

### 3. HISTORIA E HISTERIA

Mientras las últimas dos décadas han visto una prodigiosa producción de estudios académicos críticos sobre el sur de Asia, estos años también han presenciado el encumbramiento de una encarnación cada vez más intolerante del nacionalismo hindú en India.<sup>1</sup> Clasificado bajo la etiqueta genérica de Hindutva, esta nueva articulación de la militancia cultural hindú está estrechamente ligada a procesos de las relaciones del poder institucionalizado del Estado indio moderno. De hecho, en el fondo de esta instrumentación y escenificación del Hindutva hoy día, yacen la coordinación y contradicciones de las visiones y voces de una aglomeración de organizaciones de la derecha hindú, principalmente el partido Bharatiya Janata, el Rashtriya Svayamsevak Sangh, el Vishwa Hindu Parishad y el Shiv Sena.<sup>2</sup> Como se sabe, la ideología y práctica del Hindut-

<sup>1</sup> Ha habido un crecimiento exponencial de los escritos sobre la política y los procesos de la militancia cultural hindú en India. No es de sorprender, por tanto, que estos análisis se hayan diferenciado ampliamente tanto en sus énfasis como en su calidad. No viene al caso hacer una reseña de esta literatura aquí. Más bien, a lo largo de este capítulo, me referiré a algunos importantes escritos que aportan una resonancia crucial e implicaciones críticas respecto a mis propios argumentos y énfasis.

<sup>2</sup> Esto no significa negar las diferencias, fisuras, tensiones y contradicciones internas dentro del Hindutva contemporáneo, las cuales destacan perfectamente —aunque con diferentes énfasis— en dos libros recientes de Thomas Hansen y Christophe Jaffrelot. Tampoco significa sugerir que el nacionalismo cultural hindú de la actualidad sea sólo una “conspiración de la elite” por parte de los mercaderes del poder político del BJP y sus afiliados, suposición que es desafiada hábilmente por Amrita Basu. (Doy por sentado que mi postura queda clara en parte por la conjunción de las palabras “instrumentación y escenificación”, “coordinación y contradicción”.) Dados los objetivos de este capítulo, mi esfuerzo se dirige a destacar la importancia de las relaciones del poder político del Estado en la divulgación más amplia y el imaginario social del Hindutva. Aquí el Estado y sus estrategias no se proyectan como si fueran externos y autónomos, fuera de la sociedad, una tendencia que persiste en los escritos acerca “tanto de la historia, así como del estado presente de los asuntos comunales en la India”, como nos recuerda Peter Van der Veer. Más bien, mi propuesta analítica prolonga los énfasis de Van

va apuntalaron la destrucción de la mezquita Babri Masjid en la ciudad de Ayodhya, al norte de India, el 6 de diciembre de 1992, y la violencia sectaria en gran escala que siguió a este suceso. También es reconocido ampliamente que los reclamos sobre la historia han sido de una importancia central para los llamados que intentan establecer a la derecha hindú como el verdadero repositorio de una tradición hindú inmemorial y la vanguardia esencial de una moderna nación hindú. Ni las nuevas historias del sur de Asia y sus desafíos teóricos, como tampoco la agresiva construcción y asiduo cultivo del pasado dentro del nacionalismo hindú están exentas de ser sometidas a lecturas críticas.<sup>3</sup>

der Veer sobre el Estado como “una serie de disciplinas para ordenar la sociedad que a menudo entran en conflicto entre sí”. Por una parte, es de importancia crucial atender a los procesos mediante los cuales las relaciones de poder parecen tomar la forma de estructuras externas, a la vez que quedan interiorizadas como disciplinas, tanto en los modelos académicos como en los órdenes sociales. Por la otra, resulta importante reconocer que tales procesos de interiorización y exteriorización nunca se terminan: siempre son diferidos, siempre desplazados, tanto por la inestabilidad inherente del poder como por las refundiciones del poder mediante otros filtros, unidos pero diferenciados, de los sujetos/comunidades. Thomas Hansen, *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Princeton, 1999; Christophe Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement in India*, Nueva York, 1996; Amrita Basu, “Mass movement or elite conspiracy? The puzzle of Hindu nationalism”, en David Ludden (ed.), *Making India Hindu: Religion, Community, and the Politics of Democracy in India*, Delhi, 1996; y Peter Van der Veer, “Writing violence”, en D. Ludden (ed.), *Making India Hindu*, pp. 261, 263.

<sup>3</sup> Para efectos de este capítulo, además de fuentes secundarias, consulté varios folletos del Vishwa Hindu Parishad que compré y recopilé en la ciudad de Nagpur a mediados de los años noventa. También en ese lugar realicé algo de trabajo de campo entre adeptos del Hindutva de clase media. Los folletos consultados van desde: 1) antologías de historias verdaderas para niños y adolescentes, a 2) discusiones de la *nashtra* (nación) hindú, la *bhagwa dhvaj* (bandera azafrán), distorsiones del secularismo y derechos de los hindúes, hasta 3) varias declaraciones sobre la historia de Ayodhya y la importancia del movimiento de inspiración Hindutva en ese lugar. También revelan las tensiones y diferencias dentro de la militancia cultural hindú mencionadas arriba. He aquí algunos ejemplos pertinentes de entre los folletos de inspiración hindú que consulté: 1) Vireshwar Dwivedi, Omkar Bhave y Dr. Ramkumar (eds.), *Bal Bodh Kathaiyan*, Lucknow, 1992; Vireshwar Dwivedi, Omkar Bhave y Dr. Ramkumar (eds.), *Kishor Bodh Kathaiyan*, Lucknow, 1992; 2) A. Shankar, *Vikrit Dharm Nirpekshita aur Bharat ka Bhavishya*, sin lugar ni fecha de publicación; N.H. Palkar, *Bhagwa Dhvaj*, Lucknow, 1991; anónimo, *Hindu Rashtra Kyon*, Lucknow, 1994; V.D. Agrawal, *Hindu Rashtra*, Nueva Delhi, sin fecha; A. Pandya, *Hinduon par Anyay*, Nueva Delhi, sin fecha; A. Pandya, *Desh ke Saath Viswasghat*, Bombay, 1989; anónimo, *Hindu Dharma*

Este capítulo examina un segmento importante de la historia del Hindutva. Se trata del relato de las transformaciones de un dios-rey, Ram. Es la historia de los pasados de un lugar de peregrinación, Ayodhya. El relato y la historia no agotan al Hindutva ni sus historias. No obstante, sugieren las intensas atracciones mutuas entre la homogeneización de una historia en singular y el fetiche de la nación moderna.<sup>4</sup> La entro-

*charya's Warning to Politicians*, Nueva Delhi, 1984; véase también, V.K. Malhotra, *Why Image of Bharat is So Bad Abroad*, Nueva Delhi, sin fecha; 3) Satyanarayan Maurya, *Samvaidhanik Bhulen, Tushtikaran, Hinduon ki Rajnitik Nishkriya, Videshi Kshadyantra... Is Ka Sahi Uttar Dharmaraj*, Nueva Delhi, sin fecha de publicación; Devendra Swarup, Arun Shourie, Narendra Mohan, K.R. Malkani, Suryakant Bali, *Ayodhya ka Sach*, Nagpur, sin fecha de publicación; anónimo, *Shriramshila Pujan Vidhi*, Nueva Delhi, sin fecha; Suresh Khare, *Shriram Mandir ka Virodh: Naye Pakistan ki Bhoomi ka*, Nueva Delhi, sin fecha; R.P. Sharma, *Shriram Kar Seva Banam 18 din ka Mahasmar*, Nueva Delhi, sin fecha; R.P. Sharma, *Tithiyon jo Itihas ban Gayi: Shriramjanmabhumi Mukti Sangbarsb*, Nueva Delhi, sin fecha; Santosh Kumar, Anil Joshi, Avnijesh Awasthi y Jainendra Kumar (eds.), *Ayodhya ka Sandesh: Hindu Navoathan*, Nueva Delhi, 1992.

<sup>4</sup> Sugerir esta conexión también es reconocer que el Hindutva simultáneamente encarna una profunda ambivalencia hacia la modernidad. Thomas Hansen ha afirmado que, a tono con “otras formas de nacionalismo cultural que sostienen que la nación es una hebra única unificadora que siempre, o ya, une ‘al pueblo’, el nacionalismo hindú se caracteriza por una ambivalencia fundamental con relación a la modernidad y su liberación de desencadenamiento de deseos y fragmentación social. Los nacionalismos culturales en general son proyectos de control ideológico, que tratan de dar forma y controlar las siempre impredecibles e inciertas formas sociales generadas por las modernidades capitalistas. El corolario de semejante proyecto de control es marcar el acento en la disciplina y en una cerrada estructura corporativa que intenta realizar la utopía ideológica dentro del microcosmos de la organización. Otro corolario es un énfasis en la fuerza física y el autocontrol: la capacidad de controlar el deseo y la libido propios con el fin de sublimar estos impulsos hacia una dedicación y servicio incondicionales a la causa”. Dentro del nacionalismo hindú, los vínculos entre su producción de una historia homogeneizada y su fetiche de la nación moderna se unen estrechamente a esta ambivalencia, animando y utilizando al mismo tiempo el control ideológico y estrategias disciplinarias. De hecho, otra expresión de esta ambivalencia para con el carácter caótico de la modernidad es la articulación por parte del nacionalismo hindú de un nuevo y alternativo universalismo hindú, el cual no es una mera crítica de Occidente. Más bien, este universalismo alternativo forma “parte de una estrategia para vigorizar y estabilizar un proyecto modernizador nacional, mediante un nacionalismo cultural disciplinado y corporativista, que puede darle a la India reconocimiento e igualdad [respecto a Occidente y otras naciones] mediante la afirmación de la diferencia”. La afirmación de la diferencia y la pureza de la civilización hindú y la importancia de una nación moderna fuerte y poderosa van de la mano en esto. Estos énfasis se reflejan en las historias de inspiración Hindutva que se examinan a continuación.

nización del dios-rey Ram como la deidad más importante del Hindutva ha alimentado la creación actual de *lo moderno* hindú. Los reclamos sobre la historia de Ayodhya han apuntalado la construcción contemporánea de lo hindú moderno. En nombre de Ram y mediante los reclamos de la historia, el belicoso Hindutva se ha caracterizado por sus ataques polémicos y físicos contra todos los presuntos enemigos de una comunidad indiferenciada de hindúes, arengas para llevar a cabo la limpieza del cuerpo político de la moderna Bharat (India), librándolo de sus impurezas externas.

#### HISTORIA HOMOGÉNEA

Poco se puede distinguir entre el terror de Estado y un estado de terror para muchas poblaciones musulmanas (y de casta baja) y varias comunidades cristianas (e indígenas) en la India de hoy. El sello de semejante agresión ha sido el acoplamiento de la palabra escrita y el símbolo oral con imágenes visuales y actos violentos. En esto, los llamados de guerra de la derecha hindú a la beligerancia brutal, que toman cuerpo en discursos estridentes y escritos sangrientos de odio histórico, han sacado partido y manipulado la iconografía popular de los calendarios. Esto ha conducido a transformaciones significativas de las representaciones del dios-rey Ram. Antes vista como una deidad predominantemente benigna, moldeada dentro de los intersticios de tradiciones orales principalmente mediante una repetición, reiteración y refundición de los cantos de poetas santos del periodo moderno temprano, Ram ha sido transformado en los años recientes en un icono del Hindutva, una figura de gran musculatura, militante y moderna, a la vez símbolo y salvador que carga instrumentos de guerra dispuestos de una manera agresiva.<sup>5</sup> Estas

Hansen, *The Saffron Wave*, pp. 90, 231, *passim*. Véase también, Milind Wakankar, "Body, crowd, identity: genealogy of a Hindu nationalist aesthetics", *Social Text*, 14, 4, 1995, pp. 45-73.

<sup>5</sup> Véase un examen detallado de las transformaciones de la figura de Ram en Anuradha Kapur, "Deity to crusader: the changing iconography of Ram", en Gyanendra Pandey (ed.), *Hindus and Others. The Question of Identity in India Today*, Nueva Delhi, 1993, pp. 74-109. Otras discusiones sobre las relaciones entre el Hindutva y "culturas expresivas" se encuentran en: Richard H. Davis, "The iconography of Ram's chariot", en Luden (ed.), *Making India Hindu*; Victoria Farmer, "Mass media: images, mobilization, and

versiones de Ram como Rambo implican una construcción particular de la historia. Ayodhya ocupa un lugar clave en este juego con el pasado. Red de temporalidad y atemporalidad, Ayodhya, siempre presente y presentada como el hindú desacralizado por el profano musulmán. Al ignorar deliberadamente la diversidad, la discontinuidad y la diferencia en los pasados de este lugar de peregrinación, lo que se revela es una historia bastante singular y sin fisuras de Ayodhya, una historia inspirada por el Hindutva.

Examinemos los elementos principales de este nuevo relato de Ayodhya y su asociación con Ram más detenidamente. En un artículo reciente, Gyanendra Pandey ha identificado los aspectos centrales de las historias construidas por la derecha hindú durante los últimos 20 años.<sup>6</sup> Estos "melodramas", cuidadosamente trazados, repetidos con asiduidad y escenificados estratégicamente no relatan *un* pasado de la región o del pueblo de Ayodhya. Más bien ensamblan *la* historia de la destrucción de un monumento específico (el templo de Ram, sobre cuyas ruinas se afirma que se construyó la mezquita de Babri) en un lugar en particular (Ayodhya), tanto en el pasado como en el presente.<sup>7</sup> Las nuevas narraciones han logrado un rompimiento con la cualidad "metafórica" de relatos anteriores de los pasados de Ayodhya, en los que Ram y Ayodhya eran ambos metáforas que "significaban bastante más que la verdad literal" del dios-rey o de la ubicación geográfica e histórica de esta capital. Así, en lugar de los pasados "metafóricos" an-

communalism", en Ludden (ed.), *Making India Hindu*; Peter Manuel, "Music, the media, and communal relations in north India, past and present", en Ludden (ed.), *Making India Hindu*; Thomas Hansen, *The Saffron Wave*, especialmente pp. 172-181; Philip Lutgendorf, "Ramayan: the video", *The Drama Review*, 34, 1990, pp. 127-176; Barbara Miller Stoler, "Contending narratives: the political life of the Indian epics", *Journal of Asian Studies*, 50, 1991, pp. 783-792; Van der Veer, *Religious Nationalism*, pp. 165-191; y Philip Lutgendorf, *The Life of a Text: Performing the Ramcharitmanas of Tulsidas*, Berkeley, 1991.

<sup>6</sup> Gyanendra Pandey, "Modes of history writing. New Hindu history of Ayodhya", *Economic and Political Weekly*, 18 de junio de 1994, pp. 1523-1528. Reorganicé los argumentos y materiales ensayados por Pandey, y hago explícitas mis discrepancias respecto de sus análisis en los lugares pertinentes en la primera parte de este capítulo. Además, la amplia variedad de folletos del Vishwa Hindu Parishad que consulté se citan más adelante.

<sup>7</sup> Véase, por ejemplo, Michael Herzfeld, *A Place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town*, Princeton, 1991.

teriores, ahora están cuadradas historias “reales” que afirman precisamente presentar la verdad “literal” y “comprensiva”.<sup>8</sup> Por una parte, esta nueva narración está a tono “con gran parte del ‘moderno’ esfuerzo indio que desde el siglo XIX intenta establecer la historicidad, racionalidad y masculinidad —en pocas palabras, la ‘mayoría de edad’, en términos occidentales— de la India y sus religiones...”. Por la otra, lleva el “positivismo y literalismo” del fetiche del Estado moderno a nuevos extremos.

Hay dos movimientos específicos y simultáneos en el centro de la articulación de estos relatos “alternativos” de Ayodhya. En primer lugar, la “verdad de los hechos” se reafirma por la “certeza de la fe”, y el pasado “llega a ser representado con precisión ‘científica’ —cifras, fechas, lugares geográficos— lo que es un testimonio de la verdad literal de esta ‘historia’”.<sup>9</sup> De hecho, el montaje de la “cientificidad” de estas historias empieza por sus títulos, títulos que inequívocamente proclaman que sus contenidos son relatos “fidedignos” y “auténticos” y, como prueba adicional, hacen alarde de los méritos académicos de sus autores, quienes están convenientemente provistos de maestrías y doctorados en arqueología e historia. Mediante un ensayo de cronologías, citas de cifras, fechas y horas precisas, se busca consolidar la arrogación de autoridad y autenticidad dentro de estos relatos, por ejemplo: “Hubo 76 batallas peleadas por los hindúes contra los musulmanes entre 1528 y 1932 [para la liberación del templo de Rama que había sido convertido en mezquita] en Ayodhya” y “El 9 de junio de 1528 d.C., a las dos de la tarde, Pandit Devi Prasad Pandey [un brahmán que significativamente dio cuenta de 700 soldados del ejército del emperador Baber en sólo tres horas] exhaló su último suspiro”; esto sirve para demostrar lo “concreto” y la “verdad ca-

<sup>8</sup> Coincido con Pandey acerca del contraste existente entre la “cualidad metafórica” del relato anterior de Ayodhya y el exceso de “literalismo” y “positivismo” inherentes a las nuevas historias hindúes. El ensayo de Pandey, empero, no explora por completo el juego de tropos dentro de estas nuevas crónicas hindúes de Ayodhya. Así, el literalismo mismo y la precisa “cientificidad” —el ensayo y recitación de fechas y cifras y de uno o varios espacios geográficos claramente identificados— que caracterizan estas historias, transforman la metáfora de Ayodhya imbuyéndola de atributos metonímicos y sinécticos. Pandey, “Modes of history writing”; R.P. Sharma, *Tithiyā jo Itihās ban Gayī: Śhrīrāmjanmabhūmi Mukti Sangharsh*, Nueva Delhi, s.f.; N.H. Palkar, *Bhagwa Dhwaj*, Lucknow, 1991, pp. 67-72; James W. Fernandez (ed.), *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*, Stanford, 1991.

<sup>9</sup> *Ibid.*

si palpable” de esta historia. Esta cualidad de “concreto” también se representa en una forma aún más literal ya que lo que tenemos ante los ojos es la historia de un monumento (el “gran templo de Rama en Ayodhya”): la narración empieza con la destrucción de este monumento, pero insiste en ella a cada paso. Así, el pasado monumental de la destrucción y profanación del templo de Rama por los musulmanes y su defensa por los hindúes se vuelve el relato concreto e incontrovertible de la maldad innata de los musulmanes y a la vez queda como la historia real e irrefutable del carácter hindú, del pueblo hindú y de la nación hindú, inherentemente indomables. Tal fijación de la posición de sujeto de los héroes hindúes y de los monstruos musulmanes, trabados en una lucha a muerte a lo largo de la historia, en realidad tiene estrechas afinidades con las más arrogantes fantasías imperiales y concepciones coloniales de las inmutables culturas e historias “nacionales” de los pueblos “nativos”. No es de sorprender, por ello, que las nuevas historias hindúes de Ayodhya sean también fundamentalmente ahistóricas, ya que no dejan lugar a los procesos —cambio y desarrollo— en los pasados de sus protagonistas, como tampoco al contexto histórico en su repetición sin fin de rencorosas historias de ataques “extranjeros” musulmanes y de las verdades eternas del valor “nativo” hindú.<sup>10</sup>

Esto me lleva al segundo movimiento que articula la crónica de Ayodhya presentada por la derecha hindú durante la última década. Estas historias hindúes no cejan en mezclar y recubrir lo “milagroso” con lo “científico”. La participación divina de Rama organiza el pasado de Ayodhya desde hace 900 000 años (y aun antes) hasta 1995 (y después). En verdad la narración circular de los nuevos relatos hindúes incesantemente une lo mítico y lo arqueológico, lo histórico y lo contemporáneo para producir uniformidad en diferentes órdenes temporales. Esta uniformidad para nada se contradice con la insistencia de la historia hindú en la verdad literal de sus afirmaciones. Más bien la uniformidad de diferentes concepciones del tiempo y la literalidad de lo que se afirma es verdad funcionan juntas en estos relatos para indicar un único objetivo apocalíptico: la resolución del conflicto —determinado tanto por la lógica de la leyenda como por la del “tiempo realista histórico”— entre

<sup>10</sup> Sobre “contexto” y “proceso” como características distintivas de la historia como “disciplina”, véase E.P. Thompson, “Folklore, anthropology and the discipline of history”, *Indian Historical Review*, 3, 1977, pp. 247-266.

hindúes y musulmanes en el aquí y ahora.<sup>11</sup> Esta resolución, a su vez, no es otra cosa sino la “comunidad hindú” que se realiza mediante la conquista del poder de Estado, la “nación hindú” *convirtiéndose* en el “Estado hindú”.

#### CUESTIONAMIENTO DE LA HISTORIA

¿Cómo cuestionar esta asidua construcción de la historia de la derecha extremista hindú?<sup>12</sup> La reacción dominante de la izquierda liberal, encabezada por historiadores de la Universidad Jawaharlal Nehru de Nueva Delhi, ha consistido en entablar un “debate público” sobre las afirmaciones de la derecha hindú acerca del pasado de Ayodhya.<sup>13</sup> La estrategia principal aquí ha sido argumentar que tales afirmaciones se basan en una deformación de “hechos” históricos.<sup>14</sup> Esta corriente crítica revela algu-

<sup>11</sup> En mi opinión, el análisis de Pandey de los principios de construcción del nuevo relato hindú de Ayodhya no incluye un examen de la manera como las estrategias de esta historia, para autentificar la narración y asumir una voz colectiva de autoridad, se relacionan con los varios y más amplios modos de lectura y apropiación, escritura y construcción de textos y pasados. Estos modos de lectura y escritura se enraizan en diferentes convenciones de alfabetización de clase media que dan forma a la religiosidad y lo “religioso” y a varias versiones populares de discurso religioso. Un análisis en esta dirección habría permitido a Pandey explorar cómo una narración circular que gira sobre sí misma puede sin embargo contar una historia con un principio, un desarrollo y un final, idea a la que Pandey hace alusión pero que no desarrolla. Un examen de algunas de estas cuestiones, en un contexto diferente, se halla en Saurabh Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, 1998, capítulo 7 y capítulo 6 de este libro también. Una evaluación crítica de algunas de las maneras en que los historiadores indios contemporáneos, incluyendo a Pandey, han examinado el tiempo y la historia en la modernidad se puede consultar en el capítulo 1 de este libro.

<sup>12</sup> Los estudios sobre la derecha extremista hindú se han multiplicado enormemente en los últimos años. Doy dos ejemplos representativos tomados de textos que han tratado de manera específica el tema de la reciente construcción del pasado de los sectores extremistas hindúes.

<sup>13</sup> Al mismo tiempo, la naturaleza de la reacción de la izquierda liberal bajo la forma de un “debate público” queda restringida al limitarse a unos cuantos diarios en inglés y aun menos revistas académicas.

<sup>14</sup> Véase Sarvepalli Gopal *et al.*, *The Political Abuse of History*, Nueva Delhi, 1989; Sarvepalli Gopal (ed.), *The Anatomy of a Confrontation: The Babri Masjid-Ramjanmabhu - mi Issue*, Nueva Delhi, 1991.

nas de las selectivas e insidiosas formas en que la derecha extremista hindú se las ha arreglado para moldear la historia. Al mismo tiempo, las principales dificultades de este enfoque también se derivan de privilegiar la “evidencia histórica” de manera que la historia se vuelve la piedra de toque de la verdad, quedando fuera del campo de las preferencias políticas y del poder político. Esto conduce a un aislamiento implícito de sus historias de la más amplia existencia del pasado como un recurso poderoso y negociable. De ahí se sigue el que no parezca haber un claro reconocimiento de parte de estos historiadores de sus propias preferencias políticas al escribir la historia. Así, por un lado, sus argumentos no cuestionan la categoría de la “nación” india como algo recibido (encasillando toda la discusión dentro de un consenso liberal heredado que se ha desarrollado alrededor de esta categoría), y, por otro lado, dichos argumentos se inclinan hacia una construcción de la historia claramente tendenciosa y en ciertos aspectos falsa.<sup>15</sup> Su esfuerzo por ordenar los registros históricos deriva así hacia una historia alterna, homogeneizada y saneada, del centro de peregrinación de Ayodhya.<sup>16</sup>

No es de sorprender, por ello, que este enfoque dominante también esté cerca de aceptar los desafíos planteados por otra reacción a la historia presentada por la derecha extremista hindú, reacción delineada en un importante ensayo (en bengalí y en inglés) de Partha Chatterjee. Ahí se trata de construir una “genealogía” de los reclamos históricos de la Hindutva. Estos reclamos, afirma Chatterjee, fueron originados por actitudes contestatarias hacia los modos de las formas coloniales de conocimiento y se hicieron posibles sólo dentro de las formas modernas de la historiografía. Así, las historias escritas a fines del siglo XIX por los bengalíes de clase media que recibieron una educación inglesa, significaron un rompimiento con el pasado mítico anterior. Lo que articulaba las historias míticas era la voluntad divina y los protagonistas no eran “pueblos” sino dioses, demonios y reyes; en estas historias el mito, la historia y lo con-

<sup>15</sup> Para un examen más amplio de estos problemas, véase Peter Van der Veer, *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, Berkeley y Los Ángeles, 1994, pp. 157-164.

<sup>16</sup> Para argumentos dentro de la reacción de la izquierda liberal hacia las historias hindúes con acentos algo diferentes, véase Neeladhari Bhattacharya, “Myth, history and the politics of Ramjanmabhumi”, en Sarvepalli Gopal (ed.), *The Anatomy of a Confrontation. The Babri Masjid-Ramjanmabhumi Issue*, Nueva Delhi, 1991, pp. 122-140; y Romila Thapar, “Epic and history: tradition, dissent and politics in India”, *Past and Present*, 125, 1989, pp. 1-26.

temporáneo formaban parte de la misma secuencia cronológica. En cambio, las nuevas historias remplazaron la voluntad divina por la ambición de poder de los mortales, identificaron al musulmán como enemigo y reclamaron para sí el pasado clásico hindú, se sirvieron de las historias británicas al tiempo que desafiaban al gobierno colonial y convirtieron a los autores de los relatos, meros sujetos-pacientes controlados por los sucesos políticos, en sujetos-agentes que de un golpe ejercían el arte de la política y del gobierno y que se identificaban (a sí mismos) como la conciencia de la solidaridad de la nación que supuestamente se hacía patente por sí misma en la historia. Estas historias forman parte del más amplio esquema de las formas modernas de historiografía, “el cual se construye necesariamente alrededor de la compleja identidad del Estado-nación-pueblo”. Es la propia unicidad de la idea de una historia nacional de India —a menudo ligada a los reclamos de la *raison d'État*— lo que siempre tendrá a la mano una historia única de los hindúes.<sup>17</sup> Ahora bien, Chatterjee ha presentado un texto, si bien difícil, sugerente y convincente, con más razón porque su cuestionamiento de la singularidad de una historia nacional de India evoca otras fantasías —vislumbres fragmentarios controlados por una lógica claramente más plural y suposiciones políticas francamente federales— de nación o naciones. Sin embargo, el marco genealógico, muy englobador, de Chatterjee no le permite explorar las formas como los elementos anteriores de las historias hindúes han sido aprovechados y transformados en la construcción del moderno mito de la monstruosidad musulmana y de la virtud hindú en la nueva historia armada por la derecha extremista hindú contemporánea.<sup>18</sup> Los recursos de una bien trazada genealogía de la Hindutva, sin duda valiosos,

<sup>17</sup> Partha Chatterjee, “Claims on the past: the genealogy of modern historiography in Bengal”, en David Arnold y David Hardiman (eds.), *Subaltern Studies VIII. Essays in Honour of Ranajit Guha*, Delhi, 1994, pp. 1-49, e “Itihas uttaradhikar”, *Baromas*, Calcuta, 12, 1991, pp. 1-24. Véase también de Chatterjee, “The nation and its pasts” e “Histories and nations” en su libro *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, 1993. Para investigaciones recientes acerca del surgimiento de la idea de la nación hindú y de los escritos de los primeros ideólogos hindúes extremistas, véase Gyanendra Pandey, “Which of us are Hindus?”, en Gyanendra Pandey (ed.), *Hindus and Others. The Question of Identity in India Today*, Nueva Delhi, 1993, pp. 238-272; Tapan Basu et al., *Khaki Shorts and Saffron Flags. A Critique of the Hindu Right*, Delhi, 1993.

<sup>18</sup> Otros problemas subyacentes de la estructura genealógica englobadora de Chatterjee se examinan en Saurabh Dube, “Past matters and present moulds”, *The Book Review*, 19, 2, 1995, y en el capítulo 1 de este libro.

me parece que no cuestionan adecuadamente la oscura y terrible inmediatez de las virulentas historias hindúes de la actualidad.

Hace muchos años, Walter Benjamin reconocía una fuerza similar de urgencia y crisis de la historia en el contexto del ascenso del fascismo en Europa:

Articular históricamente el pasado no significa conocerlo “como realmente ha sido” [Leopold von Ranke]. Significa adueñarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro. Para el materialismo histórico se trata de fijar la imagen del pasado tal como ésta se presenta de improviso al sujeto histórico en el momento de peligro. El peligro amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a aquellos que reciben tal patrimonio. Para ambos es uno y el mismo: el peligro de ser convertidos en instrumento de la clase dominante. En cada época es preciso esforzarse por arrancar la tradición al conformismo que está a punto de avasallarla. El Mesías viene no sólo como Redentor, sino también como vencedor del Anticristo. Sólo tiene derecho a encender en el pasado la chispa de la esperanza *aquel* historiador traspasado por la idea de que *ni siquiera los muertos* estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha dejado de vencer.<sup>19</sup>

Desde luego este fragmento da mucho que pensar, especialmente en estos tiempos nuestros de crisis general de la voluntad política radical y del ascenso de fundamentalismos de derecha.<sup>20</sup> Al mismo tiempo, al invocar a Walter Benjamin, mi propósito es subrayar que en lugar de apo-

<sup>19</sup> Walter Benjamin, “Theses on the philosophy of history”, en W. Benjamin, *Illuminations* (trad. al inglés de Harry Zohn, editado por Hannah Arendt), Nueva York, 1969, p. 253. [Ed. en español: “Tesis de filosofía de la historia”, *Ensayos escogidos* (versión castellana de H.A. Murena), Buenos Aires, 1967, pp. 43-53; cita en la pág. 45.]

<sup>20</sup> Así, Michael Taussig, al explicar este pasaje, afirma: “Al sondear con toda intención áreas hasta ahora poco exploradas del control político, Benjamin también incitaba a sus colegas marxistas a considerar con más profundidad su propia fe implícita en una visión mesiánica de la historia, enfrentar esa fe de una manera consciente y tomar en consideración para su activismo el poder de la experiencia, imaginaria y ánimo social al construir y desconstruir la conciencia política y la voluntad de actuar políticamente”. M. Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing* Chicago, 1987, p. 368. Para una crítica de la interpretación más amplia de Benjamin que hace Taussig y una lectura más bien distinta del pensador marxista, véase Roger N. Lancaster, *Thanks to God and the Revolution. Popular Religion and Class Consciousness in the New Nicaragua*, Nueva York, 1988, pp. 207-208 y *passim*.

yarse en suposiciones tácitas que se refieren a la naturaleza transparente y verdad inherente de la “evidencia histórica”, los hechos y la información tienen que unirse al ámbito menos consciente de las imágenes y al mundo de la imaginación popular. Esto es particularmente cierto en relación con nuestras conscientes preferencias políticas e intentos por examinar las historias fundamentalistas hindúes. Todo esto también quiere decir que nuestras interrogaciones históricas, discusiones políticas o genealogías foucaultianas (como quiera que llamemos a estas prácticas) tienen que reconocer y aprovechar la urgencia y la inmediatez de recuerdos que brillan en los momentos de oscuridad y peligro que definen nuestro aquí y ahora. Pero por lo mismo, tampoco es momento de discutir acerca de las falacias de los liberales y de la izquierda. Una versión anterior de este capítulo, escrita en hindi como un texto político deliberadamente consciente, participó en el “debate público” iniciado por los historiadores de corte liberal-izquierdista en India, aunque haya importantes diferencias de énfasis.<sup>21</sup> En este capítulo también se aprovecharon los argumentos que se manejan en la lucha por contrarrestar la idea de una historia nacional única que elimina visiones de pasados más bien plurales. Los argumentos que se prueban aquí evitan una construcción de la historia saneada y homogeneizada, y en cambio destacan ciertos problemas relacionados con los algo fragmentados pasados de Ayodhya a lo largo de los últimos cuatro siglos.

#### HISTORIA FRACTURADA

El reclamo genealógico de la derecha hindú según el cual Ayodhya pertenece exclusivamente a un linaje único de fieles de Ram se basa en la mala fe. La metáfora misma de una sola familia busca ocultar las diferencias y esconder las ambigüedades dentro del hinduismo. Pero dejemos de lado este problema y pasemos al centro de peregrinación que se considera como el lugar de nacimiento de Ram. Ayodhya es un espacio sagrado para varias tradiciones religiosas diferentes. Los budistas identifican a Ayodhya como el antiguo Saket: según la tradición local Buda meditó ahí; se cuenta entre las más antiguas ciudades mencionadas en

<sup>21</sup> Saurabh Dube, “Ayodhya ke atect”, en Rajkishore (ed.), *Ayodhya aur Uske Aage*, Delhi, 1993. El presente texto es una versión ampliada y reescrita en gran parte, que se enriqueció con los detallados comentarios de David Lorenzen.

las escrituras budistas y alberga un antiguo monumento budista en Maniparvat. Ayodhya es también un lugar de peregrinación para los devotos de la fe jain: los digambers, así como los svetambers —las dos ramas principales de la secta— creen que Rishabdev, su primer *tirthankar* (maestro), nació ahí. Hoy la ciudad tiene varios templos importantes de la secta jain. La importancia religiosa de Ayodhya para los musulmanes proviene de su creencia popular según la cual Noé fue sepultado en una tumba en ese lugar. Viene a cuento el que incluso la reina Victoria fue acogida en el olimpo hindú en Ayodhya. La estatua de la reina estaba en un parque que llevaba su nombre y es interesante notar que ahora se llama Parque Tulsi (de Tulsidas, un poeta santo medieval tardío que popularizó la leyenda de Ram en lengua vernácula). Según una leyenda local, cuando Nal, un general de Ram, se enamoró de una joven que vivía en aquellos parajes, su señor vaticinó que sus hijos cobrarían fama y gobernarían el mundo en la *kaliyuga*, la era del mal en la cronología clásica hindú. Cuando los británicos dominaban lo mares, los peregrinos que iban a Ayodhya adoraban a la reina Victoria, madre simbólica de los británicos y una posible reencarnación tardía de la joven de Ayodhya cuyo ascenso a las embriagantes alturas había sido predicho por Ram. ¿Acaso plugo finalmente a la adusta reina su deificación en una lejana y polvorienta ciudad? Estas leyendas quizá tengan alguna relación con el gran prestigio de que Ayodhya goza por ser identificada como el lugar de nacimiento del dios-rey Ram. Al mismo tiempo, incluso esta identificación no está completamente libre de ambigüedades. Ayodhya es un lugar sagrado tanto para los sacerdotes brahmanes tradicionales como para los ascetas pertenecientes a la orden ramanandi. Los *pandas* (sacerdotes) y la categoría abierta de *sadhus* (ascetas), que presiden un centro ritual brahmán y un centro monástico espiritual, respectivamente, destinan cada quien diferentes usos a Ayodhya. De hecho, los intereses e identidades de estos especialistas religiosos, según ha mostrado Peter Van der Veer, han cambiado con el tiempo a resultas del proceso de formación del Estado y del cambio socioeconómico de la sociedad del norte de India.<sup>22</sup> En pocas palabras, en vista de la intensa comercialización de Ram

<sup>22</sup> Peter Van der Veer, *Gods on Earth. The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre*, Delhi, 1989. La magnitud de mi deuda hacia este impresionante estudio histórico-etnográfico enfocado sobre Ayodhya es evidente a lo largo de este capítulo.

hoy día, es fácil olvidar que Ayodhya se ha caracterizado por la congruencia de intereses religiosos de grupos variados y diferentes especialistas de lo sagrado.

Las fantasías políticas contemporáneas de los traficantes de poder que empañan a Ram actualmente congelan el pasado en el momento en que, según la leyenda-historia, la Babri Masjid (mezquita) se construyó sobre las ruinas del templo situado sobre la cuna de la deidad. Las fábulas populares hindúes del pasado, empero, tejen un tapiz más rico. La historia local presenta el lugar de nacimiento de Ram como un sitio frecuentado por ascetas hindúes y musulmanes, adonde los feligreses comunes de ambas fes llevaban a sus hijos para asegurarles una larga vida. De manera similar, el santo musulmán Khwaja Fazal Abbas Ashkhan, a quien se debe principalmente la construcción de la mezquita de Babri, tiene un papel ambiguo, si no es que algo contradictorio, en el pasado de Ayodhya. Según una leyenda local popular, el faquir (santo) Khwaja era un discípulo del asceta hindú Syamanand que logró sus objetivos de yoga —un conjunto de prácticas para disciplinar la mente y cuerpo que ha existido en los márgenes de la ortodoxia— exclamando un *mantra* (conjuro) musulmán, lo que es un testimonio de la naturaleza altamente sincrética de las tradiciones religiosas populares. Enseguida, Khwaja Fazal Abbas Ashkhan se unió a otro santo musulmán, Jalal Shah, para aconsejarle a Baber, primer emperador mogol, que el templo de Ram en Ayodhya debía ser destruido para construir una mezquita en su lugar.<sup>23</sup> Al mismo tiempo, sigue la leyenda, después que Mir Baqui, general de Baber, falló en repetidas ocasiones sus intentos de construir la mezquita una vez que el templo fue destruido, el santo Khwaja soñó que la mezquita *no* debía ser construida sobre el lugar sagrado del templo. Entonces pensó en un sitio un poco detrás del *garbha* (lugar sagrado). La voluntad del santo condujo entonces a la construcción de la mezquita de

<sup>23</sup> Esta leyenda, recogida por Van der Veer en los años setenta, fue incorporada desde entonces (de una manera suficientemente selectiva y saneada) por la Vishwa Hindu Parishad a su historia de la nación hindú. Esto definitivamente politiza el asunto de maneras siempre nuevas. Al mismo tiempo, trato de demostrar que no podemos ignorar por timidez estas leyendas locales. Incluso la más militante y parcial de estas leyendas presenta una imagen del pasado más rica que la historia de la derecha hindú. Estos fragmentados relatos locales, así, pueden servir como medios para investigar dos principios estructurados de construcción de grandiosas narraciones homogeneizadas. Véase Van der Veer, *Religious Nationalism*, p. 161.

tal manera que el lugar sagrado del templo quedara abierto y formara un pozo en el que los hindúes depositaron flores durante siglos.<sup>24</sup> Finalmente, pruebas documentales fragmentarias que datan de los siglos XVI, XVII y XVIII revelan que el culto hindú continuó en ese lugar bajo el gobierno mogol. Un viajero europeo, William Finch, por ejemplo, visitó Ayodhya en algún momento entre 1608 y 1611 y escribió una breve descripción de lo que vio:

Una ciudad de antiguo esplendor, hogar de un *potan* [pathan: musulmán], ahora casi en ruinas, el castillo construido hace cuatrocientos años. Aquí también se hallan las ruinas del... castillo y casas [de Ram], a quien los indios tienen por un gran dios, pues dizque encarnó para ver el *tamasha* [teatro] del mundo. En las dichas ruinas quedan ciertos brahmanes, los cuales toman por escrito los nombres de todos los indios que se lavan en el río que corre a la vera, la cual costumbre, dicen que ha continuado cuatro *lacke* de años (que es lo mismo que 394 500 años antes de la creación del mundo).<sup>25</sup>

En oposición a las historias de la derecha hindú, es importante señalar que este relato, así como otros documentos, revela que bajo el dominio mogol los peregrinos hindúes visitaban Ayodhya y los brahmanes actuaban como sacerdotes rituales para sus *jajmans* (patrones del sacrificio), estos últimos reyezuelos y señores terratenientes del norte de India.<sup>26</sup> No se trata de sugerir, claro está, que una tolerancia inherente hacia otras religiones había sido esencial y necesariamente incorporada a la estructura del reino mogol. De hecho, en vista de los debates actuales sobre la noción de secularismo en el contexto indio, es importante reconocer la estrecha relación entre religión y política. Éstas estaban unidas inextricablemente de diferentes formas bajo variadas versiones de poder real hindú e islámico. Sólo quiero sugerir que las leyendas locales y la exigua evidencia documental del pasado dan indicios de patrones más abigarrados en las continuidades de las fábulas y la fe en Ayodhya durante el dominio mogol que los que se pueden encontrar en una visión de la historia que

<sup>24</sup> Van der Veer, *Gods on Earth*, pp. 20-21.

<sup>25</sup> W. Foster (ed.), *Early Travellers in India, 1583-1619*, Londres, 1921, citado por Van der Veer, *Gods on Earth*, p. 211.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 211-214.



mantiene fija la mirada en un único momento de destrucción para borrar la vida y dar su aprobación a la muerte.

El surgimiento de Ayodhya como un centro de peregrinación de importancia tuvo que esperar hasta el siglo XVIII. Éste se dio sobre la base de una consolidación del imperio mogol en el siglo XVII, lo que trajo consigo una expansión de las comunicaciones. Con ello se estimuló un crecimiento del comercio, así como de las peregrinaciones hindúes. De hecho, ambos fenómenos estaban estrechamente ligados. Los trabajos de Bernard Cohn y Chris Bayly han mostrado que durante el siglo XVIII diferentes grupos de ascetas combinaban el poder militar y comercial para usar el ciclo de peregrinación desde Haridwar en el norte, pasando por la llanura del Ganges, hasta Jagannath Puri y Bengala en la costa oriental, como una extensa red comercial. Estos grupos unían entre sí áreas proveedoras y de consumo en las zonas estables y productivas, suministraban protección en los terrenos y caminos difíciles que conectaban dichas áreas y usaban sus ahorros corporativos con gran eficiencia. Durante el siglo XVIII las órdenes ascéticas se consolidaron como los principales comerciantes y como los grupos prestamistas y propietarios dominantes en varias partes del norte de India.<sup>27</sup> Entre los más importantes de estos grupos ascetas itinerantes se contaba a los ascetas ramanandi, quienes actuaban como comerciantes —ocupándose tanto del intercambio de productos como de prestar dinero— y como empresarios militares. Fueron los ramanandis quienes “redescubrieron” Ayodhya en el siglo XVIII, y la erigieron en un importante centro de peregrinación.

Hasta el siglo XVII la mayor parte de los ascetas ramanandi se concentraba en el occidente de India, en particular Rajasthan. Durante el siglo XVIII el territorio y la red de operaciones de esta orden de ascetas se expandió por toda India. Llegaron a establecer monasterios en el actual Uttar Pradesh, Bihar y en la región Terai de Nepal. En Ayodhya, los *akhas* (divisiones de ascetas combatientes) ramanandi aparecieron por vez primera en los albores del siglo XVIII y rápidamente aumentaron de nú-

<sup>27</sup> C.A. Bayly, *Rulers, Townsmen and Bazaars: North Indian Society in the Age of British Expansion, 1770-1870*, Cambridge, 1983; Bernard Cohn, “The role of Gosains in the economy of eighteenth and nineteenth century, upper India”, *Indian Economic and Social History Review*, 1, 1964, pp. 175-182. Acerca de la larga tradición de violencia ascética organizada en India, véase David Lorenzen, “Warrior ascetics in Indian history”, *Journal of the American Oriental Society*, 98, 1978, pp. 61-75.

mero en el curso de las siguientes ocho décadas. Este proceso, al que contribuyeron las actividades de los ascetas ramanandi como comerciantes y mercenarios, corría paralelo a su “redescubrimiento” de los sitios sagrados asociados a las leyendas de Ram y su esposa Sita. Richard Burghart ha mostrado cómo Janakpur fue identificado como el lugar de nacimiento de Sita, así como el lugar de su matrimonio con Ram, y cómo llegó a establecerse como un importante centro ramanandi. Esto implicaba: la creencia de que Janakpur había desaparecido en una época anterior; su redescubrimiento mediante una visión celestial por Sur Kisor —un asceta de Jaipur—; una lucha por el espacio sagrado contra la secta rival dasnami que ya se había establecido en el lugar; un desplazamiento de las formas de culto preexistentes para establecer la supremacía de los mitos e iconos ramanandis, y finalmente la consecución del apoyo y patrocinio de los gobernantes locales.<sup>28</sup> Por supuesto que todo esto no era exclusivo de los ramanandis o limitado a Janakpur. El trabajo de Charlotte Vaudeville subraya el desarrollo de procesos muy similares en Braj, en Uttar Pradesh, cuando la Madhav Gauriya, una comunidad de creyentes del dios Krishna provenientes de Bengala, llegó a la región a establecerse.<sup>29</sup> El “redescubrimiento” de Ayodhya por los ramanandis en el siglo XVIII pasó a formar parte entonces de un patrón más amplio del mecanismo de expansión de las órdenes religiosas y la construcción de tradiciones en las cuales los lugares sagrados quedaban identificados como perdidos en una época previa y eran reclamados y provistos de nuevos significados. Al mismo tiempo, había un sesgo en la manera particular del “redescubrimiento” de Ayodhya. Como a la ciudad se le asociaba a la leyenda de Ram, la construcción de nuevos templos por los ramanandis en el siglo XVIII se proyectó como una tarea de “reparación” y “restauración”. De hecho, estos templos fueron representados como réplicas esenciales de edificios del tiempo de Ram.<sup>30</sup> Si bien una cierta lógica intemporal animaba este proceso de reconstrucción de una Ayodhya prístina, también sucede que los trabajos de los ramanandis no hubieran sido posibles sin

<sup>28</sup> Véanse, de Richard Burghart: “The founding of the Ramanandi sect”, *Ethnohistory*, 25, 1978, pp. 121-139; “The disappearance and reappearance of Janakpur”, *Kailash: A Journal of Himalayan Studies*, 6, 1978, pp. 257-284; “Wandering ascetics of the Ramanandi sect”, *History of Religions*, 22, 1983, pp. 361-380.

<sup>29</sup> Charlotte Vaudeville, “Braj, lost and found”, *Indo-Iranian Journal*, 18, 1976, pp. 195-213.

<sup>30</sup> Van der Veer, *Gods on Earth*, pp. 142-143.

haberse granjeado el patrocinio de los *nawabs* (gobernantes) musulmanes de Awadh.

Richard Barnett ha mostrado que en el siglo XVIII Awadh sufrió una transformación bajo el gobierno de sus *nawabs*, quienes eran musulmanes chiitas, distintos de los sunitas, mucho más numerosos. La provincia mogol se volvió entonces un Estado “sucesor” regional autónomo que duplicó su tamaño, empezó a alcanzar una identidad histórica y cultural definida y adquirió un poder económico y político considerable. El dominio de los *nawabs* chiitas de Awadh se fundamentaba en buena medida en la exitosa colaboración entre hindúes y musulmanes. La participación hindú en los ámbitos político y militar era absolutamente decisiva. El control administrativo de Awadh estaba en manos de familias hindúes Khatri y Kayasth de escribas y religiosos; y en cuanto a su poder militar, los *nawabs* se apoyaban en una medida considerable en dos grupos de guerreros ascetas, cuyos ejércitos se componían de regimientos de ascetas dasnami naga y de generales *sadhu* (ascetas) gosains. La cada vez mayor importancia y prosperidad de Ayodhya como un centro de peregrinación en el siglo XVIII era consecuencia del patrocinio de la corte de los *nawabs* y de la movilidad ascendente de grupos hindúes en el sistema estatal en expansión de Awadh. Los documentos existentes en poder de sacerdotes brahmanes y ascetas ramanandis en la Ayodhya actual revelan que los *diwans* (ministros principales) hindúes de los *nawabs* construyeron y repararon varios templos. Además, los funcionarios musulmanes de las cortes de los *nawabs* daban ofrendas por los rituales llevados a cabo por los sacerdotes. Por último, fue el *nawab* Safdarjung quien dio tierra ubicada en la colina de Hanuman al grupo nirvana de ascetas combatientes dasnami para la construcción de un templo. Esta donación condujo a la construcción del templo-fortaleza de Hanumangarhi con la ayuda de Tikayat Ray, el ministro hindú de Asaf-ud-Daulah.<sup>31</sup> Así, se ve que lejos de ser arruinada por el “dominio musulmán”, la expansión de los ramanandis y el crecimiento de Ayodhya a lo largo del siglo XVIII fue estimulado por el patronazgo y carácter de la corte de los *nawabs* musulmanes de Awadh.

También en el siglo XIX se dieron cambios en el carácter de Ayodhya. Durante la primera mitad del siglo el poder de los *nawabs* de Awadh

disminuyó poco a poco debido a la influencia creciente de la Compañía en la política dentro del Estado. Estos acontecimientos, según Van der Veer, llegaron a amenazar la pacífica convivencia de hindúes y musulmanes en Ayodhya. Durante el reinado de Wajid Ali Shah, a mediados del siglo XIX, los dirigentes sunitas empezaron a militar contra los *nawabs* chiitas. En 1855 afirmaron que antes había otra mezquita dentro de los terrenos del templo-fortaleza de Hanumangarhi, el cual debía volver a abrirse por lo tanto para el culto musulmán. Esto tuvo como consecuencia violentos choques entre los ascetas dasnami naga y los musulmanes sunitas. Los nagas mataron a 70 musulmanes; los dirigentes sunitas no dejaron de promover una *jihad* (guerra santa) contra los nagas, lo que era un desafío a las órdenes explícitas del *nawab*. Con este telón de fondo, los británicos, tras anexionar Awadh en 1856, pusieron una barda alrededor de la mezquita Babri y levantaron una plataforma del otro lado de la cerca: los musulmanes adoraban dentro de la mezquita y los hindúes hacían sus ofrendas desde la plataforma. Hubo otros acontecimientos importantes. El patrocinio de los *nawabs* y sus funcionarios fue remplazado por el de reyezuelos y señores terratenientes (hindúes), acorde con un patrón panindio en el que al mismo tiempo que los reyes perdían autoridad política efectiva y se ceñían una “corona de bisutería”, llegaron a invertir grandes cantidades en la construcción y conservación de los templos.<sup>32</sup> A diferencia del pasado, estos miembros de la aristocracia terrateniente no protegieron a los ascetas ramanandis; en cambio designaron a sus propios sacerdotes brahmanes en los templos que ellos construían. Al mismo tiempo, la construcción de tales templos se dio a un paso acelerado y se prolongó hasta principios del siglo XX. Para los años treinta la riqueza de estos grupos empezó a menguar, y cada vez menos podían mantener sus templos. Es una ironía que un gran cantidad de ruinas de Ayodhya que se considera pertenecen a los tiempos de Ram haya sido construida de hecho en el siglo XIX.<sup>33</sup>

Me ocuparé ahora de lo sucedido en el siglo XX. Son los acontecimientos de este siglo —que desembocaron en la demolición de la mezquita de Babri y sus consecuencias— los que han hecho que Ayodhya haya pasado de ser un “yermo político” a uno de los escenarios políticos

<sup>31</sup> Richard Barnett, *North India Between Empires. Awadh, the Mughals and the British, 1720-1801*, Berkeley, 1980; Van der Veer, *Gods on Earth*, pp. 37-38, 143-159.

<sup>32</sup> Véase, por ejemplo, Nicholas Dirks, *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, 1987.

<sup>33</sup> Van der Veer, *Gods on Earth*, pp. 38-40.

más disputados en el frente de la política india en los últimos años. Mucho se ha escrito acerca de estos acontecimientos. Vaya lo siguiente a modo de resumen. Hemos visto que los británicos, tras la anexión de Awadh en 1856, pusieron una cerca alrededor de la mezquita de Babri y levantaron una plataforma fuera de la cerca. Los musulmanes rezaban dentro de la mezquita y los hindúes hacían sus ofrendas desde la plataforma. Esta situación se prolongó hasta los primeros años de la independencia de India. Hasta justo después de la Partición e independencia de India, Ayodhya no era un centro de lucha sectaria entre hindúes y musulmanes, aunque ahí tuvieron lugar dos importantes motines, en ambos casos ataques contra la mezquita de Babri llevados a cabo por hindúes, en 1912 y 1934. Todo esto era parte del amplio deterioro de las relaciones hindomusulmanas en la primera mitad del siglo XX. El cambio decisivo se dio a fines de 1949 cuando una imagen de Ram apareció de manera más bien repentina dentro de la mezquita, instalada ahí para apurar los reclamos hindúes sobre el lugar. Para los hindúes esto era un milagro. Para los musulmanes significaba una profanación de su espacio sagrado. Hubo varios disturbios pero la imagen no fue retirada. Posteriormente, a los miembros de ambos grupos religiosos se les prohibió la entrada a la mezquita que era custodiada por la policía. Tanto los dirigentes hindúes como los musulmanes entablaron procesos legales para ganar la propiedad del sitio. Sin embargo no hubo grandes cambios hasta 1984. Ese año, la Vishwa Hindu Parishad incitó a una lucha para reclamar el lugar para la “nación hindú”. Aunque la campaña no arraigó de inmediato, la organización siguió presionando a los políticos. En 1986, tras décadas de tranquilidad del proceso en los juzgados, el juez de distrito y juzgados de área sentenció que el “lugar en disputa” debía ser abierto al público inmediatamente. El asunto adquirió entonces una importancia central para las plataformas de los diferentes partidos políticos. Se convirtió prácticamente en el único objetivo del proyecto político del partido fundamentalista hindú Bharatiya Janata, el cual, como ya se indicó, está estrechamente ligado a la Vishwa Hindu Parishad y a la Rashtriya Svayamsevak Sangh. En 1989 la Vishwa Hindu Parishad inició un programa en favor del culto de los “ladrillos de Ram” que eran llevados en procesiones hacia Ayodhya para construir allí el templo de Ram. Un año después, el partido Bharatiya Janata inició una procesión ritual conducida por su dirigente, L.K. Advani, quien personificaba a Ram, la cual tenía la intención de recorrer 10 provincias de India y culminar en el inicio de la cons-

trucción del templo de Ram en Ayodhya el 30 de octubre de 1990. Advani fue arrestado mucho antes de que entrara en Ayodhya, pero un intento por iniciar la construcción del templo el 30 de octubre con la ayuda de voluntarios de la derecha hindú terminó en choques con la policía. Esta campaña y sus caídos fueron convertidos en un espectáculo audiovisual sumamente organizado por la derecha hindú que condujo a la victoria del partido Bharatiya Janata en las elecciones provinciales de 1991. Fue entonces que una manifestación organizada por la Vishwa Hindu Parishad y el partido Bharatiya Janata desembocó en la destrucción de la mezquita Babri el 6 de diciembre de 1992. Este suceso, junto con otras campañas organizadas por la alianza de organizaciones extremistas hindúes en los años anteriores, ha culminado en disturbios generalizados en los que miles de musulmanes han perdido la vida.<sup>34</sup>

Otros acontecimientos han tenido lugar en el siglo XX. Durante el régimen colonial se había puesto el acento en las identidades de casta y, en consecuencia, se volvieron más rígidas. Esto ha llevado a la construcción de gran cantidad de templos y albergues para peregrinos para uso exclusivo de castas bajas e intocables desde principios de este siglo. Más que una mera cuestión de movilidad social y una muestra de respetabilidad, esto ha implicado expresar la peregrinación como una forma de devoción: los laicos ramanandis de casta baja—la secta ramanandi conserva las distinciones de casta dentro de su organización interna— tienen por maestro y a menudo por administrador de sus instituciones de casta a un asceta ramanandi perteneciente a su comunidad, en Ayodhya. Por otra parte, el grupo-casta de mercaderes marwari, quienes organizan su patrocinio siguiendo la racionalidad de la organización burocrática y de negocios, cada vez más han remplazado a la elite terrateniente como los benefactores religiosos más importantes de Ayodhya. La piadosa conducta de estos mercaderes implica la reunión de *trusts* religiosos que simultáneamente sirven para entablar y cerrar negocios.<sup>35</sup> Está claro que Ayodhya no sólo ha sido investida de múltiples significados, sino que los ha mantenido y generado.

<sup>34</sup> Véase sobre esto, de Peter Van der Veer, *Religious Nationalism*, pp. x-xi y 1-11; *Gods on Earth*, pp. 40-42 y “God must be liberated: a Hindu liberation movement in Ayodhya”, *Modern Asian Studies*, 21, 1987, pp. 283-303. Asimismo, véase Pradip Datta, “VHP’s Ram: the Hindutva movement in Ayodhya”, en Gyanendra Pandey (ed.), *Hindus and Others. The Question of Identity in India Today*, Nueva Delhi, 1993, pp. 46-73.

<sup>35</sup> Van der Veer, *Gods on Earth*, p. 42.

## FINALES Y PRINCIPIOS

“Parte de la importancia del punto de vista ‘fragmentario’ descansa en esto: que resiste el impulso hacia una homogeneización superficial, y lucha por otras definiciones, potencialmente más ricas, de la ‘nación’ y la comunidad política futura”. Apenas heroicas, estas palabras fueron publicadas cuando las fuerzas del Hindutva destruyeron la Babri Masjid en Ayodhya en el invierno de 1992. En este capítulo he tratado de conjuntar el énfasis de Pandey puesto en la cita con el mandato de Benjamin al historiador para “convencerse de que *incluso los muertos* no están a salvo del enemigo”. Al extender aun más estas orientaciones junto a un énfasis en lo “cotidiano” como una perspectiva analítica, he intentado completar dos tareas. Por un lado, espero haber mostrado que la invocación de las verdades eternas del espacio sagrado del lugar de nacimiento de Ram en la construcción asidua de una historia estandarizada por parte del nacionalismo hindú, es de hecho una reinención de Ayodhya. Semejantes relatos en particular aplanan toda traza de diversidad, discontinuidad y diferencia que de hecho caracterizan los pasados de esta ciudad. Por el otro, he tratado de desentrañar y cuestionar los vínculos mutuos entre la homogeneización de la historia y el fetiche de la nación.