua Española, después de haber

celebrado en el curso académico 2013-2014 el tercer centenario de su fundación en el año 1713. El interés divulgativo de la lengua que ofrece el diccionario se complementa con la meritoria labor desarrollada por la Asociación de Academias de la Lengua Española, integradas por las Academias de los países hispanoamericanos y por la Academia Norteamericana de la Lengua Española.

El lema de la Academia Española de la Lengua («limpia, fija y da esplendor»), aunque quizás exagerado en su vocación de única autoridad sobre esta lengua, mantiene vivo el nexo entre todas las Academias de la Lengua Española integradas en la referida Asociación. Hablar un mismo idioma no equivale a utilizar las mismas palabras para todo. Los españoles oímos y leemos con agrado muchas expresiones de América Latina, porque se hunden en lo más profundo de nosotros mismos y se nos muestran como soluciones lógicas, aunque distintas, para nuestras propias ideas.

Decía Gabriel García Márquez que «la Real Academia es el mausoleo donde finalmente yacen las palabras», mostrando así su rebeldía hacia el carácter normativo de la lengua española que supone la codificación de las palabras en el diccionario de la Academia. Se ha dicho que el diccionario no juzga la historia, sólo la refleja. El hecho de que no gusten algunas definiciones no autoriza a condenarlas al destierro, aunque, con Fernando Lázaro Carreter (director que fue de la Academia), comparto la idea de que «una lengua que nunca cambiara sólo podría hablarse en un cementerio». La generación del 98 (Unamuno, Valle-Inclán, Baroja...) ha sido considerada una gran creadora de palabras. Muchas de ellas han accedido al diccionario y otras siguen sólo en sus libros, pero, en todo caso, despiertan el interés cuando alguien las lee y descubre lo que sus autores quisieron decir al usarlas.

Voy a ponerles un curioso ejemplo de la polémica que ha desatado en España la acepción coloquial en el diccionario de la Academia de la palabra gitano, como aquel «que estafa u obra con engaño». Sabido es que la palabra gitano viene de egipcio, porque se creyó que los gitanos procedían de Egipto, pero la primera

acepción del diccionario refiere que gitano «se dice de los individuos de un pueblo originario de la India, extendido por diversos países», con lo que la posible ofensa de esa acepción coloquial alcanzaría también al pueblo gitano de la India.

Esa acepción coloquial figuraba tal cual en la anterior edición del diccionario, pero la polémica se ha abierto ahora porque las asociaciones gitanas han protestado y los académicos han respondido diciendo que todavía se utiliza la palabra con ese significado y se amparan, como dice el preámbulo del Diccionario, en que «la Corporación procura aquilatar al máximo las definiciones para que no resulten gratuitamente sesgadas u ofensivas, pero no siempre puede atender a algunas propuestas de supresión cuando las acepciones implicadas siguen estando vigentes en la comunidad social».

Me inclino por lo normativo y pienso que el olvido de las reglas de la gramática, de la historia del idioma y de la información de las palabras atenta contra la unidad del idioma español y de ello no pueden derivarse beneficios para los hispanohablantes. Contemplo con pesar cómo, incluso en España, ese principio normativo se pone frecuentemente en tela de juicio. Es más, el propio idioma español se menoscaba con el pretexto de lo que se ha dado en llamar «normalización lingüística», bajo lo que se oculta un soterrado desprecio o, cuando menos, una inaceptable posposición de la lengua española.

Exhorto, pues, a los estudiantes de español de nuestro Centro a que aborden el aprendizaje de este idioma desde la perspectiva académica, lo que, por otro lado, está en consonancia con la docencia que reciben de sus ilustres profesores.

Rendir homenaje a Miguel de Cervantes Saavedra es rendir homenaje a la lengua española. En estos momentos andamos ocupados en España en la búsqueda de los restos de Cervantes, bajo el aliento del historiador Fernando de Prado, que hace cuatro años inició las pesquisas para confirmar si de verdad Miguel de Cervantes

está enterrado en el Convento de las monjas Trinitarias de la calle Lope de Vega, de Madrid, como decía su certificado de defunción. El 23 de abril de 1616 una comitiva llevó el cadáver de Cervantes desde su vivienda en la calle León, de Madrid, hasta la cercana calle de Cantarranas —hoy Lope de Vega— donde se hallaba, y allí continúa, el referido Convento de las Trinitarias. El acta de defunción encontrada en el siglo xviii en un archivo de Madrid decía bien claro que «Miguel de Zerbantes [con zeta y be] mandóse enterrar en las Trinitarias».

Los arqueólogos y antropólogos que están buscando los restos de Cervantes en la iglesia de las Trinitarias han abierto nichos, hasta ahora sin éxito, y si no hallan los restos en la zona de enterramientos tendrán que ir a la nave central de la iglesia. La tarea de búsqueda pasaría por levantar la tarima y perforar el suelo de adobe, «con la ilusión de encontrar un féretro sin abrir con los restos de Cervantes» (en palabras del historiador Fernando de Prado).

En tiempos de crisis, como los que vivimos en España, este trabajo, que supone gastos no desdeñables, está levantando algunas críticas. No me sumo a ellas, porque la búsqueda entraña el simbolismo del encuentro con nuestra historia y con nuestra lengua y eso, aunque no devengue intereses, va en provecho de la cultura española y supone un homenaje a nuestra lengua y a su escritor más conspicuo.

Y termino con mi agradecimiento a mi lector, el profesor Anil Dhingra, y mi felicitación a los alumnos Nilesh (primer premio) y Akshay Kumar (segundo premio), ganadores de los premios de este año que llevan mi nombre y el de mi esposa, respectivamente. Espero conocerles pronto y les ofrezco desde hoy mi amistad y mi colaboración en todo cuanto precisen.

Muchas gracias.

3

La sociedad de castas de la India

Agustín Pániker

La sociedad india de castas constituye uno de los aspectos más interesantes –y peor entendidos!– de la antropología del Sur de Asia. Invariablemente, en toda conferencia sobre la India aparece alguien del público que plantea una pregunta sobre “las castas”. No sólo es un asunto muy estereotipado, sino que, sin el menor género de dudas, es el más polémico y el que levanta emociones más encontradas, ya sea adentro como afuera de la India. Vamos, pues, a tratar de arrojar algo de luz sobre un tema tan apasionante.

Tanto sus detractores (que son legión) como sus partidarios (que también los hay) coinciden en un aspecto: la casta constituye la *esencia* de la sociedad india. Enésimo ejemplo de la tendencia que se da –y no sólo en Occidente– a exotizar y orientalizar todo lo que tenga que ver con el continente índico. Pero aunque la casta no forme, desde mi óptica, la esencia de su civilización, ni es el único marcador de la identidad social de los indios, o no lo es en mayor medida que la lengua, la familia, la clase social o la religión, hay que admitir que la casta sigue siendo decisiva en la India de hoy. En los últimos 300 años ha ganado mucha preeminencia. Puede que uno haya escuchado –seguramente de boca de alguien de la clase media urbana– que la casta ya no importa o es cosa del pasado, pero pregunten a un dalit de la India rural y escucharán una opinión

Volumen 44, Número 1, 2015

muy distinta. La casta está imbricada en lo religioso, lo político, lo económico, lo cultural... y hasta en la psique de las personas. A diferencia de lo que se vaticinaba hace unas décadas, la casta es relevante y tangible en el siglo XXI.

Según entiendo el asunto, la casta en la India no constituye un único "sistema", sino varios sistemas locales entrelazados. Pero unos sistemas que, de acuerdo a mi tesis, se asientan siempre en dos ejes o principios bien engranados: el principio de la *diferencia* y el principio de la *jerarquía*.

El principio de la diferencia

La sociedad india (o surasiática en general, ya que el fenómeno no es ajeno a Pakistán, Bangladesh, Nepal o Sri Lanka) está compuesta por una infinidad de segmentos sociales que los portugueses llamaron "castas".

En verdad, "casta" es la traducción aproximada de la vernácula *jati* (y sus variantes), que en la mayoría de lenguas índicas significa "nacimiento". Y esa es precisamente la principal característica de estos sistemas: uno *nace* en una *jati*, casta o comunidad social determinada.

Después de 80 años sin hacerlo, el último censo de 2011 volvió a enumerar castas. Aunque no se han publicado todavía las cifras oficiales, posiblemente se hable de unas 4 o 5 mil. Algunas son muy pequeñas, de unos centenares de individuos, localizadas en una comarca definida. Otras son inmensas, con decenas de millones de personas, diseminadas por diversos estados, y que cuentan con varios niveles de segmentación menores (a veces llamados linajes, subcastas o también *jatis*).

A modo didáctico, podemos destacar tres características recurrentes en las castas.

Costumbres de matrimonio

En primer lugar, las castas se distinguen por sus costumbres de matrimonio. La norma más extendida es la endogamia; es decir, el enlace dentro de un círculo matrimonial estrecho. Si el matrimonio es entre personas de idéntica casta se conoce entonces como isogamia. Si son de distinta casta (hoy el círculo matrimonial tiende a abrirse a castas afines) el varón suele ser de casta superior a la de la esposa. Este enlace se conoce como hipergamia, y vendría a ser como una endogamia cualificada.

Además, cada casta posee unas reglas de exogamia; es decir, la prohibición de desposar con alguien de determinados clanes o linajes de la casta, e incluso de ciertos pueblos vecinos. Un campesino de la macrocasta jat del Punjab, por ejemplo, no puede contraer matrimonio con nadie que pertenezca a ninguno de los linajes de sus abuelos o abuelas, ni con una persona que provenga de su mismo pueblo o de los colindantes con su municipio.

Estas formas de endogamia y exogamia (que pueden variar bastante de una casta a otra) constituyen el aspecto más importante de la sociedad de castas. Sin endogamia no existirían castas. Es por la endogamia que uno *nace* en una determinada casta; porque es hijo o hija de progenitores de la misma *jati*, o de dos castas distintas pero que tienen vínculos matrimoniales aceptados. La casta se hereda y es de por vida.

Obviamente, para que estas reglas puedan cumplirse el matrimonio no puede realizarse por elección personal. La abrumadora mayoría de enlaces en el Sur de Asia son acordados por los progenitores y consisten, literalmente, en un *pacto* entre dos familias.

En este aspecto cardinal la sociedad de castas penetra en el complejo universo de la patriarquía. Por ese pacto, la novia abandonará su aldea natal y pasará a formar parte de la familia de su marido; y renunciará –aunque legalmente no tiene por qué hacerlo– a la herencia paterna. Para facilitar el tránsito se le

inculcan en la infancia los modelos de la esposa ideal, que tiene que ser fiel, recatada, sumisa y trabajadora; y en la pubertad, la práctica de la reclusión del espacio público (*parda* o *pardah*). También en ello se fundamenta la –ilegal pero no desaparecida– costumbre del matrimonio infantil. En el caso de que el enlace sea hipergámico, por el cual la familia de la novia va a equipararse en estatus a la del novio, hoy es ineludible –aunque tampoco legal– el pago de una dote a la familia del segundo, y no precisamente simbólica, como antaño. En las clases medias este asunto se ha convertido en una lacra social de primer orden (y en uno de los principales motivos de aborto selectivo de niñas). Por lo general, estos aspectos son mucho más problemáticos cuanto más elevado es el rango conjunto de casta y clase.

Costumbres de ocupación

Otra característica históricamente ligada a la casta ha sido su asociación con determinadas ocupaciones o profesiones. Hay castas de herreros, de sacerdotes, de médicos, de lavaderos, de comerciantes, de agricultores... o de basureros.

Sin embargo, este es un aspecto que hoy en día va claramente a la baja. No hay cifras oficiales, pero posiblemente no más de una tercera parte de los indios se dedique en la actualidad a la ocupación asociada a su casta por tradición, si bien todavía existen oficios con abrumadora presencia de miembros de una casta determinada. Esta relajación se debe, por un lado, a la mayor movilidad social actual; por el otro, a la aparición de profesiones nuevas, no asociadas a las castas tradicionales. Además, históricamente, el recurso a la agricultura ya había hecho de este aspecto algo más teórico que factual. Aunque uno fuera de la casta de los pescadores siempre podía hacer de labriego. Pero el hecho clave, como antes señalábamos, es que aunque uno se dedique a la agricultura, a la sastrería o a dirigir un banco, siempre seguirá siendo de la casta de los pescadores.

Costumbres culturales

Un aspecto vital que explica el que las castas se hayan mantenido razonablemente separadas durante muchos siglos es que cada una posee una serie de rasgos, costumbres y peculiaridades culturales propias.

Las castas tienen sus festivales y sus rituales; formas de culto, templos, sacerdotes y divinidades particulares; más dietas y costumbres alimenticias, amén de los tabúes de comensalía (con quién se puede o no se puede compartir mesa); sus vestidos, joyas u ornamentos propios; incluso dialectos o formas de habla; y sus mitos de origen y crónicas; además de los aludidos sistemas de matrimonio y parentesco. Una *jati* puede compartir alguno de estos rasgos con otras castas o con el pueblo entero, pero el conjunto hace de cada casta un verdadero microcosmos sociocultural.

Si a la endogamia de matrimonio añadimos estas costumbres culturales de dieta, culto u ocupación, se entenderá que una casta se asemeje en muchos aspectos a un grupo étnico. Los miembros de una casta tienen la sensación de compartir una misma sangre e identidad. Los lazos de solidaridad dentro de la casta pueden ser fortísimos.

Estas tres características distinguen con tanta intensidad las castas que conforman lo que denomino el *principio de la diferencia*; en el que se sostienen los diversos sistemas de castas regionales. Nadie controla estos sistemas, aparte de los concilios de casta (*jati-pañchayats*), que vigilan que se respeten las normas de la casta, aunque cada vez están más desplazados por las *sabhas* o asociaciones de casta, cuya finalidad es más política e identitaria.

Ha de quedar claro que la casta no se oculta. Todo el mundo sabe a qué casta pertenece su vecino. Si bien en las impersonales ciudades modernas las cosas no son tan evidentes, en el universo rural de la India la casta es una dimensión visible de la identidad personal. La mayoría la lleva inscrita en el apellido; pero también en su forma de hablar, en su vestido, en el porte y puede que en su

trabajo. La casta no es algo abstracto. Y, por lo general, todo el mundo está orgulloso de pertenecer a su "comunidad". De ahí que nadie quiera ocultar la casta. (Otra cosa, claro está, es que se combata la discriminación por razón de casta; pero ese es otro tema.) En lo que ahora nos concierne, la casta no se vive como algo intrínsecamente deplorable o de lo que uno tenga que avergonzarse (si bien el nuevo discurso de la modernidad exige algunos eufemismos y se desliza hacia cierto negacionismo, sobre todo si se habla con extranjeros).

De todo ello el espectacular grado de multiculturalismo y de plurirreligiosidad que hallamos en la India. Este es uno de los pocos lugares del planeta donde uno puede vestir como quiera, adorar a quien desee y comer lo que guste sin que le importunen. No es por ningún abstracto amor a la libertad, sino por respeto al hecho diferencial.

Calculan los expertos que en cada región lingüística de la India pueden coexistir unas 200 castas. En cada una de las 20 o 25 regiones hallaremos un "sistema" distinto (varían las castas, los porcentajes, las jerarquías, sus relaciones, los conflictos, etcétera), pero que siempre se sostiene por una gran cantidad de castas y *jatis* guiadas por este principio de la diferencia. Es gracias a la casta que la India ha podido integrar la infinidad de comunidades lingüísticas, étnicas o religiosas que la componen y ha podido ser tierra de acogida de parsis, judíos, cristianos nestorianos, budistas tibetanos, etcétera. Cada nueva comunidad ha podido mantener sus características porque se ha constituido como casta, con sus costumbres matrimoniales, ocupacionales y culturales.

El principio de la jerarquía

El proverbial pluralismo cultural de la India tiene, no obstante, su precio. Porque entrelazado con el principio de la diferencia encontramos un segundo eje: el *principio de la jerarquía*.

Por ello, algunos pensadores protestan ante la tendencia a presentar la casta sólo en términos etnicistas (pues la convierte en

algo digno y hasta natural y soslaya el aspecto opresivo del sistema).

La noción de jerarquía tiene un gran arraigo en la India. Ya en tiempos del *Veda*, es decir, hace 2.500 o 3.000 años, fue tejiéndose una ideología que solemos designar “brahmánica”, ya que fue cocinada y transmitida por los colectivos y castas de brahmanes (la tradición letrada, litúrgica e intelectual del mundo hindú). Esta antigua cosmovisión entiende que, idealmente, la sociedad forma una pirámide jerárquica compuesta por cuatro clases, denominadas *varnas*, que sería conveniente traducir por clase socioespiritual o clase sociorritual (y no casta).

En lo alto de la pirámide se sitúa el *varna* de los brahmanes; es decir, aquellos que enseñan, recitan y transmiten el conocimiento sagrado; cuya función es esencialmente espiritual. En segundo lugar, el *varna* de los kshatriyas; esto es, los reyes, dirigentes, guerreros y grandes hacendados; cuya función es proteger a la población. En tercer lugar, el *varna* de los vaishyas; o sea, los comerciantes y agricultores poderosos; cuya función es productiva. Para la ideología brahmánica, estas tres clases constituyen la sociedad “noble” (*arya*): la elite que se ha iniciado en la tradición védica y mantiene el orden social y cósmico gracias al cumplimiento de los rituales. Por debajo de estos tres *varnas* se sitúa la cuarta clase de los shudras; o sea, los labriegos, artesanos, peones y criados; cuya función es servil. En ocasiones los antiguos textos mencionan –aunque por lo general omiten– una quinta clase, que ha recibido distintos nombres, el más común de los cuales fue en la antigüedad “chandala”, a principios del siglo xx “intocable”, y hoy gana enteros “dalit”. Se trata de un colectivo fuertemente estigmatizado, a veces continuo pero en otras discontinuo (sin función) con la sociedad de cuatro *varnas*.

Siguiendo una máxima gnóstica muy propia de la India, el discurso brahmánico entiende que el microcosmos social replica el macrocosmos, concebido en tiempos del *Veda* como un gran Ser Cósmico (Purusha). El brahmán procede de su boca, el kshatriya de sus brazos, el vaishya de sus muslos, el shudra de sus pies. La sociedad es como es porque la misma estructura de la realidad es

así. La jerarquía es, por tanto, de orden sagrado.

Es importante retener que esta formulación es teórica; es el modelo *ideal* de sociedad según lo concibió hace 2.500 años la antigua tradición de los brahmanes y lo fue refinando durante los siguientes siglos. No es el reflejo de la sociedad de la época. No obstante, al ser pan-indio y tener la sanción religiosa (por ponerlo gráficamente, al poseer el precioso pedigrí sánscrito), el modelo ideal es conocido por todos y, como es obvio, ha incidido en la realidad factual de la sociedad india durante siglos. Reyes y sacerdotes lo han apoyado por igual.

De acuerdo a este discurso, cada individuo renace –según la misteriosa aritmética kármica– en el *varna* que le corresponde según el cómputo de las acciones cometidas (léase: por su congruencia con el *dharma* o deber propio). De ahí la arraigada noción en la India de que cada persona posee la predisposición natural que se le atribuye a cada clase (el brahmán la espiritualidad, el kshatriya la valentía, etcétera). Dícese incluso que la composición física y psíquica de cada individuo se ajusta a las “cualidades” de cada clase (luminosa y clara en los brahmanes, densa y oscura en los shudras, etcétera). Se entenderá ahora cómo este esquema ideal realimenta las ideas de endogamia y de ocupación tradicional.

Jati y varna

La pregunta obvia es: ¿cómo se correlacionan las miles de *jatis* (que articulan el principio de la diferencia) y los cuatro *varnas* (que otorgan el marco pan-indio para que opere la jerarquía)? Según la visión más simple, cada *jati* tendría que homologarse a uno de los *varnas*. Puesto que estos forman una pirámide, la homologación otorgaría el estatus de cada casta o *jati* en la jerarquía local.

Ocurre que si bien las cosas pueden estar más o menos claras en lo que a los extremos del escalafón social respecta, en la vastísima sección intermedia el asunto es más confuso y los rangos y precedencias imposibles de definir. ¿Por qué? Porque en India –

como en verdad en muchas otras partes del globo– todo el mundo se atribuye un estatus superior al que le otorgan sus vecinos. Léanse los mitos de origen de muchísimas castas que –por bajas que sean– reivindicaban un noble origen como kshatriyas o brahmanes.

En realidad, estas cuestiones son muy contextuales y dependen del filtro por el que observemos la cuestión. Cuando viajé al estado de Kerala, de donde es originario mi apellido, todo el mundo reconoce que *panikkar* es un título de casta nayar, históricamente la casta militar, terrateniente y de la nobleza de Kerala. (En otras zonas del país, donde opera siempre un “sistema” distinto, difícilmente le ubiquen a uno por el apellido.) Los nayar pertenecen a las capas altas de la sociedad keralita. Si aplicáramos los parámetros brahmánicos de *varna* caerían en la clase kshatriya. Al menos cumplían esa función. Y, sin embargo, cuando uno le pregunta a un brahmán ortodoxo de Kerala por el rango de los nayar, su reacción es mucho más ambigua. Desde su perspectiva, la sociedad de Kerala se divide entre brahmanes y no-brahmanes; por tanto un nayar estaría a lo sumo ¡ligeramente por encima de un intocable! Todo es más relativo de lo que el discurso tópico aparenta. Existen zonas de la India, como Gujarat, donde incluso un comerciante tiene precedencia sobre el brahmán. Y en el vecino Rajasthan, es el rajput quien está en la cima. No existe un orden preestablecido fijo, salvo en flagrantes casos.

¿Por qué se dan estas disparidades de criterio? ¿por qué esta ambigüedad? ¿por qué no se da una estricta correlación entre las castas y los *varnas*? Porque el principio de la jerarquía se asienta a su vez en dos lenguajes o dialécticas, que de forma entrelazada operan a la hora de establecer las relaciones y jerarquías: el lenguaje de la pureza (que es propio de la ideología brahmánica) y el lenguaje del poder (que es propio de un *ethos* más kshatriya o rajput).

El lenguaje de la pureza

Según la ideología brahmánica las personas, las dietas, las costumbres, las ocupaciones o los tránsitos de vida remiten a

órdenes pureza. Cuanto más elevado se considere un grupo más puro es física y espiritualmente y más susceptible es de contaminarse. De suerte que la tradición hindú –y la corriente brahmánica en especial– ha estado siempre muy preocupada por las diversas formas de contaminación y fuentes de polución.

Por un lado, la corporal. Todo lo que sale del cuerpo (heces, orina, semen, mucosidades...) es impuro; de donde la obsesión del hindú de alta casta por las abluciones y ritos purificadores. El baño diario (invento de la India) es obligatorio, lo mismo que el cepillado de los dientes (también innovación india), o el cuidado de las orejas, por no hablar de los esfínteres. No se trata de una cuestión higiénica. O sí lo es, siempre que entendamos que la higiene en la India remite al cuerpo, la mente y el espíritu.

Por otro lado, hay que estar atento a la contaminación temporal. Eso atañe muy en particular a las mujeres durante el período menstrual, cuando dejarán de acudir al templo o no podrán cocinar (algo ya raro de ver en la India urbana de hoy). Compromete a la familia entera durante el deceso de algún pariente. Por supuesto, afecta a las viudas durante sus años de viudedad.

El lenguaje de la pureza se traduce asimismo en infinidad de tabúes que tratan de minimizar la polución por contacto. Muy importante ha sido todo lo relativo a la alimentación. En la India está muy extendida la idea de que la cualidad de los alimentos y de quien los cocina se transmite a los comensales. Existen dietas (crudas, hervidas) que se considera que únicamente el círculo familiar más íntimo puede compartir. Las cocinadas pueden consumirse con un grupo más amplio. Aunque, ciertamente, estas cuestiones se han relajado bastante en la actualidad, las reglas de etiqueta pueden ser muy complejas en determinados eventos sociales de carácter ritual.

Asimismo, las dietas remiten a órdenes de pureza. Ser vegetariano en la India, aunque hoy pueda justificarse con argumentos éticos o científicos, posee un prestigio *social* muy superior a ser carnívoro. Y dentro de los vegetarianos, los que prescinden de los tubérculos se

jactan de ser aún más puros. Etcétera.

Obviamente, la forma de contacto susceptible de polucionar con mayor intensidad es la relación sexual, en la que incluso hay traspaso de fluidos. De donde la exigencia de que las relaciones se den entre iguales (en composición física, mental y espiritual). Para el lenguaje de la pureza no hay cosa peor que la mezcla de castas y clases.

Seguramente, el aspecto más duro y deplorable del anclaje en estas ideas de pureza-y-polución ha sido la práctica de la intocabilidad; es decir, la exclusión de ciertos colectivos considerados muy impuros de los recintos de la aldea; y su degradación asignándoles tareas consideradas impuras. Durante muchos siglos los llamados intocables han vivido en barriadas separadas, con sus pozos de agua, sus templos, sus crematorios, sus barberos... espacialmente segregados de los de casta alta.

Finalmente, se postula una contaminación inherente a ciertas ocupaciones, en especial las relacionadas con los desechos orgánicos (heces, basuras, carroña, pieles...), con la muerte (crematorios) o la violencia (caza, pesca), razón por la cual la inmensa mayoría de barrenderos, basureros, curtidores de piel, trabajadores de crematorios, músicos en procesiones funerarias o pescadores han pertenecido –y muchos aún pertenecen– a las castas de intocables o dalits.

Desde esta perspectiva, la pureza o impureza inherente a la persona o al grupo nada tiene que ver con la riqueza o la clase socio-económica. No tiene por qué darse correlación entre elevado estatus ritual y riqueza o bajo estatus ritual y pobreza.

El lenguaje del poder

Si la dicotomía entre lo puro y lo impuro es típica de la ideología brahmánica (ligada, por ende, al hinduismo), el hecho de que existan castas entre los musulmanes (con sus cuatro clases nobles o *ashraf*, el grueso de cientos de castas bajas o *ailaf*, y hasta

con sus intocables), lo mismo que entre los cristianos, los jainistas o los sikhs (que pueden ser muy igualitaristas de puertas de templo adentro, pero mantienen muchos de los tabúes y reglas de casta, puertas afuera)... es decir, el hecho de que existan castas en toda regla en religiones para quienes la autoridad brahmánica apenas cuenta, muestra que otros ejes y lenguajes actúan en el principio de jerarquía y participan a la hora de configurar la sociedad de castas.

De otra forma no se entendería que un varón rajput –que tradicionalmente ha sido un guerrero, amante de la caza, carnívoro, bebedor de licor, fumador, que tenía sus harenes donde saciar sus apetitos, es decir, que se guiaba por estándares que serían considerados altamente impuros por la ideología brahmánica–, haya sido considerado un kshatriya de alto abolengo. Hasta tal punto, que hoy en día se utiliza la palabra “rajput” para referirse a lo que antiguamente se denominaba “kshatriya”.

Esto es así porque en la India, como en cualquier otra parte, quien detenta el poder político y económico tiende a ser considerado de estatus superior a quien no lo posee. No todo es, por tanto, un asunto ritual ligado a la pureza o la impureza, sino que entran en juego factores más prosaicos, como que quien tiene el poder puede establecer relaciones de subordinación con sus súbditos, sus peones o sus empleados. Por tanto, si según el lenguaje brahmánico de la pureza no se da correlación entre estatus ritual y económico, por el lenguaje del poder (un lenguaje de talante más marcial o kshatriya, por mantener las denominaciones de *varna*) sí se da una clara correlación. Es esta participación de lo político-económico la que explica que, por lo general, entre los más depauperados de la India figure una alta proporción de castas bajas, intocables y tribales.

En cada región de la India existe una o varias castas en posición claramente *dominante*. Se trata de castas demográficamente poderosas, que controlan la tierra y tienen gran poder económico. Los jats en el Punjab, los okkaligas en Karnataka, los yadavs en Bihar, los marathas en Maharashtra, los rajputs en Rajasthan, los vellalas en Tamil Nadu, los nayars en Kerala, los reddy en Andhra Pradesh,

los pattidars en Gujarat, los bhumiars en Uttar Pradesh, y un largo etcétera. Salvo los últimos, ninguna de estas castas pertenece al *varna* de los brahmanes (que son únicamente dominantes en zonas de Uttarakhand y de Uttar Pradesh). Al ser campesinas, la mayoría caería en la categorización de shudra, pero ello no impide que estas castas terratenientes sean las controladoras *de facto* de la comarca o la región. De ahí la disparidad de opiniones a la hora de jerarquizar las castas. Y que encontremos distintas “crestas” en las jerarquías locales en yuxtaposición con la clase social.

Estas castas dominantes, aunque puede que ritualmente no sean consideradas altas, sí lo son política y económicamente. De modo que recurren también al lenguaje de la pureza para justificar la subordinación de los inferiores (trazando de forma ostentosa –y hasta con recurso a la intimidación– lo que en India se llama “línea de polución”, por debajo de la cual uno cae ya en el universo de la intocabilidad).

Es importante entender también la jerarquía en estos términos más prosaicos. Por ello se entenderá que cuando uno le pregunta a un dalit sobre las causas de su condición, es decir, cuando recibimos la visión *desde abajo*, jamás se habla de karma, de impureza, de *varna* o demás cuestiones de la ideología brahmánica, sino que simple y llanamente el dalit dirá que los poderosos le han sometido.

Cual caduceo, estos dos lenguajes (uno pan-indio, el otro local) se retroalimentan permanentemente. Hay que subrayar, no obstante, que hoy los tabúes y rasgos asociados al lenguaje de la pureza tienden a relajarse mientras que el peso de las diferencias socioeconómicas aumenta. De ahí la centralidad que ya ocupa en India la “clase social”.

Movilidad

A diferencia de lo que se desprende de los textos clásicos, los informes de los dirigentes coloniales o de los estereotipos que circulan por ahí, la sociedad de castas no forma un sistema rígido y

estático. Su imbricación en lo político y económico (en la historia, en último término) impide que pueda quedar petrificada. Las castas se mueven. Es cierto que su *tempo* es lento, pero las castas suben, bajan, se ensanchan, las líneas de polución se modifican, las ideologías se combaten, etcétera. La idea de que la sociedad de castas se ha perpetuado sin apenas cambios en los últimos 2.000 años es una visión –aparte de absurda– consecuencia de la mirada colonial y la reapropiación nacionalista. Varias agencias actuaron de forma concatenada.

Por un lado, la visión “orientalista” (la visión exotizante del “Oriente” que tenían los primeros filólogos, historiadores, etnólogos y administradores coloniales) proyectó el modelo ideal de los textos brahmánicos sobre toda la sociedad. La cosa era lógica dado el sobrepeso de los letrados brahmanes en informarles. Lógicamente, les transmitieron su sesgo particular, haciendo de la casta algo estático, religioso (basado en exclusiva en el lenguaje ritual de la pureza y desestimando lo político) y donde los brahmanes siempre aparecen en la cúspide. Por otro lado, también la visión misionera dio una explicación religiosa y ahistórica de la casta. Para promover la conversión, la estrategia misionera buscó distanciar a la población de sus líderes religiosos, presentándolos en tintes muy negativos.

A esos sesgos hay que añadir la acción de la etnología colonial, que contribuyó a hacer de la casta algo menos flexible de lo que seguramente había sido en el pasado. El Estado moderno necesita categorías fijas para poder gobernar a distancia; y para ello se sirve de la estadística. En el censo de la población cada súbdito había de tener una lengua, una religión, una casta... De esta forma, en los censos decenales quedaron petrificadas las miles de comunidades. Al basarse en criterios de *varna* para establecer las teóricas precedencias, salió muy reforzado el cariz brahmánico del asunto. Y se otorgó aún más preeminencia al principio de la jerarquía. La entrada en escena de la modernidad, pues, no mitigó los tabúes de casta, las ideas de jerarquía o los prejuicios brahmánicos. Los reubicó y les dio nueva relevancia y sustancia.

Finalmente, los líderes indios integraron esta episteme en sus discursos y ligaron la "rigidez" de un sistema "religioso" a la narrativa del "declive" de la India. De donde el ímpetu con el que muchos líderes indios se pusieron a "reformular" la casta a lo largo del siglo XIX y buena parte del XX.

Estos factores concatenados nos proporcionaron el cuadro de una sociedad estática que no se ajusta a nuestros actuales conocimientos históricos. En cierto sentido, la mirada científica y supuestamente neutra del etnólogo, el historiador o el administrador, construye la realidad que aparenta describir. Y el aspecto dinámico (y político) de la casta se soslayó en favor de una visión mucho más estática (y religiosa).

Pero lo cierto es que las castas se mueven, se adaptan, se fusionan, se fisianan o se homologan según vaivenes de la historia. Suben de estatus si toman el poder político y económico o bajan si lo pierden. Más que una estructura, la casta es una dinámica. Y en esta dinámica sociohistórica algunos grupos han tendido a emular las formas y normas del brahmán (lo que se llama sanscritización), del rajput (rajputización) y hasta del comerciante de éxito para ascender en la jerarquía social. Estos modelos, anclados en los lenguajes de la pureza y del poder, alimentan la movilidad y dan contorno a los sistemas de castas. Y, en la mayoría de casos, los grupos ascendentes han recurrido a la gramática pan-india de la pureza para resaltar la "línea de la polución" que los distingue de los subalternos.

La intocabilidad

Sabido es que India ha generado algunas de las formas de exclusión más duras, longevas y sofisticadas de las que se conocen. Este aspecto viene a ser algo así como la "sombra" de los sistemas indios de castas; y constituye el asunto que menos agrada a quienes idealizan la India. Pero estimo importante destapar las formas de sometimiento para sintonizar precisamente con los esfuerzos de la

sociedad y el gobierno indio en corregir estos déficits. Por ello es también importante hacerlo desde el entendimiento y con empatía; de forma que la crítica sea constructiva y se torne, virtualmente, en autocrítica.

La intocabilidad es una institución social que estigmatiza, segrega y discrimina a personas nacidas en castas particulares y legitima prácticas humillantes, excluyentes y explotadoras. Las víctimas son siempre los miembros de los colectivos que genéricamente han recibido nombres como intocables, dalits, scheduled castes, chandalas, harijans... cada uno de los cuales remite, no obstante, a un universo de discurso bien distinto. Como sea, estas apelaciones designan a castas (hoy, unas 1.200, que representan a unos 200M de personas) consideradas altamente impuras por la ideología brahmánica y a grupos que han estado sometidos por la dialéctica del lenguaje del poder.

Históricamente, se trató de grupos asociados a los ámbitos considerados más impuros y degradantes: lo ligado a la muerte y lo relativo a los desechos orgánicos. Aunque en algunos textos se refieren a los chandalas como *avarna*, no puede considerárseles “descastados” porque forman una parte integral del sistema, ya que cumplen unas funciones esenciales. O, si enfocamos el asunto desde abajo, veremos otro horizonte: no es que el intocable fuera un impuro barrendero, sino que como subalterno le obligaron a realizar la impura tarea de retirar porquería.

Padeciendo también un estigma social similar se encontrarían los colectivos que genéricamente han sido llamados adivasis, tribales, scheduled tribes, aborígenes... (hoy, unos 105M). Designa a tribus como la gond, la bhil, la santal, la mina, la naga, la mizo y hasta un total de casi 600. Una diferencia entre intocables y tribales radica en que los primeros están diseminados por todas las zonas de la India, mientras que los segundos –que conforman grupos más homogéneos– se concentran en pequeñas bolsas en áreas por lo general aisladas, especialmente de la India central o del noreste.

La doble acción del lenguaje del poder y de la pureza fue muy intensa durante los siglos XVIII y XIX, en especial por parte de grupos emergentes como los bhumiars, los kayasthas, los marathas, los kanyakubjas o ciertos grupos musulmanes que asimilaron los modelos y valores del brahmán, del rajput o del comerciante, y enfatizaron de forma muy perceptible la línea de polución. Si bien, es indudable que la intocabilidad data de tiempos muy antiguos (la impureza del chandala es estructuralmente necesaria para resaltar la pureza del brahmán), estaba circunscrita a colectivos muy pequeños de retiradores de polución, como los chandalas o los doms. La novedad de los siglos XVIII y XIX fue la "elevación" del listón de esa invisible línea de polución de forma que debajo quedaron sometidos grandes grupos de campesinos, peones o tribales como los holeyas, los paraiyans o los chamars. Con todo, los grupos en ascenso en el mismo período (ex-intocables como los ilavars, los nadars o los propios mahars) han puesto permanentemente en fricción y tensión la línea de polución.

Reforma de la casta

Durante el siglo XX fueron cuajando varias estrategias que abordaron de frente el problema de la intocabilidad y trataron de solucionarlo. Si hasta la fecha habían sido el budismo, el jainismo, los grupos devocionales hindúes –y sufíes–, la tradición de los *sants* o los movimientos tántricos los que habían canalizado la crítica, en los últimos 150 años esta tomó tintes abiertamente políticos. A destacar la acción de Jotirao Phule, Narayana Guru, Swami Achhutanand o Periyar. Y dos gigantes del siglo XX: el *mahatma* Gandhi y Bhimrao Ambedkar.

La estrategia de Gandhi consistió básicamente en tratar de cambiar la actitud de la sociedad hacia ellos. No buscaba tanto reformar el sistema como incluir a los intocables en la categoría "shudra", que siempre ha estado muy abierta. Para convencer al ala conservadora de alta casta Gandhi ideó un tipo de sanscritización: que el intocable se convirtiera en un "vegetariano" shudra "limpio".

La estrategia de Ambedkar, él mismo un dalit de casta mahar, fue más radical. Inspirándose en las corrientes anti-brahmánicas de Maharashtra y de Tamil Nadu de principios del siglo xx, Ambedkar optó por otorgar medidas jurídicas y políticas que facilitaran la mejora y el empoderamiento de los intocables. A la postre, logró coagular una genuina "conciencia dalit" (entrelazada en un neobudismo). Siguiendo sus recomendaciones, los intocables acabarían obteniendo discriminación positiva en la educación y la administración, tal y como recoge la Constitución india, de la que él mismo fue su principal arquitecto.

En efecto, la Constitución de la India, que es una de las más avanzadas del mundo, abole la práctica de la intocabilidad (y no las castas, como a veces se escucha de boca de alguien que no sabe del asunto). Desde 1950 es ilegal prohibir a cualquier indio el acceso a templos, a pozos, a puestos de té u hoteles, negar el servicio del barbero o del lavandero, vetar la participación en ceremonias públicas (rituales o políticas), segregarse en instituciones públicas (hospitales, escuelas, comisarías...), negar el uso de crematorios, obligar a la limpieza de letrinas, a retirar la carroña, etcétera.

Casi 65 años después de que se aprobara la Constitución puede decirse que se han dado importantes mejoras al respecto. Hoy en día, incluso un miembro de una casta baja de Gujarat, la ghanchi (equiparable a la teli del norte de la India), ha accedido al puesto de primer ministro del país. El hecho ilustra a la perfección que muchos tabúes van quedando obsoletos.

No obstante, la tarea que queda aún por hacer es grande. Las atrocidades contra los dalits siguen siendo tristemente comunes, formas de segregación perduran, violaciones a mujeres dalits siguen perpetrándose, etcétera.

El paralelismo con formas de exclusión a los gitanos en Europa (o los afroamericanos en los Estados Unidos) es pertinente. No exoticemos en demasía la India. Las formas de humillación y segregación sufridas por el pueblo gitano en Europa son muy

semejantes a las padecidas por los dalits. La similitud de los estereotipos y prejuicios que se cuelgan sobre ambos colectivos es sobrecogedora. Sirva sólo de recordatorio de que el muy liberal, igualitarista y racional “Occidente” también ha desarrollado sus formas de intocabilidad; formas que asimismo distan mucho de haber desaparecido.

La politización de la casta

A diferencia de lo que creían los analistas hace algunas décadas, la casta no desaparece. Se adapta. No muere. Precisamente porque no es algo estático y rígido, la casta ha demostrado una asombrosa capacidad de resiliencia.

Obviamente, se están dando importantes transformaciones. El viejo entramado de relaciones de lo que podría llamarse el *ancien régime* rural está feneciendo. Se suaviza el peso y el papel de los viejos concilios de casta, se dulcifican las antiguas relaciones de dependencia rurales basadas en la casta. Los círculos matrimoniales se han ensanchado y hasta aparece en el horizonte el *arranged love marriage*. El sistema se sostiene cada vez menos en la ocupación, hay mucha menos presión en la comensalía, la práctica de la intocabilidad recede y bastantes personas de castas bajas o dalits han entrado a formar parte de la nueva clase media india. Es decir, los aspectos ligados al lenguaje ritual de la pureza se suavizan. Y dado que todo el entramado de relaciones económicas –y hasta la interdependencia– entre las castas de la comarca se ha venido abajo (favorecido por la monetización, la tecnología o la irrupción de la agroindustria), puede que ya no tenga sentido hablar del “sistema de castas” de la India. Habrían castas pero no sistema.

En cambio, se da una cierta etnicización de la casta. Se acentúa el principio de la diferencia. Se forman lo que en India se denominan “comunidades”, grupos mucho más politizados que las *jatis* tradicionales. Las grandes castas poseen ahora “asociaciones” (*sabhas, samajs*) que miran de otorgar señas de identidad y velan

por la uniformidad cultural. Por supuesto, defienden los intereses políticos y económicos de la casta. Puede que militen por elevar el estatus (o por rebajarlo si se trata de cualificar para la discriminación positiva). Financian hospitales, escuelas, revistas, webs, incluso bancos. En muchos casos tratan de relajar las barreras subcastales de forma que los círculos matrimoniales puedan ensancharse y establecer entonces alianzas con castas consideradas próximas. De esta forma pueden convertirse en *lobbies* o grupos de presión política formidables.

La aritmética democrática favorece la politización. Grandes castas como la chamar, la yadav, la kunbi, la vaniyar o la maratha se han dado cuenta de las ventajas que pueden lograr si se unen. En la actualidad, hay partidos políticos que representan los intereses de determinadas castas.

Además, siguiendo a Ambedkar, la India ha implementado su espectacular programa de discriminación positiva en la administración pública, en la educación superior y en las asambleas municipales y regionales, con cuotas reservadas para las *scheduled castes* (ex-intocables) y las *scheduled tribes* (tribales). Hay consenso en que estos dos colectivos históricamente excluidos, y que juntos forman casi el 24% de la población, tienen que ser apoyados con este tipo de medidas. Muchísimo más polémica fue la aprobación –a principios de los 1990s– de que otro 27% de la población (las ambiguamente llamadas “otras clases atrasadas”) también podía recibir esta ayuda. Ello ha contribuido a politizar las castas todavía más.

Por estos motivos se da la aparente paradoja de que son los grupos más bajos quienes han encontrado en la casta el vehículo para el ascenso social y la mejora. Hoy, muchos dalits, tribales y shudras están ¡a años luz de tratar de abolir la casta! Si bien eso está contribuyendo a suavizar la verticalidad de la sociedad, aumenta la competitividad horizontal. Como sea, la ironía es que la casta, que fomenta la separación y representa la desigualdad institucionalizada, puede ser asimismo –e históricamente lo ha sido muchas más

veces de lo que se sospecha— un vehículo y un instrumento para la democratización del país, para la protesta y para la mejora social. Porque nunca hubo un tiempo en el que la casta no dejara de estar imbricada también en lo político.

Hoy, ya no vemos la casta como estructura religiosa inmutable sino como una fuerza y dinámica que reconfigura la identidad y la acción política.

4

Vuelta a *conjunciones y disyunciones*: la India en Octavio Paz

Juan Arnau

Burocracia, surrealismo e irrealidad

En 1951 Octavio Paz ocupaba el cargo de tercer secretario en la embajada de México en París. Vivía en los cafés y respiraba, entre visados y acreditaciones, el aire enrarecido de la literatura. Trabajaba en el primer piso de una modesta oficina que daba a una galería recorrida por un balcón interior. Allí recibiría la visita de Jean-Clarence Lambert, poeta y antólogo, que se acabaría convirtiendo en el primer traductor de la obra de Paz al francés. Lambert era entonces miembro del pequeño grupo de jóvenes surrealistas que rodeaba a André Breton. La amistad entre ambos duraría medio siglo. De su correspondencia sólo han sobrevivido las cartas de Paz (las de Lambert se quemaron en el incendio de los Paz en México, muchos años después), una correspondencia que constituye una sucinta crónica de sus primeras impresiones de India y que no sólo documenta la trayectoria intelectual y las peripecias de su vida en el subcontinente, sino que contiene atisbos, confesiones y confidencias, algunos de expresiva rotundidad, sobre una tradición de pensamiento y una forma de vida tan fascinante como abrumadora.

Volumen 44, Número 1, 2015

La India acababa de conquistar su independencia y México preparaba entonces una misión diplomática en Delhi. El poeta en ciernes recibe por cable la comunicación: se le envía como secretario segundo del nuevo embajador. En la despedida su amigo Henri Michaux le regala una antología del poeta Kabir y Kostas Papaioannou un ejemplar de la *Bhagavag Gita*, que se convertirá en su guía espiritual en el subcontinente.

Las primeras cartas desde el Hotel Imperial de Delhi (Febrero de 1952) son lacónicas. "Atravieso por un periodo de abulia y desgana totales. Tengo poco que contarle de la India. Mejor dicho, tendría que escribirte una carta muy larga –y no tengo humor para hacerlo- o callarme. De todos modos le diré que, en efecto, la India es un país "misterioso", como dicen las agencias de turismo. Es un misterio que no se da sino a quien está dispuesto a perderse. Sin esta disposición de entrega sin esperanzas de "comprensión" intelectual –es decir, sin esa previa renuncia a la "ganancia", palabra clave del mundo occidental- no hay siquiera posibilidad de percibir la existencia misma del misterio." Es en este primer viaje cuando Paz empieza a leer los himnos védicos, las upanisad y conoce a Faubian Bowers, un *yanqui excepcional*, especialista en danza y teatro del Sur de Asia y Japón. Bowers se encarga de enseñarle el país, visitan la isla de Elefanta, Benarés ("lo sagrado en toda su increíble banalidad") y los templos de sur. La India lo fascina e irrita. Hay en ella un exceso de realidad que se torna irrealidad. Añora París. Se lamenta de la ausencia de interés por el arte y la poesía contemporáneos. Nadie conoce a Baudelaire o Novalis, nadie ha oído hablar del surrealismo, mientras las leyendas y mitos antiguos siguen alimentando al pueblo. Las clases cultas empiezan a darse cuenta de que Europa no se limita a Inglaterra.

Al poco tiempo, en la primavera de ese mismo año, el funcionario consular Paz es trasladado a la embajada de Japón. El pueblo japonés le parece admirable, cortés y alegre: "la poesía, la pintura y la vida no constituyen aquí mundos aparte". Se siente aliviado de haber dejado la India, "donde la presión es terrible".

En Japón la vida resulta más fácil, todo el país es bello salvo Tokio. Tras un nuevo traslado a Ginebra, a causa de una enfermedad de su mujer Elena Garro, y un "vertiginoso y absurdo periodo de reuniones y conferencias", es destinado a la Secretaría de Relaciones Exteriores de la ciudad de México. La carrera diplomática le quita casi todo el tiempo, lo cual le exaspera, pero Paz no se decide a abandonarla. La Universidad lo tienta ofreciéndole un puesto de investigador, pero enseguida encuentra una justificación para rechazarlo: "tendría que renunciar a Relaciones y en consecuencia a la posibilidad de volver a salir y ver a los amigos de París". En México, el trabajo burocrático le absorbe demasiado (aunque ello no le impide terminar *El laberinto de la soledad* y *El arco y la lira*, que intenta publicar en Francia) y desea que lo adscriban a una embajada extranjera donde el papeleo no sea excesivo. En marzo de 1959 ya sabe que lo enviarán al extranjero, aunque no a dónde. "La espera, el tedio, el ansia de irme de aquí, el horror de saber que iré de "ninguna parte" a "ningún lado" empiezan a volverme loco e hipocondríaco." Su mujer, Elena Garro y su hija Helena se han ido a vivir a Nueva York.

Finalmente, el 30 de Octubre de 1962 ya está en el Hotel Ashoka de Delhi como Embajador de México en India. En carta a Lambert reconoce no haber alcanzado la ataraxia que tanto sorprendió a Alejandro y sus griegos cuando descubrieron a los primeros ascetas indios. Y no recela en manifestar su escepticismo: "Sospecho que estos estados de soberana indiferencia o son una superchería o un indicio de alguna lesión vital". Entre contradanzas diplomáticas y visitas de hombres de Estado, *dancing girls* y elefantes, hace sus primeras incursiones en la poesía sánscrita, en la que descubre que un mismo poema puede ser místico, erótico y burlesco. Sigue lamentándose de que "aquí nadie se interesa por el arte y la palabra poesía significa Tagore". Viaja con frecuencia a Afganistán, de donde también es embajador, y de nuevo lamenta no tener tiempo para nada. Sin embargo, la escritura sigue siendo para él una cuestión identitaria y de supervivencia: "Escribir, tal vez, no es necesario – pero, para mí, es una manera de *fijarme*, de atarme a la realidad.

De otro modo, me disolveré en una suerte de "rêverie" estática y, al final de cuentas, monótona. *Melancolía*: enfermedad que no es de nuestro tiempo y contra la que no hay, quizá, más remedio que el trabajo. Escribir es conocerme y, al mismo tiempo, olvidarme, deshacerme de ese insidioso fantasma que soy yo para mí". La India, confiesa a su amigo, lo supera. "Es algo superior a nosotros, algo que nos sobrepasa, nos irrita y nos desarma". Se ve obligado a viajes y aventuras "nada espirituales": "Por primera vez iré a una cacería de tigres". Sigue escribiendo y reconoce que la India no le ha dado ninguna revelación, "salvo la de la inmensidad *concreta*, el verbo *estar* en todo su apogeo." No es feliz, simplemente *está*. Se siente perdido, no en alguno de sus yoes, que lo aburren, sino en algo fuera de sí. Se siente *signo errante*, "como los árboles, los soles y las casas...", un signo de interrogación, cuando está en su jardín, y un signo del Estado, cuando está en la Embajada.

Delhi no le gusta, pero le encantan sus jardines y la gran soledad. En Septiembre de 1963 se traslada a su nueva casa, que tiene un gran jardín que "poblaremos de cobras, panteras y otras fieras de grandes ojos y piel fina". Es en ese jardín donde se casara con Marie José el 20 de enero de 1966, ante un juez indio, "aunque ya lo estamos ante la luna, el sol, las montañas y aún, y más, los decretos del viento". Tres son los testigos, el Embajador de Argelia (que es escritor), un pintor y un árbol *nim*. También "en presencia de muchas ardillas, loros, milanos, águilas, cuervos, bulbules, hormigas, mirlos, lagartijas y otros pájaros y bestias- los únicos invitados. Un matrimonio al aire libre como homenaje al amor libre". Se rumorea un posible nombramiento de Embajador en París, que el poeta desmiente y descartaría. "Las Embajadas son soportables sólo en países como India o Afganistán (son un pretexto para viajar, meditar o practicar la arqueología)."

Desde un pueblo del prehimalaya occidental, donde han ido a refugiarse del calor de Delhi, los Paz siguen las revueltas estudiantiles de Mayo del 68 a través de la BBC. "Al fin: la poesía entró en acción". En México también los estudiantes se levantan. "Es la gran

rebelión de los sentidos. En otros siglos habría encarnado en una religión. Ahora no sería imposible que fundase una nueva moral. Los jóvenes han descubierto que la riqueza moderna es Tánatos”. Los disturbios y la matanza de estudiantes del 2 de Octubre en la plaza de Tlatelolco de la ciudad de México, sobre las ruinas de Teocali, lo llevan a renunciar a su cargo de Embajador. “Otra vez el rito de los sacrificios”. Indira Gandhi los invita a cenar. Artistas y estudiantes le organizan un mitin de despedida. El 7 de Noviembre los Paz se embarcan en el *Victoria* en Bombay.

Conjunciones y disyunciones

Ese mismo otoño Paz ha estado enfrascado en unas reflexiones a las que llama, provisionalmente, *Conjunciones y disyunciones*. Oposición y afinidad, acercarse para luego separarse, ocultar al mostrar, avaricia y prodigalidad (“el exceso de afinidad también destruye”). Bajo la aparente seriedad de su prosa se esconde un espíritu lúdico e inquieto, heredero de la tradición cabalista y llulliana, del prestigio del número del samkhya y de los pitagóricos, que contempla el mundo bajo el crisol de las cifras y las metáforas. Muchas son las lecturas y las geniales imitaciones, muchos los juegos, más apasionados que profundos, con los enciclopedistas de la antropología y la historia: Toynbee, Dumezil, Lévi-Strauss o Dodds. Una maraña de relaciones por la que se deja arrastrar con gusto y de la que sospecha: “las sutilezas de la argumentación no equivalen siempre a la verdadera profundidad, que es simple”. Se trata, sin duda, de su tema favorito como ensayista: la combinatoria de los signos que orientan la vida de las civilizaciones. Y para ello Paz, como si fuera un mādhyamika, recurre a la contraposición dialéctica, sirviéndose de las palabras *cuerpo* y *no-cuerpo*, despojándolas de toda significación (salvo la de su oposición), como hiciera su admirado Lévi-Strauss, en busca de una sintaxis significativa y recreativa. La estrategia es tan vieja como la filosofía: Nāgārjuna ya la había ensayado con *sūnyatā* y *svabhāva* (vacío y propiedad) y Paz recorre su curso a caballo de los climas y las culturas. A veces tiene deslices interpretativos, como

cuando habla de la vacuidad absoluta (seguramente tras la lectura del célebre ensayo de T. R. V. Murti sobre Nāgārjuna, publicado en 1955), olvidando que en el relativismo radical del mādhyamika lo primero vacío es la vacuidad misma. Pero en general maneja con maestría el arte de la oposición: el libertino y el asceta (tan próximos, tan alejados), la génesis del budismo (*aristocrática*), frente a la del cristianismo (*proletaria*). “La catedral gótica no es el espacio que recibe la presencia sino que vuela hacia ella. El signo *no-cuerpo* volatiliza las figuras y la piedra misma está poseída por un ansia espiritual. El *estilo gótico* es flecha o espiral atormentada; el *estilo gupta* ama la curva que, se repliegue o se despliegue, palpita: el fruto, la cadera, el seno.” El tiempo escatológico frente al retorno del tiempo cíclico. La sobriedad protestante como capitalismo ascético. El juego de simetrías y espejos que erigió Lévi-Strauss con los mitos de los indios americanos, lo erige Paz con los estilos artísticos y las doctrinas filosóficas de las tradiciones de oriente y occidente. Ambición no le falta: un teatro donde dialogan el signo *cuerpo* y el signo *no-cuerpo*, así es como define Paz su ensayo. Y ese dialogo es los hombres: “animales que secretan cultura, espíritu, sublimaciones”.

Dentro de ese juego de oposiciones magnéticas, Paz cita una especialmente relevante: El principio femenino de la *Prajñāparamitā*, característico de los orígenes del mahāyāna, asociado a la abstracción de la vacuidad, no deja de fascinar al poeta. En el otro polo la mujer, viril y heroica, del judaísmo, que despierta a Adán del sueño del paraíso y lo obliga a enfrentarse con la historia, el sudor y las lágrimas. La concepción de la historia del marxismo “es el tiro por la culata de la Enciclopedia”. Y el Paz antropólogo sale en defensa de la diversidad: “Divinizar la historia es divinizar a los hombres, criaturas mortales y falibles [...] La historia no carece de sentido, o mejor, de sentidos. La historia no es una: es plural. Hay tantas historias como civilizaciones, y dentro de cada proceso histórico aparecen distintos sentidos y caminos, unos convergentes y otros divergentes. Y el Paz surrealista, amante de los mitos y el arte, concede que la historia es

una proyección de deseos no manifiestos (y no el resultado de una ciega casualidad) y que obedece a una lógica que desconocemos.

Otras disyunción no menos significativa: El lecho profano del amor y su contrapartida sagrada: la alcoba privada frente al altar tántrico. Y el poeta recuerda una exposición surrealista dedicada al erotismo a la que asistió en París. Un festín en el que la mesa era una muchacha desnuda. El cuerpo femenino convertido en santuario. La vieja imagen india encarnaba en París. Y ese hilo secreto de apariciones y desapariciones es el que rastrea el poeta con el propósito incierto y legendario de trascender, y así reconciliar, las oposiciones. El viejo ideal mahayánico de identidad entre *samsāra* y *nirvana*, ideal recuperado por Eliade para sus contemporáneos. La gravedad y aplomo del discurso termina en estos vapores, donde lo sagrado y lo profano, lo lícito y lo ilícito, quedan absorbidos por algo ingravido y ascendente. Aspiraciones de poeta: estar en el secreto, participar, tejiendo y destejiendo, saberse símbolo entre símbolos.

Esa magia imitativa culmina en la que quizá sea la metáfora favorita de Paz: el cuerpo como santuario y como libro, el cuerpo leído de la escritura que traspira como una axila, la impresión sonora del mantra: "el corazón de las religiones indias". Pero más que el corazón, se trata de uno de sus múltiples núcleos. El entusiasmo tántrico de Paz lo ciega ante otras realidades y perspectivas de las tradiciones indias donde la disolución de los opuestos no es ni la tarea principal ni la más urgente. Para un poeta resulta natural y atractivo que el juego del lenguaje constituya, en esencia, el juego del universo. En este sentido el mantra ejerce una especial fascinación sobre Paz. Es amuleto verbal y talismán lingüístico. Un lenguaje simbólico y hermético, recibido directamente del gurú, que borra la distinción entre la palabra deíctica del lenguaje corriente y el hecho mismo de su pronunciación. Una palabra que reduce el signo al significante y cuyo sentido, inefable y rotundo para el discípulo, se oculta al profano.

El argumento es circular y Paz lo reconoce, aunque no le importa: "hay una suerte de *combinatoria* de los signos centrales

de cada civilización y de la relación entre esos signos depende el carácter de cada sociedad y su porvenir. De ahí que su metáfora favorita sea la de los signos en rotación. Y en sus sueños de cabalista el poeta imagina, como hizo Leibniz, un instrumento para medir la temperatura de las civilizaciones, sus grados de frío o de fiebre, las curvas de ascenso de su vitalidad, su resistencia a soportar lentos enfriamientos o delirios febriles.

Mucho más tarde confesará, en una entrevista con Carlos Castillo publicada en 1988, que alguna vez creyó que encontraría una respuesta en el budismo al nombre de ese "alguien [que] me deletrea". "Pero descubrí que de Oriente me separa algo más hondo de del cristianismo: no creo en la reencarnación. Creo que aquí nos lo jugamos todo, no hay otras vidas. Sin embargo, en Oriente descubrí una "vacuidad" que no es la nada y que me hace pensar en el Uno de Plotino, una realidad que está antes del ser y del no ser. Tal vez ese Uno sea el que me deletrea. Pero de él no podemos decir nada".

En su recreación del signo *cuerpo* y del signo *no-cuerpo*, desde el *Kamasutra* hindú hasta *El cortesano* de Castiglioni, alcanzando al catarismo maniqueo y la erótica árabe, Paz se sale del ámbito indoeuropeo para abarcar también la literatura taoísta y confuciana. En cuerpo no es para Confucio algo malo o pecaminoso, simplemente es algo peligroso que hay que controlar y armonizar (el cuerpo puede acabar con uno, las células rebelarse). Ese control no implica represión, sino moderación y armonía. Hay un eco aquí de la reconquista taoísta del estado natural, de volver a unirse al movimiento rítmico del cosmos. En este punto, la crítica de Paz al taoísmo es certera: "La conjunción budista es activa y deliberada; la taoísta pasiva e inconsciente. El budismo creó una lógica estricta y que no es menos compleja que la moderna lógica simbólica, el taoísmo fue asistemático y estético." En propio Paz es taoísta en la primera mitad de su ensayo, cuando se ocupa de las metáforas y de las conjunciones, y es budista en la segunda mitad, fundamentalmente en el apartado titulado *El orden y el Accidente*, que es cuando saca a relucir su genio como historiador

de las ideas. “En la conjunción budista el signo *no-cuerpo* asume la forma lógica del principio de identidad: *nirvana* es *samsāra*; en la taoísta el escepticismo y el humor disuelven el *no-cuerpo*: es más una poética que una metafísica, un sentimiento del mundo más que una idea. La incapacidad del taoísmo para elaborar sistemas de la riqueza y complejidad del budismo, lo preservó: no se inmovilizó en una dogmática y fue como “agua del valle”, que refleja en su quietud todos los cambios del cielo. Asimismo, le impidió autocriticarse, negarse y transformarse. Lentamente se deslizó por la pendiente hasta fundirse y confundirse con las supersticiones más groseras del vulgo. El taoísmo cesó de fluir, se estancó.” Si el libro de Paz hubiera terminado en la primera parte le hubiera ocurrido lo que le ocurrió al taoísmo. Pero Paz no se detiene ahí, algo que sus lectores críticos agradecen, y extrae del desequilibrio de los signos una relectura del mundo moderno fascinante y certera que intentaré sintetizar aquí (páginas 138-146 de la edición corregida de 1991, publicada por Joaquín Mortiz).

Rotaciones: la imagen encarna en abstracción

El propio análisis da cuenta de la fascinación de Paz por el mundo antiguo. En la época contemporánea el cristianismo participa activamente en la formación de la sociedad arreligiosa moderna, dando un giro a la relación vertical entre los signos *cuerpo* y *no-cuerpo* y llevándola a su posición horizontal. “El cielo se vuelve historia, futuro, progreso; y la naturaleza y el cuerpo, sin dejar de ser enemigos, cesan de ser objetos de condenación para convertirse en sujetos de conversión”. Se trata de *convertir* a la naturaleza, de operar sobre ella, de manipularla hasta llevarla por el buen camino. El celo de los cruzados se transmuta en el rigor de la ciencia. Paz subraya las raíces teológicas en la idea de la dominación y conversión de la naturaleza, a pesar de la irreligiosidad y ateísmo de los hombres de ciencia contemporáneos. Hay un furor pío en el laboratorio dirigido hacia la conquista del cosmos. Frente a viejo *cultivo* de la naturaleza se impone el nuevo *domino* sobre ella. La

cultura ha dejado de ser cíclica para convertirse en dialéctica: "Se niega cada vez que se afirma y cada una de sus negaciones es un salto hacia lo desconocido." La antigua disyunción se transmuta en violencia. El espacio exterior se puebla de máquinas y el signo *cuerpo* se disuelve en células, moléculas y átomos que no suscitan ninguna imagen o representación. La naturaleza deja así de ser una presencia, para convertirse en una relación, una relación cuya representación es abstracta, inimaginable e irrepresentable: la ecuación. La noción de *recreación* deja de formar parte de juego científico. El conocimiento del mundo natural, aunque inteligible, se ha vuelto invisible e intangible: inaudito. Algunas personas se resisten justificadamente a esa tendencia. Cuando Hawking escribió su *Historia del tiempo*, el editor le rogó que no incluyera en el libro ninguna ecuación pues las ventas disminuirían radicalmente. Que lo abstracto haya substituido a la presencia no es un fenómeno exclusivo de la ciencia o las finanzas, también lo es del arte y la tecnología. El materialismo moderno es abstracto, ciego. Berkeley lo advirtió, pero la ilustración triunfante siguió el camino trazado por Newton. "Ni nuestra materia es corpórea ni nuestro materialismo carnal. El viejo espíritu ha cambiado de domicilio".

En su crítica de la civilización occidental, la intuición más certera de Paz, la más india, es su análisis del sentimiento de culpa, que refuerza y transfiere nuestras tendencias agresivas: "los otros nos amenazan, nos persiguen, quieren destruirnos". Ante las calamidades, los terremotos y las epidemias (la cólera de Dios o el capricho de los dioses), la respuesta antigua era aplacar esa ira o conjurar ese capricho mediante desagravios, ofrendas y ritos de expiación. Esa era la forma antigua, y sigue siéndolo hoy, de reconciliarse con la desgracia y al mismo tiempo una manera de insertar esa misma desgracia en el orden cósmico, una forma de *naturalizarla*. Para la ciencia moderna los terremotos, los tsunamis y las catástrofes en general tienen otras causas, más o menos aceptables: "el accidente es parte de nuestra vida cotidiana y su sombra puebla nuestros insomnios como el mal de ojo desvela a los

pastores en los villorrios de Afganistán.” Y Paz asocia esa inquietud moderna con el estado actual de la física, en el que los sistemas axiomáticos y deterministas han perdido consistencia creando un panorama general de indeterminación acentuado por el peligro de la crisis nuclear. La ira de Jehová o el impulso destructor de Śiva, la avidez de Zeus o la ebriedad de Indra, se han transformado pero no dejan de acechar el alma humana. Los sistemas lógicos de Gödel no sólo están incompletos, sino que tienen una falla inherente al propio sistema. “El *no-cuerpo*, transformado en ciencia materialista, es sinónimo del terror: el Accidente es uno de los atributos de la razón que adoramos”. En instinto destructor ya no se reabsorbe, simplemente sorprende y desvía el curso de la historia. Pero la relación entre el signo *cuerpo* y el signo *no-cuerpo* prevalecerá, ya sea en las fantasías míticas o en los ritos colectivos de las sociedades tradicionales, como en el miedo a los cataclismos de las sociedades tecnológicas. En este nuevo combate la lucha se ha desplazado del ámbito de las imágenes al ámbito abstracto, a una serie de combinaciones atómicas y químicas, cuyo paralelo puede rastrearse en la agresividad del cubismo o en la emotividad no menos agresiva del expresionismo. El arte también ha perdido la imagen del cuerpo: ni el bodhisattva de Mathura ni el San Sebastián de Durero, hemos de conformarnos con una madeja de reacciones químicas y fórmulas matemáticas. Del rito formal al virus informe de las computadoras. La infrarrealidad del video juego, los diálogos, las conversaciones e incluso los encuentros sexuales a través de la pantalla se han convertido en una pantomima infernal, a la que hay que añadir las transacciones financieras realizadas por máquinas, que han usurpado la necesidad de la presencia en el trueque. “Nuestra época es crítica: deshizo la antigua imagen del mundo y no ha creado otra”. Sin un mundo presente, ¿cómo haremos para protegerlo?

5

La India en la obra de Julio Cortázar

Sonya Surabhi Gupta

En la nómina de los escritores latinoamericanos cuyo encuentro con la India les dejó una huella marcada en su obra, no se suele incluir el nombre de Julio Cortázar, y eso, a pesar del hecho de que Cortázar realizó dos viajes a la India – el primero en 1956 y el segundo en 1968 – y ese encuentro con la India no sólo se quedó patente en numerosos escritos suyos sino que contribuyó de manera significativa en su transición de un escritor esteticista a un intelectual comprometido. Existe un corpus de estudios ya bastante amplio sobre el imaginario de la India en la literatura latinoamericana y sobre la relación que guardaron con la India escritores e intelectuales de talla como Victoria Ocampo, Octavio Paz, Pablo Neruda, Cecilia Miereles, algunos de ellos, contemporáneos de Cortázar, a quienes la complejidad socio-cultural de la India les atrajo e incluso les inspiró, a la vez que les abrumó. Sin embargo, en el caso de Cortázar, faltan hasta estudios mínimos que delinearan cómo este escritor concibió la India, de qué manera percibió la realidad social de nuestro país así como la relación Oriente-Occidente desde su “situación del intelectual latinoamericano,”² y qué huellas dejaron los dos viajes en sus obras literarias, en sus numerosas cartas donde hace mención frecuente de nuestro país, así como en las centenares de fotografías sobre los varios lugares de la India que visitó en ambas ocasiones y que rinden

Volumen 44, Número 1, 2015

testimonio al paso de este genio argentino por nuestras tierras.

El presente trabajo tiene como objetivo llenar este hueco. Nos centraremos en dos textos cortazarianos – “Turismo aconsejable,” un extenso escrito sobre la ciudad de Calcuta incluido en su libro *Ultimo round* (1969), y *Prosa de observatorio* (1972), un largo ensayo poético intercalado con una serie de fotografías realizadas por el propio Cortázar de los observatorios de Jaipur y Nueva Delhi construidos por el Maharaja Jai Singh II (Jantar Mantar). Así mismo nos apoyaremos en sus cartas, publicadas en varios tomos después de su muerte, algunas muy recientemente, que traen a luz nuevas facetas de su vida y de su obra y constituyen una valiosa fuente para concretar el papel que tuvo su encuentro con la India.³

Los dos viajes a la India en el epistolario cortazariano

El primer viaje de Cortázar a la India data de 1956. Instalado ya en París desde 1951, él y Aurora Bernárdez habían conseguido el trabajo de traductores en la UNESCO, lo cual les dio mayores recursos económicos y decidieron casarse. El hecho de que la Conferencia General de la UNESCO se celebrara en Nueva Delhi en noviembre de 1956, les brindó la posibilidad de hacer un viaje a la India (Cortázar 2012a: 70, 76). El segundo viaje, ocasionado también por motivos laborales, se hizo en 1968, esa época en que Cortázar comenzaba a sentir nuevas inquietudes como el resto de la intelectualidad europea. Este segundo viaje a la India, su encuentro con la pobreza extrema, resultó un hito más en su camino hacia el compromiso social (Maqueira 2012: 1931-1932). Si, en palabras de Jaime Alazraki, la Cuba revolucionaria sería para Cortázar lo que la España republicana había sido para Neruda veinticinco años antes (1986: 7), el viaje a la India fue el “particular viaje a Damasco” de Cortázar, donde presenció “el horror” en “la miseria de la gente” y descubrió “el sufrimiento del hombre” como “si de pronto hubiera tenido consciencia del dolor de estar vivo” según dijo su viuda Aurora Bernárdez (2013:18), en el Curso de Verano sobre “Cortázar y el Boom latinoamericano” convocado por la Cátedra Vargas Llosa de

la Universidad Complutense de Madrid de 1 a 5 de julio de 2013, con motivo de celebrar el 50 aniversario de la publicación de *Rayuela*, novela que le catapultó a la fama. Ya se sabe que Cortázar, en 1959, cuando se puso a escribir *Rayuela* - “algo así como una antinovela” -, originalmente había pensado titularla *Mandala*:

Cuando pensé en este libro, estaba obsesionado con la idea del *mandala*, en parte porque había estado leyendo muchas obras de antropología y de religión tibetana. Además había visitado la India donde pude ver cantidad de *mandalas* indios y japoneses. (*Rayuela* LXXI)

Se ha hablado sobre la función del budismo Zen y el Oriente en *Rayuela* y se puede afirmar que al contrario, por ejemplo, que Octavio Paz, Cortázar no concebía al Oriente como el camino de la salvación personal.⁴ Comentando sobre este aspecto de *Rayuela*, el 6 de junio de 1962, el mismo Cortázar le escribe a Fredi Guthmann⁵:

He pensado mucho en vos estos últimos tiempos, porque mi próximo libro, que se llamará *Rayuela* va a ser el libro donde me vas a encontrar a fondo, donde vos y yo hemos dialogado muchas veces sin que lo supieras. No es que seas un personaje de la obra, pero tu humor, tu enorme sensibilidad poética, y sobre todo tu sed metafísica, se refleja en la del personaje central. Por suerte no hay nada autobiográfico en ese libro (salvo episodios de mis primeros dos años en París), pero en cambio he puesto todo lo que siento frente a este fracaso total que es el hombre de Occidente. Contrariamente a vos, el personaje central no cree que por los caminos de Oriente se pueda encontrar una salvación personal. (2012a : 265-266)

Se nota en la correspondencia del período anterior al primer viaje que a Cortázar le anima sumamente la idea del viaje a la India. En las cartas a los amigos, les comenta varias veces de los preparativos del viaje y los planes que tienen de recorrer la India

(incluso de subir al norte y conocer Cachemira) en los días antes y después de la Conferencia (Cortázar 2012a: 70, 76, 103-4).⁶ Escribe Cortázar a Eduardo Jonquieres que está rodeado de guías, planos, fotos, y “una enorme confusión mental” (2012a: 107). A pesar de su entusiasmo y curiosidad, sabe que no va a poder entender la India en su totalidad. Es que ya antes de emprender el viaje Cortázar no está seguro si como muchos otros occidentales de los 60, el viaje a la India le proporcionaría un refugio. Propone sumergirse “en los olores, colores y sabores de este mundo inconcebible” y aunque quiere tratar de ver por lo menos una parcela de esa realidad tan distante a la suya, no está convencido del todo que eso le supondría cualquier alivio de su desgarrada situación del hombre occidental. En una carta a Eduardo Hugo Castagnino, unos días antes del viaje, escribe :

Trataré de ver con mis pobres ojos occidentales un poco de esa India que mis amigos “vedantistas” me proponen como ejemplo, un refugio y quizá un Encuentro ... Desde allá te prometo por lo menos un par de postales con maharajás y elefantes sagrados. (2012a: 104-5)

Está claro que antes de emprender el viaje, Cortázar espera ver lo que ve el turista: los monumentos, los elefantes, y otros tópicos. Sin embargo, el encuentro con la India le fascina y se da cuenta de que la India turística “es solamente la superficie” (2012a: 111). Prefiere la calle y la gente:

Creo que en la India lo mejor es la calle. Una vez que se ha abierto debidamente la boca ante el Taj Mahal o los palacios de Akbar (¡y no hablemos de las cuevas de Ellora y Ayantala!) se termina por preferir el bazar, los increíbles seres que lo pueblan, los niños deliciosos, las mujeres como reinas, llevando sus *saris* y sus ajorcas de plata, y después los olores (sándalo, incienso, especias, olor que es fragancia aún en las zonas más pobres). (2012a: 112)

El verdadero impacto del encuentro con la India se percibe al leer la correspondencia posterior al viaje donde, más allá de impresiones y juicios, se ve con nitidez el ahondamiento en la experiencia india luego del viaje. En una larga carta a Jean Barnabé, escrita unos días después de la vuelta a París, admite que nadie es capaz de extraer una noción precisa sobre la India, a menos que decida quedarse allí mucho tiempo, incorporarse a sus dimensiones espirituales, entrar en su idioma, su concepción de la vida y su especial situación política e histórica (2012a : 113). Del primer contacto con el mundo indio cuando llega a Bombay cuenta Cortázar en la mencionada carta de 22 de diciembre de 1956, de la que vale la pena citar largamente:

La primera reacción es de miedo, un pavor físico y mental, la sensación de que se ha cambiado de planeta, de que se está entre seres con los cuales es imposible la menor relación. A ese primer choque, sucede uno muy diferente: la paz, la serenidad, por contagio de la manera de ser de los indios. La primera noche, en Bombay, salimos del hotel después de cenar y nos perdimos por las callejuelas del bazar. Casi de inmediato empezamos a ver a la gente tirada en las aceras, durmiendo, rezando, hablando en voz baja. Cientos, miles de hombres tendidos en plena calle, que es su casa permanente. Enormes ojos que lo miran a uno con una serenidad y una calma perfectas. [...] Quisiera hablarle mucho más de los mendigos, de los pobres de Bombay, tirados boca a arriba en las aceras, porque eso es la India más profunda, la raíz del ser indio. Me daría asco hacer literatura de esto, y escribo al correr de la maquina; pero créame, Jean, esa noche me marcó para siempre. Medí lo que tantas veces había leído sobre filosofía india, sin tener de ello más que una conciencia intelectual, que casi no es conciencia. Medí esa superación de lo contingente, de lo bajamente humano, del tiempo y el espacio; en los ojos que me miraban desde el suelo, entendí que esa gente estaba realizada. No en el sentido vedántico, no en las alturas místicas; los pobres no saben nada de eso, son de una superstición y una ignorancia abominables.

Pero están realizados en la medida justa de su ser, y eso es lo que nos falta a nosotros, para nuestra desgracia y nuestra grandeza a la vez. Quiero decir que esa gente está perfectamente calzada en su piel, abarcando el máximo de sus posibilidades de vida, y que eso lo ha alcanzado renunciando a toda ambición barata, a toda pérdida de tiempo (lo que nosotros llamamos ganar tiempo, por ejemplo). Sé muy bien que un marxista me acusaría de hipócrita, y diría que cuando esos mendigos de Bombay sepan lo que es una heladera, querrán tenerla igual que cualquier pobre de Montevideo. Sí, eso ocurrirá *si se occidentalizan*. Pero mientras sigan siendo indios, es decir, hombres para quienes la vida es calma, es estar cómodamente sentados o acostados, es trabajar el mínimo para lograr el máximo descanso, y además es comunión continua con lo sagrado (desde el pequeño ídolo grosero que hay en las esquinas hasta la especulación más alta de un gurú), mientras no cambien como actitud central, la heladera no significará absolutamente nada para quienes tienen mucho más que eso. (2012a :114-115)

La extrema pobreza le conmueve pero no reacciona ni con asco ni condescendencia sino lo ve en el contexto de una manera de ser de una cultura distinta a la occidental, no como algo espiritual o místico sino simplemente una actitud distinta ante la vida, distinta y admirable. De vuelta a París, se siente inadaptado, pero sabe que no puede ser otra cosa que un occidental (2012a: 118).

Cortázar realiza su segundo viaje a la India a principios de 1968, oficiando de traductor con la UNCTAD. Durante este viaje, se hospeda en la residencia en Golf Links de Octavio Paz, Embajador de México en India, con quien sostiene largas conversaciones sobre la filosofía india. Como señala Rosario Hubert, "a diferencia de la voluntad totalizante de Paz de aprehender la India holísticamente (aunque sea de forma impresionista y a través de "vislumbres")", Cortázar reconoce la incapacidad de verlo todo [...] Es que en este segundo viaje, Cortázar no ve la India, ve el Tercer Mundo" (2013).

Si la Revolución Cubana y sus viajes a Cuba desde 1963 le habían cercado al socialismo, la muerte del Che en 1967 y el viaje de 1968 a la India, y luego su participación activa en los acontecimientos del mayo del 68 radicalizaron su profundo humanismo. En una entrevista a Elena Poniatowska unos años después así lo explica:

(...) creo que tengo una gran capacidad de ternura, la pido y la doy en grandes cantidades. Entonces es lógico que en mi planteamiento ideológico y político, la presencia de la miseria y el dolor humanos sean fundamentales... No sé si en *La vuelta al día* o en *Último round*, hay un texto sobre lo que sucede en la plaza de la estación de Calcuta. Es un texto largo: "Turismo aconsejable" y es la visión de un hombre -soy yo, estoy hablando en primera persona- frente al espanto del hambre, de la miseria, de la alienación, del subdesarrollo total, de la lucha por un pedacito ya no de choza, sino de suelo en donde dormir en una plaza en la cual pasan los tranvías cortándole a veces la mano a un niño que la ha tendido -dormido- en el momento en que pasa el tranvía. - ¿A ese grado están afeñuscados miles y miles de indios? - A ese grado... De ahí mi militancia política en el Tribunal de Helsinki, en Bruselas, en el de México que juzga los crímenes cometidos por la Junta Militar chilena... (Poniatowska, 1975)

El viaje que realizó en 1968 fue, además, especialmente fecundo en cuanto a su diálogo con la India ya que de ése salió el texto al que hace referencia en la entrevista con Poniatowska, titulado "Turismo aconsejable" (incluido en *Último round*) donde se recogen las impresiones del escritor del viaje que hizo a Calcuta. Del viaje de 68 también hay una serie de fotografías de los observatorios de Jaipur y Nueva Delhi construidos por el Maharaja Jai Singh II (Jantar Mantar), realizadas por el propio Cortázar, algunas de las cuales, junto con un texto exquisito que las acompaña, forman el libro titulado *Prosa del Observatorio* (1972), que es un texto central en la obra de Cortázar y que lamentablemente queda casi desconocido en la India.

“Turismo aconsejable”

“Turismo aconsejable” es un texto extensivo en el que la narración se centra en la descripción que hace Cortázar de lo que ha sido testigo en la ciudad de Calcuta. El libro *Ultimo round* del que forma parte el texto, fue concebido como una secuela de *La vuelta al día en 80 mundos* (1967). Ambos libros emergen de *Rayuela*, del concepto de Morelli de una ‘novela almanaque’, y se alejan de formas narrativas “convencionales.” Están organizados como un “collage” en el que se mezclan poemas, discursos, fotografías, grabados, anécdotas, cuentos, dibujos, etc, demostrando “una voluntad de transgresión” (Giordano 2005) que subyace la evidente voluntad de provocación política que se hace aún más patente en *Ultimo round*. De hecho, *Ultimo round* se considera el libro más político de Cortázar junto con la novela *Libro de Manuel* (1973) y es emblemático de la concepción de una literatura comprometida que desarrollaba Cortázar en esos años en los que, además de sus viajes a Cuba, sin duda le influyó su viaje revelador a la India del principios 1968 (Orloff 2013: 146).

“Turismo aconsejable” está escrito en forma de un folleto turístico dirigido a un viajero europeo. El texto empieza con un fragmento del poema “The Market” de Gary Snyder (uno de los poetas norteamericanos de la generación Beat, que viajó a la India con Allen Ginsberg y otros en 1962). Lo que sigue es una descripción de la enorme masa de humanidad que vive en la Howrah Station entre el calor, la miseria, y la suciedad donde “usted ha entrado en el infierno por nada más que cinco rupias” (2006, 140). La mirada es del escritor-viajero que es consciente de su posición de voyeur aislado que desde su posición acomodada está describiendo el tercer mundo:

Es muy interesante, usted llega a Calcuta en avión porque ya a nadie se le ocurre llegar en tren con ese calor y esas demoras, usted se aloja en un gran hotel del centro, los únicos preparados para recibir a un europeo o a un indio

adinerado... usted llega a Calcuta en avión y descansa un rato en el hotel antes de salir a conocer la ciudad...entre cuatro o cinco cosas decide ir a conocer la estación de ferrocarriles, la Howrah Station, y lo decide aunque haya llegado a Calcuta en avión y los ferrocarriles no le interesan para nada ... Usted ha decidido visitar la HowrahStation no solamente porque las guías afirman que es pintoresco, sino porque algún amigo en Delhi o Bombay le ha dicho que si quiere conocer la India tiene que asomarse un rato a la Howrah Station. (2006, 142)

La Howrah Station no es ningún templo de modernidad sino que se presenta como "una gigantesca fealdad de hierros y cables carcomidos, el enorme costillar de un monstruo." y "la marea de hombres y mujeres y niños" le atiborra las entrañas hasta que "... la digestión termina ... (y) el ano del monstruo lo expulsa en una avenida repleta de todos los detritos del puente y eso es la plaza de la HowrahStation, usted ha llegado al término del viaje, *sa'hb.*" (2006, 144)

Cortázar intercala en el texto fotogramas del documental *Calcutta*(1969) de Louise Malle⁷ creando algo así como un foto-ensayo. El medio fotográfico juega un papel importante en los libros de Cortázar, sin embargo, el uso de fotos como testimonios en libros como *Ultimo round* se basa en la necesidad que el autor siente de comunicar realidades políticas urgentes y actuar como testigo de ellas (Orloff 2013: 140). Lo que resulta es un creación híbrida, una suerte de ensayo literario que han cultivado los grandes maestros de la literatura hispanoamericana dotándolo de una diversidad formal muy variada (Alazraki 1982). Cortázar usa el estilo narrativo que se suele emplear en las crónicas⁸, de ahí que más que un texto de corte periodístico con hechos empíricos ensayo científico de tono impersonal, aquí predomine la subjetividad del autor. Sin embargo, como señala Alazraki, "no se trata de un dudoso impresionismo que operaría como el comentario, la descripción o la explicación: reemplazando el objeto por su sombra subjetiva..."

El ensayo de Cortázar busca reemplazar un territorio (el objeto artístico) por otro (la escritura), sino establecer un puente entre ambos" (1982:22).

El acto de ser testigo responde a la necesidad que siente Cortázar de que el escritor de alguna manera rinda testimonio de la realidad que está presenciando. En "Turismo aconsejable" se cumple esta función testimonial de la escritura. El lector también se hace partícipe de este acto de ser testigo, ya que ve a través de los textos visuales lo que había presenciado el escritor. La manera en que se intercalan los fotogramas con el texto verbal asegura que el lector no pueda ignorar las imágenes de miseria y pobreza que se presentan en los textos visuales (Orloff 2013:152). Hacia el final, la crónica o el ensayo fotográfico se convierte en un alegato, una condena de la miserable situación humana:

... [E]l infierno es ese lugar donde las vociferaciones y los juegos y los llantos suceden como si no sucedieran [...] es una recurrencia infinita, la Howrah Station en Calcuta cualquier día de cualquier mes de cualquier año en que usted tenga ganas de ir a verla, es ahora mientras usted lee esto, ahora y aquí, esto que ocurre y que usted, es decir yo, hemos visto. Algo verdaderamente pintoresco, inolvidable. Vale la pena, le digo. (2006, 146)

Expresiones como 'algo verdaderamente pintoresco, inolvidable', 'vale la pena, le digo' dejan entrever el humor negro dado que el texto pretende ser una guía turística para el viajero europeo que la mayoría de las veces viene a la India en busca de lo exótico o lo espiritual. Es una estrategia para despertar en el lector, supuesto viajero adinerado, una postura ética aún cuando esté en el marco protegido de su propio entorno.

El uso repetitivo de "usted" le da al texto un tono de diálogo con el lector quien se hace partícipe en la mirada. Carolina Orloff considera por lo tanto que

the blending between the 'usted' (the reader, the European traveler, the 'aesthete of 1956') and the writer, is the coming together of Cortázar's divided selves ... Yet, while tacitly alluding to his old self, Cortázar is also turning the reader into a 'witness'. The 'recurrencia infinita' of poverty means that the scenes which Cortázar observed in India, the same ones that Malle captured in his film and which Cortázar reproduces in his text, will not have changed by the time that the reader encounters, imagines and to an extent witnesses, the reality that is presented before him/her. (2013:152)

La identificación autor-lector – “es ahora mientras usted lee esto, ahora y aquí, esto que ocurre y que usted, es decir yo, hemos visto” –se hace precisamente porque la indignación moral que el autor sintió al encarar el panorama de la pobreza es ahora una memoria que tiene que ser reactivada en circunstancias muy diferentes cuando está escribiendo el texto en su casa de campo en Saignon en el sur de Francia, entre la paz y la tranquilidad de sus amistades y comodidades. Desde este entorno idílico, ¿ cómo pasar al horror de la Howrah Station?, ¿cómo conseguir que el horror no se deje de sentirse como horror? (Franco 1979-80: 109), y ¿cómo asegurar que la literatura sirva para algo? Así, en “Un día en Saignon” de *Ultimo round* refleja el autor su dilema:

Habrá que describirlo desde la otra punta del estilo, de la máquina, de uno mismo, al cabo de una mutación vertiginosa que no soy capaz de operar; me quedo en el asco superficial, en el horror previo a la fabricación de una buena conciencia que consiste probablemente en escribir este texto, como si pudiera servirle de algo al niño que hundía la mano en el vómito del perro, a la mujer que vi en Bombay bajo un sol de abril a mediodía, napalm de los pobres, tendida en una plazoleta en pleno centro, exactamente tendida en la ridícula línea de sombra de un poste de alumbrado, arrastrándose para seguir la sombra en su desplazamiento de monstruosa aguja de reloj de muerte. (2006: 26-7)

La extremas condiciones de vida que Cortázar vio en la India le afectaron profundamente y agudizaron aún más su toma de conciencia política. Escribe Cortázar en una carta a Julio Silva en el marzo de 1968 desde Nueva Delhi que su actitud hacia la India ya no podía ser la de un “esteta”:

La India me muestra horriblemente lo que es el tercer mundo, y me siento muy mal y con una constante crispación de estómago; no soy, desde luego, el esteta que era en 1956, cuando me limitaba atentamente a ver lo bello de la India sin preocuparme demasiado por el resto, que es casi todo. (Cortázar a Silva, 9 de marzo de 1968, *Cartas/2 1864-1968*, p 1237)

Prosa del observatorio

Después de ese giro político de los años 60, se nota en Cortázar un intento de explorar diversas maneras de expresar lo político y de explorar la relación entre la literatura y la revolución. La novela *El libro de Manuel* (1973) es considerada su obra emblemática de esa exploración, pero hay un libro, *Prosa del observatorio* (1972, Barcelona: Lumen), que se ha quedado poco comentado; incluso la traducción al inglés salió por vez primera en 2011 por una editorial sin lucro (*From the Observatory*, Archipelago Books). En este libro Cortázar intercala fotografías tomadas por él mismo durante ese viaje suyo del 68 a la India de los observatorios astronómicos construidos en el siglo XVIII por el Maharajajai Singh II en Jaipur y Delhi, con un texto escrito en París años más tarde. Jaime Alazraki, quien es uno de los pocos que han estudiado este texto, opina que “*Prosa del observatorio* es tal vez el libro menos conocido y estudiado de la obra de Julio Cortázar. Constituye, sin embargo, el texto que más apretada e intensamente resume su visión del mundo” (1994: 261) y lo considera “una suerte de ideograma de toda su obra: su epifanía” (1994: 262).

El epígrafe del libro informa sobre los dos protagonistas del texto: por una parte, Jai Singh y sus instrumentos para medir el viaje de las estrellas que se ven en las fotos tomadas en Jaipur y Delhi en 1968, y por otra, las anguilas en el mar europeo y su extraño ciclo de vida cuya referencia toma de un artículo publicado en Paris en 1971. A partir de estas dos realidades tan distantes Cortázar crea un extraño y lírico ensayo cuyo texto fluye y ondula a través del tiempo y espacio usando las imágenes oníricas de la fabulosa arquitectura de los observatorios por medio de las 33 fotos en las que el juego de luz y sombra crea unos paisajes arquitecturales fantásticos. Comentando sobre la forma del ensayo cortazariano, Alazraki apunta que “la realización última del ensayo es ese instante en que entre el objeto artístico y su refracción en el sujeto se entabla un diálogo que los trasciende, un espacio que aunque creado por el contacto de dos conciencias (una visual, otra literaria) prescinde de ellas, como *el intervalo* del poema metafísico hindú *Vijñana Bhairav*” (1982:22). El poema al que hace referencia Alazraki es citado por el propio Cortázar en *Territorios*, un libro posterior a *Prosa del observatorio*, en el que dice Cortázar:

En el momento en que se perciben dos cosas, tomando conciencia del intervalo entre ellas, hay que ahincarse en ese intervalo. Si se eliminan simultáneamente las dos cosas, entonces, en ese intervalo, resplandece la Realidad. (1978:103)

Es ese *intervalo*, ese *estar entre* que forma la clave del libro. El texto comienza invocando una hora que es fuera del fluir del tiempo – “Esa hora que puede llegar alguna vez fuera de toda hora, agujero en la red del tiempo, esa manera de estar entre, no por encima o detrás sino entre” (9) y se procede a tratar de dos realidades excluyentes – las anguilas en el agua y las estrellas desde el observatorio – que en la escritura se entrelazan por la mediación simbólica de la banda de Moebius. El lector pronto advierte que los dos planos – anguilas y estrellas, el océano y el cielo, el occidente y el oriente no existen en

un binarismo. El texto invoca correspondencias ofuscadas y propone una lógica alternativa que puede deshacer la aparente oposición entre los dos terrenos. Como dice Marcy Schwarz, su insistencia fotográfica en gradas y escaleras que están presentes en casi todas las fotos, destaca la importancia de los puentes que conectan reinos físicamente distintos, y luego, comentando sobre esta "geografía fotográfica" del libro, añade Schwarz que "lo sólido de la piedra y el mármol puede sugerir un contraste con la fluidez de la Vía láctea o la migración de las anguilas; sin embargo, tanto el lenguaje visual como el verbal enfatizan las curvas y las rampas" (2008: 14-15). El recorrido de las anguilas por el mar de los Sargazos se enlaza con el recorrido de las estrellas medidas por las máquinas del mármol de la noche del Maharajá Jai Singh en un fluir continuo:

la lenta curva de las máquinas de mármol o la cinta negra hirviente nocturna al asalto de los estuarios, y que no sea por solamente dicho, que eso que fluye o converge o busca sea lo que es -y no lo que se dice: perra aristotélica, que lo binario que te afila los colmillos sepa de alguna manera su innecesidad cuando otra esclusa empieza a abrirse en mármol y en peces, cuando Jai Singh con un cristal entre los dedos es ese pescador que extrae de la red, estremecida de dientes y de rabia, una anguila que es una estrella que es una anguila que es una estrella que es una anguila (15).

Tras establecer esta fusión de dos realidades opuestas y aparentemente inconciliables que sin embargo coexisten, Cortázar hace una descripción de las anguilas en el mar profundo, y escribe que "también ellas entrarán en una lengua muerta, se llamarán leptocéfalos." Es decir, Cortázar ataca el logocentrismo occidental, el pensamiento binario, el discurso científico, y su método de clasificar y catalogar por medio de instrumentos como diccionarios, tesis doctorales y diarios que perpetúan estructuras discursivas dominantes. Critica a los científicos por la "sórdida paradoja de un empobrecimiento correlativo con la multiplicación de bibliotecas,

microfilms y ediciones de bolsillo, una culturización a lo jibaro” (52-54).

Prosa del observatorio es un libro complejo que propone una mutación epistémica, la creación de un ‘hombre nuevo’⁹ a partir de la búsqueda y la creación de nuevas formas de expresión y de una nueva racionalidad que sea capaz de crear una lógica alternativa. Se trata de un libro híbrido cuya clasificación genérica escapa cualquier fijación y admite una lectura plurisémica. Alazraki, lo considera “un freak literario porque su máxima perfección es esa suma de imperfecciones que resultan de las violaciones de cánones sacralizados y de sus transgresiones de prolijos códigos genéricos” (1994:262). Se crea así una obra que en su misma construcción evita cualquier intento de restringir la libertad del hombre e impedir su encuentro con lo esencial. Según Marcy Schwartz, el texto “insiste en el compromiso cortazariano entre lo fantástico y una estética revolucionaria que hace imperativo el arte en un mundo de alineación urbana y poscolonialismo transnacional.” (2012, 3). En este sentido es claro que *Prosa* lleva una impronta imborrable del año en que Cortázar visitó Delhi y Jaipur – 1968. Mientras las protestas estudiantiles irrumpieron en París y en otros sitios, Cortázar veía las estructuras del observatorio intentando imaginar cómo Jai Singh, “alzado como un guerrillero de absoluto” buscó en la astronomía una manera de impedir “la fatalidad astrológica que guiaba su estirpe”:

...acaso ya es de noche en Delhi y en Jaipur y las estrellas picotean las rampas del sueño de Jai Singh;...habrá que seguir luchando por lo inmediato, compañero, porque Holderlin ha leído a Marx y no lo olvida; pero lo abierto sigue ahí, pulso de astros y anguilas, anillo de Moebius de una figura del mundo donde la conciliación es posible, donde anverso y reverso cesarán de desgarrarse, donde el hombre podrá ocupar su puesto en esa jubilosa danza que alguna vez llamaremos realidad (83-84).

Resumiendo, podemos decir que la India tiene una presencia muy importante en la obra de Julio Cortázar y el impacto de su encuentro con nuestro país fue decisivo en su quehacer intelectual. El acercamiento de Cortázar con la India no es la de un intelectual occidental que busca en el Oriente la salvación de su crisis ontológica, sin embargo, es precisamente el rechazo al fundamento ontológico occidental que marca sus escritos sobre nuestro país. Esta postura le abre la posibilidad de estar entre, y no quedarse atrapado en una lógica restrictiva. De ahí su profundo humanismo y su radical compromiso estético.

Bibliografía y referencias

Alazraki, Jaime. "Imaginación e historia en Julio Cortázar," AIH, Actas IX, 1986, Centro Virtual Cervantes. Disponible en http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/09/aih_09_1_004.pdf, Consultado 1 de agosto, 2014.

_____. *Hacia Cortázar: aproximaciones a su obra*. Barcelona, Anthropos, 1994.

_____. "Introito" *Rayuela*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2004

_____. "Tres formas del ensayo contemporáneo: Borges, Paz, Cortázar," *Revista de la Universidad de México*, Nueva época, No. 17, 1982, pp 19-23

Bernardez, Aurora. En "Vargas Llosa y Aurora Bernáñez descubren la "maravillosa cotidianidad" del Cortázar de *Rayuela*," *Revista multimedia*, UCM, p18, disponible en complumedia.ucm.es/recurso.php?idEncryptado...idFormato=0

Candelaria, Lujan. "Imaginar excepciones: Julio Cortázar, la fotografía y *Prosa del observatorio* en el contexto de las vanguardias francesas," Memoria del trabajo de fin de Masters, Univ. Islas Balears

Cortázar, Julio. *Últimoround* (1969). México, Siglo XXI, 2006.

_____. *Prosa del observatorio* (1971). Barcelona, Lumen, 1999

- _____. *Rayuela*, (1963), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2004
- _____. *From the Observatory*, Archipelago Books, 2011
- _____. *Cartas a los Jonquières*, Madrid, Alfaguara, 2010
- _____. *Cartas: 1955-1964*, Aurora Bernárdez (Ed.) Buenos Aires, Alfaguara, 2012a
- _____. *Cartas: 1965-1968*, Aurora Bernárdez (Ed.) Buenos Aires, Alfaguara, 2012b
- _____. *Territorios*, Siglo XXI, 1978
- Franco, Jean. "Julio Cortázar: Utopia and Everyday Life", *Inti* 10-11(1979-80), 108-118.
- Giordano, Alberto. "Cortázar en los 60: ensayo y autfiguración". *Modos del ensayo*. Rosario: Beatriz Viterbo, 2005
- Hadatt y Mora, Yanna. "Julio Cortázar, la prosa de Moebius" *Revista Digital Universitaria*, [en línea], 10 de mayo 2009, Volumen 10 Número 5. En línea, consultado el 09 agosto 2014. URL: <http://www.revista.unam.mx/vol.10/num5/art31/int31.htm>
- Hubert, Rosario, "Cronistas de India (1927-1995)" 18-06-2013 en <http://blog.eternacadencia.com.ar/archives/2013/29084>, consultado 17 de agosto de 2014.
- Maquiera, Enzo, *Julio Cortázar: el perseguidor de la libertad*, Buenos Aires: Ediciones Lea SA, 2012
- Orloff, Carolina. *The Representation of the Political in Selected Writings of Julio Cortázar*, Suffolk: Tamesis, 2013
- Poniatowska, Elena. "Entrevista por Elena Poniatowska: La vuelta a Julio Cortázar en (cerca de) 80 preguntas," *Revista Plural*, nº 44, mayo de 1975, México, recogida en Crespo, Antonio (compilador); *Confieso que he vivido y otras entrevistas*, Buenos Aires, LC Editor, 1995
- Schwartz, Marcy. *La geografía fotográfica de Julio Cortázar entre continentes*, Universidad de Sao Paulo, 2008
- _____. "Escribir contra la ciudad: fotos y texto en *Prosa del observatorio* de Julio Cortázar," *Cuadernos LIRICO* [En línea],

7 | 2012, Puesto en línea el 11 octubre 2012, consultado el 09 agosto 2014. URL : <http://lirico.revues.org/652>

Cuadernos de reciénvenido 23

Stabb, Martin S. "Not Text but Texture: Cortázar and the New Essay", *Hispanic Review*, 52 (1984). Pp. 19-40.

Vargas Rubén "Cortázar: 'Alejandra nunca tuvo nada que ver con la Maga'; Algunas revelaciones a 50 años de la primera edición de 'Rayuela' de Julio Cortázar," en *La Razon*, 09 de junio de 2013. En línea http://www.larazon.com/index.php?url=/suplementos/tendencias/Cortazar-Alejandra-ver-Maga_0_1847215371.html

Consultado 16 de agosto de 2014

Zeziola, Diego. "En torno al observatorio. Acerca de *Prosa del observatorio*, de Julio Cortázar," consultado el 09 agosto 2014, URL: <http://temakel.net/node/446>

Endnotes

- 1 Una versión más breve de este trabajo fue presentada en el Instituto Cervantes de Nueva Delhi el 11 de agosto de 2014 en un homenaje a Julio Cortázar organizado por la Embajada de Argentina en la India y el Instituto Cervantes de Nuva Delhi.
- 2 "Acerca de la situación del intelectual latinoamericano" es uno de los ensayos incluidos en *Ultimo round* (1969) donde Cortázar explica su peculiar manera de ser un intelectual latinoamericano. Se trata de una carta escrita a Roberto Fernández Retamar en mayo de 1967 que se publicó en la revista *Casa de las Américas*, no 45, noviembre – diciembre de 1967. Julio Cortázar se marchó de Argentina en 1951 y se exilió en Francia donde vivió hasta su muerte en 1984. Los dos viajes que realizó a la India fueron desde este exilio.
- 3 Cortázar mantuvo una extensa correspondencia con varias personas. Sus miles de cartas han sido compiladas por su primera esposa, Aurora Bernárdez en colaboración con Carles Alvarez Garriga, y suman unas 2000 páginas distribuidas en cinco volúmenes publicadas entre 2000 y 2012, que giran en torno a su creación literaria. Este epistolario puede considerarse una suerte de

prolongación de su obra literaria y nos permite comprender mejor su evolución como escritor así como le gestación de algunas de sus obras. En los volúmenes 2 y 3 encontramos varias referencias a la India. En 2010, Alfaguara también publicó su correspondencia con Eduardo Jonquieres y su mujer.

- 4 Véase la excelente reflexión sobre la función del budismo Zen y el Oriente en *Rayuela* en el "Introito" de Jaime Alazraki en la edición de la Biblioteca Ayacucho, 2004.
- 5 Fredi Guthmann nació en Argentina en 1911. Fue viajero, poeta, fotógrafo. En 1949 viajó a la India para estudiar con los grandes maestros de los *Upanishads*. Murió en 1995.
- 6 Cortázar estuvo en la India, junto con su esposa, casi dos meses, desde finales de octubre hasta mediados de diciembre de 1956.
- 7 Dice Carolina Orloff: "Malle's documentary is essentially a visual tour of the city, focusing mostly on people living in slums or in the streets. Interspersed with the images is the narration, by Malle himself, which provides a framing for each image through cultural comment, statistics and historical information. Unlike Malle's more objectivised voice-over, Cortazar's narration centres around his own description of what he has witnessed in the city." (Orloff 2013:151)
- 8 La crónica tiene una larga trayectoria en la literatura hispanoamericana y casi todos los escritores de talla la han cultivado. Es una variante del género ensayístico.
- 9 El concepto de hombre nuevo lo propone Ernesto Che Guevara en su ensayo *Socialismo y el hombre en Cuba* donde desarrolla el perfil de hombres y mujeres nuevas y la relación del individuo con el colectivo en la construcción de una nueva sociedad socialista.

6

Octavio Paz, Claude Lévi Strauss y la India

Minni Sawhney

En el último número de *Letras Libres* el poeta y crítico mexicano Adolfo Castañón ha comparado un pasaje sobre mujeres de “Sundarakunda” en la *Ramayana* (traducido al español por Juan B. Bergua) con un trozo de *El mono gramático* de Octavio Paz sobre el mismo tema. (43) Castañón intenta demostrar el trabajo poético que Paz efectuaba en sus lecturas de la vida y la literatura clásica india. Es evidente la influencia del surrealismo en los escritos de Paz: yuxtaposiciones curiosas, imágenes inusuales y agrupaciones artísticas para comparar México e India. En sus escritos anteriores Paz había elaborado la metodología que usaba para hacer estas transferencias y analogías entre una cultura y otra. Como su mentor Claude Lévi Strauss, Paz al aplicar las teorías del antropólogo, usaba mitos de distintas culturas y así formaba un corpus de ideas, un marco interpretativo por el cual la verdad se volvía convertible de una civilización a otra y por ende una estructura universal. En *Tristes Tropiques* Lévi Strauss había propuesto algo semejante.

In proposing the study of mankind, anthropology frees me from doubt, since it examines those differences and changes

Volumen 44, Número 1, 2015

in mankind which have a meaning for all men, and excludes those peculiar to a single civilization, which dissolve into nothingness under the gaze of the outside observer. (58)

In *Claude Levi Strauss o el nuevo festin de Esopo*, (Claude Levi Strauss *an Introduction*), publicado durante su estancia en India en 1967, Octavio Paz explica las ideas de varios antropólogos. Con un análisis detallado de la obra *The Raw and the Cooked* de Lévi Strauss y con otras referencias a las obras de Marcel Mauss, *Elementary Structures of Kinship* y *The Present*, Paz describía cómo Lévi Strauss basándose en la geología, el marxismo y en Freud, había percatado que un paisaje se componía de una variedad de elementos: rocas, valles, árboles y barrancos que parecían estar en desorden pero tenían una estructura subyacente. Era un lugar de encuentro de distintos tiempos y espacios. Como una lengua, un paisaje también era diacrónico y sincrónico, la historia condensada de distintas edades y un haz de interrelaciones. Las capas invisibles daban sentido a la estructura visible. De manera semejante cada cultura y lengua tenían una coherencia interna compuesta de distintos tipos de parentescos, mitos y cada sistema poseía su propia racionalidad que podía ser comparada con otro sistema. De esta manera el antropólogo mostraba el camino desde lo visible a las capas escondidas y la relación entre los sentimientos y la razón. Los mitos de una cultura también eran diacrónicos y sincrónicos: los mitos eran una lengua en cierto sentido porque se referían a tiempos pasados pero se renovaban cada vez que el mito fuera contado. Los mitos entre culturas tenían ciertas características en común y también eran universales. Seguían siendo sin embargo una meta-lenguaje porque significaban algo más allá de lo que decían las palabras. La permutación y la combinación de palabras de los mitos de una civilización a la otra se efectuaban por la mediación entre oposiciones. Una palabra como "agricultura" en una civilización se volvía la "fuerza de vida" en otra. Por la mediación la palabra "guerra", un sinónimo de la muerte se volvía "caza". La tarea del mediador era la de resolver las contradicciones por trascender las

oposiciones.

En este esquema ningún elemento tenía un significado en sí. El significado aparecía por el contexto y el símbolo sólo se volvía tal por su traducción en otro contexto. El grupo social que elaboraba un mito no sabía de su existencia, sólo repetía una parte del discurso como era repetir un verso de un poema cuyo comienzo y final no eran sabidos por todos. Lo mismo pasó con los oyentes. Nadie se daba cuenta que la historia formaba parte de un gran poema. Los mitos pasaban de persona en persona sin que la gente supiera de éstos. Solo la distancia de esta orquesta y de esta sinfonía permitía el análisis de la naturaleza de los mitos. Así se comunicaban las civilizaciones sin que lo supieran sus ciudadanos. El mediador entre las civilizaciones era el antropólogo o aún el diplomático que convertía las oposiciones en reconciliaciones mediante las permutaciones y las combinaciones y era el representante de una cultura en particular.

Esto resume lo que Paz había recogido y subrayado del pensamiento de Lévi Strauss. Paz hacía analogías entre los mitos y los poemas y los mitos y la música. Los mitos y los poemas trascendieron las épocas históricas en las que fueron escritas y eran inteligibles pero no traducibles porque su traducción creaba otros poemas. La poesía trascendía el lenguaje porque era posible saber las palabras de un poema y no entender su significado como sucedía con los mitos.

La elección de Lévi Strauss por Paz era fortuito para el temario posterior del poeta. En su estudio de los mitos Bororo y Ge, Lévi Strauss había superado el extrañamiento de las sociedades no occidentales y las había equilibrado con el Occidente por mantener que las sociedades primitivas también clasificaban y hacían conexiones. Como dice Lévi Strauss en el capítulo, "A little glass of rum" en *Tristes Tropiques*,

"We must accept the fact that each society has made a certain choice within the range of existing human

possibilities and that the various choices cannot be compared with each other: they are all equally valid." (385)

Parafraseando a Lévi Strauss, Paz afirmaba que el pensamiento de las sociedades del pasado o las sociedades no occidentales podía ser atemporal pero se quedaban fuera de la historia, la historia de ayer fluía en la de hoy. El final era como el comienzo. Los mitos ofrecían una solución por descartar explicaciones mono causales. Igual que la poesía ofrecían la idea de un futuro pasado. Paz refería sus lectores al capítulo "Taxila" en *Tristes Tropiques*, y la descripción de Taxila y sus ruinas donde tres de las más importantes tradiciones espirituales convivían: "Distant springs have mingled in their waters. I myself a European visitor meditating on the ruins represent the missing tradition. Where better than on this site, which offers him a microcosm of his culture, could an inhabitant of the Old World, renewing the links with his past, meditate on his destiny". (396)

En su análisis de Lévi Strauss, Paz constató que la mejor aportación del antropólogo a la mediación intercultural era que él había invertido la relación entre el hombre y la naturaleza que desde los tiempos de Descartes tenía al hombre en la posición de sujeto. Con este tipo de razonamiento dominante en el Occidente, el progreso se volvió un barómetro del avance y las sociedades y los individuos que seguían esta ruta se consideraban superiores. Lévi Strauss por el contrario mantenía que la naturaleza estaba en diálogo consigo mismo y el hombre era solo una ilusión. Era la figura momentánea de una operación, provenía de la naturaleza y volvía a aquélla y era irrelevante. Su cultura también era sólo una serie de reacciones químicas de las células corporales. En su negación del sujeto, Paz mantenía que Lévi Strauss había llegado a conclusiones idénticas a las de Buddha por caminos totalmente opuestos y por la filosofía occidental. El había demostrado que la razón de ninguna manera era superior al pensamiento primitivo.

Paz hizo suyas las teorías de Lévi Strauss. Las analogías entre las civilizaciones así llamadas racionales y occidentales salpican

sus obras. Son la unidad secreta según él que enlazan los eventos, refieren al tiempo cíclico de lo sagrado que se opone al tiempo lineal y el ideal de la modernidad de razón y progreso ideales. Aunque no se pueda traducir todo de una cultura a otra lo que se puede traducir es la complementariedad entre un término y otro. Las analogías nacen de las diferencias. Como escribiría en *Los hijos del limo (Children of the Mire)* 'Precisely because this is not that it is possible to draw a parallel. The bridge does not suppress the difference, it just establishes a relation between two different points. Analogy is the metaphor in which difference becomes illusionally like a unity. Analogy thus implies not the unity of the world but its plurality, not the identity of man but his division his continuous breaking up'. (107)

En *Figures and Figurations*, una recopilación de poemas, dibujos y fotografías por Paz y su esposa Marie Jose leemos el poema "India"

*Estas letras y líneas sinuosas
Que en el papel se enlazan y separan
Como sobre la palma de una mano:
¿son la India?
Y la pata de metal leonado
Forjado por el sol, enfriado por la luna –
Su garra que oprime una dura bola de vidrio
Y la esfera iridiscente
Donde arden y brillan los millares de velas
Que, cada noche, los devotos
Lanzan a navegar por lagos y por ríos:
¿son una profecía, un acertijo,
La memoria de un encuentro,
Los signos disperses de un destino? (34)*

Las velas en los versos nos recuerdan a Varanasi – la ciudad que despertaba la curiosidad de escritores como el cubano Severo Sarduy y el mexicano Margo Glantz. Los escritores latinoamericanos como Julio Cortázar y Severo Sarduy también usaban técnicas y motivos surrealistas en sus escritos sobre la India. Igual que el El

mono gramático de Paz cuyo eje es el pueblo de Galta, Cortázar basaría su cuento "La prosa del observatorio" en el Jantar Mantar del *maharaja* Jai Singh en Jaipur. En este cuento intervienen una plétora de asociaciones e imágenes desde los cafés de París hasta Bagdad y dan a la historia un aire de eternidad y universalidad.

El mono gramático es una obra de veintinueve capítulos, a la que los críticos a menudo aluden como un largo poema, el pueblo de Galta es el contexto pero el discurso gira alrededor de Churchill College, Cambridge, los mercados aztecas en el histórico México D.F. y vuelve a las ruinas de un fuerte en el camino de Agra a Jaipur.

La paradoja y la metáfora eran los dos instrumentos que Paz empleaba en su comparación de distintas civilizaciones. En *Conjunciones y Disyunciones*, el explicaba distintas combinaciones de conceptos: lo represivo y lo explosivo o el erotismo y la indiferencia que se manifestaron en distintas civilizaciones en distintos momentos determinados. En sus palabras:

Cyclic time is another way toward absorption, transformation, and sublimation. The date that recurs is a return to previous time, an immersion in a past which is at once that of each individual and that of the group. As the wheel of time revolves, it allows the society to recover buried, or repressed, psychic structures so as to reincorporate them in a present that is also a past. (10)

Levi Strauss había dicho algo semejante al contemplar Asia

It is tempting to imagine that after four or five thousand years of history, the wheel has come full circle – that the urban industrial bourgeois civilization first begun in the towns of the Indus valley was not so very different in its underlying inspiration from that which was destined to reach its peak on the other side of the Atlantic, after a prolonged period of involution in the European chrysalis. When the Old world was still young it was already anticipating the features of the New.

I therefore mistrust superficial contrasts or the apparently picturesque; they may not be lasting. (130)

Sin embargo en *Conjunciones...* Paz aclaró que no quería postular que el Oriente sufría un retraso en cuanto a su progreso y evolución.

For the moment we can merely repeat that soul and body, face and sex organs, life and death are different realities that have different names in each civilization, and therefore, different meanings. This is not all: it is impossible to translate the central terms of culture into those of another: mukti is not really liberation, nor is nirvana extinction. (...) When we seem to be speaking of the same things with an Arab or an Eskimo, we may be speaking of different things; and it is not inconceivable that the opposite might also be true. But even though we cannot reduce the different meanings of all those terms to a single univocal pattern, we at least know that they are somewhat analogous. We likewise know that they constitute the common preoccupation of all men and of all societies. The moment we examine this difficulty carefully, we see that we are faced not so much with a diversity of realities as a plurality of meanings. (34)

Octavio Paz había explicado sus técnicas de la poesía en varios ensayos. En *El arco y la lira*, él elaboraba sus ideas sobre poetas y cómo la poesía por recurrir al tiempo cíclico y mediante los mitos, no ignora la historia ni la política sino que las trasciende. Aunque estén escritos dentro del tiempo histórico, los poemas trascienden la historia porque conectan con un tiempo mítico. Con su capacidad de indagar y descubrir las raíces del lenguaje, el poeta encuentra los arquetipos enterrados en la conciencia colectiva y con su conocimiento intuitivo él percibe las correspondencias y el tiempo irregular de la historia.

Quisiera leer estas ideas en un poema como "Himachal

Pradesh". Se pueden notar las imágenes variadas e inusitadas:

*5 pequeñas abominaciones
Vistas, oídas, cometidas:
El festín de los buitres.
Comieron tanto que no pueden volar.
No muy lejos, sobre una peña,
Un águila tullida
Espera su resto de carroña.
El barrister de Nagpur pesca al extranjero
En la veranda del dak bungalow y le ofrece,
En un inglés enmelado, un trago, un cesto
De ciruelas de su huerta, un mapa, un
Almuerzo de curry, noticias verídicas del país,
El balcón de su casa con una vista
Única...su mujer lo observa oblicua,
Mascullando injurias en hindustani.
En el patio del club seis eucaliptos
Se ahogan en una casi luz casi miel,
Tres ingleses supervivientes del British Raj
Comentan con un sikh el match de cricket en Sidney,
Unas matronas indias juegan bridge, un paria
Lava el piso en cuclillas y se eclipsa,
Un astro negro se abre en mi frente*

Como una granada (EN PARIS PRENDEN FUEGO A LA BOLSA,
TEMPLO DEL CAPITALISMO),

Los pinos ensombrecen la colina

En sus escritos anteriores Paz había elaborado la metodología que el usaba para hacer estas transferencias y las analogías entre una cultura y otra. Como su mentor Claude Levi Strauss, Paz usaba los mitos de distintas culturas y con la aplicación de las teorías del antropólogo, Paz concibió un corpus de ideas, un marco interpretativo por el cual la verdad se volvía convertible de una civilización a otra y así una estructura universal. Las ideas de Levi

Strauss en *Tristes Tropiques* eran afines.

In proposing the study of mankind, anthropology frees me from doubt, since it examines those differences and changes in mankind which have a meaning for all men, and excludes those peculiar to a single civilization, which dissolve into nothingness under the gaze of the outside observer. (58)

Paz había ideado un 'sintaxis universal de civilizaciones' a la Levi Strauss. Las combinaciones que hacía con sus experiencias en la India las estructuraba bajo los rubros de *cuerpo y no cuerpo*. El empezó así una serie de comparaciones. En el budismo tántrico y el protestantismo él encontró similitudes puesto que los dos eran movimientos pero si el budismo era un compromiso con el hinduismo el protestantismo era una ruptura en la cristiandad.

Mientras que uno era una fusión (el budismo tántrico) el otro era un separatismo y se reflejaba claramente en los hábitos alimentarios. El banquete tántrico era de exceso mientras que la comida protestante era frugal. En otra comparación en *El laberinto de la soledad*, Paz había analizado las diferencias en el fenómeno de la muerte en México y otros países occidentales. Según Paz, se pensaba que la muerte definía la vida.

"Our deaths illuminate our lives if our deaths lack meaning so did our lives, if we do not die as we have lived it is because the life we lived was not really ours just as the bad death that kills us does not belong to us". For the ancient Aztecs however death was part of the creative process of life. It was the debt contracted by the species and that had to be paid back to the gods. Since life never belonged to the Aztecs, neither did their deaths. Choices belonged only to the gods who finally abandoned the Aztecs. Christianity introduced personal redemption but like the Aztecs they believed in a life after death. Death differs for modern man, for the man in New York and Paris the word "death burns the lips"

because it blocks passage to the future. However the modern Mexican is different in that he jokes about death, celebrates a fiesta on the cult of death because he is indifferent to life which doesn't mean that he surrenders to it, he just doesn't go all out to preserve life."(49)

Sólo un mexicano, según Paz, escribiría una obra como "Death as nostalgia". Según Paz, la negación de la muerte como sucede en el Occidente significa una negación de la vida y por esta razón, el asesinato es tan distinto en México en comparación con otras sociedades. En México seguía existiendo la antigua relación entre asesino y víctima mientras que en el Occidente había campos de concentración donde sólo hay objetos y torturadores. En *Conjunciones y Disyunciones*, Paz proponía que tal vez la reencarnación era un concepto que ayudaba a los indios soportar la realidad de la muerte. (70). De todas formas, según Paz, el budismo no creía en un nihilismo para el cual la muerte era el final.

En su diagnóstica anterior de la sociedad mexicana, Paz explicaba que la negación del pasado ocasionaba su sentido de soledad, de enajenación y de orfanato, de estar en los márgenes de la historia universal. El mito de Edipo se manifestaba por la imagen de la madre violada y todos los mexicanos eran los hijos de La Malinche, la mujer azteca y consorte de Cortés. Siempre estaban en busca de sus verdaderos padres. En esta búsqueda nunca quedaba claro cuál parte de la historia se quería negar: la Conquista o la Independencia de España pero el deseo de ser cosmopolitas era un síntoma de esto. El citaba el caso del *pachuco* el inmigrante adolescente en la sociedad americana que escondía unas inquietudes profundas debajo de su aparente orgullo. México y el *pachuco* no se sentían distintos sólo inferiores. Esta soledad se manifestaba como melancolía o el regocijo frenético de las fiestas. Algunos opinaron que esta inseguridad nacía de razones económicas pero según Paz aún si se desaparecieran todas las razones económicas, esto no sucedería con las culturales. Los norteamericanos usaban la realidad, no la analizaban tan profundamente como los mexicanos dijo Paz.

Para los norteamericanos, el mundo podía perfeccionarse, para los mexicanos tenía que ser redimido. En este contexto el señaló la diferencia entre un dramaturgo barroco de México o Nueva España, Juan Ruiz de Alarcón que tenía como título de una de sus obras *La verdad sospechosa* y las de Lope de Vega que se llenaban de acción. Para defenderse de la inquietud radical en el mundo los mexicanos recurrían a la disimulación, una negación de los sentimientos, una incapacidad o falta de deseo de enfrentarse o abrirse a los demás. Esto resultó en una proclividad hacia la Forma y la fórmula, el protocolo excesivo que se escondía del resto del mundo.

“We dissimulate in order to deceive ourselves and turn transparent and phantasmal. But that is not the end of it, we also pretend that our fellow man does not exist. This is not to say that we deliberately ignore or discount him. Our dissimulation here is a great deal more radical: we change him from somebody into nobody, into nothingness. (...) Thus the person who creates Nobody by denying Somebody's existence is also changed into Nobody. And if we are all Nobody, then none of us exists”. (36)

La negación de los demás era resultado de una reconfiguración del pasado pero esta alienación era síntoma de toda sociedad que recién había entrado en la modernidad así que el remedio era dialogar con el mundo para recuperar el pasado.

En la analogía que él hizo con la sociedad india, Paz se enfocó en el sistema de castas que le parecía igual a la disimulación de los mexicanos. Era una defensa contra el mundo exterior. India controlaba su diversidad mediante un sistema ingenioso que nacía del suelo, se basaba en la naturaleza según Paz. Giraba alrededor de la pureza y los hábitos alimenticios. En Hindi la palabra significaba *jati* o especie que originaba del mundo natural y una variedad de tipos de plantas y animales. Así en contraste con los Estados Unidos, lo que se buscaba no era un *melting pot* donde todas las razas se volvieron una sino que la integración de cada particular en un

sistema amplio aunque una de las consecuencias desafortunadas era la superioridad de una sobre la otra. También era una manera de fijar la fluidez de la vida en una estructura atemporal. En el sistema hindú de las castas Paz encontraba reflejos del mito de Edipo porque se anulaba la necesidad de buscar la diversidad en el extranjero. Se negaba la existencia de la diversidad porque todo se encontraba en el interior. El sistema de castas era como la matriz de la madre que ofrecía protección contra el cambio. Para las sociedades occidentales el cambio y el individuo eran importantes. Sin embargo Paz decía en este contexto que las sociedades capitalistas habían creado la uniformidad pero no la igualdad y por eso le parecía hipócrita que ellos juzgaran el sistema de castas aunque él era lejos de ser un defensor de un orden injusto. Paz culpó la sociedad moderna y el capitalismo por la falta de igualdad.

A veces se ha descrito a Paz como un occidental más que se interesaba en el Oriente pero como hemos visto sus categorías de análisis difieren de las de los Orientalistas. Él se interesaba no sólo en la India antigua sino que también en la India contemporánea. Él nunca posicionó al Oriente en dicotomía con el Occidente y tampoco vio al Oriente como un ente homogéneo. Su interés en las culturas como la japonesa era bien sabido. Dentro de la India él resaltaba las diferencias cuando se refería a los templos hindúes, las mezquitas islámicas y los santuarios budistas. Él nunca se involucró en la política de otros. En México sus ideas no tienen el propósito de reificar a los mexicanos sino que lo de buscarles un lugar en el mundo. Nunca ignoró el hecho que el carácter mexicano era un resultado de las circunstancias existentes y la historia. Aunque a Paz se le haya criticado por perpetuar los estereotipos, el poeta siempre rastreaba las afirmaciones del carácter a su historia y literatura. En esta última él buscaba respuestas para sus enigmas. La India le atraía porque reconoció inmediatamente su singularidad porque México también era así. En sus palabras:

"The fact of being Mexican helped me to see the difference

of being Indian – from the difference of being Mexican (...) To a certain extent, I can understand what it means to be Indian because I am Mexican”. (81)

Bibliografía

- Castañón, Adolfo. (2014). "El monogramático: Cima y Testamento", in *Letras Libres*, Mexico City, March
- Levi Strauss, Claude. (1955). *Tristes Tropiques*, New York, Penguin.
- Paz, Octavio. (1961). *El laberinto de la soledad (The Labyrinth of Solitude)*, Mexico City, Fondo de Cultura Económica
- Paz, Octavio. Paz, Marie Jose. (1999). *Figures and Figurations*. New York, New Directions.
- Paz, Octavio. (1972). *A Tale of Two Gardens*. New York, New Directions.
- Paz, Octavio. (1969), *Conjunctions and Disjunction*, New York, Arcade Publishing.
- Paz, Octavio. (1974), *The Monkey Grammarian*, New York, Arcade Publishing
- Paz, Octavio. (1967) *Claude Levi Strauss o el Nuevo festín de Esopo*, Barcelona, Seix Barral.
- Paz, Octavio. (1995) *In Light of India*, London, Harvill Press

7

La India de Kipling

Manjula Balakrishnan

La calidad literaria de Kipling queda fuera de toda duda. El escritor ganó el Premio Nobel en 1907, siendo el primer inglés que lo recibía. Desde sus primeros libros obtuvo el reconocimiento de sus compatriotas, que le dieron el título honorífico de “Bardo del Imperio”.

Su producción, en prosa y verso, fue enorme, pero, sin duda, los escritos que le proporcionaron más fama fueron *El libro de la selva* (1894), *The Jungle Book* y *El segundo libro de la selva* (1895), *The Second Jungle Book*, publicados por primera vez en revistas entre 1883 y 1884. Se ha dicho que estos cuentos transmiten el paisaje y el folclore de la India británica a finales del siglo XIX probablemente mejor que cualquier otro libro inglés. Por otra parte, sus otras historias ambientadas en la India alcanzan la cifra de ciento cuarenta y ocho. No es de extrañar que Kipling fuera considerado un experto en el tema y que sus afirmaciones sobre la India se creyeran sin discusión.

Hay muchos estudios críticos sobre su obra, pero la mayoría de ellos fueron realizados por británicos, que lógicamente compartían el orgullo de Kipling de ser inglés, y que lo apreciaban, precisamente por su posición de cantor de las gestas del Imperio. Esta actitud, por supuesto, no invalida dichos estudios, pero los elementos

Volumen 44, Número 1, 2015

de la India en la narrativa de Kipling aún no han sido estudiados adecuadamente.

Ha pasado mucho tiempo y creo que el momento es el adecuado para una revisión de dicho material desde el punto de vista indio, con un conocimiento preciso de las lenguas vernáculas utilizadas y de las realidades geográficas y culturales del país. Ése es el objetivo principal de la presente ponencia.

Kipling y su relación con la India

Joseph Rudyard Kipling nació en Bombay (la actual Mumbai), el 30 de diciembre de 1865. Era hijo de John Lockwood Kipling, Director del Departamento de Escultura Arquitectónica en la Escuela Jejeebhoy de Arte e Industria, y de Alice Kipling, *née* Macdonald. Sus dos abuelos fueron pastores metodistas. Kipling vivió en la India desde su nacimiento hasta los cinco años y desde los dieciséis hasta los veintitrés. Este primer período fue muy fructífero tanto emocionalmente como en su formación cultural. Según uno de sus comentaristas principales, Charles Allen: "Rudyard Kipling llegó a considerar su infancia en Bombay como un momento de felicidad sin límites". En su autobiografía, *Something of Myself for My Friends Known and Unknown*, Kipling, admite que algunos de sus primeros recuerdos más preciados fueron los de sus paseos por el mercado de frutas con su aya o niñera y el recitado de versos cuentos indios antes de dormir la siesta en las tardes tropicales.

Como los dos padres trabajaban, él y su hermana muchas veces pasaban largos períodos de tiempo con los indios a su servicio, algo que era menospreciado en la sociedad británica en la India. De hecho, un tema recurrente en la literatura anglo-india de este período es el peligro de que los niños británicos quedaran al cuidado de los sirvientes. En el caso de nuestro autor, tal relación pasó a ser muy beneficiosa, ya que le permitió conocer la verdadera India, que existía fuera del mundo aséptico de los anglo-indios. Ha de indicarse que esta noción de "anglo-indio", que se usa lógicamente

en la actualidad para designar a los mestizos de indio e inglés, se empleaba entonces para describir a los británicos que se habían asentado en la India. En compañía de los sirvientes de la casa, Rudyard conoció una India muy diferente de la de sus padres.

Kipling nos dice en su autobiografía mencionada: "Meeta, mi aya hindú, a veces iba a pequeños templos hindúes y me llevaba de la mano para que yo viera a los amigables dioses". Sin embargo, esta primera aproximación al hinduismo se vio interrumpida, pues sus padres decidieron sustituir a muchos miembros del personal de la casa, ya que consideraban que su cultura era muy distinta de la británica.

Esos primeros años de influencia intensa y desarrollo de la personalidad, que son tan importantes para el futuro, fueron anormales en el caso de Rudyard. Sus padres, tan pronto como pudieron, hicieron los preparativos necesarios para enviar a su hijo lejos de la India. Al igual que la mayoría de los niños ingleses nacidos en la India, Kipling, fue enviado a Inglaterra supuestamente para escapar del calor del país. La verdadera razón fue el deseo paterno de que Ruddy recibiera una educación "adecuada" que de algún modo neutralizara la influencia negativa que recibió durante su infancia.

Cuando Kipling estaba a punto de cumplir diecisiete años, su padre encontró un trabajo para él como editor ayudante de *The Civil and Military Gazette*, un periódico local en idioma inglés para los británicos del norte de India. Kipling dejó la escuela para volver a la India. Cuando el 18 de octubre de 1882 Rudyard Kipling volvió a la ciudad de su nacimiento fue, usando su propia expresión, "como si un príncipe entrara de nuevo en su reino". Durante estos años pasó los meses más calurosos en Simla, la capital de verano de la colonia, donde se hallaban el Palacio del Gobernador, teatros, *spas* y paseos construidos para el placer de las altas esferas de la sociedad inglesa. Los viajes le permitieron contemplar las carreteras y ciudades de la India colonial.

Kipling pasó los siguientes siete años trabajando en diversos

puestos de periodista y editor, y comenzó a escribir poemas, artículos y cuentos sobre la propia India y la sociedad anglo-india que la presidía. En 1885 se afilió a la sociedad masónica «Hope and Perseverance No. 782» de Lahore. Durante siete años, primero en Lahore y más tarde en Allahabad, se dedicó al trabajo de rutina habitual de un pequeño periódico y obtuvo su conocimiento íntimo de la extraña y colorida forma de la vida india.

En 1887, Kipling marchó a Allahabad, varios cientos de kilómetros hacia el sur, para trabajar en otro diario de la misma cadena, *The Pioneer*. No sólo destacó como periodista, sino también debido a la publicación de una serie de cuentos, *Plain Tales from the Hills*. En 1889 regresó a Londres, para convertirse en corresponsal itinerante de *The Pioneer*. Viajó a Birmania, Singapur, Hong Kong, Cantón, Japón, y San Francisco. En Londres obtuvo fácilmente el éxito, ya que su fama en la India le precedía. Sus cuentos eran conocidos en Inglaterra y cuando volvió a la metrópoli se encontró con los editores dispuestos a aceptar cualquier cosa que escribiera. Publicó muchos otros títulos en esta época como *The Naulahka — Una historia de Oriente y Occidente—*, en 1892, *El segundo libro de la selva*, en 1895, y *Captains Courageous —Capitanes intrépidos—* en 1896. En cuanto al país que había dejado, puede parecer extraño que Kipling nunca visitara la India de nuevo. Después de todo, sus cuentos de la India le habían dado gran fama. Se puede argumentar que él creía que la India ya le había proporcionado todos los temas y elementos literarios posibles.

Los vínculos de Kipling en la India son un fenómeno muy complejo que aún hoy divide a los críticos. Por un lado, la asociación es casi automática, debido a la enorme difusión de sus relatos sobre la India. Por otro lado, él siempre sostuvo una actitud claramente paternalista y despreciativa hacia la población nativa del país: criticó duramente el carácter de los indios, se burló de su religión y costumbres, y creyó firmemente en su inferioridad. Como Zohreh T. Sullivan afirma, la lectura de Kipling exige el reconocimiento de su alternancia entre los opuestos hogar/Inglaterra/imperio y hogar/

India/selva. Esta dicotomía se puede ver en varios temas que han mencionado diversos expertos, como Kutzer: "En *Los libros de la selva* y en *Kim*, especialmente, los héroes se encuentran atrapados entre dos mundos, más o menos confortables en una o otra cultura, pero sin hallar nunca un hogar" . Esto parece ser lo que sucedió a nuestro autor.

Kipling mantuvo una particular relación de amor-odio con la India. Se hallaba vinculado a la parte externa del país: la naturaleza y los paisajes pintorescos y exóticos. En cuanto al *ethos* indio como tal, no apreció adecuadamente los valores humanos de un pueblo pobre y sometido, pero con una cultura de siglos de antigüedad. Esto no era algo poco frecuente. Al igual que Kipling, muchos escritores limitaron principalmente su interés a la India visible, mostrando muy poco interés en lo que estaba fuera de su entorno o más allá de la superficie.

Rudyard Kipling formuló esta visión dicotómica con su famosa afirmación de que "Oriente es Oriente y Occidente es el Occidente, y los dos nunca se encontrarán." Debido a su situación personal, él podría haber sido el vivo ejemplo que demostrara que la declaración era falsa. Podría haberse convertido en el primer intelectual que uniera en sí mismo lo mejor de ambos mundos, pero eligió ser el cantor de los gobernantes blancos en vez de convertirse en la voz de los siervos de color. Por lo tanto, recibió los elogios de los primeros y la crítica de los segundos. Se le censuró duramente, no por su posición política imperialista, sino por su ingratitud hacia un país que le había dado tanto. Como Sarath-Roy dice:

Kipling nació en la India, trabajó en la India, el primer empleo que consiguió fue en la India, alcanzó la fama por sus escritos sobre las escenas de la India, vivió, trabajó, se hizo rico en la India con dinero extraído de la gente de la India y, en definitiva, debiendo a la India su primer aliento, su vida, y su fama, este hombre tergiversó, ridiculizó y criticó a la gente de la India, sin justa causa ni provocación alguna.

Kipling y su trasfondo ideológico

Desde su temprana edad, cuando fue enviado a Gran Bretaña para hacer sus estudios, el futuro autor de los *Libros de la selva* no conoció otro entorno ni otra forma de pensar diferente de los que prevalecían en el Reino Unido en su momento: la actitud imperialista. Por lo tanto, sus escritos no podían perder el vínculo con la política que impregnaba la vida de Gran Bretaña. Sus intensas y frecuentes connotaciones imperialistas fueron, sin duda, su principal defecto literario, ya que disuadieron a muchos lectores potenciales de entrar en contacto con sus textos. La tensión entre el placer textual y la política textual es un dilema recurrente para aquellos que tratan de llegar a un acuerdo en el lugar que el autor merece en la historia de la literatura. Esto se resume mejor, tal vez, en la frase de Salman Rushdie: "Nunca he sido capaz de leer con calma a Kipling". Obviamente, Kipling podría haber adoptado una actitud diferente. Oscar Wilde, así como George H. Wells, se opusieron a las políticas victorianas y acusaron a Kipling de complicidad y actitud servil con el régimen, creando así una famosa disputa entre los denominados estetas y los llamados patriotas.

Pero Kipling tenía objetivos muy claros y deliberadamente decidió convertirse en el intérprete de la India, del ejército británico y del imperialismo: "De los muchos autores que escribieron poesía y prosa sobre la India, hay dos que destacan sobre el resto, Rudyard Kipling y E.M. Forster. Kipling fue el poeta del Raj en su aspecto más sólido; Forster, el profeta de su desaparición, "afirma Wolpert. Esto, que en ese momento parecía normal, se ha considerado más tarde desde un punto de vista anticolonialista y, por lo tanto, las alabanzas a las obras de Kipling se han reducido en número. La alegoría imperial ha dominado las recientes críticas sobre Kipling: Pocos escritores llegaron a personificar la intolerancia y el chauvinismo del Imperio Británico en la misma medida que él lo hizo.

El patriotismo hacía estragos en Gran Bretaña en las décadas de 1880 y 1890, y, de hecho, hasta 1915. La razón para ello fue que Gran Bretaña se hallaba en la cima de su poder imperial. Un

mapa del mundo mostraba en color rosa vastos segmentos de la superficie de la Tierra, sometidos a la soberanía de la reina Victoria. La Patria era inmensamente rica y los británicos eran los banqueros del mundo. El comercio británico vendía sus productos en los lugares más remotos del mundo y la calidad de estos productos se consideraba muy por encima de la de los fabricados en cualquier otro país. El Ejército tenía confianza en su poder. La marina británica era la más grande del mundo. En cualquier deporte, los británicos se mostraban superiores a sus rivales. Parecía que nada podría cambiar esta situación feliz en todos sus aspectos. Tal despliegue de poder llegó junto con intensas excusas ideológicas. Todas las ciencias, las artes y las tecnologías se utilizaban para servir al propósito de la expansión política, territorial, económica e ideológica del mundo occidental: la Geografía había fomentado la exploración de lugares desconocidos, la Antropología hablaba acerca de la superioridad de algunas personas sobre otras, la tecnología produjo armas que aplastaron a los pueblos colonizados, la Religión apoyó las misiones de cristianización del Imperio y el Periodismo exaltaba la obra de los exploradores y los soldados imperiales. Lo que Kipling tiene que decir sobre el Imperio fue un fiel reflejo de la posición del imperialismo en la cultura británica de su momento.

Presuponemos que Kipling actuó de buena fe, que defendió el sistema colonial porque consideraba que era una forma de mejorar el desarrollo de las colonias. Estaba firmemente convencido de que el Imperio proporcionaba a sus habitantes una oportunidad ideal para desarrollar sus mejores cualidades. En este sentido, no era un conservador reaccionario. Su filosofía de vida se basaba en el continuo cambio y progreso dentro de una nación que era líder en la revolución tecnológica. Por lo tanto, dio la bienvenida alegremente a todos los inventos de su tiempo, y la expansión colonial fue el invento más importante que se empleaba para el bien de Inglaterra.

El instrumento para esta expansión colonial de carácter político y cultural fue el Ejército, una institución que el autor respetaba profundamente. Durante sus años mozos en la India, Kipling había

concebido una admiración conmovedora, aunque de alguna manera absurda, por los oficiales del Ejército. En sus escritos hizo popular al personaje del soldado británico. Se convirtió en el poeta del Imperio y de su escudero: el soldado, a quien glorificó en muchas de sus obras, en particular en *Plain Tales from the Hills*, de 1888, y *Soldiers Three*, del mismo año, colecciones de historias cortas con retratos de soldados entrañables.. Además, muchos camellos, caballos, mulas y elefantes de sus cuentos pertenecen al ejército británico y están muy orgullosos de ello.

Kipling fue el cantante del clan. Su literatura se dirigía a alabar las virtudes de los británicos. Creía en las cualidades superiores de la raza inglesa, que le había permitido a ésta superar la barbarie y traer las bendiciones de la “civilización” y la organización eficiente a los pueblos “atrasados”. Escribió sobre las “razas inferiores y sin ley” y sobre la misión civilizadora del hombre blanco. Su mensaje es que fuera de Inglaterra sólo se pueden encontrar razas inferiores.

Para él los indios eran, por lo tanto, la gente inferior. No debemos olvidar que para Kipling, así como para otros escritores británicos, la India era la tierra de lo innombrable, lo extraño y maldito, y sus habitantes, en su mayoría, no eran más que paganos medio desnudos. Kipling mantuvo su creencia de que las razas inferiores, como la de los hindúes, necesitaban la tutela británica, sin la cual quedarían para siempre sumergidas en el submundo. Los indios eran “objetos para ser manipulados”. Creía que algunas personas —las que eran de raza blanca y hablaban inglés— estaban en mejores condiciones para gobernar. Por lo tanto, no es necesario tener una visión crítica de la política de Kipling para sentirse bastante incómodo en las escenas entre Mowgli y Bagheera en la que el héroe humano afirma su superioridad sobre la pantera, que es el rey “natural” de la selva.

Nuestro escritor decidió ignorar los beneficios políticos y económicos que Gran Bretaña obtenía de sus colonias, especialmente de la India, y se centró sólo en la parte positiva de la tarea civilizadora. Comparó la empresa imperial de la conquista con

una tarea moral, como un ritual sagrado de la disciplina y las virtudes viriles, una acción altruista realizada por un pueblo heroico. En su poema "The Galley Slave" (El galeote), escrito en 1886, compara a sus compatriotas de la India con "esclavos" que mueven los remos estoicamente en una galera que un buen día abandonarán, si tienen la suerte de sobrevivir. En la obra de Kipling el Imperio británico asumió una función legendaria: su propósito era mantener la estabilidad, el orden y la paz entre las naciones, aliviar el hambre, proporcionar asistencia médica, abolir la esclavitud, construir la base física y psicológica de la "civilización". Todo esto, porque los británicos habían negado a los indios la capacidad de gobernarse y de administrarse. Con tal espíritu compuso Kipling su poema sobre "The White Man's Burden" (La carga del hombre blanco), indicando que los blancos, como recompensa por todos sus servicios, sólo reciben la ingratitud y el odio de los pueblos a los que civilizan. Esta frase de Rudyard Kipling, "la carga del hombre blanco", es la voz misma del imperialismo.

El poema resume la doctrina humanista de Kipling sobre el deber de las naciones blancas de otorgar a los pueblos subdesarrollados los logros de la civilización europea, lo que, a su vez, les daba a esas naciones una amplia base para justificar su expansión dominante en el extranjero.

Los cuentos de la saga de Mowgli incluyen muchas referencias a la ley de la selva. Pero la ley de la selva no es "comer y ser comido", sino un código de moral pragmática que regula la conducta de todos los animales. La Ley de la Selva no es simplemente un código de supervivencia del más apto darwiniano, sino un complejo conjunto de preceptos por los cuales una sociedad regula sus miembros. Estas leyes se parecen extraordinariamente a las leyes de la "carga del hombre blanco".

Este tema es de especial importancia en la trama de *Los libros de la selva* y los animales en las historias de Mowgli se clasifican como obedientes a la ley o rebeldes ante ella. Estos elementos de la trama son material profundamente ideológico. Detrás de un

ambiente aparentemente exótico y natural nos encontramos con la glorificación de un mundo ordenado regido por la ley inquebrantable del hombre blanco, que es enérgico y disciplinado y sustenta al Imperio: “¿Cuál es la ley de la selva”, se pregunta Mansfield, “La ley de la selva es el imperialismo. La ley de la selva distribuye el juego de forma equitativa según la demanda o necesidad”. A lo largo de sus historias de Kipling predica esta doctrina, o ilustra los extremos a los que debe llegar la devoción o la sumisión al sistema. La Ley de la Selva de Kipling es una metáfora de la superioridad británica. La Ley es un motivo central de la organización social y se puede resumir en una sola palabra. El verso del comienzo del *Segundo libro de la selva* parece ser el resumen de Kipling del principio moral que se desprende de la obra en su conjunto:

*Éstas son las leyes de la selva,
y son muchas y poderosas;
son la cabeza y el casco de la Ley
su anca y su joroba: ¡Obedece!*

La saga de Mowgli

Los *Libros de la selva* se han dividido tradicionalmente entre las historias de Mowgli y el resto. La historia de Mowgli comienza cuando una pareja de seres humanos pierde a su niño pequeño mientras escapa de Shere Khan (el tigre). El niño cae cerca de una cueva de lobos que le salvan de Shere Khan y le adoptan como hijo. El niño, llamado Mowgli, se presenta al Consejo de la Roca, la Junta de Gobierno de la manada de lobos, para ser aceptado por todos ellos. Como cualquier otro cachorro de lobo, Mowgli es instruido en la ley de la selva por Baloo, un viejo oso pardo. El niño pasa por varias aventuras que le ayudan a comprender el valor real de las leyes, de la amistad y, sobre todo, de la colaboración con los demás.

Sin embargo, a medida que el niño crece, las diferencias entre él y los lobos se hacen más evidentes. Mowgli es expulsado de la manada y marcha a una aldea de humanos, con su madre biológica. Pero tiene todavía una tarea que cumplir: matar al peligroso tigre

Shere Khan.

En el pueblo Mowgli se convierte en pastor de bueyes y su ocupación le proporciona el instrumento para cumplir con su tarea. Prepara una emboscada para el tigre y, finalmente, los bueyes le pasan por encima y lo matan. Mowgli decide seguir viviendo entre los humanos, pero tiene que salir de la aldea de sus padres, ya que es considerado por los lugareños como un espíritu maligno de la selva debido a su capacidad de comunicarse con los animales. Mowgli y sus padres huyen a otro pueblo, donde los británicos aseguran la ley, el orden y la justicia.

Los críticos han elogiado unánimemente la calidad de la prosa de Kipling: "Rudyard Kipling ha unido en estos libros las mejores características de la literatura inglesa y la nativas", afirma Oates. De hecho, el autor destaca en los cuentos, mostrando una habilidad especial para narrar con viveza y agudo sentido del detalle. Al describir la vida de los nativos y de los británicos en la India, Kipling escribía con claridad, fluidez y libertad. En estos cuentos la imaginación superó a sus otras historias acerca de diferentes ámbitos y temas.

Estos cuentos se leen con placer. Transmiten el estado de ánimo de Oriente, el clima literario de los monzones, el calor de la tierra quemada por el sol. Describen la vida de la India como un inglés podía entenderla, en un estilo directo y vigoroso que nos recuerda la jerga militar. Kipling revela una aguda capacidad para el detalle y la inventiva.

Obviamente, abundan las descripciones de la jungla como algo eterno e inmutable. Si la India de Kipling tiene cualidades de los elementos esenciales, es porque él escogió deliberadamente verla de esa manera. Se ha dicho que los libros de Kipling transmiten el paisaje y el folclore de la India británica a finales del siglo XIX probablemente mejor que otros escritos anglo-indios. Él sabe mostrar el ambiente cercano y asfixiante del interior de la selva, que es al mismo tiempo sugerente y atractivo.

Pero la visión de Kipling de un pueblo indio es muy negativa.

Nada bueno puede suceder allí y, en comparación con la maldad de los hombres, la selva aparece como un lugar relativamente seguro para vivir. Por ello, los acontecimientos derivados de la presencia de Mowgli en la aldea de sus padres no son historias adecuadas para los niños y provocan pensamientos profundos.

En primer lugar, en el contexto de la India es difícil no encontrar referencias al sistema de castas, al que nuestro autor no se opone realmente. Para Kipling, el sistema de castas de la India representaba la encarnación de su ideal feudal. Kipling se deleita en las diferencias culturales que estratifican la sociedad india. Pero, independientemente de su rango social, los indios salen mal parados en las descripciones de Kipling. El personaje de Buldeo, el cazador (el más detallado) es servil con sus superiores y engreído con los aldeanos; siempre se está jactando de sus ficticias proezas de caza. Buldeo sugiere a los aldeanos que deben matar a Messua y a su marido y dividirse sus tierras y búfalos, lo que demuestra su codicia. Después se podía ocultar el asesinato a las autoridades inglesas diciendo que ambos habían muerto por mordedura de serpiente.

Kipling presenta a los indios como apáticos y perezosos. Describe a los aldeanos sentados en una plataforma de mampostería bajo una gran higuera, fumando y no haciendo nada más. Sus descripciones de los trabajos en los campos transmiten claramente esa pereza que él consideraba generalizada entre los indios.

Esta forma de vida tranquila, no debe confundirse con apacibilidad o pacifismo. Kipling insiste en que estas personas pueden llegar a ser muy violentas en un intervalo muy breve, como efectivamente sucede cuando capturan a Messua y a su marido. En "Letting in the Jungle" leemos: "Mowgli conocía muy bien los usos y costumbres de los habitantes del pueblo. Sostenía que mientras pudieran comer, hablar y fumar, no harían otra cosa, pero tan pronto como hubieran comido, comenzarían a ser peligrosos".

La India verdadera

Cuando comparamos la India de las obras de Kipling con la India verdadera descubrimos que ambas no parecen coincidir en sus elementos esenciales. Es cierto que se trata de un área muy extensa, pues la India no es sólo un país, sino casi un continente en tamaño. Pero Kipling sólo conocía la parte noroeste del país. Como cualquier escritor hubiera hecho, ambientó sus historias en la región que mejor conocía. Kipling trasladó las historias de los bosques del norte de la India, que él conocía bien, al distrito de Seoni, situado en el corazón mismo del país. Así, no podemos ignorar el hecho de que Kipling siempre describe una India ficticia: "Kipling presenta un cuadro personalizado de la naturaleza y del paisaje de la India con lluvias torrenciales, vapor caliente, un follaje denso, y un cielo seco", dice Prakash. Esta visión no se corresponde con la realidad, ya que ninguna de las descripciones detalladas de Kipling de la flora y la fauna de la selva india se basa en su experiencia personal.

A continuación listaré los principales lugares geográficos que se mencionan en el texto de los cuentos, junto con una breve descripción de su ubicación y su nombre actual, ya que Kipling utiliza generalmente una transcripción fonética en inglés que no siempre se corresponde con el sonido original, un hecho sorprendente si consideramos su afirmación de que él conocía bien el idioma hindi.

Kipling utiliza los bosques cercanos a **Seonee**, como escenario de las historias de Mowgli. La zona no es una jungla real, sino una zona forestal extensa que se extiende en tres direcciones, norte, este y sur, y que abarca los bosques de los distritos de Seoni, Balaghat y Nagpur, en el estado de Madhya Pradesh en la India central. La ciudad grande más cercana es Jabalpur. La transliteración correcta es Seoni. Kipling confirmó que él nunca había estado allí, pero que unos amigos en Allahabad le describieron el lugar.

Hay referencias al río **Waigunga**, ya que los cuentos se desarrollan en las orillas de dicho río, que fluye a través de la parte norte del distrito de Seoni. Se trata de un afluente del Godavari, uno de los ríos más importantes de la India. Su nombre moderno

es Waingana. Kipling sólo conocía el lugar a través de la *Natural History of the Mammalia of India and Ceylon*, de Robert A Sterndale.

Cerca de Seoni, en el mismo distrito, se encuentra el pueblo de **Khanhiwara**, cuyo nombre correcto es Kanhivada. Se menciona en el texto que el pueblo de los padres de Mowgli se encuentra a 30 kilómetros de distancia de este lugar.

Las referencias al del Sur de la India son casi inexistentes, ya que Kipling nunca había viajado por esa parte del país. Sólo se menciona que las andanzas de Mowgli lo habían llevado al borde de las colinas del Deccan. La palabra "Deccan" es una corrupción del término sánscrito *dakshina*, que significa literalmente "el sur".

También menciona Kipling la **Calcutta of the South**, Calcuta del Sur. Pero esto es un topónimo erróneo, porque se refiere a la ciudad portuaria de Calicut (Kozhikode), en el moderno estado de Kerala, en la costa Malabar. Esta ciudad tuvo una gran importancia histórica, ya que fue durante muchos siglos el principal centro de comercio de especias, así como el lugar donde Vasco da Gama desembarcó a su llegada a la India. La referencia errónea de Kipling no habla bien de su conocimiento de la zona y durante muchos años los británicos confundieron las dos ciudades. Incluso hoy en día se puede encontrar este error en libros de texto.

Las ciudades del norte se mencionan con más frecuencia. Encontramos varias referencias al palacio del Maharajá de Oodeypore. Kipling se refiere a la moderna ciudad de Udaipur, ubicada en la parte sur del estado de Rajasthán. También en Rajasthan se halla la ciudad de **Bhurtpore** (Bharatpur) que se encuentra cerca de la frontera con el estado de Uttar Pradesh. Kipling menciona el saqueo de los campos de Bhurtpore. La cita alude a un episodio que tuvo lugar en 1805. Los británicos lucharon en vano durante cuatro meses para conquistar la ciudad, antes de sufrir su mayor derrota en Rajasthan durante la rebelión de los cipayos, en 1857.

El estado de Uttar Pradesh se menciona con frecuencia debido al hecho de que Kipling lo conocía bien, por haber vivido en Allahabad, como hemos dicho antes. Se mencionan asimismo

varias ciudades de ese estado, como **Agra, Etawah y Allahabad**. Estos nombres están correctamente transcritos.

También hay alusiones a los “cuarteles de **Cawnpore**”, en Uttar Pradesh. La ciudad se llama Kanpur. Y también se menciona el “acuartelamiento de **Segowlee**” (Sagauli), en el mismo estado, cerca de la frontera de Nepal.

Por último nos encontramos con referencias a lugares de estados lejanos: el río **Dihang** (Dibang), en Arunachal Pradesh, y las colinas de **Garo**, en la región occidental de la actual Meghalaya.

Como hemos dicho, Kipling pasó una infancia idílica en compañía de criados que hablaban hindustani. Kipling nos dice que hablaba hindi tan bien como su lengua materna, y en su autobiografía afirma que cuando le llevaron ante sus padres en una ocasión tuvo que traducir sus frases en hindi a un inglés defectuoso. Se puede imaginar que tras regresar a la India recuperó rápidamente su antiguo conocimiento de ese idioma y que durante sus estancias en Lahore y Allahabad mejoró su dominio. Según Robert Fraser, “Kipling, residente de larga duración en el Punjab, conocía bien el urdu”. Kipling inserta elementos directos del vocabulario urdu e hindustani en su prosa inglesa y conserva los matices del habla hindi en inglés. Paradójicamente, la palabra “inglesa” que elige como título de su libro, el término “selva”, también se deriva de la palabra hindú *jangala*.

Ahora vamos a estudiar el uso correcto o incorrecto de las palabras de origen sánscrito, hindi, persa o árabe que emplea el autor. Por lo general, Kipling translitera la palabra hindi en la fonética inglesa, pero no siempre. Las palabras hindis más frecuentes son los nombres de personajes de animales, tomados del nombre común del animal. Tenemos Baloo (*bhâlû*, de origen sánscrito, el oso indio común), para referirse al oso pardo, que es el compañero de Mowgli. Del mismo modo nos encontramos con otros animales: Shere Khan (de *Shera*, “tigre” y *Khan*, un título musulmán); Karait (*karaita*, el *Bungarus ceruleus*, una de las serpientes más venenosas de la India),

etc.

También nombra a algunos personajes con adjetivos o sustantivos que no se corresponden con las especies animales: Tha, el primer elefante, es uno de los epítetos del dios Shiva; Machua Appa (“pez padre”) es un nombre dado a los cocodrilos; el tigre Shere Khan es conocido por el apodo de “Lungri” (*langari*, “cojo”); Kaa, la pitón, tiene un nombre del dios de la muerte, Yama, en la mitología hindú, una de las pocas deidades que se no se halla asociada a las serpientes; el nombre de Tabaqui, el chacal, (*tabakî*) significa “fragmento”, “parte”; Mandla, el elefante loco, no tiene una etimología lógica, ya que *mandala* se refiere a un círculo; Ikka, el puerco espín, se llamaba de manera diferente en una versión anterior, su nombre era Sahi (*Ikki* es el término que en hindi significa “puerco espín”, pero Kipling quizá lo cambió debido a razones fonéticas); a la loba que amamanta a Mowgli se la conoce como Raksha (“demonio”), aunque este es un nombre masculino: la forma correcta habría sido *rakshî*; aparece también un elefante llamado Kala Nag (*kâlâ nâga*, “serpiente Negra”), que no parece en absoluto apropiado.

Por último, hay nombres propios que se corresponden con los utilizados en la India para nombres de seres humanos, aunque generalmente están mal escuchados y mal transliterados: Nathoo (Nathu), Purun Dass (Purna Dasa), Toomai (Tûmaya), Buldeo (Baladeva), Pudmini (Padmini), Gunga Pershad (Ganga Prasada), Messua (Masavâ), Batchua (Bachhâ), Barmao (Varma). El nombre de ‘Mowgli’, al que Kipling traduce como “la rana”, no significa “rana” en ninguna lengua indígena. En las lenguas derivadas del sánscrito la palabra ‘rana’ se forma con las variaciones de la palabra *maindaka* o *manduka*. Creemos que Kipling utiliza una versión deformada del adjetivo hindi *manglî*, que significa “el que se regocija”.

Los cuentos de Kipling incluyen un número limitado de referencias religiosas, ya que la acción tiene lugar entre animales. Sin embargo, hay algunas de ellas en los segmentos de la historia que se desarrollan en la aldea o entre los animales “socializados” en

los cuentos que no pertenecen a la saga de Mowgli.

En la India, Kipling se sentía más a gusto entre los creyentes en una religión monoteísta. Kipling, como la mayoría de los británicos en la India, apreciaba más a los musulmanes que a los hindúes, porque encontraba en ellos algunas virtudes marciales que él consideraba que los hindúes no poseían. En el terreno del dogma, también consideraba al Islam más aceptable que el hinduismo. Sus amigos hindúes y los críticos le reprocharon que no tuviera interés en cuestiones que eran importantes para ellos; la razón era que sus simpatías estaban siempre con los musulmanes, más que con los hindúes. En sus escritos hay abundantes alabanzas de los musulmanes. Eran, en su opinión, la minoría más importante del país, con un carácter enérgico, fuertes convicciones morales sobre la base de su religión, y una larga historia de gobierno. Daniel Bivona cree que su actitud pro-musulmana no era más que anti-hindú, ya que Kipling compartía el rechazo del hinduismo que era común entre los ingleses. El autor lo explica con estas palabras: "Mi vida había transcurrido entre musulmanes y un hombre se inclina hacia una u otra forma de vida según sus primeras experiencias."

En cuanto al hinduismo, la religión mayoritaria en los pueblos de la India, tenemos que subrayar el hecho de que Kipling, supuestamente un experto en la realidad india, se tomó muy poco interés en el mismo. Los hindúes sólo parecían provocarles desprecio. Nunca consideró que pudiera haber entre ellos intelectuales eruditos, científicos distinguidos o pensadores profundos. Esta actitud suya incluso se convirtió en política, cuando participó en una implacable campaña contra el Partido del Congreso: "Ruddy estaba más que feliz aportando su granito de arena, después de haberse convencido de que el Congreso Nacional Indio era un partido político dominado por hindúes y compuesto por hombres a los que su educación, su religión y su historia descalificaban para representar a las masas indias", afirma Allen. Los escritos de Kipling estuvieron impregnados durante un largo período por esta retórica anti-hindú.

Un viaje a la ciudad sagrada de Benarés, en 1888 intensificó su sensación de rechazo. A su regreso escribió un artículo que se publicó

en *The Pioneer*, "The Bride's Progress", que pretende ser un relato humorístico de la visita de una pareja de recién casados ingleses a "la ciudad de los credos monstruosos". En la historia encontramos descripciones muy negativas. Habla de "los símbolos de un culto brutal" o de "hombres semidesnudos con los ojos malvados" y describe un entorno dantesco y horrible.

Una canción original que incluyó en los *Libros de la selva* describe al dios Shiva como "el Protector", lo que es un gran error. Según la distribución tradicional de tareas y responsabilidades entre las deidades de la trinidad, Brahmâ es el dios es el Creador, Vishnu es el Preservador y Shiva, el destructor. Aquí Kipling demuestra un conocimiento muy limitado acerca de algo muy elemental para los hindúes.

Aparte de esta mención, no aparecen otros dioses en sus historias. El texto da la impresión de que los hindúes adoran indiscriminadamente a cualquier animal o cosa que les plazca en un momento dado, sin mostrar coherencia en su culto: "Había un agujero en la plataforma en la que vivía una cobra, y le ponían su plato de leche todas las noches porque era sagrada ", leemos en el cuento "Tiger! Tiger!". Los hindúes creen —dice Kipling— que los animales son de origen divino y, por lo tanto, son la causa de los fenómenos naturales. En "The Undertakers" dice un barquero: "Coged hachas y matadlo, porque es el cocodrilo que asola las orillas del río." "No es así", dijo el brahmán. "Mira, él es quien conduce la inundación. Él es el diosencillo de la aldea". Como Fawzia Afzal-Khan dice, "En Kipling las creencias místicas de los pueblos indios han demostrado no tener ningún valor real, ya que sus dioses son en última instancia tan sólo figuras ridículas que se les aparecen a las personas durante sus estados de alucinación".

La conclusión de que Kipling quiere que el lector alcance después de leer sus comentarios es que el hinduismo no es más que un conglomerado de falsas creencias y supersticiones, y que no tiene relación alguna con la religiosidad. Describe a los brahmanes, la casta sacerdotal, como "gente malvada". Los hindúes son propensos a creer en la brujería y la magia: "[El cazador] se inclinó para quemar

los bigotes del tigre Shere Khan. Los cazadores nativos queman los bigotes de los tigres que cazan para evitar que sus fantasmas les persigan”. Cuando los pobladores ven a Mowgli por primera vez, instan a un cazador a matarle, por miedo a sus supuestos poderes mágicos: “Los vecinos gritaban: ‘Brujo! Demonio de los lobos de la selva! ¡Fuera! Márchate pronto o el sacerdote te transformará en lobo de nuevo. Dispárale, Buldeo, dispárale!’ ”

Muchos eruditos occidentales coinciden con Kipling en su desprecio por los hindúes y, por lo tanto, le elogian en exceso, como hace Tess Cosslett: “Kipling [estaba] ocupado en la tarea de desmitificar, purificar las creencias nativas de imprecisiones y distorsiones, preservando las cualidades poéticas e infantiles de lo “primitivo”, descartando lo que él veía como elementos supersticiosos y pueriles.” Kipling, por último, presenta a la cultura occidental como el remedio para una religión equivocada. En “Letting in the Jungle” se lee: “Pero, —dijo el carbonero—, ¿qué pasaría si los ingleses oyeran hablar de tal práctica? Los ingleses eran un pueblo de locos, que no permitían que los agricultores honestos mataran a sus brujas en paz”.

La India Mágica

En contraste con las inexactas descripciones de la India real, Kipling teje un mundo mágico de innegable encanto: “La selva es el paraíso, y Mowgli lo abandona como Adán por el mundo del trabajo”, afirma Karlin. En los *Libros la selva* nos encontramos con un mundo animal mítico, regido por las estrictas leyes de la naturaleza, donde Mowgli es aceptado como un hermano y encuentra una simpatía y una afinidad atávicas. No es la verdadera India, sino otra India idealizada. La selva en este aspecto puede decirse que es una manifestación importante del Oriente sublime.

Mucho se ha dicho sobre el estado de ánimo simbólico de estas historias. Según Cooper, estos cuentos describen la vida de la India moderna en una alegoría: “En Kaa y Bagheera encontramos el tipo de vida de los nativos, con su sabiduría acumulada de viejos instintos,

la ingenua sencillez de su perspectiva sobre el mundo de hoy". Las historias pueden leerse como una alegoría del imperialismo. Mowgli aprende las formas de comportamiento de una potencia colonial, y los animales representan a los indígenas, los súbditos.

En cuanto a la simbología específica de las manadas de animales, nos encontramos con tres muy claras. En primer lugar, la manada de lobos, con su actitud noble y hospitalaria, representa un refugio para esconderse de los peligros del mundo exterior. Los ojos de Kipling podían ver tanto el crudo realismo de la existencia de los animales como el idealismo genuino de la Madre y la manada de lobo, así como la ley de la selva. Podemos trazar un paralelismo con la masonería, que dio a Kipling un punto de referencia ideológica y moral, así como los beneficios de una hermandad. A la manada de Seeonee se la llama deliberadamente "el pueblo libre". Por otra parte, como ocurre en esta organización, para convertirse en un miembro de la manada de lobos es necesaria una ceremonia de iniciación.

Otro grupo bien definido de animales es el de aquellos que colaboran o ayudan al dominio británico. Nos estamos refiriendo a los elefantes, caballos, camellos y mulas que pueden ser considerados como la representación de los animales del ejército británico o —si los consideramos como nativos del país— los colaboracionistas con el gobierno. Han servido en el Ejército con lealtad. Lo hacen por su propia voluntad y muestran un gran orgullo por pertenecer a la empresa colonizadora. El Imperio Británico, como compensación, reconoce sus servicios y los trata bien.

Por último tenemos que establecer una comparación clara entre los monos, los *bandar-log*, y la casta de los intocables, el estrato más bajo de la sociedad india. Su inferioridad en comparación con otros animales se ha señalado en múltiples ocasiones. A diferencia de los otros animales que aparecen en los *Libros de la selva*, los monos de Kipling no tienen lenguaje propio, y ninguna ley ni dirigente. Las historias repiten que el contacto con ellos no es deseable: "El pueblo de los monos está prohibido", dijo Baloo, "Prohibido al Pueblo de la Selva. Recuérdalo". Se les describe como sucios. Los monos quedan

marginados por las nociones de lo tabú y lo abyecto, ya que no son capaces de organizar su sociedad de una manera racional.

Al describir los escenarios locales, Rudyard Kipling hace todo lo posible para enfatizar los elementos exóticos y diferentes del ambiente indio. La razón para esto era que el exotismo constituía una garantía de éxito. Ello explica la fama de Kipling. En aquellos tiempos, los cuentos ambientados en tierras lejanas resultaban fascinantes. Los victorianos que admiraban a Kipling tenían predilección por lo exótico: adquirieron loros como mascotas, veían flores tropicales en sus jardines botánicos y se hallaban fascinados por las imágenes y las historias del misterioso Oriente. Esto se debe también al hecho de que los británicos no deseaban realmente conocer la verdadera India; no tenían interés por su cultura, ni querían resolver sus males sociales o describirlos en detalle. Su único interés era gobernar desde una fría distancia, como se puede ver en el hecho de que nunca trataron de modificar la estructura social de la India o evangelizar a sus habitantes. Por lo tanto, en las obras de Kipling, en lugar de la India real y prosaica, tenemos el corazón misterioso y romántico de la Selva; en lugar de anglo-indios, tenemos a Baloo y a Bagheera y Kaa y la manada de lobos. Sin embargo, la naturaleza caótica del paisaje y la vida de la India se muestra como dependiente de la presencia pacificadora de los británicos.

Los *Libros de la selva* están llenos de la atmósfera mística de la India. La jungla misma, considerada como la Madre Naturaleza, parece tener un control total sobre las criaturas que la habitan, como tendría un dios poderoso. Cuando Mowgli llega a la aldea de su padre, éste afirma: "Lo que la selva ha tomado la selva lo ha devuelto".

Kipling describe la selva en detalle, debido a que sus lectores querían conocer lo desconocido. Por lo tanto se ha dicho que en muchas de las historias de la India de Kipling, la India era el personaje principal, y los elementos de la descripción, como el calor extremo del lugar, se convierten en material literario de primera clase.

La India es un lugar lleno de elementos legendarios y

misteriosos, un mundo mágico. Por lo tanto, las creencias de los habitantes de las aldeas no son del todo erróneas. Un buen ejemplo es que los animales hablan, pero no sólo entre sí, como lo permite la costumbre literaria, sino también con el hombre. En todas las historias, los animales hablan entre sí, y se comunican las personas y los animales, pero sólo en las historias de Mowgli es un ser humano quien habla el lenguaje de los animales. En el cuento "His Majesty's Servants" un oficial británico escucha la conversación de los animales y la entiende con facilidad. En los cuentos encontramos también referencias exóticas y míticas de antiguas costumbres y leyendas, como la danza de los elefantes.

Kipling aprovecha uno de los temas más recurrentes en las novelas de aventuras de su época: la ciudad abandonada. Las ruinas en la selva son un tropo importante de la literatura colonial. Dichas ruinas en la selva no son escasas en la India. Hay pruebas históricas de cambios de clima que obligaron al abandono de varios asentamientos, lo que inspiró a Kipling. El simbolismo de esto es claro: la incompatibilidad de la naturaleza y la civilización humana

Además de este símbolo, el tema de las ciudades fantasma es encantador y de gran alcance. La noción de la vida en una ciudad organizada provoca sorpresa en el protagonista. Mowgli, que había sido entrenado en la Ley de la Selva, no entiende este tipo de vida. Por lo tanto, Kipling describe en detalle lo que se puede encontrar en las moradas frías: una ciudad antigua y desierta, perdida y enterrada en la selva.

Y el otro gran tema literario es el de la búsqueda del tesoro, porque la India ha cautivado la imaginación de Occidente como un lugar de riqueza desproporcionada y de lujo indescriptible. En "The King's Ankus", hay un gran tesoro, custodiado por una enorme cobra blanca. Cuando Mowgli habla con la serpiente, la cobra le pregunta acerca de la gran ciudad que existió hace mucho tiempo: " '¿Qué hay de la ciudad?', dijo la cobra blanca, sin contestar al saludo. '¿Qué pasa en la gran ciudad amurallada de los cien elefantes y los veinte mil caballos y de las innumerables reses, la ciudad de los Veinte Reyes?' " La cobra no sabe que la ciudad ha sido destruida

y la selva la ha invadido. La serpiente no es ni siquiera consciente de que el paso del tiempo la ha privado de su veneno. Cuando se trata de atacar, se encuentra impotente para proteger el tesoro. Y el tesoro es tan espléndido como lo era antes. Finalmente, de todos los tesoros, el niño sólo se lleva consigo un focino para conducir a los elefantes que, como era de esperar en el mágico mundo de Kipling, lleva consigo una maldición mortal.

Conclusiones

Finalizaré ya mi ponencia, sintetizando los puntos más destacados de mi análisis:

En el ámbito personal, y a pesar de su privilegiada situación en la India, Kipling se comportó y pensó como cualquier otro inglés lo habría hecho. Su actitud hacia el colonialismo no fue diferente de la de sus compatriotas, con quienes compartió prejuicios. Sus conocimientos acerca de la India no eran amplios. Aun así, usó esa información precisa o imprecisa para presentar a la India como tema literario. Satisfizo a sus lectores occidentales, que estaban ansiosos de exotismo.

La vinculación de Kipling con la India fue circunstancial. Si hubiera nacido en otro lugar, habría escrito sobre él con la misma dedicación. De hecho, nunca volvió a la India, pero decidió viajar a otros países. Sin embargo, creó una India ficticia muy interesante y mediante sus escritos impulsó a muchos lectores a amarla.

Además de ser narrativa de aventuras, los cuentos de Kipling cualifican totalmente como literatura política. En ellos encontramos una glorificación constante del Imperio Británico, así como una defensa y justificación del colonialismo. Kipling exalta el hombre blanco civilizado y, con una actitud paternalista, hace hincapié en la superioridad de los occidentales por encima de los indios de una manera abierta y sincera.

Dejando de lado las connotaciones políticas, las historias de los *Libros de la selva* pueden considerarse *bildungsroman* o historias

de desarrollo personal. Aparte de las aventuras y vicisitudes de los personajes, el elemento más importante en ellas es la transformación del protagonista de niño en adulto y su proceso de maduración.

Estos escritos tienen un contenido altamente simbólico. Los animales de la selva y sus hábitos se corresponden con un profundo significado. Se hace énfasis en la ley de la selva, como un símbolo de orden y disciplina, las virtudes que más valoraba Kipling. Se atribuye gran importancia a la jerarquía y la norma que resume la Ley de la Selva: la obediencia a los superiores.

Lingüísticamente, estos libros no contribuyen mucho al conocimiento de las lenguas vernáculas de la India en Occidente. Los términos de la India aparecen de manera esporádica y con frecuencia están mal transcritos. Creemos que el dominio de Kipling del hindi ha sido enormemente exagerado por sus admiradores y seguidores.

Kipling mantiene y transmite una muy mala opinión de los indios. Los describe como salvajes, vagos y supersticiosos. Hace distinciones drásticas entre musulmanes e hindúes, en detrimento de estos últimos. Su actitud anti-hindú no está justificada, ya que demuestra que sus conocimientos del hinduismo no eran suficientes para que se le considerara un juez imparcial.

La India que describe no se corresponde con la verdadera India, ni en lo geográfico, ni en lo antropológico. Sin embargo, esta India imaginaria de Kipling, es un escenario excelente para historias de ficción. Por así decirlo, su uso extremadamente hábil de los elementos fantásticos que el país le inspiró, produjeron un mundo personal de ficción que obtuvo un merecido reconocimiento por parte de sus lectores.

8

Las mujeres en la Gestión Colectiva de Bosques, un estudio a través de algunos Comités para Protección de Bosques en el distrito Bankura, Bengala

Bhaswati Thakurta

Introducción

El gobierno indio, a cargo de la mayor parte del área del bosque del país, encontró que los métodos de la gestión y la ejecución que mandaba a los gobiernos desde el periodo de la independencia, en los bosques de los estados no podían detener la degradación de los bosques y la deforestación. La Gestión Colectiva de Bosques (GCB) se inició en gran escala con la emisión del circular del gobierno indio sobre el tema con fecha 01 de junio de 1990. Los gobiernos de los estados también emitieron órdenes similares a partir de 1989 lo siguió hasta el año 2005. Estas órdenes ahora han extendido la aplicación de los principios de la GCB a todos los Estados de la India. En 2003, 27 Estados aceptaron la política y la introdujo en la gestión de los bosques degradados con la gente que viven a los márgenes de los bosques. Los elementos principales de esta política incluyen asociar un aldea con el bosque en sus proximidades, promoviendo

Volumen 44, Número 1, 2015

un Comité llamado el Comité de Protección de Bosques (CPB) formado por familias que desean participar junto con un Comité Ejecutivo integrado por el oficial de Beat (unidad del bosque), PanchayatPradhan (jefe administrativo del aldea) y los miembros electos del Cuerpo General del CPB. Departamento Forestal (DF) tanto el CPB gestionará conjuntamente el bosque en este sistema. Además de otros beneficios como la colección de los Productos Forestales No Madereros (PFNM) se promete 25% de la obtención final de la madera. Era evidente que la gente que vivía allí incluye tanto los hombres como las mujeres y los dos tenían que trabajar juntos en este programa. Pero lamentablemente debido a las tendencias sociales las mujeres se quedaban generalmente fuera de esta política inicialmente aunque se relacionaban mucho más que sus esposos con el bosque.

Las normas de la orden del Gobierno de India del año 1991 especifican que deben estar un mínimo de dos mujeres en cada Comité de gestión del pueblo bajo los programas de la GCB. En 1998, se constituyó un Comité Consultivo para promover la participación de las mujeres en el sector forestal por el Ministerio de medio ambiente y de bosques. Se presentó una serie de recomendaciones que aumentaría la participación de las mujeres (Gobierno de India, 1999). Siguiendo estas recomendaciones se decidió que el 50% de los miembros del Cuerpo General de la GCB deberían ser compuesto por las mujeres y la presencia de un mínimo de 50% de los miembros mujeres debe ser requisito para convocar una reunión de Cuerpo General.

Las órdenes del gobierno se llevaron a cabo en los bosques que estaban en los estados. Por desgracia, en Bengala no fue escrita específicamente cómo las mujeres se incluyen en la política. Puesto que el estado es un precursor de la Gestión Colectiva de Bosques con un nuevo intento de proporcionar una partida separada para la participación de la mujer en la GCB, estableciendo Comités para Protección de Bosques, exclusivamente para mujeres. Esta es una medida importante de la silvicultura de Bengala occidental, pero

por desgracia nunca la GCB identificó a las mujeres como una entidad independiente en la gestión de los bosques. Esta iniciativa de reconocer los conocimientos de las mujeres y la iniciativa en la conservación de los bosques es el resultado de ciertas razones. En el contexto del distrito de Bankura que es el campo seleccionado para este estudio, la primera razón es porque los hombres se dedican a patrullar el bosque que pasan el día entero en el bosque sin hacer nada. Para mantener una familia y alimentarlos a los niños las mujeres empiezan a talar los árboles. Los hombres de la familia no estaban en una posición para atraparlas e informar al Departamento Forestal (DF). Así la degradación y la deforestación continuó. La segunda razón es la protesta del colectivo de las mujeres locales NariBikash Sangha. Estas dos son las razones principales detrás de la idea de proteger los bosques con un grupo de mujeres en Bengala. Incluso interactuando con la gente del pueblo en algunas aldeas era difícil juntar a los hombres que las mujeres. Por eso para 2005 se formó un Comité de Protección del Bosque con mujeres y también algunos CPB de hombres se convirtieron en los CPB de mujeres en los distritos de Bankura. El oficial de DF tomó un papel importante en cuanto a la creación del CPB de mujeres desde el nivel directivo. Es un efecto de un proceso ascendente en lugar de uno de arriba es algo hacia abajo. El informe divisional de bosque del CPB existente bajo una división ayuda a este estudio para conocer el número real de CPB en Bankura. El informe del DF sobre el bosque de Bengala alimenta este estudio para tener una idea del Comité de Protección de Bosques en el distrito de Bankura. La confirmación de los funcionarios del departamento forestal con respecto a la existencia de mayor número de CPB de mujeres en Bankura entre otros distritos bajo el programa GCB en Bengala me hizo seleccionar el campo más amplio del estudio. Después de diez años de la formación de las CPB de mujeres es la hora de estudiar sus desempeños. Entre tres divisiones del bosque de Bankura en este trabajo se centra en la división Panchet debido a la formación de la primera CPB de mujeres en esta División Forestal por la transformación de CPB de hombres.

Objetivo: En la regulación estatal de la GCB, el CPB es combinado con la casa, significa que el hombre y la mujer son beneficiarios iguales. Una unidad de la GCB en el estado es como el cuerpo general del CPB, donde generalmente participa el miembro masculino de la familia. En este estudio estos CPB fueron identificados como CPB de hombres en lugar de llamarlo como CPB unido. Para el análisis del desempeño de la CPB seleccionada de las tres divisiones de Bankura la prioridad fue dada para seleccionar el primer CPB de mujeres de dos bosques de la división que protege y vigila el terreno en la medida en hectáreas. Los CPB de hombres fueron seleccionados por los mismos criterios. El terreno vigilado es más o menos el mismo y ubicados en el mismo lugar geográfico. Eso no ayudará a no tener el problema de la atribución. En la GCB los parámetros principales son patrullar, talar, la recolección de PFNM y la reunión general. Según las normativas del estado los dos de la pareja casada son los beneficiarios del CPC. En este sentido el papel del hombre en un CPB de mujeres y el papel de la mujer en un CPB de hombres deben ser investigados porque la gente marginal de bosque tiene una interacción con el bosque cada día. Incluso teóricamente las mujeres son siempre vocales sobre la interacción con el bosque de hecho existen varios estudios que representan su estrecha vinculación con el bosque. Es evidente que en un CPB de hombres tienen alguna función. Incluso en CPB de mujeres miembros masculinos deben tener un cierto interés donde se involucra la ganancia monetaria. Para entender estas tendencias en este estudio los agentes activos y pasivos fueron creados. Agentes activos son los miembros mujeres en un CPB de mujeres y miembros hombres en los CPB de hombres mientras que los agentes pasivos son miembros hombres en los CPB de mujeres y miembros mujeres en los CPB de hombres.

Revisión de la literatura: Desde 1947, cuando India llegó a tener la independencia, hasta la actualidad salvo el primer periodo de casi una década, la gestión de campo de los bosques en el país tomó una característica episódica. El tiempo aproximado se extiende por la

primera actividad de la época y los episodios posteriores son los siguientes:

1. Seguimiento de los métodos coloniales de la gestión forestal :1947-1962
2. Silvicultura industrial : 1962-1972
3. La empresa ForestCorporationy la silvicultura social: 1972-2007+
4. La Gestión Colectiva de bosques : 1988-2007+ (Banerjee, 2010)

Todos los episodios eran diferentes en contenido y cada uno, durante su aplicación, hizo un impacto significativo en la historia india de la gestión forestal. Todos estos episodios diferentes fueron patrocinados por el gobierno. Sin embargo durante todo el período hubo un trasfondo común en todos ellos, salvo quizás en menor medida, en el último, donde el gobierno mantuvo los bosques totalmente como un dominio público.

Bajo una enorme presión de las organizaciones voluntarias y las comunidades locales se produjo un cambio radical en la política forestal en la década de los 1980 que abrió oportunidades para la gestión comunitaria de los recursos naturales. La política forestal de 1988 no sólo enfatizó la conservación sino también oportunidades que los bosques proporcionaran necesidades de subsistencia a las personas dependientes de los bosques. La Gestión Colectiva de Bosques (GCB) surgió posteriormente - que requieren los bosques protegidos y gestionados a través de las alianzas entre los Departamentos Forestales (DF) y los habitantes locales (Khare y otros, 2000). GCB puede definirse como el "intercambio de productos, el control de responsabilidades y tener la autoridad para decidir sobre el bosque entre DF y los grupos de habitantes locales, basados en un acuerdo formal. El propósito principal de la GCB es dar a los usuarios una participación en los beneficios de los bosques y un papel en la planificación y gestión para el mejoramiento sostenible de la condición del bosque y la productividad. La segunda

característica importante es apoyar una distribución equitativa de los productos forestales entre los miembros del Comité (Hill y Shields, 1998)

Las principales características de GCB:

1. A las familias de los pueblos del alrededor del bosque se piden que formaraun grupo llamado Comités para Protección de Bosques (CPB) en Bengala.
2. La parte del bosque, que básicamente fue utilizada por la gente del pueblo específico, se asigna al CPB para la GCB.
3. El CPB elige un Comité Ejecutivo (CE) formado por sus propios miembros, el ayuntamiento local y algunos funcionarios del gobierno. El oficial local del bosque se convierte en el Presidente de la CE.
4. El CPB conjuntamente con el DF hace un micro plan, incorporando los beneficios y las responsabilidades mencionadas en la orden del gobierno para el estado. El micro plan también indica cómo se gestionarán los bosques. Por ejemplo el control de la tala de árboles maduros, las plantaciones nuevas, la distribución de los beneficios entre otras cosas. El micro plan establece la disposición del presupuesto para las actividades a realizar; presupuesto es proporcionada por el DF.
5. Independientemente a la gestión forestal, también hay una provisión en el presupuesto para el desarrollo rural del pueblo concerniente. Esta es una forma del incentivo o uno puede llamarla como una recompensa para las personas que apoyan la GCB.
6. El CPB es responsable de la protección de los bosques con el apoyo y asistencia del DF. (GCB nueva resolución, 1990)

La política forestal de 1988 contempla la participación tanto de los hombres como la de las mujeres en la protección de los bosques. Además, las normas de la orden del gobierno indio de 1991



Brindabanpur CPB



Garh 6



Kalaidanga 5



04_westbengal

especifican que deben estar al menos dos mujeres en cada comité de gestión del aldea en el programa GCB. Sin embargo se ha observado que en muchos casos debido a las limitaciones sociales y culturales, la participación de las mujeres permanecía en teorías. En realidad las mujeres desempeñaban un papel insignificante en el programa y la mayoría de las decisiones eran tomadas por los hombres.

En 1998, se constituyó una asesoría para promover la participación de las mujeres en el sector forestal por el Ministerio de medio ambiente y de bosques. La asesoría presentó una serie de recomendaciones que aumentaría la participación de las mujeres (gobierno indio, 1999). Siguiendo estas recomendaciones se decidió que el 50% de los miembros del Cuerpo General (CG) de GCB deberían ser las mujeres y la presencia de 50% de las mujeres debe ser el requisito mínimo para poder convocar una reunión del CG. Los comités oficiales de GCB en todos los Estados se crearon para la implementación del programa. Hay una provisión en el presupuesto para la participación obligatoria de un cierto número de mujeres de las comunidades interesadas. Sin embargo se ha observado que en muchos casos debido a las limitaciones sociales, culturales y económicas la participación de las mujeres estaban en el teorías solamente. Generalmente tienen sólo un papel insignificante en los procesos de planificación e implementación.

El estudio de Sarin y otros en 1996 sobre tres paradigmas relacionados con las mujeres en la GCB reveló su posición en las órdenes al nivel del estado.

Las áreas son

1. Acceso de las mujeres a ser miembro de la institución Local en las instrucciones de la GCB.
2. Acceso de las mujeres en beneficio compartido en instrucciones de GCB
3. Acceso de las mujeres a la institución Local durante las de decisiones de las instrucciones de la GCB.

El estudio muestra claramente la inaccesibilidad de las mujeres en GCB en los Estados del país. Esta situación crea definitivamente un problema grave en la gestión que en sí es un indicador de mala calidad sobre la posición de género en relación con el control eficaz y el acceso a los recursos naturales. De esta manera la conservación del bosque no será posible. En el distrito de Bankura del estado indio de Bengala el DF impulsó la formación de CPBs formadas por mujeres en el distrito, principalmente en los lugares donde antes habían fallado los CPB formados por hombres. La situación ha demostrado que dada la igualdad de derechos, responsabilidades y autoridad algunas mujeres participan activamente y son seguras y sinceras en su trabajo (Raju, 1997).

Un estudio de la Gestión Colectiva de Bosques en Bengala de Banerjee y Springate-Baginski en 2005 nos informa sobre los resultados positivos y negativos de la GCB. "Los resultados positivos tales como el mejoramiento en la relación entre personas que viven en las tierras forestales y el Departamento Forestal. El mejoramiento de la calidad y la cantidad de los bosques y el derecho del pueblo a una parte de los ingresos de la madera de bosque y recolección de Productos Forestales No Madereros (PFNM). En el lado negativo, los pobladores no han ganado competencias decisorias. Han ganado ingresos inferiores que potencialmente podrían bajo la administración GCB. Sufre una falta de transparencia en la inversión y la falta de democracia dentro de la comunidad de la aldea; y hay poca participación de las secciones pobres y campesinos sin tierra y miembros mujeres de la comunidad." Un estudio sobre el impacto de la silvicultura participativa del programa por Das, 2012 las unidades controladas por mujeres alcanzan el resultado de subsistencia más favorable en la comunidad impulsada por la GCB. En este artículo no son unidades controladas por mujeres pero son CPBde mujeres y el objetivo de este estudio es comparar sus participaciones en los parámetros de laGCB con los CPBde hombres.

Método: Una metodología mixta se ha utilizado en este estudio. Los métodos cualitativos consiste en el Grupo del Debate

Temático y el Debate en Grupo. La selección del sitio, que es el distrito de Bankura, se basa en el número de CPB de mujeres. Los métodos cualitativos se han utilizado para la selección de los CPB de mujeres y los CPB de hombres para el estudio comparado. Los CPB de mujeres fueron elegidos por el área que protegen. Los CPB de hombres también se han seleccionado en la misma área del bosque. El método cualitativo ayuda este estudio sobre la historia local de la creación de los CPB. Estas entrevistas revelaron también la perspectiva de las mujeres en los CPB de mujeres acerca del origen de las unidades controladas por mujeres en GCB.

Después de la selección final de tres CPB de mujeres de tres divisiones del bosque y los tres CPB de hombres se realizaron entrevistas estructuradas respectivamente para conocer el comportamiento de los miembros de los cuatro parámetros de la GCB. Los parámetros son la tala de árboles maduros, patrullaje, reunión y PFNM. El método cuantitativo se basa en la elección estratégica en un determinado conjunto de trabajo. ¿Qué género controla la participación en la GCB relacionados con obras. Este estudio ayudará a explicar el papel de la mujer CPB en la conservación del bosque caducifolio degradados de Bankura.

Selección del sitio: Bankura está al oeste del estado indio de Bengala. El distrito ha sido descrito como el "nexo de unión entre las llanuras de Bengala al este y la meseta de Chota Nagpur en el oeste. Las áreas hacia el este y el noreste son llanuras bajas aluviales. Al oeste gradualmente sube la altura, dando paso a la tierra ondulada, intercaladas con montículos rocosos" (O ' Malley, 1908)

Los bosques de Bankura cubren aproximadamente una quinta parte de la superficie total del distrito. La forma de los bosques es bastante compacta en las zonas de sur y en el este (Mukherjee, 1995). Según la clasificación hecha por Champion y Seth (1968) de los bosques de la región de la meseta pertenecen a las zonas del bosque húmedo de hojas caducas y también a la categoría del bosque Tropical del norte. La zona seca de hojas caducas están en el oeste del distrito y el tipo húmedo de hojas caducas se encuentra en

la parte oriental. (1995a).

En la parte oriental de la India el área de bosque comenzó a degradarse como parte del proceso de colonialismo. Los terratenientes locales con la ayuda de los ingleses se encargaban de impuestos y del control de las comunidades indígenas durante el siglo XIX y ellos apoyaban la tala de árboles para poder cultivar en ese lugar. A veces la tala de bosques por tener tierras agrícolas fue realizada por trabajadores tribales, tales como los Santales en Bengala y fue financiada por el terrateniente hasta que la tierra llegó a ser productiva. De esta manera, la pérdida de bosques facilitó la creación de aldeas que luego se convirtieron en objeto de la recaudación de los ingresos (Poffenberger, 1995).

Debido a la explotación masiva de los bosques de esta zona la cantidad de la extracción de madera de los bosques se bajó. No solamente la condición geo-climática de los tipos de bosque en la meseta de bengala obstruyó la vegetación natural también la sociopolítica de los gobernadores desde la época colonial hasta la época de la independencia fueron factores de la deforestación. Este tipo de vegetación produce mucha interacción entre las comunidades marginales en la región. Así dependiendo de la naturaleza de la selva se divide en tres tipos

Bosque de soto – Cubre el área a granel del bosque, como la especie principal es Sal (*Shorea robusta*) el bosque se llama el Soto de sal. De sal se hace el soto principalmente debido a su gregarismo y el árbol de Sal garantiza 100% reemplazo del cultivo anterior.

Bosque de los arbustos secos–En los pueblos marginales cerca del bosque se encuentran en bloques bastante grandes los arbustos de las plantas xerófilas con un crecimiento denso arbustivo que no da madera. En idioma local este tipo conocido como bosque de 'Jhanti'. Estos son los restos de la Viejo soto de Sal. Debido a la deforestación masiva otros árboles arbustivos como Kurchi (*Holarrhena antidysenterica*), Atari (*Combretum decandrum*), Kul (*Zizyphus xylopyra*) junto con Kendu (*Diospyros melanexylon*) mal

crecido y partes disperses de Sal.

El bosque plantado—Es el bosque en las áreas degradadas y desiertashan sido creadoartificialmente por el Departamento Forestal. Aunque la plantación comenzó a mediados del siglo XX, la plantación de especies con crecimiento rápido se inició desde 1962. Las principales especies son acacia, eucalipto, casia, sal etc.

La zona vacía y la de matorrales: Pequeños acres de selva de matorral de especies espinosas como *Ziziphus flacourtia*, *Rhamnus gardenia*. Se encuentran en la tierra de laterita dura probablemente expuestos, denudados y endurecidos por la interferencia humana. Áreas significativas de este tipo de bosque son el resultado del maltrato de los bosques naturales por la comunidad.

La reforestación: En 1972, el Departamento Forestal de Bengala reconoció que sus fracasos en la reactivación de los bosques degradados de Sal en los distritos que están al sudoeste del estado. Los métodos tradicionales de vigilancia y patrullaje habían producidouna “enajenación completa de las personas desde la administración” dando lugar a frecuentes enfrentamientos entre guardias de bosques y los aldeanos. El bosque y la tierra provocaron conflictos en la región y los dos también fueron factores importantes en estimular los movimientos militantes campesinos liderados por los maoistas (Gadgil & Guha, 1995). En el sur de Bengala los elefantes eran abundantes en el bosque denso de Sal de Midnapore y su alrededor a principios del siglo XX (O’Malley 1911). La reaparición del elefante en el sur de Bengala comenzó más allá de mediados de los 80 probablemente coincide con el resultado de las iniciativas de protección forestal participativa con las comunidades locales (Palit 1991, Malhotra 1995). Un estudio de detección de cambio basado en datos del satélite de 1988 a 1991 de los distritos de Midnapore, Bankura y Purulia del sur de Bengala confirman aumento positivo de 315 km²del área (Sudhakar y Raha, 1994). En realidad, estos datos confirman el efecto positivo de la gestión forestal participativa en el distrito y su alrededor. El conjunto de los Comités para Protección de Bosques (CPB) de Bengala recibió el premio de conservación de

la fauna de J. Paul Getty por su enfoque innovador basado en la comunidad para la gestión sostenible de los bosques de la región en 1992. Son los indicadores significativos del impacto positivo de la gestión forestal participativo de la región. Todo eso no sería posible si la participación de hombres y de mujeres fuera igual en cierta medida. La aparición de los CPB de mujeres en la región comenzó después de 1988 según una orden del gobierno.

Formación de CPB de mujeres: La orden del gobierno para aumentar la participación de las mujeres en la gestión forestal de 1999 fue aprobada pero la mayoría de los estados no eran capaces de modificar sus circulares de la GCB con respecto a la participación de las mujeres. Bengala tampoco fue una excepción. Pero la formación de CPB de las mujeres ya era visible en el distrito de Bankura. El CPB de mujeres de Brindabanpur fue registrado en 1991-92 antes de que salieran las órdenes de gobierno 1999. Este CPB es uno de los CPB por el que se concedió el Premio J. Paul Getty de conservación de faunas. Las razones detrás de este tipo de medidas son principalmente dos pliegues. Para investigar la razón por el método de discusión de grupo de CPB de mujeres reveló muchas historia.

Nari Bikash Sangha (Un colectivo para el desarrollo de la mujer): en 1980, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) se acercó al Centre Women's Development Studies (CWDS), Nueva Delhi, para llevar a cabo un experimento en el campo del empleo a través de las organizaciones de las mujeres rurales. El mismo año, con el plan 'Operación Barga', el gobierno de Bengala llevó a cabo un campamento rural de las obreras agrícolas en pueblo Jhilimili de Bankura y directora fundadora de CWDS Vina Mazumdar fue invitada al campamento. La mayoría de las obreras pertenecían a los grupos tribales. Eran campesinas sin tierra y fueron víctimas de la deforestación creciente y de las leyes forestales contra personas. Ellas emigraban de dos a cuatro veces al año como trabajadoras agrícolas y estaban continuamente en deuda y la vida era muy cara. Esta inmigración inevitable dio lugar a varios problemas, activos como la estructura de las familias sufrían. Las mujeres en el campamento exigieron el acceso legítimo a los recursos forestales y

empleo local para evitar la inmigración repetida. Fue donde comenzó el proyecto de investigación acción de Bankura. (Banerjee, 2004)

Después de tener popularidad a través de la sericultura y por la plantación de los árboles como *Terminalia elliptica* o *Terminalia arjuna* en las zonas desiertas, los investigadores tuvieron interés por la investigación activa. Las mujeres de las aldeas diferentes fueron unidas para trabajar. La crianza, comercialización y la venta fueron precedidos por la participación exclusiva de las mujeres. Se hacían platos con las hojas y cuerdas con la hierba Babui (*Plinnia eriopoda*). La otra actividad de la base forestal fue la colección de hojas de Kendu (*Diospyros melanoxylon*) y semillas de Sal para un procesamiento primario. Con el fin de evitar la dependencia de los grupos de mujeres los CWDS la idea era crear una estructura intermedia. Para los primeros cinco años de dependencia persistió, pero después de una formación adecuada NariBikash Sangha (NBS, Un colectivo para el desarrollo de la mujer) se constituyó como una federación, un grupo para controlar todo a nivel del pueblo.

Desde los principios de los 90 esos grupos están en la GCB. El acta de la GCB de Bengala del año 1989 no tenía ni una cita a las mujeres. Decía que un miembro de cada familia debe estar en el comité de la GCB, la práctica era de elegir hombres donde el departamento forestal los elegía para componer el comité pero nadie lo sabía. Cuando se supo de eso se cuestionó el porqué. Se informó al ministro concerniente, llevó su tiempo pero al final se vio el resultado que dice que en una familia si el hombre es un miembro del comité su mujer automáticamente se hace socio.

La participación de NBS en la GCB tenía otro motivo, que era de poder expandir entre más mujeres. El plan inmediato era de visitar lo más posible los CPB asegurarse de que las mujeres estuvieran en el comité general y el comité ejecutivo. Organizaron talleres para facilitar la participación de la mujer y el reconocimiento de su trabajo.

La ladronas de madera: Unas 147 millones de personas viven en los 170.000 pueblos que están en los bosques y hay unos 275

millones de personas que dependen mucho de los bosques por su vida cotidiana (Informe forestal del gobierno indio 2002). Las mujeres sufren más en todas las calamidades del medio ambiente. Por ejemplo la falta de la madera combustible es el resultado de la deforestación que les obliga a salir y a viajar mucho por ella. Ese sufrimiento les hace agentes de la restauración del ecosistema si se hace organizadamente. Las mujeres han mostrado su profundo interés en plantar los árboles que dan fruta, forraje y madera. Han tenido un papel importante contra la explotación comercial del los bosques.

“Ha habido casos de mujeres que participan en la lucha para proteger los bosques y tierras de cultivo desde las explotaciones graves como la minería. La participación de la mujer es muy valiosa para mejorar la productividad de las tierras comunales. Puesto que las mujeres están muy estrechamente vinculadas con los recursos naturales, constituyen la fuerza constructiva y protectora para el medio ambiente. Ellas pueden tener un papel crucial a convertirse los círculos viciosos en los virtuosos” (Nadkarni 2000)

El periodo posterior a 1989 fue el de la implementación de la Gestión Colectiva de Bosques en el distrito después de la decisión tomada en el estado. Cada empleado del Departamento Forestal (DF) empezó a crear CPB. Era normal que se incluyeran a los hombres más que las mujeres. Los datos obtenidos de los Grupos del Debate Temático y de los Debates en Grupo nos revela la historia detrás de formación de los CPB de las mujeres. El CPB más antiguo fue formado en el año 1990-1991. En el año 1991 el gobierno indio hizo obligatoria la participación de un mínimo de dos mujeres en el comité ejecutivo. Anteriormente el gobierno del estado hizo la propuesta de la participación obligatoria de un miembro de la familia en la GCB. La partición de los hombres y las mujeres fue reconocida en 1990 que dio luz a la idea del CPB de las mujeres.

El CPB de Panchet es en realidad es una transformación de un Comité de GCB en el que participaba una persona de la familia a un CPB de mujeres cuando por vez primera se registró el comité en el nombre de la mujer que formaba el grupo ejecutivo del CPB. Fue un

paso muy importante sin cambiar nada de la enmienda. La razón detrás del paso era muy importante y era relacionada con medios de subsistencia. Los hombres de la CPB pasaban todo el día en el bosque para patrullar, algunas vez se emborrachaban y pasaban todo el día sin hacer nada ni siquiera el servicio de patrullaje. Las familias que estaban bajo el umbral de la pobreza no podían depender de eso económicamente. Las mujeres de la familia decidieron talar árboles para poder mantener la familia. Algunas veces los hombres las paraban algunas veces se ponían multas, y también los otros de los pueblos eran ignorantes. Los guardias forestales muchas veces informaron el caso a sus autoridades superiores. El número de las ladronas de maderas se aumentaron por la pobreza fiera en la región. Todo esto le dio paso al DF para que se pudiera traer a las mujeres en frente y se pudiera convertir en un CPB compuesto por mujeres. De esta manera los hombre podían dedicarse a otras actividades profesionales. Cuando el DF organizaba la tala oficial de árboles llamaban a los hombres. A los hombres les interesaba más lo económico que era evidente en los CPB que gestionaban ellos por eso ellos solo participaban en la tala o las reuniones relacionadas con la tala. En esos CPB el resto del trabajo lo hacían las mujeres.

El cambio era deseado e inevitable. Los hombres empezaron a inmigrarse hacia las megalópolis por las oportunidades de trabajo. Al principio solo iban a las ciudades pequeñas para trabajar con salarios y volvían a casa el mismo día o trabajaban en los campos de alrededor. Pero más tarde cuando empezaron a inmigrar hacia las ciudades grandes las mujeres tenían la responsabilidad de GCB. En Panchet otro CPB se formó en el mismo periodo. Un viejo empleado del DF que estaba durante esa dicha formación me comentó que en el pueblo faltaba trabajo y esa falta les provocaba a los hombres que se emborracharan que resultaba en pobreza. Las mujeres eran ladronas de maderas. Las castigaron muchas veces pero eso no era la solución. La formación del primer CBP les entusiasmó tanto a las mujeres que se pudo formar otro CPB de mujeres que no era la reformación de los CPB de hombres. Gracias al trabajo de los dos CPB el bosque de Sal en Panchet se rejuveneció, se pusieron

animales como ciervos dentro de los bosques. Como el resultado de eso el conjunto de los CPB de Bengala recibió el premio J.PaulGetty en el año 1992-1993. En Nepal una iniciativa similar se premió en 1991.

Más tarde el CPB de mujeres se formaron en otros dos lugares. El DF y la gente de los pueblos tomaron la iniciativa para poder formarlos. Según la información del DF existían veinte CPB de mujeres en el distrito cuando se hizo este estudio.

El estudio comparado: Hay tres divisiones forestales en el distrito de Bankura, son la División Sur, la División Norte y la División de Panchet. La tercera es la más nueva en comparación con las otras. Las selecciones del CPB de mujeres se basan en el área de protección bajo el programa de la GCB. Una de cada una de la División Forestal de Bankura fueron elegidas para este estudio. Las selecciones de CPB de hombres también se basan en dos parámetros. En primer lugar se están protegiendo más o menos la misma área como las que protegen los CPB de mujeres. En segundo lugar se ubican cerca de la misma zona forestal del CPB de mujeres. El análisis se realiza sobre la base de cuatro parámetros de GCB. Son el patrullaje, la tala, la reunión y colección de PFNM.

El patrullaje: Todos los días un patrullaje de la zona forestal es una tarea importante. El horario del trabajo del grupo se divide sólo durante el día. El patrullaje nocturno es importante solamente después de la tala. Porque el tronco de los árboles de Sal debe estar protegido hasta que la nueva brote coja su forma. Los hombres patrullan por la noche y ahora las mujeres también lo hacen.

La tala: Después de un cierto período de tiempo un parche especial del bosque se tala y eso depende de la decisión del Departamento Forestal y el árbol de troncos se subasta y se vende por la ForestDevelopmentCorporation. El 25% del dinero que se obtiene de la venta se deposita en la cuenta bancaria del Comité de Protección del Bosque. Para esta tarea del Departamento Forestal contrata a los aldeanos como obrero de salario diario. Generalmente los hombres están asociados con la tala, pero ahora

las mujeres también hacen lo mismo. Pero cuando se pela la corteza y se colecciona las hojas y las ramas secas eso lo hacen las mujeres.

La reunión: La reunión es algo fundamental en esta gestión que se basa en diferentes aspectos. Hay una reunión general y una selección de los representantes para el comité ejecutivo desde el pueblo (2 hombres y 2 mujeres), y también se organizan reuniones para hablar de los temas del patrullaje, de la tala y de otros temas. La reunión del comité ejecutivo no es muy frecuente pero la general lo es, y es entre cada CPB y los representantes del Comité Ejecutivo.

La colección de PFNM: Como se explicó antes es una tarea manejada en mayor parte por mujeres. En esta región la mujer colecciona las hojas de Sal para poder preparar los platos y otros utensilios de hojas. Algunas frutas de la temporada y algunas plantas medicinales también se colecciona para vender en el mercado. La semilla de Sal también se colecciona. La colección de setas en la época de monzones, la sericultura y preparar rosarios también son actividades económicas basadas en PFNM del bosque.

Los agentes activos y pasivos: En este estudio los miembros mujeres en un CPB de mujeres se consideran agentes activos y los hombres se consideran agentes activos en un CPB de hombres. Los miembros hombres en un CPB de mujeres y los miembros mujeres en un CPB de mujeres se consideran agentes pasivos. Esta agrupación nos ayuda hacer el análisis que se basa en los parámetros mencionados. De cada uno de los 4 Comités para Protección de Bosques (2 de hombres y 2 de mujeres) se han hecho 40 entrevistas preparadas (20 a los agentes activos y 20 a los agentes pasivos). La selección ha sido al azar. He aquí las abreviaturas que se han utilizado.

Número.	Parámetro	Abreviatura	Participación	No-participación
1.	Patrullaje	P	P_1	P_0
2.	Tala	T	T_1	T_0
3.	Reunión	R	R_1	R_0
4.	PFNM	N	N_1	N_0

(Tabla 1 los parámetros y abreviaturas se han utilizado en la tabla 2)

Los Comités para protección de bosques elegidos:

Tres Comités de Protección de Bosques fueron elegidos de tres divisiones forestales de Bankura. Los CPB de hombres también fueron elegidos. Todos estos comités principalmente protegen el bosque de Sal (*Shorea robusta*). Entre los CPB de mujeres la líder electa del equipo prepara un horario de patrullaje semanal para los miembros. Es difícil encontrar esta disciplina en los CPB de hombres. Los CPB de mujeres se registraron desde los años 90 cuando fueron formados. Los CPB elegidos también fueron registrados en 1989. Los PFNM es otra fuente de ingresos entre las mujeres entre todo tipo de CPB. En todos los CPB las hojas secas de sal de que se preparan los platos y otros utensilios son una fuente importante de ingreso para las mujeres. En la división Sur la sericultura es muy importante. En Panchetse preparan rosarios con las ramas del arbusto de Kurchi (*Holarrhena antidysenterica*), también es un PFNM muy importante. Frutas de temporada, anacardos, setas se venden al mercado o se recogen para consumir en casa. Las mujeres de los CPB de hombres son muy vocales sobre la situación de los bosques y el trabajo relacionado con el bosque. Juntar los miembros varones de un CPB era difícil en comparación con la situación de las mujeres.

Las actividades de los Comités para protección de bosques:

En cuanto se refiere a la actividad de las mujeres y los hombres dentro de los CPB de mujeres, la participación de los agentes activos y pasivos figuran abajo. También la actividad de hombres y mujeres en un CPB de hombres la participación de los agentes pasivos femeninos y agentes activos masculinos figuran en esta tabla. La representación numérica es el porcentaje de la participación de los parámetros de selección después de la entrevista personal. Los modos 'Intra' & 'Inter' de análisis se utilizó para comprender la participación de hombres y mujeres en ambos tipos de CPB seleccionados del distrito. De cada CPB 20 hombres y 20 mujeres

fueron entrevistados con respecto a su participación en los cuatro parámetros seleccionados de la GCB. En esta tabla está muy clara la estrategia que tomaron los miembros activos de ambos sexos de CPB participando en todos los cuatro parámetros seleccionados de GCB. Agentes varones de algunos CPB tanto activo como pasivo se quedan ausentes durante la colección de PFNM. Agentes mujeres tanto activo como pasivo participan en todos los parámetros. Si nos fijamos en el porcentaje de la participación femenina es mayor en comparación ante la participación de los hombres.

CPB de mujeres de Bankura, division de Panchet			
Número.	Grupo	Participación	Presentación numérica
1.	Agente activo Mujeres -A	$P_1 T_1 R_1 N_1$	$P_{100} T_{82.5} R_{93.75} N_{100}$
2.	Agente pasivo hombres -P	$P_1 T_1 R_1 N_0$	$P_{40} T_{35} R_{50} N_0$
CPB de hombres de Bankura division de Panchet			
No.	Grupo	Participación	Presentación numérica
1.	Agente activo hombres -A	$P_1 T_1 R_1 N_1$	$P_{62.5} T_{52.5} R_{92.5} N_7$
2.	Agente pasivo mujeres -P	$P_1 T_1 R_1 N_1$	$P_{90} T_{78.75} R_{78.75} N_{100}$

(Tabla 2: El resultado del estudio comparado)

El argumento

La participación de mujeres como agente pasivo es 50%. En Panchet la participación de mujeres como agente activo y pasivo son 100% y 90% respectivamente, que es mucho mejor ante la participación de hombres como agente activo y pasivo que son 62,5% y 40% respectivamente.

En Panchet la participación de mujeres como agente activo (82,5%) es más alta que los hombres (52,5%), incluso la participación de mujeres como agente pasivo que cuenta con un 78,75% es más alta que la participación de hombres como agente activo en un CPB.

En Panchet la participación en las reuniones el porcentaje de los hombres como agente activo y mujeres como agente activo son casi similares (92,5% y 93,75%) . La participación comparada entre los agentes pasivos las mujeres participan mucho más con un

78,75% ante un 50% de los hombres.

Claramente es un dominio de mujeres sin importar que sea agente activo o pasivo. La participación de hombres se puede ver en las divisiones pero se figura igualmente mal. En la división Sur participan 16,6% de los agentes activos de hombres y en Panchet participan 7%. Pero en las tres divisiones la participación de las mujeres como agente activo es 100% y es casi similar entre las mujeres que trabajan como agente pasivo salvo en la división Sur de Bankura.

Conclusión

En cuanto el objetivo de este estudio se ha preocupado para comparar los parámetros GCB entre los CPB de mujeres y los de hombres, la participación de miembros femeninos en los CPB de mujeres o miembros femeninos de los CPB de hombres es más que en comparación con la participación total de los hombres. La idea de crear los CPB de mujeres, sin interrumpir las normas de la GCB por el gobierno de Bengala, este estudio recomienda reconocer un grupo de mujeres como entidad independiente en esta gestión. No sólo los CPB de mujeres este estudio también reveló que miembros femeninos en los CPB de hombres son activas en la GCB mientras que los miembros masculinos de CPB de mujeres no son activos. La razón detrás de lo que pasa no sólo es la gente con menos oportunidades de empleo en el pueblo pero también el cambio climático y el ataque de los animales crean un gran problema que les impide la participación activa en la agricultura. La mayoría de las veces los hombres del aldea están fuera para trabajar con un salario contractual o diario en la ciudad más cercana o emigraron a las ciudades grandes. En esta situación las mujeres mantienen el hogar aparte de hacer trabajo de gestión forestal. El valor de los espacios sólo para mujeres como en CPB de las mujeres, las mujeres son lentamente capaces de construir su confianza y habilidades de liderazgo y la capacidad de participación en los asuntos públicos. Las mujeres de CPB de hombres también altamente participan en las

actividades de GCB. Pero no se cuenta con ellas en las decisiones. En 1991, Sarin sugirió que la equidad de género puede ser estructurada en grupos de usuarios de los bosques por poner las mujeres tanto en el Comité General y como en el Comité Ejecutivo, así como asegurar que miembros mujeres claramente e independientemente de los miembros hombres, tengan derecho a los recursos de manera especificada. Por lo tanto se requiere la necesidad de trabajar para que se cree un entorno de política más responsable, comprometido y sensible y que haya estructuras para alentar y dar cabida a la equidad de género en todos los niveles a través de la perspectiva de género.

Como resultado de este estudio que promueve la transformación de todos los CPB en los de mujeres es necesario crear la capacidad y entrenamiento formal para las mujeres de la región. Según Buchy y Rai en 2008 "Si se hacen políticas específicas sin pensar en la exclusión basada en la casta, la clase y el género en el nivel comunitario, la formación del espacio sólo para mujeres en la silvicultura comunitaria será contraproducente, mujeres serán más aisladas y marginadas aún más, es necesario implementar esas políticas a través de directivas explícitas." Krishna (2001) advierte que no se puede sostener un equilibrio de género en los derechos de la comunidad sin tener equilibrio de género dentro de las familias. Pero en este estudio se ve el panorama cambiante de los bosques, la vegetación y el cambio climático también empujan a los hombres a emigrar y como resultado, las mujeres son más visibles en la silvicultura participativa además su profunda interacción con el bosque. Si se acepta el hecho de reconocer a las mujeres en CPB y también si se piensa en los entrenamientos adecuados sin duda nos ayudará a lograr el objetivo de controlar la deforestación de la zona.

Obrasconsultadas

1. AGARWAL, B. 1998. 'The Gender and Environment Debate' in *Political Ecology: Global and Local*. Eds. Keil Roger et al. Routledge, London

2. BANERJEE, A. 2010. *Footprints in the Forest: History and Origins of Forests, Forestry and Wild Life in India*. Winrock International and NatarajPublishers ,New Delhi
3. BANERJEE, A. 2008. *Multiplicity of Indian Forest Management and its Relative Contribution to Livelihood*. Status Paper (Forest Ecosystem). Research Unit for Livelihood and Natural Resource Management, Centre for economic and social studies, Hyderabad
4. BANERJEE, A and SPRINGATE-BAGNISKI,O. 2005.Summary Report on Action Programme on *Impact of Joint Forest Management (GCB) on the Livelihoods of the People in South – West Bengal.*: NariSevaSangha, Kolkata
5. BANERJEE,N. 2004. Organising Women through Wasteland Development: Bankura district, West Bengal in *Livlihood& Gender*. Ed. KRISHNA, S. Sage, New Delhi
6. BRAIDOTTI, R *et al.* 1994.*Women, The Environment and Sustainable Development: Towards a Theoretical Synthesis*. Zed Books, London
7. BUCHY, M and RAI, B. 2008. Women –only Approaches to Natural Resource Management Help Women? The Case of Community Forestry in Nepal in *Gender in Natural Resource Management: Livelihoods, Mobility and Interventions*. Eds. RESURRECTION,B.P and ELMHIRST,R. Earthscan, London
8. Centre for Science and Environment (CSE). 1985. *The State of India's Environment 1984-1985: The Second Citizen's Report*. CSE , New Delhi
9. CHAMPION, H.S and SETH, S.K. 1968.*General Silviculture of India*, Forest Research Institute, Dehradun
10. DAS, N.2012. Impact of Participatory Forestry Programme on Sustainable Rural Livelihoods: Lessons from an Indian Province, *Applied Economic Perspectives and Policy*. Vol 34/3, pp 428-453. Print
11. GADGIL, M and GUHA.R. 1995 *Ecology and Equity: The Use and*

- Abuse of Nature in Contemporary India*. Penguin books, New Delhi
12. GOVERNMENT OF INDIA. 1988. *National Forest Policy Resolution*: New Delhi, Print
 13. GOVERNMENT OF WEST BENGAL. 2009. *State Forest Report*: Calcutta, Print
 14. HILL, I and SHIELDS, DERMOT. 1998. Technical Paper No. 394. *Incentives for Joint Forest Management in India: Analytical Methods and Case Studies*. World Bank, Washington D.C
 15. KELKAR, G and NATHAN, D. 1991. *Gender and tribe: Women Land and Forests in Jharkhand*. Kali for women, New Delhi
 16. KHARE, A et al. 2000. Eds. *Joint Forest Management: Policy, Practice and Prospects*. IIED, London
 17. KRISHNA, S. 2008. *Genderscapes: Revisioning Natural Resource Management*. Zubaan, New Delhi.
 18. KRISHNA, S. 2001. Introduction: Towards a 'Genderscape' of Community Rights in Natural Resource Management, *Indian Journal of Gender Studies* 9/1 pp. 27-42
 19. LOCKE, C. 1999. *Constructing a Gender Policy for Joint Forest Management in India*, *Development and Change*, Vol 30: pp 265-285
 20. MALHOTRA, K.C. 1995. Biodiversity Conservation and Community Development in South West Bengal in *Biodiversity through Community Forestry*. Eds. WOOD, H, MELISES, M and WARNER, K. Bangkok : Regional Community Forestry Training Centre, Kesetsrat University, PECCFT Report 12
 21. MUKHERJEE, A. 1955. *Forest Resources Conservation and Regeneration a Study of West Bengal Plateau*, Concept Publishing Company, New Delhi
 22. NANDKARNI, M.V. 2000. Poverty, Environment, Development: A many Patterned Nexus', *Economic and Political Weekly*, Vol.35(14): (Apr. 1-7), pp 1184-1190

23. NEDA. 1992 No.2, *Rights of Women to the Natural Resources Land and Water*. Working paper Women and Development. Ministry of Foreign Affairs, The Hague
24. O'Malley, L.S.S., ICS. 1995 Re print *Bankura- Bengal District Gazetteers*. Kolkata: Government of West Bengal, first published 1908, pp. 1-20
25. O'Malley, L.S.S., ICS. 1911. *Midnapur- Bengal Districts Gazetteers*, Kolkata: Government of West Bengal
26. PALIT. S. 1991. Participatory Management of Forest in West Bengal. *Indian Forester*. 17/5, pp 342-8. Print
27. Paul Getty Award, 1992-1993. http://en.wikipedia.org/wiki/J._Paul_Getty_Award_for_Conservation_Leadership
28. POFFEMBERGER, M. 1995. The Resurgence of Community Forest Management in the Jungle Mahals of West Bengal. in *Nature, Culture and Imperialism: Essays on the Environmental History of South Asia* Eds. ARNOLD, D and GUHA, R. Oxford University Press, New Delhi. pp 336-369.
29. RAJU, M.S. 1997. *Seeking Niches in Forest Canopy: An Enquiry into Women's Participation*. The Ford Foundation, New Delhi
30. SARIN, M. et al. 1996. *Who is Gaining? Who's Losing? Gender and Equity concerns in Joint Forest Management*'a working group paper by gender and equity sub-group. National Support group for GCB, Society for Promotion of Wasteland Development, New Delhi
31. SARIN, M. 1999. Should I use my hand as a fuel? In *Institution relations and outcomes: framework and case studies for gender aware planning*, Ed. R. Subramaniam. Zed Books, London, pp 231-265
32. SUDHAKAR. R and RAHA, A.K. 1994. Forest Change Detection Study of Nine Districts of West Bengal State Through Digital Image Processing of Indian Remote Sensing Satellite Data between 1988 & 1991-*Procedural Manual and Inventory*. RRSSC Kharagpur and Forest Department govt. of Bengal joint collaboration, Kolkata

33. United Nation. 1992. Convention on Biological Diversity. Rio de Janeiro. Print
34. WEST BENGAL STATE. 1990. *New Joint Forest Management Resolution* (No. 5062-For/D/IS-16/88), WB Forest Department, Calcutta

Agradecimiento: Se agradecen los consejos necesarios que dieron Dr. Ajit Kumar Banerjee el creador de la Gestión Colectiva de Bosques y Dr. Paul Mcshane, El director de las investigaciones, Monash Sustainability Institute, Monash University Australia.

9

La masacre de Amritsar

Fernando Rubio Milá

El 13 de Abril de 1919 fue una fecha marcada con sangre en la historia de la India. Los trágicos sucesos ocurridos en Amritsar, la matanza de inocentes ciudadanos indios, ancianos, mujeres y niños en su mayoría, a cargo de los soldados británicos dirigidos por el tristemente famoso General Dyer, nunca quedarán olvidados.

Desde entonces, al cumplirse la trágica fecha de aquel holocausto cuya magnitud llenó de vergüenza a Gran Bretaña, infinidad de gentes depositan flores en homenaje a las víctimas asesinadas, los auténticos héroes de Jallianwalla Bagh, lugar convertido en centro de peregrinación.

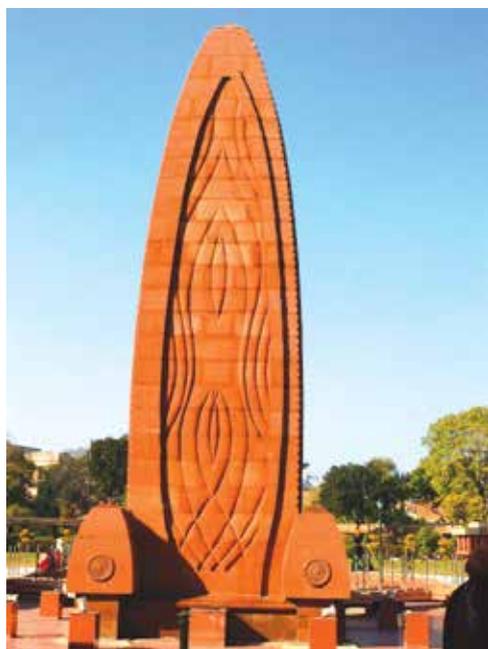
Amritsar, es la ciudad más importante del Punjab, un Estado que carece de relieves montañosos y antaño se extendía desde las estribaciones del Himalaya hasta las desérticas tierras del Rajasthán, ocupando una de las zonas más fértiles de la India, no en balde por él cruzan algunos de los afluentes más importantes del Indo. Amritsar es también el principal *santuario del sikhismo*, siendo en el bello Templo de Oro donde se conserva el llamado *Granth Sahib* o libro sagrado de los *sikhs*.

Fundada en el siglo XVI, Amritsar se convirtió desde el 13 de Abril de 1919 en escenario de permanente recuerdo por ser el enclave donde se registró una de las mayores masacres de la época

Volumen 44, Número 1, 2015



Imagen original de Jallianwala Bagh después de la masacre del año 1919.



Memorial que recuerda la masacre del 13 de Abril de 1919, una fecha marcada con sangre en la historia de la India.



No todos los rincones de la India transmiten paz y buenas vibraciones. En el caso de Jallianwala Bagh en Amritsar, muy cerca del Templo de Oro, es un lugar tristemente recordado y tiene una muy especial significación.



Los trágicos sucesos ocurridos en Amritsar, la matanza de inocentes ciudadanos indios, ancianos, mujeres y niños en su mayoría, a cargo de los soldados británicos, nunca quedarán olvidados.



Callejón de acceso a Jallianwala Bagh. En la actualidad convertido en casi un lugar de peregrinación para toda clase de visitantes.



En apenas unos minutos, se registraron más de 400 muertos y el resto, más de 1.200, heridos muy gravemente. El Imperio británico consumó su victoria más ignominiosa sobre un enemigo inocente y desarmado. A este pozo se arrojaron multitud de víctimas para no perecer bajo los disparos.



colonial británica.

La guerra europea había concluido, no obstante, Inglaterra promulgó la ley Rowlatt que venía a prolongar aun en tiempo de paz, todo tipo de restricciones de libertad. A renglón seguido, Mohandas K. Gandhi puso en marcha una nueva acción, el llamado *hartal* o suspensión absoluta de actividades y, como consecuencia, el 30 de Marzo de 1919, en las principales ciudades de la India dejaron de funcionar las escuelas, fábricas, los servicios básicos, etc. registrándose una jornada de auténtica huelga. Días después, el 12 de Abril de 1919, llegó a Amritsar el general de brigada, Reginald Edward H. Dyer, nacido precisamente en la India, en Shimla, y educado en Irlanda, quien tras ingresar en el Ejército fue destinado a la Frontera Noroccidental, interviniendo en la campaña de Birmania, y también en la II Guerra Mundial. Un hombre tan destacado por su carrera militar como por su manifiesta ferocidad.

Al regreso de una misión en Jullunder, cerca del Punjab, y una vez en Amritsar, lo primero que hizo fue publicar una proclama por la que se prohibían cualquier tipo de manifestaciones y mítines.

Como desgraciadamente pudo comprobarse después, no todos los ciudadanos estaban al corriente del citado llamamiento, ya que ni el mismo Dyer adoptó las medidas necesarias para asegurarse de su conocimiento a lo largo y ancho de toda la ciudad.

La mañana del 13 de Abril de 1919 amaneció calurosa y apacible. Nada hacía suponer que iba a convertirse en una jornada amarga y trágica.

Alrededor del mediodía, Dyer se enteró de que más tarde, en torno a las 16,30 horas, iba a tener lugar en Jallianwalla Bagh, una reunión de protesta pacífica por la represión impuesta en las últimas semanas.

Jallianwalla Bagh era un solar completamente rodeado por diferentes muros de edificios, de forma rectangular y con escasas y más bien angostas salidas, en el que con frecuencia se solían amontonar escombros y materiales de construcción. Por supuesto, nada tenía que ver con un jardín (*bagh* significa jardín).

Con bastante antelación, afluyó al lugar un gran número de personas.

Sobre la hora anunciada, un hombre subido en una pequeña plataforma comenzó a hablar a las personas que se habían concentrado en aquel reducto. El calor era sofocante y en el ambiente se respiraba una gran tensión.

Minutos después, el General Dyer se puso en marcha, rodeando con sus tropas el recinto, aunque tuvo que desistir de penetrar con dos carros de combate provistos de ametralladoras, habida cuenta de que los mismos no pasaban por los angostos accesos.

Ajenos a cuanto estaba sucediendo, los asistentes a la reunión se vieron sorprendidos por la presencia de los soldados fuertemente pertrechados, como si tuviesen que hacer frente a un considerable enemigo armado.

A poco más de un centenar de metros se apostaron veinticinco *gurkhas* y otros tantos *baluchis*, equipados con rifles, amén de un indeterminado número de efectivos armados todos ellos con cuchillos.

Sin efectuar ningún tipo de advertencia (el propio Dyer manifestaría después que no era necesaria, dado que los allí reunidos lo estaban ilegalmente e infringían las recomendaciones dadas), el general dio orden de disparar.

Los asustados e incrédulos asistentes a la pacífica manifestación, aún tuvieron tiempo de escuchar las últimas palabras del orador, quien gritó con todas sus fuerzas:

"Debemos tener el valor de aceptar su ira".

El horror cundió entre la multitud, algunos se arrojaron al suelo, otros trataron infructuosamente de escapar a la lluvia de fuego, los más se apiñaron unos a otros, ofreciendo un blanco más fácil ya que los soldados tenían la consigna de disparar sobre los núcleos más densos. Un considerable griterío de angustia y dolor no consiguió

acallar el ensordecedor estallido de las armas que vomitaban fuego, mientras por todos los rincones empezaban a amontonarse los cuerpos de las víctimas de aquella auténtica masacre.

Dyer contempló imperturbable la horrenda escena.

La multitud acorralada, sin escapatoria posible, resultó ser un objetivo perfecto para los hombres de Dyer.

Al final, en apenas unos minutos, con 1.650 balas se registraron más de 400 muertos y el resto, más de 1.200, heridos muy gravemente.

El Imperio británico había consumado su victoria más ignominiosa sobre un enemigo inocente y desarmado. Tal y como comentara un periodista norteamericano con posterioridad a los fatales hechos, la India se había ganado su propia libertad.

Cuando se elaboró el llamado *Informe Hunter* para determinar los sucesos acaecidos en Jallianwalla Bagh, el cual tuvo una lógica repercusión internacional dada la magnitud del genocidio, lejos de sentirse apesadumbrado por cuanto provocó, el general Dyer manifestó haber actuado correctamente, según el criterio que consideró adecuado, e incluso añadió que, en caso de haber podido entrar con los carros de combate, hubiese ametrallado a los que el calificó de rebeldes.

Según sus propias palabras, justificó su actuación alegando: *"Este acto no fue hecho para desbandar a la multitud, sino para castigar a los indios por su desobediencia"*.

Tras darse a conocer el *Informe Hunter*, el mismo suscitó las más encendidas polémicas en todo el mundo, aunque lo realmente preocupante fue que un sector de ingleses apoyara la terrible matanza de Dyer.

Lo cierto fue que, los hechos causaron la más profunda y enérgica repulsa, y muchos ciudadanos ingleses se sintieron avergonzados por aquella "proeza" militar de Dyer, a quien se obligó a dimitir y causar baja en el Ejército. Por contra, algunos de quienes

apoyaron su abyecto e inhumano proceder, incluso trataron de ayudarlo cuando estaba retirado en Bristol, organizando una colecta a través de diferentes entidades y clubes privados, la cual le reportó la importante cifra de 26.000 libras esterlinas, como premio por la matanza.

La Comisión que redactó el *Informe Hunter* se limitó a decir como resumen de aquel incalificable caso:

“La acción del general Dyer ha sido también descrita por otros como la apropiada para resolver la situación en el Punjab. Se ha tratado, no obstante, de un desafortunado y erróneo concepto del deber”.

Una conclusión, sin duda, inadmisible.

En protesta por aquella matanza, el escritor Rabindranath Tagore, ganador del Premio Nobel de Literatura hacía apenas una década, renunció a su título de Sir (caballero) otorgado por el gobierno británico, citando como motivo que *“se ponía al lado de sus compatriotas (...) que sufren una degradación indigna como seres humanos”.*

Aquellos sangrientos hechos de Jallianwalla Bagh, en Amritsar, sirvieron para imprimirle una mayor excitación a la vida en la India y, al mismo tiempo, provocaron que Mahatma Gandhi se consagrara abiertamente a la política, algo que cuando regresó de África del Sur, cuatro años antes, era del todo impensable para él.

A partir de entonces, aquella masacre marcó de forma permanente las relaciones entre la India y el Reino Unido de Gran Bretaña e Irlanda, siendo históricamente el preludio del movimiento de no-cooperación que encabezó el propio Mahatma Gandhi.

La trágica matanza de gentes totalmente inocentes aquel 13 de Abril de 1919, nunca se olvidará.

10

Rastros de la India en el noroeste argentino

Horacio Eduardo Ruiz

En Hispanoamérica, Bernardo Graiver en su polémico estudio *Argentina bíblica y biblónica* (1980) demostró fehacientemente que la India ha dejado rastros en Hispanoamérica mucho antes que el descubrimiento de Colón. Sin embargo, es un hecho consumado que antes de este acontecimiento nadie dudaba de la influencia en la América precolombina de arte rupestre y mural de la India. Se trataba de una evidencia que por todos los medios se trataba de acallar, ya sea por los gobiernos de turno ya sea por intelectuales que hacían gala de una extremada xenofobia.

A fin de dilucidar esta cuestión me remito al argumento central del antropólogo y filólogo argentino quien se fundamenta en la "vía Pacífico", camino comprobado de las incursiones indias en la Argentina. Afirma, sin desdeñar la presencia de otras civilizaciones en América, que "la presencia de dibujos y signos de la Isla de Pascua, las cuatro castas de los Incas semejantes a las castas de la India, la flor de loto en los centros indonesios, me daban la convicción del camino del Pacífico" (P.116). Y añade que "históricamente sabíamos de las constancias existentes que pueblos arameos cautivos fueron

Volumen 44, Número 1, 2015

ubicados en tierras del valle del Indo. De ahí hacia Madrás y Ceylán” (p.425).

En sus investigaciones, apoyadas en las artes plásticas encontradas en el Noroeste argentino, apela a dos evidencias: la filología y la iconografía de Santiago del Estero. Irma Cairolí, investigadora catamarqueña, abonando esta hipótesis, sostiene que la gente de Santiago del Estero –fundada en el centro de lo que se consideraba el *hábitat* de los quichuas- es distinta de todos los demás aborígenes (prefiero este vocablo al de “pueblos originarios” por su connotación etnocéntrica) y nada tiene que ver con otros pobladores de la Argentina. Es decir, parte de una identidad diferente que no es posible dejar de cuestionar.

En la primera fundamentación esgrimida por el filólogo se patentiza una práctica religiosa (mantra) de los mapuches encontrada en el Diccionario de Esteban Erize: “¡Oh, Dominador y Padre de los Hombres, te rocío con la sangre de estos animales que creaste! ¡No nos envíen ningún diluvio! Que por tu voluntad disfrutemos de dichas... Oh... O... Om... Um...” (p.181).

La sílaba *Om* es una sílaba primordial que proviene del hinduismo, es la unidad con lo supremo y la combinación de lo físico con lo espiritual. Estos himnos americanos no pueden tener otra procedencia que no sea la de la India.

En cuanto a los torteros o discos del noroeste argentino, que son pesas de rueca que sirven para torsionar el hilo de algodón o de lana, se consideran mandalas por su poder enigmático de desciframiento. Estos torteros corresponden al período agroalfarero temprano (500 a.C.-600 d.C.) y sus lecturas, en la mayoría de los casos, no han podido ser descifradas. Los mandalas tienen gran importancia ya que su centro contiene una figura de supremo valor religioso: o bien el propio Shiva, unido en un abrazo con Shakti, o Budha, El camino o bien grandes maestros del Mahayana. Paralelamente, aparecen pinturas sagradas (*thanqka*) que se preparaban para representar el poder o atributo de una divinidad central o para ilustrar la vida

de Lord Buda y otras divinidades. Con el tiempo, se realizaron una variedad de *thanqkas* con diversos fines y con gran amplitud temática. Lo llamativo es que no son pintadas sino bordadas y tejidas como alfombras, hecho sumamente habitual en las provincias del noroeste argentino. De esta forma, los *thanqkas* tienen como finalidad proporcionar información iconográfica de forma pictórica.

La última prueba esgrimida por Graiver es el signo "La". En Averías, Río Salado, se encuentra una urna funeraria con decorado ofídico y el signo de "La" indio (Museo Arquelógico de Santiago del Estero). Este descubrimiento estuvo oculto, como tantos otros, en museos municipales o estatales.

En cuanto a la iconografía, Graiver menciona la flor de loto y la sorprendente aparición de los ojos en las manos, hecho sumamente común en la India. De tal modo, el Inca Yupanki Pachakutek ostenta la flor de loto, el báculo del Inca, soberano del estado incaico (siglos XIII-XVI). Según Graiver, "conviene consignar que la Flor de Loto está en el *Kriya Yoga* de la secta pacifista hindú y vigente también en Polinesia" (p.341).

La aparición de deidades con los ojos en las manos es de larga data en América. Graiver establece la siguiente relación: "La Diosa Shiva de la India, Tíbet, etc., tiene ojos en las manos, además del Tercer Ojo de los Brahamas, Vedas, etc. en la frente. El Dios de América, Huiracocha, tiene ojos en las manos y en los pies" (p.446).

Finalmente, los mandalas plantean la alternativa sobre si son pesas de rueda o discos de escritura propiamente dichos. Si se trata de una *aimago mentalis* sólo podría ser construida por un Lama ilustrado. El verdadero mandala siempre es una imagen interior que se trata de un sistema cuaternario, de una *cuadratura circuli*. Del Khilkor se distingue el *sidpekorlo* o rueda del mundo que se trata de un sistema terciario.

Existe un substrato simbólico como base de las representaciones hispanoamericanas. Incluso místicos posteriores hablan del *ojo filosófico* (Jacob Boehme) o de la morada interior

(Santa Teresa), recreando figuras y mandalas en una actitud que remite al despertar metafísico americano.

Estos rastros de la cultura india han sido desestimados en la Argentina por los gobiernos de turno e incluso el propio Graiver tenía prohibido el ingreso a los museos del noroeste argentino por ser considerado "políticamente incorrecto". Algo similar sucedió en el año 1914 con la publicación en la provincia de Córdoba de *Dharma*, libro que he analizado oportunamente en *Papeles de la India*.

11

Darjeeling y Sikkim

Juan Luis Salcedo Miranda

Sikkim y Darjeeling, tienen un significado especial para los alpinistas de todo el mundo. Las primeras exploraciones al Everest, partían de Calcuta, antigua capital del Raj inglés. Desde allí atravesaban la llanura gangética a lo largo de varias semanas hasta Shiliguri, un núcleo comercial importante en el cruce de caminos, donde los alpinistas y la larga caravana de acémilas que transportaba la impedimenta para la expedición, tomaban fuerzas para comenzar la ascensión hacia las montañas hasta Darjeeling y desde allí internarse en el Himalaya.

En Darjeeling a 2.135 metros de altitud, se reclutaba a los porteadores serpas que los iban a acompañar en la larga travesía a través de Sikkim y del Tibet, hasta llegar dando un largo rodeo por el norte a las laderas del mítico Everest.

Hasta principios del siglo XIX Darjeeling y Kalimpong pertenecieron al reino de Sikkim. En 1817, después de una guerra con Nepal en la que perdieron los sikimneses, Sikkim se vio obligado a ceder el derecho de que los británicos hicieran uso del emplazamiento como sanatorio, ya que habían ayudado a obtener un acuerdo de paz. En 1839 se construyó la carretera que

Volumen 44, Número 1, 2015

le conectaba a Siliguri en la llanura. La llegada de los cultivadores de té y los trabajadores nepaleses que trabajaron en la carretera, transformaron económicamente toda la zona, lo que llevó a Gran Bretaña a imponer un tratado al gobierno de Sikkim en 1861, anexionándose Darjeeling y Kalimpong. Los vecinos tibetanos vieron en esta acción un peligro para sus intereses comerciales y se rebelaron, pero en 1904 los británicos enviaron al coronel Younghusband con tropas suficientes para derrotar al mal equipado ejército tibetano. El coronel Younghusband, conocedor de esta zona fue el primer explorador que dirigió dos expediciones de reconocimiento para encontrar la ruta del Everest, en 1921 y 1923. Las siete expediciones siguientes dirigidas casi todas por militares británicos hasta 1938, recorrieron el mismo camino.

Darjeeling se convirtió en un enclave militar entre la frontera de Nepal y Sikkim que se iba transformando. El té de Assam y el té chino cultivado en sus laderas, producto de la hibridación con el que crecía salvaje en esas montañas, dio lugar al té más aromático delicado y suave que se conoce y por lo tanto el más caro del mercado. Los británicos además de establecerse como cultivadores de té, también aprovechaban el suave clima de sus colinas en los meses más calurosos antes del monzón. Los funcionarios se trasladaban desde Calcuta con sus familias para aliviarse del riguroso clima bengalí, convirtiéndose en uno de los enclaves más remotos e interesantes para los viajeros del imperio. Actualmente, todavía se encuentran casas de estilo inglés, la iglesia St. Joseph's y por supuesto los hoteles Windamere y New Elgin. El Windamere es un conjunto de construcciones victorianas donde vivían los ingenieros y capataces plantadores de té ingleses, hoy convertido en un delicioso hotel donde a las cinco en punto de la tarde se sirve el té. El New Elgin es de la misma época y recorrer sus salones y habitaciones, muchas de ellas con chimenea que encienden todas las tardes durante el invierno, permite transportarse a otra época.

Darjeeling, está situado a 2.134 metros de altitud, en una ladera de la cadena montañosa de Singalila, inmerso entre bosques

y campos de té, se disfruta de una agradable tranquilidad.; el ambiente húmedo y balsámico, con todos los aromas que desprende la abigarrada vegetación, propicia recorridos interesante por montes de baja altitud; y podremos realizar excursiones que no defraudan, contemplando las esplendidas panorámicas, que nos depara el macizo del Kanchenjunga.

Darjeeling tiene muchos más alicientes. Caminatas hasta recorrer hasta siete monasterios budistas, así como templos hinduistas, permiten hacerse a la idea de lo que es el estado indio, diverso y respetuoso, un ejemplo para la mayoría de países, que exigen a sus ciudadanos uniformidad en las creencias y prácticas religiosas.

La ciudad se ha extendido por la ladera de la montaña a ambos lados, con un crecimiento un tanto anárquico, como ocurre en muchos pueblos de la India, dada la permisividad de las autoridades. Pero esto en contra de lo que pudiera parecer ante los ojos de los occidentales, le da un carácter entrañable, se puede pasear por sus calles subiendo o bajando de nivel, encontrando lugares y templos exquisitos muchos de ellos aislados del bullicio que parece rodear la ciudad, porque cuando se permanece en ella varios días, se encuentra el viajero en una ciudad tranquila que choca con su potente comercio, ya que es un lugar estratégico para el intercambio con el cercano estado de Sikkim y el Nepal.

La presión demográfica de los emigrantes nepaleses llevó a estos, después de la independencia a tensiones independentistas con movimientos y campañas desestabilizadoras, hasta que en 1990 el gobierno indio llegó a un acuerdo de autonomía que apaciguó al movimiento Gurkhaland, aunque como ocurre en otros países, los movimientos independentistas no son fáciles de conformar. El pueblo también tiene una importante presencia tibetana concentrados en lo que llaman un campo de refugiados pero que no se diferencia del resto de la población.

En este pueblo nació Tensing Norgay el primer serpa que

ascendió al Everest y que tiene fundada una escuela de escalada para los indios donde se encuentra el museo del Everest.

Siguiendo con los alpinistas y el Everest, la columna de porteadores se ponía de nuevo en marcha descendiendo en dos jornadas hasta Kalimpong a 900 metros sobre el nivel del mar, con una climatología tropical y desde allí hacia el nordeste entraban en el reino de Sikkim, aquí los guías nepaleses se movían como en casa ya que las tres cuartas partes de la población es de ese origen, emigrados en el siglo XIX para trabajar en las infraestructuras y en la agricultura, aprovechando la escasa población de Lepchas, comenzaron a colonizar los valles menos productivos y a talar los bosques de las laderas de las colinas para buscarse un sustento que su país, mucho más poblado no les podía ofrecer.

La expedición de Bruce cruzó el río Rangpo a la altura de la población del mismo nombre y siguieron hasta Rangli. El Coronel Howard Bury describe el territorio que cruzaban como un inmenso jardín donde las flores trepan hasta por los troncos de los árboles, y se ajustaba perfectamente a lo que hoy podemos contemplar ya que en Sikkim crecen cuatro mil especies de plantas, que en estricta lógica deberían ocupar un territorio mucho más extenso, pero que aquí crecen naturalmente debido a las peculiares condiciones climáticas y geográficas de la zona.

En Rangli acamparon y al día siguiente comenzaron el ascenso por vertientes escarpadas hasta cruzar la frontera por el collado Jelep de 4.388 metros y continuar por el valle de Chumbi ya en el Tibet. Los expedicionarios no pudieron disfrutar de los antiguos monasterios que nutren la atormentada orografía de Sikkim, porque el territorio que cruzaban estaba muy poco poblado y aún hoy continua así.

Sikkim es un reino incrustado en la cordillera del Himalaya, hasta finales del siglo XVIII, Sikkim fue un principado vasallo del Tibet. Después de un apacible reinado, se vió convulsionado en el siglo XIX y XX por las presiones políticas con sus vecinos, finalmente

se unió en 1975 a la India y constituye el estado número veintidós. Está situado entre Nepal, Tíbet y Buthán y limita al sur con el distrito indio de Darjeeling. Tiene una población de unos trescientos mil habitantes. El setenta y cinco por ciento de origen nepalés, siendo este idioma la lengua franca y dominando esta etnia social y políticamente el país. Los lepchas, sus antiguos gobernantes no llegan al veinte por ciento de la población, el resto son bhotias y limbus de origen tibetano.

Para los alpinistas Sikkim es el Kanchenjunga que con sus 8.598 metros es el tercer pico más alto del planeta, sin descartar el Talung de 7.353 metros y el Kabru con 7.353, hasta ahora unos objetivos poco visitados en comparación con las montañas del vecino Nepal. Pero cuando nos acercamos a este delicioso país encontramos mucho más, a parte de su pujante naturaleza que cubre todos los estratos botánicos, desde los tropicales hasta la alta montaña, nos encontramos con unos monasterios budistas que aparecen situados en lo alto de las colinas, que parecen fruto del más osado director de cine, para realizar una película de fantasía. Y es que en Sikkim con doscientos monasterios, tiene la media de monjes por habitante más altas del planeta, todavía es norma en las familias enviar al segundo de sus hijos a un monasterio de novicio, aunque no todos profesen como monjes.

Para desplazarse por las carreteras de Sikkim hace falta un poco de paciencia, no es posible superar la media de treinta kilómetros por hora, quizás menos, sus rutas salvan un barranco detrás de otro subiendo y bajando por laderas con miles de curvas, no es fácil encontrar una recta de más de cien metros, sorprende que se haya conseguido esta red de carreteras bien conservadas y es que el gobierno indio cuando anexionó el país envió al ejército a construirlas para poder defenderlo frente a China y dedica un fuerte presupuesto en el mantenimiento que da trabajo a los lugareños, y se nota. También se quiere mantener un crecimiento sostenible y ser un país líder en la ecología, de momento están prohibidas las bolsas de plástico y la tala de bosques está muy restringida.

La capital Gantok situada en una colina, tiene unos 12.000 habitantes. La economía está basada en la agricultura, los valles de clima tropical son muy fértiles. Los bosques cubren un tercio de la superficie total del país.

Si se encuentra uno en Darjeeling y no se dispone de mucho tiempo para viajar por el interior, se puede hacer una idea del país visitando los monasterios de Permayangtse, el más importante desde un punto de vista histórico que alberga un extraordinario mandala de madera que representa el palacio celestial del gurú Rimpoche. El cercano de SangaCholing uno de los gompas más antiguos de Sikkim, en lo alto de un cerro a cuatro kilómetros del pueblecito de Pelling. Y por último el de Tashiding en otra colina como los anteriores, construido en 1.717 es un monasterio importante y activo rodeado banderas de oración y de chorten. Finalmente si uno quiere volver enamorado de los bosques y de los lugares mágicos que existen en Sikkim, podemos despedirnos visitando el lago sagrado de Khechopari conocido como el lago de los deseos, rodeado por densos bosques y oculto en una cuenca montañosa a dos mil metros de altitud. El lago azul rodeado del verdor exuberante de la vegetación donde cuelgan centenares de banderas multicolores de oración, transmite una tranquilidad inigualable, el sonido aislado de una campana, nos vuelve a la realidad y somos conscientes de que tenemos que regresar, pero no conozco a nadie que encontrándose en el lago no se haga el propósito de regresar a Sikkim con más tiempo a disfrutar de la "patria alegre" como lo llamaron sus primitivos habitantes.

Nuestros colaboradores

Juan Arnau

(Valencia, 1968) es astrofísico y doctor en filosofía. Además de traductor del sánscrito en trabajos relativos a Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media* y *Abandono de la discusión* (Siruela 2004 y 2006), ha trabajado las relaciones entre filosofía y traducción en *Rendir el sentido* (Pre-Textos 2008) y es autor de los ensayos *La palabra frente al vacío*, *Arte de probar* y *Cosmologías de India* (Fondo de Cultura Económica 2005, 2008 y 2012), *Antropología del budismo* (Kairós 2007) y *Vasubandhu* (Pre-Textos 2010). También ha ensayado el género narrativo en la *Leyenda de Buda* (Alianza 2011) y *El cristal Spinoza* (Pre-textos 2012). Ha sido investigador del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) los últimos cinco años. Actualmente prepara una historia de la filosofía occidental titulada *Manual de filosofía portátil*.

Rafael Iruzubieta Fernández

Abogado, Doctor en Derecho, Académico de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, Premio Padma Shri 2010 del Gobierno de la India. Fundador del Instituto de Indología, que realiza una labor importante de difundir la cultura india en España; abogado y gran amante de la India, el Dr. Iruzubieta ha creado dos premios para los dos mejores estudiantes de licenciatura en filología española de la *Jawaharlal Nehru University*, con una dotación económica importante

Horacio Eduardo Ruiz

Profesor de la facultad de filosofía y letras, UBA, Argentina. Expositor nacional e internacional y creador y presidente de las jornadas internacionales Ricardo Güiraldes.

Volumen 44, Número 1, 2015

Sonya Surbhi Gupta

Profesora y Directora del Departamento de estudios Europeos y latino-americanos. Es autora de varios artículos y libros de prestigio literario.

Minni Sawhney

Decano de la Facultad de Artes y Profesora del Departamento de Estudios Germánicos, Universidad de Delhi; miembro de AI, IASA, y LASA; ha publicado varios artículos de investigación en revistas de investigación literaria de prestigio internacional.

Juan Luis Salcedo Miranda

Periodista y alpinista. Instituto de Indología

Fernando Rubio Milá

Periodista. Madrid, España.

Manjula Balakrishnan

Indóloga. Profesora de filología inglesa, ha publicado varios artículos y libros. También ha presentado conferencias sobre materia india y temas indológicos en diversos canales mediáticos españoles.

International Day of Yoga

21 June



Indian Council for Cultural Relations
भारतीय सांस्कृतिक सम्बन्ध परिषद्

Yoga for Harmony & Peace