



# India, Octavio Paz y los retos de la multiculturalidad. Un ensayo sobre la diversidad cultural en India

Felipe Arocena

Universidad de la República, Uruguay

E-mail: felipe.arocena@cienciassociales.edu.uy

Papeles del CEIC

ISSN: 1695—6494



Volumen 2013/2

# 99

septiembre 2013

Resumen	Abstract
India, Octavio Paz y los retos de la multiculturalidad. Un ensayo sobre la diversidad cultural en India	India, Octavio Paz and the Challenges of Multiculturality. An Essay On India's Cultural Diversity
Solo India y China pasan la barrera de los mil millones de habitantes y el siglo XXI los tendrá a ambos como protagonistas centrales. La transformación de la economía india y la modernización social incrementaron su velocidad en las últimas décadas, pero visibles rasgos de su cultura y su pobreza resultan difíciles de comprender para la mirada occidental. La exuberante multiculturalidad de la India se expresa en la coexistencia a veces explosiva de varias religiones (hindúes 81%, musulmanes 13%, cristianos 2%, sikhs 2%, budistas 1%, otros 1%); una multiplicidad de lenguajes (hay 22 lenguajes reconocidos oficialmente que reflejan la fuerza de minorías culturales a nivel regional); y desigualdades económicas y sociales muy agudas (42% vive en situación de pobreza extrema con menos de 1,25 dólares diarios y el sistema milenarista de castas está en plena vigencia). En particular este trabajo analiza el desafío enorme de la diversidad cultural en la sociedad india, interpreta la manera cómo Octavio Paz entendió ese problema y explora qué se puede aportar hoy desde la teoría de la cultura.	Only China and India overpass the barrier of one thousand million inhabitants and they will be key players of the XXI century. Transformations of the Indian economy and its social modernization have deepened in the last decades, but visible features of its culture and poverty are difficult to understand from the western point of view. The exuberant multiculturality of India expresses in the coexistence, sometimes explosive, of several religions (Hindus 81%, Muslims 13%, Christians 2%, Sikhs 2%, Buddhists 1%, others 1%); a multiplicity of languages (there are 22 officially recognized languages that reflect the strength of cultural minorities at the regional level); and deep socioeconomic inequalities (42% of the population lives with less than 1,25 dollars per day and the traditional cast system is still alive). In particular this work analyzes the extraordinary challenge of the cultural diversity in Indian society, interprets the way Octavio Paz understood this problem, and explores what can be said from the theory of culture.
<b>Palabras clave</b> Teoría sociológica, Multiculturalismo, Identidad	<b>Key words</b> Sociological theory, Multiculturalism, Identity

## Índice

1) Monoteísmo y mezquitas islámicas; politeísmo y templos hindúes.....	2
2) Los desafíos de un Estado multicultural indio.....	10
3) Más preguntas que respuestas.....	17
4) Conclusiones.....	25
5) Bibliografía.....	25





## 1) MONOTEÍSMO Y MEZQUITAS ISLÁMICAS; POLITEÍSMO Y TEMPLOS HINDÚES

Ningún latinoamericano ha reflexionado sobre la India desde una perspectiva sociocultural y política como el mexicano Octavio Paz, por eso su trabajo será un antecedente fundamental como punto de partida. En 1951 desembarcó en Bombay procedente de París para ocupar su cargo de agregado en la nueva embajada mexicana. El inmenso país que recién había nacido con la independencia de 1947 fue considerado por México estratégico, y ameritaba una delegación diplomática. No obstante, la estadía inicial de Paz fue más corta de lo que esperaba porque lo transfirieron sorpresivamente a Japón. Fue suficiente para que quedara “inmediatamente fascinado” por ese mundo desconocido. La ley india es inexorable, no hay occidental que pueda escapar al magnetismo del embrujo generado por la belleza de su arte y la monstruosidad de su población (por ejemplo: Cortázar, 2000; Tabucchi, 1995; Moravia, 2012; Enterría, 2009; Kapuscinski, 2010). Once años después, en 1962, volvió ya como embajador y se quedó seis años. Hay tres textos escritos por Paz sobre la India: *Ladera este* (poemas publicados en 1969 en plena vivencia en el país), *El mono gramático* (un ensayo publicado en 1974 que mezcla experiencias autobiográficas, introspección, y especulaciones sobre la creación y la filosofía) y *Vislumbres de la India* (ensayo de 1995 que intenta interpretar los principales desafíos políticos de la diversidad cultural en India).

El escritor mexicano tenía pocas dudas acerca del principal rasgo de la excepcionalidad del país; lo afirmó del siguiente modo: “Lo primero que me sorprendió de la India, como a todos, fue su diversidad hecha de violentos contrastes: modernidad y arcaísmo, lujo y pobreza, sensualidad y ascetismo, incuria y eficacia, mansedumbre y violencia, pluralidad de castas y de lenguas, dioses y ritos...pero la peculiaridad más notable y la que marca a la India no es de índole económica o política sino religiosa: la coexistencia del Islam y el hinduismo. La presencia del monoteísmo más extremo y riguroso frente al politeísmo más rico y matizado es, más que una



paradoja histórica, una herida profunda” (Paz, 1995: 42)<sup>1</sup>. ¿Exagera? ¿No se ha cicatrizado esa herida con la secesión de Pakistán apenas decretada la independencia de los ingleses? ¿No es que ahora la amplia mayoría hindú logró finalmente hacerse del poder político que le fuera esquivo desde hace tantos siglos? ¿Permanece latente el conflicto que terminó en masacres entre unos y otros? ¿Cómo se explica la coexistencia de ambas comunidades en un Estado-nación llamado India, salpicado de templos budistas e hindúes, palacios, mezquitas y mausoleos musulmanes? ¿Cómo es posible que en Nueva Delhi todavía esté en pie la tumba de Nizamuddin, uno de los principales poetas sufís alrededor de la cual bulle el barrio musulmán homónimo?

La presencia histórica de los musulmanes es grandiosa en la arquitectura de las ciudades que formaron las capitales del Imperio mogol en lo que hoy llamamos India. En la ciudad de Agra resalta el Taj Mahal, “una lágrima en el rostro de la eternidad” al decir del poeta bengalí Rabindranath Tagore, un mausoleo terminado en 1653 por el sultán Shah Jahan para enterrar a su difunta esposa Mumtaz Mahal, la preferida de su harén. Y frente al mausoleo, del otro lado del río Yamuna, el Fuerte de Agra, símbolo del poder imperial mogol erigido en 1573. En esta impresionante edificación con paredes exteriores inexpugnables de color terracota, que además era palacio, residían los sultanes. Gobernaban el imperio entre fuentes de mármol con agua perfumada, patios interiores con pájaros en coro, jardines simétricos que reproducían el paraíso, séquito de mujeres vestidas en sedas multicolores, combates de elefantes, audiencias públicas y guerreros de curvas espadas que estratégicamente planificaban su próxima conquista. La influencia árabe en Delhi también es extraordinaria, como en el Fuerte Rojo, otra fortaleza hermana de la anterior, que constituye una pequeña ciudad dentro de la ciudad e impone poder, pero al mismo

---

<sup>1</sup> Las citas de Paz provienen de *Vislumbres de la India*, salvo que se explicita de otro modo.



tiempo proyecta la suavidad de sus líneas integradas armónicamente al paisaje, el río y el color de la geografía. También la influencia islámica se nota en los mausoleos de los grandes sultanes como el construido en honor de Humayun, el segundo emperador mogol, que murió en 1556; o en el levantado para enterrar a Safdarjang. Anterior a todos ellos aún están las ruinas de la torre Qutab Minar que inauguró el dominio musulmán en 1202 y que terminó recién con la toma de poder de los ingleses seis siglos después en 1857. A su lado se conservan aún restos de la primera mezquita en India.

Y, sin embargo, a pesar de la preeminencia islámica en la arquitectura monumental e histórica de Delhi, la capital del país es, por donde se la mire, una ciudad absolutamente hindú y no musulmana: en los gestos de sus habitantes moviendo la cabeza suavemente hacia los lados en señal de asentimiento; en su mugre que lo cubre todo; en los alegres y elegantes saris que visten sus mujeres; en sus bazares zumbantes atiborrados de mercadería descartable; en el mal gusto condensado en el templo de plástico cerca del barrio de Karol Bagh con la forma del dios mono Hanuman; en sus auto-tuc-tucs robados de un parque de diversión pero en los que los pasajeros se juegan la vida en cada viaje; y en sus olores entreverados de orín con cúrcuma y boñiga del ganado sagrado que circula libremente entre semáforos.

Los grandes templos hindúes no están, naturalmente, en los que fueran centros de poder del imperio musulmán, pero se conservan por miles en las áreas un poco más alejadas. Por ejemplo en la zona más oriental de India, en el Estado de Orissa, al sur de Calcuta y sobre el mar del Golfo de Bengala, desde el siglo XIII aún está en pie el Templo del sol de Konarak. Este conjunto de arquitectura religiosa hindú, aún más impactante que el propio Taj Mahal, fue construido en piedra cerca del año 1240 en homenaje a Surya, el dios solar. Este es uno de los casos en que los musulmanes intentaron destruirlo en el siglo XVI pero el esfuerzo los superó y fracasaron materialmente. Sin embargo, tuvieron éxito simbólicamente puesto que al entrar en el santuario del dios violaron la santidad del templo y por esta razón los



hindúes lo abandonaron. La cercanía de la costa y el vuelo de la arena lo enterraron durante trescientos años hasta que fue redescubierto por un arqueólogo inglés. Es interminable la maravilla de este templo de piedra que representa una gigantesca carroza flanqueada por doce pares de ruedas y empujada por siete caballos musculosos al galope. Resaltan entre las miles de esculturas que adornan en relieve sus paredes exteriores, aquellas con motivos eróticos: las llamadas “parejas amorosas”, que se repiten en otro templo no menos espectacular, el de Khajuraho. No es el momento de extenderme sobre el erotismo de estas esculturas pero no puedo dejar de mencionar, al menos al pasar, que si bien las interpretaciones contemporáneas intentan resaltar en el encuentro de hombres y mujeres la simbología de la unión de los contrarios, o de la creación, esta explicación resulta insuficiente (Henri Stierlin, 2002). El erotismo explosivo de las esculturas con motivos de felaciones, cunnilingus, onanismo, lesbianismo, orgías, y cópulas en todas las posiciones imaginables del estilo del Kama Sutra, no parecen necesarias para lograr ese objetivo de unión de los contrarios. Konarak es singular por lo dicho, pero existen muchísimos templos hindúes en Orissa como el templo de Lingaraja en la ciudad de Bhubaneswar, o el de Jagannath construido en el siglo XII en la ciudad de Puri. Este último es uno de los cuatro lugares divinos (*dhams*) que el hinduismo recomienda visitar a sus fieles y por eso está siempre cubierto de un enjambre de peregrinos que llegan de toda India y se quedan durante tres días y tres noches junto a su dios Jagannath, una forma de Vishnu para algunos, de Krishna para otros. El ejemplo de Orissa se repite en todo el territorio, cada región con su estilo arquitectónico y sus dioses preferidos.

Efectivamente India ha sido y continúa siendo el teatro en donde se despliegan todas las plumas de dos de las tres principales religiones de Asia. La minoría musulmana dominó la mayoría hindú hasta que el imperio británico decidió intervenir en un momento en que la desaparición del imperio mogol había dejado un vacío de poder y la conflictividad entre los diferentes príncipes y caudillos locales dificultaba el comercio de la Compañía de las Indias Orientales.



El dominio de los ingleses centralizó por primera vez una autoridad sobre el vastísimo territorio que hoy se llama India, anestesió los conflictos y subordinó a todos los príncipes musulmanes y maharajaes hindúes. Hay quienes sostienen que esta unificación inglesa es de hecho el antecedente fundamental y necesario para la creación del país, antes una ficción. Entre las primeras medidas de los nuevos conquistadores cristianos se decreta la libertad de religión, se eliminan los impuestos a los no musulmanes y se permite a los hindúes que formen parte de la administración. No fueron pocos los que percibieron que en realidad la balanza comenzaba a inclinarse en sentido contrario. Así lo entendió, por ejemplo “el novelista y patriota bengalí Chandra Chaterji, que veía en la victoria británica un acto providencial de Vishnu: al aniquilar el poder musulmán, preparaba la resurrección del hinduismo. La profecía de Chaterji sólo se cumplió en parte: no hubo resurrección del hinduismo pero sí división del antiguo imperio en dos países: India y Pakistán” (Paz, 1995: 60).

Los hechos son conocidos. La India del inicio del siglo XX comenzó a ser uno de los países más poblados de la tierra en el que vivían centenares de millones de personas en una pobreza abyecta y exasperante. Un contexto social descrito por casi todos los viajeros como pesadillesco debido al estado sanitario de buena parte de su población, con lepra, malformaciones, mendigos, castas e intocables. En medio de esta pobreza las rivalidades entre las dos principales religiones se alimentaron recíprocamente, se estigmatizaron los prejuicios y enardecieron los odios de fanáticos nacionalistas. Para muchos hindúes los musulmanes fueron considerados sucios e impuros comedores de carne, resentidos porque el gobierno imperial inglés se apoyó en los hindúes; y para otros tantos musulmanes los hindúes pasaron a ser infieles que atormentaban a su población miserable, preferían la vida de una vaca a la de un descastado, y deseaban vengarse del dominio islámico. En 1933 el líder de la Liga Musulmana, Mohammed Ali Jinna, proclamó la necesidad de crear un país independiente poblado solo por musulmanes llamado Pakistán, palabra emblemática porque significa “el país de los puros”. Ese Estado comprendería parte de la provin-



cia de Bengala en el noreste y parte de las provincias del noroeste incluyendo al histórico Punjab. A estas propuestas secesionistas la figura más popular de la India, Mahatma Gandhi, se opuso vehementemente y consiguió que su Partido del Congreso, asociado con el hinduismo, lo respaldara en el esfuerzo por no dividir el país. Las tensiones entre ambas poblaciones continuaron radicalizándose en los años previos a la independencia con brotes de enfrentamientos sanguinarios y fratricidas como el de Calcuta en el que fueron asesinados miles de hindúes en la calle, que a su vez provocó represalias en varios puntos del territorio. Ante esta tensión inmanejable los ingleses se convencieron de que la única manera de evitar una guerra civil luego de otorgada la independencia era efectivamente dividiendo el país en dos, cosa que concretaron en la resolución del Parlamento de julio de 1947. El 15 de agosto a medianoche la India celebraba su independencia y Pakistán lo hacía un día antes el 14 de agosto, confirmándose la teoría de “dos países para dos religiones”. Llevar a la práctica esta decisión fue uno de los momentos más sufridos en la historia de la humanidad. Cerca de cuatrocientos millones de personas se movilizaron, ya sea hindúes de los dos territorios que formaron Pakistán hacia India, ya sea musulmanes desde India hacia Pakistán. Los éxodos se realizaron en pleno calor de agosto por todos los medios de comunicación existentes: en trenes atiborrados, en carretas tiradas por bueyes flacos, en camiones, autos, a pie, en avión, bicicleta u ómnibus. Los emigrantes pertenecían a todos los sectores sociales, desde pequeños campesinos que abandonaban su cuadra de tierra, hasta empresarios urbanos de buen pasar; familias enteras se dividieron súbitamente y muchos nunca volvieron a encontrarse. Por si esto fuera poco la violencia se desató en plena movilización y la cifra de muertos se estima en millones. El escritor de ascendencia india nacido en Trinidad, V. S. Naipaul, lo resume de esta manera: “En 1947 el país se fraccionó, muchos millones fueron asesinados y muchos millones más expulsados de sus tierras ancestrales: un holocausto tan grande como el causado por la Alemania nazi” (Naipaul, 2010:14; Rushdie, 2006).



¿Puede considerarse esta secesión una solución para los problemas previos? Parece que bajo ningún punto de vista. Si con esa salida se quiso evitar una guerra civil, las cifras mencionadas muestran que ello fue lo que terminó ocurriendo. Para colmo de males ambos países se declararon la guerra casi al mismo tiempo en que se independizaron por desacuerdos sobre los territorios de Cachemira. El propio Gandhi fue asesinado al año siguiente por un hindú que consideró que el mahatma había traicionado a su pueblo por no oponerse activamente a la separación una vez concretada, y además porque tenía planes de viajar a Pakistán ejemplificando su tolerancia. En India quedaron millones de musulmanes sobre los que se agudizó aún más el resentimiento. La violencia tampoco cesó. En 1971 se desató una nueva batalla entre Pakistán Oriental (hoy Bangladesh independiente) y Pakistán occidental. El poder de Islamabad acusaba a los habitantes de Bangladesh de estar demasiado cerca de los hindúes y de no ser musulmanes verdaderos, y denunciaba a la propia India por alentar el movimiento independentista. El resultado fue otro éxodo como el de 1947, una violación sistemática de las mujeres por parte de los soldados pakistaníes y nuevamente millares de muertos. ¿Qué significan las cifras en todo este proceso? Los números son de una magnitud escalofriante pero son tan enormes y repetidos que terminan por ser insignificantes. Un ejemplo más, en 1992 una horda hindú estimada en trescientos mil fanáticos destruyó una mezquita en la ciudad de Ayodhya situada en el Estado de Uttar Pradesh. Fueron arengados a hacerlo por integrantes del Partido Bharatiya Janata-BJP, el segundo mayoritario, con el pretexto de que en ese preciso lugar en el año 1528 los musulmanes habían destruido un templo dedicado al dios Rama y debían reconstruirlo, cosa que hicieron. El hecho fue una nueva chispa para encender el conflicto entre las dos comunidades religiosas a lo largo de toda India y otras mil quinientas personas perecieron, la mayoría musulmanes en la ciudad de Bombay localizada en el otro extremo del país.

Como un gigantesco y longevo árbol de Banyan al que se le enferman sus extremidades sin que puedan rebrotar, el territorio indio ha estado incesantemente





amenazado en sus fronteras: Pakistán en el noroeste, independiente desde 1947, Bangladesh en el noreste, independiente desde 1971 (desde 1947 parte de Pakistán), ambos con mayoría musulmán; al lado Birmania que se declara independiente también en 1947, Sri Lanka en el sureste, independiente desde 1948 con mayoría absoluta budista y una guerra civil reciente que dejó un río de muertos. La propia Indira Gandhi fue asesinada en 1984 por sus guardaespaldas sikhs en represalia por la intervención militar del gobierno indio para anular las pretensiones autonomistas sikhs de crear Kalistán, un país independiente dentro del actual Estado del Punjab con amplia mayoría de la población sikh; entre las muertes de la represión militar y la persecución posterior contra los sikhs a raíz del asesinato, otra vez, cayeron miles de muertos. Siete años después del magnicidio de Indira, su hijo Rajiv Gandhi corrió la misma suerte cuando ocupaba el cargo de Primer Ministro y una integrante de los Tigres de la Liberación de Tamil Eelam llevó adelante un atentado suicida. A todos estos casos se le suman movimientos separatistas recientes como los de Cachemira en la frontera noroeste y en el centro del país, los del Estado de Assam en el noreste, los guerrilleros maoístas en el noreste y centro y los tamil en el sureste. “La escisión es la amenaza permanente de la India” afirmó con razón Paz (1995: 133). Sin embargo, es justo reconocer que desde la principal división en los albores de la independencia el país ha resistido nuevas pretensiones secesionistas que no dejaron de aparecer.

Esta introducción es suficiente para mostrar la relevancia de la impresión compartida por muchos analistas, de que la India siempre está a punto de dividirse una vez más, una república siempre al borde de quebrarse (Arundhati Roy, 2011). Esto quizás sea así porque la fuerza de la enorme diversidad interna es más poderosa que la débil atracción de la unidad representada por el Estado-nación. ¿Será posible que el país logre un equilibrio no ya entre sus dos principales religiones, sino



entre todas las piezas de este mosaico que parecen gravitar con peso propio muy lejos del centro?

## 2) LOS DESAFÍOS DE UN ESTADO MULTICULTURAL INDIO

De acuerdo al censo del año 2001, la población india se divide según su creencia religiosa entre: hindúes 81%, musulmanes 13%, cristianos 2%, sikhs 2%, budistas 1%, jainistas y otros 1%. El último censo de 2011 registró un total de 1.200 millones de habitantes lo que significa que hay nada más ni nada menos que 156 millones de musulmanes indios, prácticamente otro Pakistán dentro de India. De hecho India es el tercer país con mayor número de musulmanes en el mundo (Indonesia, Pakistán e India). ¿Una bomba de tiempo que puede estallar nuevamente como hace aproximadamente medio siglo, o en el presente apenas un aspecto de la diversidad cultural del país que lo enriquece? Depende. Depende de cómo se maneje el tema. Depende del éxito de las políticas multiculturales que se implementen.

En un país con semejante tamaño y tanta población, cuyo Estado moderno independiente es apenas un bebé en términos históricos con solo 65 años (por poner un ejemplo, los países latinoamericanos celebraron ahora su bicentenario de vida), la cohesión interna es algo titánico. Los indios, sostuvo Naipaul hace unos años atrás, “apenas saben sobre la subcasta o la casta, el clan, su familia, su grupo de lenguaje. Más allá no pueden ir; no se perciben como perteneciendo a una raza india; estas palabras no tienen ningún sentido. Históricamente, la ausencia de cohesión ha sido la calamidad de India” (1997: 141).

Muy vinculada a esta dificultad, además de la ya analizada rivalidad religiosa, está la cuestión de la multiplicidad de lenguas, también completamente vinculada con lo religioso. La Constitución india reconoció un total de 22 lenguajes oficiales en el año 2003 y otras 100 lenguas no oficiales. Sin embargo, establece en su artículo 343 “que el hindi es el idioma oficial de la Unión” junto con el inglés, al que se



deseaba sustituir gradualmente. Las lenguas reconocidas oficialmente corresponden a las mayoritarias habladas en los diferentes Estados, por ejemplo el Gujarati es el lenguaje del Estado de Gujarat, el malamayam el del Estado de Kerala, y así la mayoría de los Estados tienen su propia lengua oficial que se niegan a abandonar y sustituir por el hindi. El censo de 2001 registró que los seis idiomas más hablados entre los 22 oficiales son: hindi 42%, bengalí 8%, telugu 7%, marathi 7%, tamil, 6%, y urdu 5%. Si bien entre algunos de estos hay semejanzas, como por ejemplo entre el urdu y el hindi, cuya mezcla coloquial en el norte del país se denomina hindustani, muchos son incomprensibles entre sí, distancia que se agudiza entre el sur y el norte. En un viaje de tren que realicé desde la ciudad de Udaipur a Delhi un ciudadano indio de espesos bigotes, gruesas gafas y piel chocolate, se sentó a mi frente. Se comunicaba perfectamente en inglés conmigo, pero repetía nervioso una y otra vez al resto de los ocupantes del camarote, a los vendedores y al guarda: “I don’t speak Hindi”. Era oriundo del Estado de Tamil Nadu al sureste del país frente a la isla de Sri Lanka y su lengua materna era el tamil. Paz expresa las dificultades de manera sencilla y contundente: “El problema lingüístico de la India es, asimismo, un problema político y cultural: ¿Cómo pueden entenderse tantos millones de hombres y mujeres que hablan tantas y tan distintas lenguas? ¿Cómo educar a esa inmensa población sin una lengua común de cultura?” (1995: 79).

El sistema de castas sigue vigente con gran fuerza y la población se identifica perfectamente en sus clasificaciones. Es más, si dos personas hablan el mismo idioma, ya en el momento de decir sus nombres el otro sabe a cuál casta pertenece porque la jerarquía está contenida en el propio nombre. Las cuatro castas principales son la de los *brahmanes* (sacerdotes y religiosos), los *chatrias* (militares y políticos), *vaisyas* (comerciantes y artesanos) y los *sudras* (campesinos). Los descastados o impuros, aquellos que están por fuera de las cuatro castas principales, son los intocables, los *dalits*. La Constitución abolió esta última categoría y utiliza para ellos el término de “castas reconocidas” (*scheduled castes*) en los censos, que en el año



2001 representaban el 16% de la población (Census of India, 2001 y 2011). A las cuatro principales deben agregarse miles de subcastas que se definen según la región o el pueblo hasta llegar a “una diversidad enfermiza de la sociedad India montada sobre las castas” (Roy, 2011: 7). Como nunca se hicieron mediciones sobre el peso demográfico de cada una de las cuatro castas no se sabe cómo se distribuye la población en ellas. Es dudoso igualmente que esto fuera siquiera posible porque la multiplicidad y la ambigüedad de las castas probablemente sean una dificultad insuperable. El sistema de castas es milenario y hay interpretaciones diversas sobre sus consecuencias, desde aquellas que lo singularizan como una de las principales consecuencias del atraso indio (Naipaul, 1979; Paz, 1995; Roy, 1998; y Rushdie, 2006,) hasta aquellas que relativizan las consecuencias negativas y llaman la atención hacia el compromiso y la responsabilidad que genera entre los diferentes integrantes (Enterría, 2009; Dumont, 1966; y Quigley, 1999). Paz es contundente sobre este tema: “El sistema de castas es un obstáculo a la modernización de la India...Pero el sistema de castas está fundado en un principio central del hinduismo: el karma. Esta idea es el sustento religioso y metafísico del hinduismo y, asimismo, el fundamento de la institución de las castas. ¿Cómo destruir a las castas sin tocar el hinduismo?” (Paz, 1995: 68-9).<sup>2</sup>

Además de las castas reconocidas, se utilizan las categorías de “tribus reconocidas” (*scheduled tribes*) que son el 7,5% de la población y de “otras clases marginadas” o sea aquellos que están dentro del sistema de castas tradicional pero en situación de pobreza, otro 50% de la población. Las políticas afirmativas implementadas por el gobierno, definidas en el artículo 330 de la Constitución, garantizan cuo-

<sup>2</sup> “*Karma* significa acto, pero también y sobre todo implica las consecuencias de nuestros actos. Somos hijos no de nuestros padres sino de aquel y aquellos que fuimos en vidas pasadas...La idea es clara: cada acto, como todo en este mundo, tiene una causa, necesariamente anterior en el tiempo. Así, *karma* es el efecto de cada acto en aquel que lo realiza, sea en esta vida, en la pasada o en la venidera” (Paz, 1995: 171).



tas con el mismo porcentaje en los empleos públicos y universidades para las castas y tribus reconocidas, pero solamente el 27% para las “otras clases marginadas” que incluyen, supuestamente, personas de situación económica y social sumergida fundamentalmente de los *sudras*. También se establecen cuotas para las castas y tribus reconocidas en la Cámara de Representantes de acuerdo al peso de la población en el país, y cuotas en las Asambleas Legislativas de cada Estado federal.

El resultado de estas políticas afirmativas es espurio. Amartya Sen, por ejemplo, critica que los puestos reservados han sido adjudicados tendencialmente a los grupos mejor ubicados entre las castas inferiores, dejando afuera a los más necesitados que son los que están en la extrema pobreza. Propone pues que las acciones afirmativas complementen casta y clase económica para adjudicar las cuotas, porque no se corresponden completamente. Esto quiere decir que hay sectores importantes de castas subalternas que no están tan mal económicamente y, viceversa, sectores de castas superiores que están en extrema pobreza (Sen, 2005: 208). Cualquiera que haya viajado a India se habrá sorprendido por los escandalosos niveles de pobreza de la población. Según datos de Unicef para el período 2000-2009, en promedio, el 42% de la población india vive con menos de 1,25 dólares diarios, porcentaje que es diez veces superior al de Brasil, con 4% de su población en esa circunstancia para el mismo período ([www.unicef.org/infobycountry](http://www.unicef.org/infobycountry)).<sup>3</sup> Otro estudio afirma que en India viven más pobres que en todos los países del África subsahariana juntos (Jason Burke, 2010).

A todo esto se agregan las enormes diferencias según el género y una casi inexistente ciudadanía. Para que se tenga una idea de este último punto, tan sólo sesenta millones de indios tienen pasaporte, lo que representa apenas el 5% de la

---

<sup>3</sup> Como en todas las cifras de pobreza hay relatividad en los resultados. Por ejemplo, la agencia Reuters, citando un informe oficial de las autoridades indias, afirmaba que “en 2007 cerca del 80% de la población vive con menos de medio dolar por día” ([www.reuters.com/article/idUSDEL218894](http://www.reuters.com/article/idUSDEL218894)). Ver también Sonalde Desai, 2010.



población total (lo tiene el 30% de la población estadounidense y el 60% de la europea). Pagan impuestos treinta y tres millones, o sea el 2,5%. Y casi nadie siquiera tiene documento de identidad. Un ciudadano indio explicó que guarda desde hace años todos sus boletos de tren entre su aldea y el lugar de trabajo porque es la única manera de verificar que él es quien dice que es en el caso de que las autoridades y la policía le interroguen. La ausencia de algo tan básico como un documento de identidad que pruebe quien uno es deja en la sombra a la enorme mayoría de la población que no puede ser plausible de derechos porque no existe para el Estado (Ian Parker, 2011).

Llegamos a la pregunta clave ¿cómo puede este país de diversidad exuberante mantener la unidad del Estado-nación? La respuesta de Octavio Paz a la pregunta anterior es la clásica: a través del secularismo y la democracia. Es un argumento que se opone tajantemente a los intentos de convertir al Estado indio en un Estado hindú, o, lo que es lo mismo, a que el hinduismo se convierta, porque es mayoritario, en la religión del Estado y la argamasa de la nacionalidad. Desarrollaré su argumento brevemente. Para entender su punto es útil la comparación que hace entre dos figuras centrales del hinduismo, Gandhi y su contemporáneo V.D. Savarkar. El primero profesaba un tipo de hinduismo radical en un sentido y tolerante en el otro. Gandhi era intensamente devoto de Vishnu y sus actitudes y conductas políticas estaban fuertemente influenciadas por sus creencias hindúes. Pero creía radicalmente en un hinduismo tolerante que predicaba la confraternización entre castas e intocables, la armonía entre religiones, la no violencia y el ascetismo y la simplicidad como modo de vida. Era pues, un hinduismo incluyente de la diversidad. Se podrá estar o no de acuerdo con las creencias y estrategias políticas de Gandhi, pero no refutar que esa tolerancia fue la que lo llevó a la muerte. Justamente el tipo de hinduismo que profesaba Gandhi era considerado una herejía por los nacionalistas hinduistas que estaban convencidos que la propia tierra de la India era el espacio sagrado de los hindúes. El Estado, para éstos, debía adoptar como principal fuente de la nacio-



nalidad el hinduismo y de esta manera mezclar la religión con la política y con la nación. Este hinduismo nacionalista es excluyente y en el fondo pretende que la India quede para los hindúes. La consecuencia de la fusión entre política y religión suele terminar en un fanatismo como el que se aprecia en algunos Estados musulmanes en los que las reglas y procedimientos democráticos quedan en un segundo lugar frente a las leyes de la Sharia. El pensamiento de Savarkar es la principal influencia del BJP, que tiene su base en el norte del país y es más débil en el sur. Esto no es una casualidad, está directamente relacionado con la mayor pobreza, densidad demográfica y vida tradicional rural del norte, que contrasta con el desarrollo de las industrias modernas en el sur y la aparición de una incipiente clase media urbana que toma cierta distancia de la religión, como en Bangalore, Bombay o Goa, influenciadas por la cultura europea. El proyecto de los fundadores de la India moderna con Nehru a la cabeza era también un proyecto nacionalista, pero secular y democrático. Ante el fracaso de su modelo puesto en evidencia por la extrema pobreza del país y la continuidad de los conflictos religiosos entre musulmanes e hindúes resurgieron descontentos con ese secularismo.

Precisamente en su libro *El indio argumentativo*, Amartya Sen explica bien cuáles son esos descontentos y refuerza la solución del secularismo y la democracia avanzada por Paz. Las críticas que los opositores formulan al secularismo son varias. Entre las más mencionadas se afirma que en realidad el secularismo de la India es una farsa inventada por la Constitución de 1947 y que así como Pakistán adoptó el islamismo, la India debe adoptar el hinduismo para hacerle contrapeso. Otra sostiene que la única manera de generar la necesaria unidad de la India es a través de la enorme mayoría hindú que vive en ella. Una tercera está asociada al rechazo de la cultura occidental y la modernización, consideradas principales elementos del malestar actual y del incremento constante de la violencia porque erosionaron la cultura hindú, completamente acoplada con el hinduismo. Sen argumenta en contra de estas críticas y promueve un secularismo en el que el Estado actúe de manera ecuá-



nime con las diferentes religiones que coexisten, porque la fusión entre Estado e hinduismo tendría consecuencias peores e impredecibles. “Hay buenas razones — sostiene— para resistir los embates recientes que se han esgrimido contra el secularismo. El invierno de nuestro descontento podrá no anticipar un verano glorioso, pero el abandono político del secularismo hará de la India un país aún más tormentoso” (Sen, 2005: 316).

Coinciden pues Sen y Paz en este tema, y sus argumentos contrarios a que la unidad del Estado-nación indio se apoye en el hinduismo, convirtiéndolo en un Estado religioso, parecen razonables y convincentes. Sen aporta otra explicación, vinculada a su concepción de lo que entiende por identidad. Desde su punto de vista ésta no puede circunscribirse al sentido de pertenencia apenas a una única comunidad, porque las personas pertenecen a varios círculos sociales significativos. Lo explica con su propio ejemplo: “Yo puedo ser al mismo tiempo un asiático, un ciudadano indio, un bengalí con ascendencia de Bangladesh, un residente americano o inglés, un economista, un aficionado a la filosofía, un escritor, un estudioso del sánscrito, un fervoroso creyente en el secularismo y la democracia, un hombre, un feminista, heterosexual, defensor de los derechos de gays y lesbianas, con un estilo de vida no religioso, de influencia hindú, un no brahmán y un no creyente en la vida después de la muerte. (Y, por las dudas que alguien me lo pregunte, además un no creyente en una vida anterior)” (2006:19). Con este ejemplo personal Sen quiere mostrar el error de limitar la identidad apenas a la comunidad religiosa de pertenencia, porque las personas son, también, muchas otras cosas significativas. Además de musulmanes, hindúes o sikhs, los indios son ciudadanos de una democracia que tiene como valor la tolerancia y el respeto a la diversidad y ese debería ser el cemento de la sociedad india. Es cierto, pero es una ciudadanía muy, muy débil como vimos con los ejemplos de quiénes pagan impuestos, cuántos tienen documento de identidad, y qué tipo de derechos y deberes se practican en ese contexto de pobreza generalizada.





### 3) MÁS PREGUNTAS QUE RESPUESTAS

La pregunta anterior acerca de cómo lograr la unidad del Estado-nación indio en un contexto de multiculturalidad frondosa no es una pregunta nueva, sino semejante a la formulada por los contractualistas liberales al final de las guerras religiosas en Europa para que protestantes y católicos pudiesen convivir en un mismo Estado; es parecida a la enunciada por los criollos europeizados en América Latina para consolidar los nuevos países con poblaciones indígenas, inmigrantes, afros, lenguas y religiones diversas; y es semejante a la que se hicieron los canadienses para poder convivir entre descendientes franceses católicos, ingleses protestantes, y las primeras naciones de aborígenes. La respuesta para todos estos casos ha ido variando en el tiempo. Para la problemática europea se utilizaron las ideas de secularismo y de ciudadanía homogénea vinculadas a la fundación de una nación sin religión, en la que el Estado estuviera separado de la iglesia. Los latinoamericanos siguieron esta idea y además segregaron y asimilaron a indígenas y negros pero hoy parecen adoptar una solución diferente ante las demandas de reconocimiento de estas poblaciones; algunos países se reinventan como países seculares sí, pero plurinacionales (Bolivia), pluriétnicos e interculturales (Brasil, Colombia y Perú). Los canadienses luego de fracasar una y otra vez finalmente aceptaron la vía del multiculturalismo, creando un Estado federal en el que se reconocieron los derechos de las primeras naciones de aborígenes, de los franceses y de los sajones.

Nos acercamos así a uno de los nudos centrales de la teoría del multiculturalismo que también parte de esa pregunta por la unidad del Estado en sociedades culturalmente diversas, pero enfatizando que esa unidad no debe vulnerar los derechos de los grupos etnoculturales que conforman el Estado-nación. Dicho de otra manera, que la unidad del Estado puede lograrse reconociendo los derechos de



grupos minoritarios o subordinados (Kymlicka, 1996, 2007; Parekh, 2005; Fraser, 2001; Taylor, 1993; PNUD, 2004; Arocena, 2012)<sup>4</sup>. Desde este punto de vista “diversidad y unidad del Estado no constituyen una disyuntiva. Una forma de crear Estados diversos y unificados es a través de las políticas multiculturales... Los países no están obligados a elegir entre unidad nacional y diversidad cultural. Los estudios indican que ambas pueden coexistir y, de hecho, con frecuencia así lo hacen” (PNUD, 2004: 3)<sup>5</sup>. Esta es la idea básica que está por detrás de las democracias multiculturales o de Estados plurinacionales: autonomías regionales, representaciones políticas para los grupos etnoculturales marginados del poder político, reconocimiento cultural para los grupos discriminados o invisibilizados, y redistribución de la riqueza hacia los grupos más vulnerables. Algunos de estos instrumentos ya están contenidos en la propia Constitución India.

A los derechos civiles, políticos y sociales que fueron conquistándose a lo largo de los siglos XIX y XX (Marshall, 1950) se han sumado en las últimas dos décadas los derechos culturales, y éstos han sido fundamentales para crear nuevas soluciones a problemas antiguos del Estado-nación (Arocena, 2011). Tradicionalmente la construcción del Estado moderno se basó en la homogeneización de la población y en la identificación entre un Estado, una nación y una cultura. Pero más recientemente esa homogeneización está dando lugar al reconocimiento de varias naciones y diversas culturas dentro de un mismo Estado, desafío que está directamente asociado al multiculturalismo y la interculturalidad creciente de nuestra época (Kymlicka, 2007; Arocena, 2012). La propia India tiene una política de Estado de protección de los derechos culturales de sus minorías y así está establecido en la Constitución bajo el artículo 29, “Derechos culturales y educativos. Protección de los intereses de

<sup>4</sup> Estas son apenas algunas de las principales referencias de la teoría de la cultura asociadas al multiculturalismo. Desarrollo extensamente el debate, la controversia y mi propio punto de vista en torno a esta teoría en el reciente libro (Arocena, 2012).

<sup>5</sup> Ver especialmente el capítulo 4.



las minorías: Cualquier grupo de ciudadanos que residan en el territorio de India o cualquier grupo que posea una lengua, escritura o cultura propias tiene el derecho a conservarlas.” La letra no parece llevarse a la práctica con la energía suficiente puesto que no convence a todos los indios, pero allí hay ideas excelentes que podrían profundizarse y hacerse más sustancia.

Los fundamentos para razonar que unidad y diversidad pueden ser considerados una falsa oposición tienen su piedra de toque en la cuestión de la identidad; más precisamente en la flexibilidad de la identidad y en la coexistencia de identidades múltiples en la mayoría de las personas; exactamente el argumento adelantado un poco antes a propósito de Amartya Sen. Pero esto no es un tema tan sencillo y mucho menos en la India. Es cierto que bastantes catalanes se sentirán también ciudadanos españoles, así como numerosos flamencos se considerarán belgas, y varios aymaras se sentirán bolivianos. Pero también es cierto que muchas veces existen “identidades primarias” (Castells, 2000) que son las que le dan sentido a todas las esferas de la vida y en India éstas están fuertemente asociadas a la religión, al territorio local, a la etnicidad y, dentro del hinduismo, a las castas. Estas identidades primarias son más rígidas y no es sencillo insertarlas en un contexto más amplio que incluya gente de otra religión, así como no es sencillo que una institución secular como el Estado adquiera el sentido necesario como para que los indios se sientan sus ciudadanos. Así lo entiende Bhikhu Parekh cuando discute el debate indio en su libro *Repensando el multiculturalismo*: “El caso indio —sostiene— ilustra una vez más lo difícil que resulta aplicar la teoría del Estado dominante a sociedades caracterizadas por la coexistencia de profundas diferencias. Sus minorías han reaccionado violentamente contra la racionalización del Estado...” (1996: 288). India tiene un código penal único para todos pero no un solo código civil, que es variado. Por ejemplo, hay minorías que pueden practicar la poligamia mientras que no lo puede hacer la mayoría hindú. Y en las regiones con minorías étnicas y religiosas no existe la obligación de seguir las políticas de discriminación positiva hacia los antes llama-



dos intocables. La razón de esto último es que siempre quienes son objeto de estas políticas son los hindúes, debido a las propias injusticias de la religión hindú, y por ello en zonas con minorías no hindúes no se implanta. En otras palabras, el Estado indio en general impide a los hindúes ciertos derechos que admite en territorios con minorías religiosas. “El que la mayoría de los indios se definan a sí mismos en tanto que individuos y, a la vez, como miembros de comunidades concretas, supone que exigirán tanto derechos individuales como colectivos. Es lo que hace que el Estado indio ostente tanto rasgos liberales como no liberales, reflejando así la identidad política dual de sus ciudadanos” (Parekh, 1996: 289).

Esto es exactamente lo que se está implementando en varios países latinoamericanos con el llamado derecho consuetudinario, o el derecho de las comunidades indígenas a dirimir sus conflictos de acuerdo a los “usos y costumbres”. El reconocimiento de estos derechos está siendo implementado en países como Bolivia, Perú, y Brasil que ya lo han incorporado en sus Constituciones y supone un enorme desafío precisamente porque hay que compatibilizar diferentes maneras de impartir justicia en un mismo país: un derecho positivo del Estado y un derecho consuetudinario de las comunidades locales basado en la tradición. A esto se suma la protección de las lenguas, el derecho a ser educado en la lengua materna, y la propiedad colectiva de la tierra por parte de comunidades indígenas (por ejemplo los ayllus quechuas o aymaras de Bolivia), o grupos afrobrasileños, (por ejemplo los quilombos de Brasil), entre otros derechos que podemos vincular directamente con las propuestas del multiculturalismo.

Si bien es cierto que el problema de la unidad india tiene grandes dificultades en la diversidad cultural y religiosa, parece más asociado al fundamentalismo religioso; el mismo veneno que corroe los pilares del multiculturalismo. Nada hay más dañino para la coexistencia de culturas que algunos grupos se sitúen en el extremo de considerar al otro como el enemigo que está menoscabando los principios y tradiciones de su cultura. Nada hay más peligroso que creer que todo el bien, toda la verdad



y todo lo bello está representado por mi punto de vista y mi manera de ver el mundo. “La resurrección de los nacionalismos y los ‘fundamentalismos’ (¿por qué no llamarlos con su verdadero nombre: fanatismos?) se ha convertido en una amenaza a la paz internacional y a la integridad de las naciones. Para India esta amenaza es permanente, diaria” (Paz, 1995: 144). Es correcto, este es el verdadero problema y quizás no tanto la diversidad. Esta última, si entre quienes se sienten parte de diferentes culturas hay además respeto, es manejable. Claro que no hay que ser tampoco ingenuo, la tolerancia tiene límites claros, y si no hay reciprocidad de perspectivas que habiliten el diálogo no será viable. “Lo mismo en el campo de la psicología que en el de la política, el método más seguro para resolver los conflictos —aunque sea también el más lento— es el diálogo. Al hablar con nuestro adversario, lo convertimos en nuestro interlocutor. Esta es la esencia de la democracia. Su preservación entraña la conservación del proyecto de los fundadores de la India moderna: un Estado que englobe, sin suprimirla, la diversidad de pueblos y religiones” (Paz, 1995: 144).<sup>6</sup>

Una manera un poco distinta y complementaria de analizar este tema es interrogarse por el grado de mezcla, de mestizaje, o de fusión que ha existido entre ambas religiones o entre ambas culturas principales, el hinduismo y el Islam. Paz resalta que es bastante llamativo que no haya surgido un punto de intersección que satisficiera a ambas religiones. “Durante todos estos siglos de convivencia, las dos comunidades han preservado su identidad. No hubo fusión. Sin embargo, muchas cosas unen a los indios musulmanes y a los hindúes...” (1995: 43). Menciona como un posible intento de confluencia a la tradición sufí en el período del final del sultanato de Delhi, en torno al siglo XVI. Esto se debió a que “en el misticismo sufí hay una

---

<sup>6</sup> Si habrán coincidencias entre Octavio Paz y Amartya Sen que el último transcribe exactamente este mismo párrafo en su libro *El indio argumentativo* con el siguiente comentario: “Existen bases para ser optimista hacia el futuro en estas líneas del notable observador del subcontinente indio Octavio Paz en su libro *Vislumbres de la India*” (Sen, 2005: 44).



vena panteísta que tiene ciertas afinidades con el hinduismo” y por eso existió “una fusión entre el misticismo hindú y el sufí. Entre los hindúes surge un movimiento de devoción popular hacia un dios personal” (1995: 46-7). Un intento más directo de lograr este encuentro (no mencionado por Paz y por eso tal vez desconocido para él), lo llevó adelante el sultán mogol Okbar en la mitad del siglo XVI, quien se propuso crear nada menos que una religión, “una religión nueva llamada a confundir en un mismo sistema religioso (el Din Ilahi, o sea la religión divina) al Islam y al hinduismo” (Fernand Braudel, 1986: 211). Este proyecto fracasó rotundamente y apenas adoptaron ese nuevo credo un pequeño grupo del séquito cercano al emperador. Si parece bastante evidente que el sincretismo religioso entre musulmanes e hindúes fue casi inexistente, existieron conversiones en masa de hindúes hacia el islamismo. A veces se hicieron por la fuerza, pero muchas otras por conveniencia porque a través del cambio los hindúes descartados pasaban a ser considerados parte de la comunidad religiosa musulmana y por esa misma razón dejaban de ser intocables parias en la sociedad.

Algo bien distinto ocurrió con la cultura entre ambas tradiciones porque en ese terreno la mezcla fue mucho más tangible. Incluso se habla de “un arte mestizo, a la vez islámico e hindú que florece en Delhi y otras capitales mogoles. Hay un hecho cierto: este arte es mixto, tan hindú como musulmán” (Braudel, 1986: 212). Octavio Paz reconoce esta mixtura estética, principalmente en el terreno de la música, en el de la poesía y en el de la historia; en cambio en los dominios de la arquitectura y de la pintura la influencia recíproca fue mucho menor. Es fácil percibir esta separación en toda la arquitectura religiosa de templos hindúes y mezquitas musulmanas, radicalmente diferentes; como tampoco hay nada parecido en la pintura de raíz hindú con el estilo tan característico de las miniaturas mogoles.

Es inevitable traer a colación aquí también algo de la experiencia latinoamericana después de la conquista. Se ha resaltado, y exaltado de manera entusiasta sobre todo a comienzos del siglo XX, el mestizaje latinoamericano. Un mestizaje ét-



nico a través de la exuberante mezcla sexual, un mestizaje religioso visible en el sincretismo de cultos africanos, indígenas y católicos, y un mestizaje cultural. De ahí la construcción de una “América mestiza”, una “raza cósmica latinoamericana”, una “cultura híbrida”, y una fusión de las tres principales poblaciones que coexistieron desde el siglo XVI en adelante: negros, indígenas y europeos. Claro, la enorme diferencia es que en América Latina se expandió solo una religión universal que fue el catolicismo y no tuvo competencia de otra religión del mismo tenor, algo muy diferente al choque, coexistencia, y convivencia entre musulmanes e hindúes durante casi mil años. Causa de estas diferencias fueron las variantes de las estrategias de conquista y colonización entre españoles e ingleses, en parte por haber ocurrido en tiempos distintos, en parte por perseguir objetivos alternativos.

Tomemos por ejemplo el Templo del sol en Cuzco, la capital del imperio incaico. Lo primero que hicieron los secuaces de Pizarro fue construirle arriba una catedral católica y hoy, luego de medio millar de años, lo que puede verse allí son los restos de la formidable arquitectura pétreo e ingeniería incaicas, hundidos en las catacumbas del símbolo católico que reina sobre él. Este ejemplo no es uno aislado, formó parte de un designio constante del imperio español por eliminar los símbolos sagrados de las culturas precolombinas en toda América, a las que segregó, exterminó y finalmente intentó asimilar. Como consecuencia de la persecución sistemática de esas culturas, casi no se han mantenido símbolos vivos, todos parecen museos o ruinas abandonados, como el abandonado, perdido y redescubierto Macchu Picchu inca, o Chichén Itzá maya, apenas latiendo con la energía que le otorgan los millones de turistas que llegan en la peregrinación posmoderna en busca de lo “auténticamente” premoderno.

Muy diferente fue la estrategia inglesa en la India. En primer lugar porque el objetivo principal fue simplemente comerciar y explotar económicamente las riquezas de la península a través de la famosa compañía del oriente. Recién cuando los conflictos internos indios se hicieron demasiado agudos y pusieron en jaque el ne-



gocio, decidieron tomar el poder. Pero nunca se plantearon ni evangelizar, ni perseguir las religiones y las culturas locales. El resultado es que todavía hoy, templos hindúes del siglo XIII, o mezquitas de cientos de años, continúan erguidas y vibrantes de peregrinos. En muchas de estas construcciones no hubo interrupciones de culto y ellas siempre se mantuvieron vivas recibiendo a sus fieles. Esta es una de las grandísimas diferencias entre América Latina y la India: en la primera el tajo de la espada española católica hirió de muerte el mundo precolombino; en la segunda cierta sensatez de los comerciantes protestantes por no intentar borrar de la faz de la tierra las culturas milenarias permitió una continuidad histórica nunca cortada. Octavio Paz lo resume bien: El imperio británico, como el español en América, fue el agente de la unificación. Pero ahí termina el parecido. El legado inglés no fue religioso ni artístico sino jurídico y político” (1995: 141)<sup>7</sup>. Asistimos en el presente a una resurrección de las culturas precolombinas en América, a una ascensión de la identidad indígena que permaneció latente hasta la celebración de los quinientos años de la llegada de Colón. Este parece ser el caso con buena parte de los aymaras, los quechuas, los guaraníes, entre otros muchos pueblos originarios que ahora empiezan a reconocerse como indígenas en vez de campesinos. El esfuerzo en todos ellos por religarse con su tradición (que siempre es una construcción desde el presente) es más dificultoso justamente porque los españoles cortaron su hilo de Ariadna.

---

<sup>7</sup> Otra similitud que hay que destacar entre ambas colonizaciones es el siempre presente esfuerzo del colonizador por degradar la cultura del dominado para que éste interiorice su inferioridad. Ejemplo perfecto realizado por los ingleses es el famoso libro de James Mill, escrito en 1817 sin pisar la India y sin hablar el idioma, que se convirtió en “la biblia del militar inglés”; allí denigró la cultura milenaria hindú y afirmó la falta de carácter de su gente, “falsa y pérfida” (*The History of British India*, citado en Amartya Sen, 2006: 87). Lo mismo que el boliviano Alcides Arguedas a fines del siglo XIX que describió a los indígenas del país andino como salvajes, huraños, sin sentimientos y carentes de aspiraciones (Alcides Arguedas, 1919, “Pueblo enfermo”, referido en Leopoldo Zea, 1995).





#### 4) CONCLUSIONES

Para finalizar, y resumiendo en una cáscara de nuez: India es una potencia en ascenso, tiene la bomba atómica, comienza a desarrollar las industrias de software más avanzadas, elaboró una industria cultural del cine en Bombay solamente comparable a Hollywood, tiene multinacionales del porte de Tata y empresarios multimillonarios; no obstante todo esto, los desafíos culturales de su diversidad religiosa, la magnitud de su pobreza sin parangón en el mundo, las desigualdades sociales de su sistema de castas y las debilidades del Estado, plantean serias dudas acerca de su futuro. Octavio Paz anotó con exactitud esos desafíos sintetizados en el conflicto latente entre dos religiones tan radicalmente diferentes como el islamismo y el hinduismo. Para salir de ese atolladero propuso la ruta clásica del secularismo europeo, camino también sugerido por Amartya Sen, uno de los intelectuales indios de mayor prestigio en el momento actual y admirador de Octavio Paz. Esta posibilidad, porque no se puede pensar en soluciones fáciles para el tamaño de las dificultades, podría incorporar las críticas que desde la teoría de la cultura se formularon contra la fuerza homogeneizadora del Estado-nación para facilitar la construcción de democracias multiculturales o Estados plurinacionales. Un Estado indio secular y homogéneo sería una quimera, como también lo sería un Estado indio hindú, o un Estado al que se le oponen un sinnúmero de autonomías regionales al límite de la secesión.

#### 5) BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, B., 1983, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso.
- Appadurai, A., 1996, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press.
- Appadurai, A., 2007, *Worship and Conflict under Colonial Rule: A South Indian Case*, Cambridge University Press.



- Arocena, F., 2008, "Multiculturalism in Brazil, Bolivia and Peru", en *Race and Class. A Journal on Racism, Empire and Globalisation*, Vol 49, n.4, Sage Publications, Institute of Race Relations, London.
- Arocena, F., 2011, "La construcción de democracias multiculturales", en *El Uruguay desde la sociología XIX*, Universidad de la República, Montevideo.
- Arocena, F., 2012, *La mayoría de las personas son otras personas. Un ensayo sobre multiculturalismo en Occidente*, Editorial HUM-Estuario Editores, Montevideo.
- Arocena, F. y Aguiar, S. (eds.), 2007, *Multiculturalismo en Uruguay*, TRILCE, Montevideo.
- Arocena, F. y Elfstrom, J., 2008, "Brasil. De la democracia racial al Estatuto de la igualdad racial", en *Argumentos*, Vol. 20, n. 55, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Bhabha, H., 1994, *The Location of Culture*. London and New York, Routledge.
- Barnabé, J. P., 2010, "De la fascinación al espanto: Cortázar en la India", inédito, Universidad de Picardie, Francia.
- Braudel, F., 1986, *Las civilizaciones actuales. Estudios de historia económica y social*, Editorial Tecnos, Madrid.
- Burke, J., 2010, "More of World's Poor Live in India Than in All Sub-Saharan Africa, Says Study", *The Guardian*, Londres, 14 de julio de 2010.
- Castells, M., 2000, *The Power of Identity*, Blackwell, Massachusetts.
- Campbell, J., 1995, *Baksheesh & Brahman*, New World Library, Canadá.
- Census of India, 2001 y 2011, <http://censusindia.gov.in/2011-common/censusdataonline.html>.
- Cepal, 2012, *La India y América Latina. Oportunidades y desafíos en sus relaciones comerciales y de inversión*, Cepal, Santiago de Chile.
- Cortázar, J., 2000, *Cartas 1937-1968*. Ed. Aurora Bernárdez, Alfaguara, Bs As.
- Das, V., 1995, *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi, Oxford University Press.
- Desai, S. B., et. al., 2010, *Human Development in India 2010 Report. Challenges for a Society in Transition*, Oxford University Press, India.
- Dumont, L., 1966, *Homo hierarchicus*, N.R.F, París.
- Enterría, A., 2009, *La India por dentro. Una guía cultural para el viajero*, Terra incógnita, Barcelona.
- Fraser, N., 2001, "Redistribución, reconocimiento y participación: hacia un concepto integrado de justicia", en Informe mundial sobre la cultura. Diversidad cultural, conflicto y pluralismo, Ed. UNESCO, Madrid.



- García Capilla, M., 2010, "Guía de exportaciones a la India", Tesis de Maestría, Universidad de Córdoba, España.
- Giucci, G., 1992, *La conquista de lo maravilloso: el Nuevo Mundo*. Ediciones de Juan Darién, Montevideo.
- Hernández, E., 2011, "Octavio Paz: la India como un palimpsesto", *Revista de la universidad*, UNAM, agosto, n. 90
- Kapuscinski, R., 2010, *Viajes con Herodoto*, Anagrama, Barcelona.
- Kaviraj, S., 2012, "Gandhi and Tagore and Problems of Modern Power", Paper at the IIS 40th Congress, New Delhi.
- Kymlicka, W., 1996, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona.
- Kymlicka, W., 2007, *Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford University Press, Nueva York.
- Levi, A., 2012, "Drug test. Can one self-made woman reform health care for India, and the World?" *The New Yorker*, 2 de enero.
- Marshal, T. H., 1950, "Ciudadanía y clase social", en *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas*, Nº 79, 1997, pags. 297-346.
- Mehrotra, S., et. al., 2011, *India Human Development Report 2011. Towards Social Inclusion*, Oxford Press, India.
- Moravia, A., 2007, *Una idea de la India. La crónica de una fascinación*, Península, España.
- Naipaul, V. S., 1979, *India: a Wounded Civilization*, McMillan, London.
- National Museum, 2008, *Reflections on Indian Consciousness*, National Museum, Nueva Delhi.
- Quigley, D., 1999, *The Interpretation of Caste*, Oxford University Press, India.
- Parker, I., 2011, "The I.D. Man. Can a software mogul's epic help India's poor?" *The New Yorker*, 3 de Octubre.
- Parekh, B., 1996, *Gandhi. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Nueva York.
- Parekh, B., 2005, *Repensando el multiculturalismo*, Ediciones Istmo, España.
- Paz, O., 1995, *Vislumbres de la India*, Galaxia Gutenberg, Barcelona.
- Paz, O., 1998, *El mono gramático*, Galaxia Gutenberg, Barcelona.
- PNUD, 2004, *La libertad cultural en un mundo diverso. Informe sobre Desarrollo Humano 2004*, Ediciones Mundi-Prensa, Naciones Unidas.
- Roy, A., 1998, *El dios de las pequeñas cosas*, Anagrama, Barcelona.
- Roy, A., 2011, *Broken Republic. Three Essays*, Penguin, Nueva Delhi.



- Rushdie, S., 2006, *Midnight's Children*, Vintage Books, Londres.
- Sen, A., 2005, *The Argumentative Indian*, Penguin Books, India.
- Sen, A., 2006, *Identity and Violence*, Penguin Books, Londres.
- Stierlin, Henri (2002). *Hindu India*, Taschen, Alemania.
- Tabucchi, A., 1995, *Nocturno hindú*, Anagrama, Barcelona.
- Taylor, C., 1993, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Teltscher, K., 2002, "India / Calcutta: city of palaces and dreadful night". En: Peter Hulme y Tim Youngs. *The Cambridge Companion to Travel Writing*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 191-206.
- Weber, M., 2004, *Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*, Hans Gerth (ed.), Munshiram Manoharlal Ltd, India.
- Zea, L., 1995, *Fuentes de la cultura latinoamericana*, FCE, México.
- Zimmer, H., 2010, *Filosofías de la India*. Edición de Joseph Campbell, Sexto Piso Editorial, México.

Protocolo para citar este texto: Arocena, Felipe, 2013, "India, Octavio Paz y los retos de la multiculturalidad. Un ensayo sobre la diversidad cultural en India", en *Papeles del CEIC*, vol. 2013/2, n° 99, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco, <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/99.pdf>.

Fecha de recepción del texto: julio de 2013

Fecha de evaluación del texto: septiembre de 2013

Fecha de publicación del texto: septiembre de 2013

