

LOS PASADOS DE UN LUGAR DE PEREGRINACIÓN

SAURABH DUBE

El Colegio de México

LA ÚLTIMA DÉCADA ha contemplado el surgimiento de una versión del *dharma* (fe) hindú cada vez más militante e intolerante, englobada bajo la etiqueta genérica de *Hindutva*, que está estrechamente ligada al proceso de relaciones institucionalizadas del poder del Estado. Las prácticas y la ideología del *Hindutva* contemporáneo estaban detrás de la destrucción de la mezquita Babri Masjid, en el pueblo de Ayodhya en el norte de India, el 6 de diciembre de 1992, y de los motines generalizados subsecuentes, dirigidos contra los musulmanes. Esta nueva fe se articula minuciosamente a través de la coordinación de los movimientos y voces de un racimo de organizaciones fundamentalistas hindúes: la Rashtriya Svayamsevak Sangh, la Vishwa Hindu Parishad, el partido Bharatiya Janata y sus afiliados. En pocas palabras, un “sindicato” pretende ser el verdadero y único depositario de la “tradicción hindú”. El belicoso *Hindutva* moderno, cuya deidad central es el dios Rama, se caracteriza por atacar verbal y físicamente a todos los presuntos enemigos —musulmanes, cristianos y liberales y radicales laicos— de una comunidad indiferenciada de hindúes. De hecho, un sello distintivo de esta agresión ha sido el acoplamiento de la palabra escrita y hablada con las imágenes visuales. El llamado a la beligerancia de la derecha extremista hindú —conjuntos específicos de imágenes incorporadas a discursos estridentes y escritos sanguinarios de un odio histórico— se ha apoderado de la iconografía popular del arte del calendario y ha influido sobre ella. Esto ha dado lugar a significativas transformaciones de las representaciones de Rama. Esta deidad, generalmente benigna, y moldeada dentro de los intersticios de las tradiciones orales, principalmente a través del ensayo, la

reiteración y la refundición de los versos de poetas santos medievales ha sido transformada en un icono musculoso, militante y moderno (una especie de Rambo) del Hindutva que porta una serie de instrumentos de guerra dispuestos de manera que se haga evidente su agresividad.¹ Todo esto ha entrañado una construcción particular de la historia. Ayodhya ocupa un lugar clave en este juego con el pasado. La historia de este centro de peregrinación se presenta como una red de tiempo e intemporalidad y de lo sagrado (hindú) desacralizado por lo profano (musulmán). El resultado es un singular pasado “hindú” de Ayodhya, sin resquebrajaduras, que pasa por alto la diversidad, las discontinuidades y la diferencia.

Examinemos un poco más de cerca los principales elementos de este nuevo relato de Ayodhya y de su asociación con Rama. En un artículo reciente, Gyanendra Pandey identificó los aspectos centrales de estas historias construidas por la extrema derecha hindú a lo largo de los últimos diez años.² Estos “melodramas”, cuidadosamente tramados, ensayados con asiduidad y estratégicamente montados, no relatan *un* pasado de la región o de la gente de Ayodhya, sino más bien arman *la* historia de la destrucción de un monumento específico (el templo de Rama, sobre cuyas ruinas se supone que se construyó la mezquita de Babri) en un lugar particular (Ayodhya) en el pasado y en el presente.³ Estas historias “monumentales”, pues, han realizado un rompimiento con la cualidad “metafórica” de los anteriores relatos hindúes del pasado de Ayodhya —en los que Rama y Ayodhya eran ambos metáforas cuyo “significado iba mucho más allá de la verdad literal”, del dios-rey o de la ubicación geográfica e histórica de su capital— y los han

¹ Un examen detallado de las transformaciones recientes de la figura de Rama se puede encontrar en Anuradha Kapur, “Deity to crusader: the changing iconography of Ram”, en Gyanendra Pandey (comp.), *Hindus and Others. The Question of Identity in India Today*, Nueva Delhi, 1993, pp. 74-109.

² 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 ensayo.

³ Respecto de las reflexiones antropológicas e históricas sobre el tiempo “monumental”, véase Michael Herzfeld, *A Place in History. Social and Monumental Time in a Cretan Town*, Princeton, 1991.

reemplazado con “auténticos” pasados que presentan la verdad “literal” (“real” y “comprehensiva”).⁴ En este sentido, el nuevo relato se acompasa a “mucho del esfuerzo indio ‘moderno’ que se hace desde el siglo XIX por establecer la historicidad/ racionalidad/ masculinidad —es decir, la ‘mayoría de edad’ en términos occidentales— de India y sus religiones...”; pero esto contiene “el positivismo y el literalismo inherente a [este] entendimiento de la modernidad” muchísimo más lejos.⁵

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 refuerza mediante la “certeza de la fe”, y el pasado “llega a representarse con una precisión ‘científica’ —cifras, fechas, lugares geográficos— como testimonio de la verdad literal de esta ‘historia’”.⁶ De hecho, el montaje de la “cientificidad” de estas historias empieza por sus títulos, que proclaman inequívocamente 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, cifras, fechas y horas precisas, se busca consolidar la arrogación de autoridad y autenticidad dentro de estos relatos. Por ejemplo: “Hubo 76 batallas

⁴ 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 sinécdoquicos.

Actualmente, Ayodhya y su asociación con Rama, apuntalada por un exceso de hechos y de atribuciones fácticas, articula la repetición sin fin de la historia del “ataque extranjero” y del “valor nacional” y de la misoginia y vileza endémicas musulmanas y el eterno heroísmo y sacrificio hindú; un relato que forma el meollo de las nuevas historias hindúes (Pandey, “Modes of history writing”). Acerca de las transformaciones de las metáforas, las relaciones entre metáfora y metonimia (y sinécdoque) y los peligros de confiar sólo en la metáfora con exclusión de otras figuras retóricas en el análisis social, véase, por ejemplo James W. Fernández (comp.), *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*, Stanford, 1991.

⁵ Pandey, “Modes of history writing”, p. 1523.

⁶ *Idem.*

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”; lo cual sirve para demostrar lo “concreto” y la “verdad casi palpable” de esta historia. Esta cualidad de “concreto” también se representa en una forma aún más literal, ya que tenemos ante los ojos la historia de un monumento (el “Gran templo de Rama en Ayodhya”): la narración empieza con la destrucción de este monumento, sólo para regresar a este punto una y otra vez. Así, el pasado monumental de la destrucción y profanación del templo de Rama por los musulmanes y su defensa por los hindúes se vuelve, a la vez el relato concreto e incontrovertible de la maldad innata de los musulmanes y 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.⁷

Esto me lleva al segundo movimiento que articula la crónica de Ayodhya producida por la derecha hindú durante la última década. Estas historias hindúes no cesan en mezclar y superponer lo “científico” a lo “milagroso”. La intervención

⁷ Sobre “contexto” y “proceso” como las características distintivas de la historia como “disciplina”, véase E. P. Thompson, “Folklore, Anthropology and the discipline of History”, *Indian Historical Review*, 1976.

divina de Rama organiza el pasado de Ayodhya desde hace novecientos mil años (y aún 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 lo literal de las pretensiones de 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 hindúes y musulmanes en el *aquí y ahora*.⁸ Esta resolución, a su vez, no es otra cosa sino la “comunidad hindú” que se realiza mediante la conquista del poder del Estado, de la “nación hindú” que se *convierte* en el “Estado hindú”.

¿Cómo interrogar esta asidua construcción de la historia hecha por la extrema derecha hindú?⁹ 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

⁸ 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 en que las estrategias de esta historia para autenticar la narración y asumir una voz colectiva de autoridad están ligadas con los diversos y más amplios modos de lectura y apropiación, escritura y construcción de textos y pasados. Estos modos de lectura y escritura se enraízan en diferentes convenciones de alfabetización de clase media que dan forma a la religiosidad y lo “religioso” y a varias versiones populares del 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*, inédito, s. f., capítulo 7. 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 Saurabh Dube, “States of art and mind”, artículo propuesto a la revista *Economic and Political Weekly*.

⁹ La literatura sobre la extrema derecha hindú se ha multiplicado enormemente en los últimos años. Tomo dos ejemplos representativos de escritos que han tratado específicamente el tema de la reciente construcción del pasado por parte de los extremistas hindúes.

derecha hindú acerca del pasado de Ayodhya.¹⁰ Aquí la estrategia principal ha sido plantear que estas afirmaciones se basan en una distorsión de los “hechos” históricos.¹¹ Esta corriente crítica revela algunas de las formas selectivas e insidiosas a cuyo amparo se las ha arreglado la extrema derecha hindú 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 y del poder políticos. Esto conduce a un aislamiento implícito de sus historias sobre la existencia más amplia del pasado como un recurso poderoso y negociable. De ahí deriva que estos historiadores no parezcan poseer un reconocimiento claro sobre 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 insincera.¹² Su esfuerzo por ordenar los registros históricos deriva así hacia una historia alterna, homogeneizada y saneada del centro de peregrinación de Ayodhya.¹³

No es de sorprender, por lo tanto, que este enfoque dominante no logre adaptarse a los desafíos que plantea otra de las

¹⁰ 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 pocos diarios en inglés y a todavía menos revistas académicas.

¹¹ Véase Sarvepalli Gopal *et al.*, *The Political Abuse of History*, Centre for Historical Studies, Jawaharlal Nehru University, Nueva Delhi, 1989; Sarvepalli Gopal (comp.), *The Anatomy of a Confrontation. The Babri Masjid-Ramjanmabhumi Issue*, Nueva Delhi, 1991.

¹² Para un examen más amplio de estos problemas, véase Peter Van der Veer, *Religious Nationalism. Hindus and Muslims in India*, Berkeley y Los Angeles, 1994, pp. 157-164.

¹³ 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 (comp.), *The Anatomy of a Confrontation. The Babri Masjid-Ramjanmabhumi Issue*, Nueva Delhi, 1991, pp. 122-140 y Romila Thapar, “Epica and history: tradition, dissent and politics in India”, *Past and Present*, 125, 1989, pp. 1-26.

respuestas a la historia que produjo la extrema derecha hindú y que se encuentra delineada en un importante ensayo (en bengalí y en inglés) de Partha Chatterjee. Aquí de lo que se trata es de construir una “genealogía” de los reclamos históricos del Hindutva. Estos reclamos históricos, plantea Chatterjee, se originaron en 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 finales del siglo XIX por los bengalíes de clase media que recibieron una educación inglesa, significaron un rompimiento con los pasados míticos anteriores. Lo que articulaba las historias míticas era la voluntad divina y sus protagonistas no eran “gente” sino dioses, demonios y reyes; en estas historias, el mito, la historia y lo contemporáneo formaban parte de la misma secuencia cronológica. Las nuevas historias, en cambio, remplazaron la voluntad divina por la ambición de poder de los mortales, identificaron al musulmán como un enemigo y reclamaron para sí el pasado clásico hindú; se sirvieron de las historias británicas al tiempo que desafiaban al gobierno colonial. Igualmente, convirtieron a los autores de los relatos, de meros sujetos-pacientes controlados por los sucesos políticos, en sujetos-agentes que ejercían simultáneamente el arte de la política y del gobierno y se identificaban con la conciencia de una solidaridad de la nación que, supuestamente, se hizo patente en la historia. Estas historias forman parte del esquema más amplio de las formas modernas de historiografía, “el cual se construye necesariamente alrededor de la compleja identidad del Estado-nación-pueblo”. Es la singularidad misma 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.¹⁴ Ahora bien, Chatterjee ha producido un relato desafiante y

¹⁴ Partha Chatterjee, “Claims on the past: The genealogy of modern historiography in Bengal”, en David Arnold y David Hardiman (comps.), *Subaltern Studies VIII. Essays in Honour of Ranajit Guha*, Delhi, 1984, pp. 1-49 e “Itihaser 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

apremiante, sobre todo porque su manera de interrogar la singularidad de una historia nacional de India evoca otras fantasías —vislumbres fragmentarios gobernados por una lógica claramente más plural y suposiciones políticas francamente federales— de la nación o de las naciones. Sin embargo, el marco genealógico —muy englobador—, de Chatterjee, no le permite explorar las vías en que los elementos anteriores de las historias hindúes han sido aprovechados y transformados en la construcción del mito moderno de la monstruosidad musulmana y de la virtud hindú en la nueva historia fabricada por la extrema derecha hindú contemporánea.¹⁵ Los recursos de una bien trazada genealogía del Hindutva, sin duda valiosos, me parece que no cuestionan adecuadamente la oscura y terrible inmediatez de las virulentas historias hindúes de la actualidad.

Hace muchos años, Walter Benjamín reconoció 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.¹⁶

los primeros ideólogos hindúes extremistas, véase Gyanendra Pandey, “Which of us are Hindus?”, en Gyanendra Pandey (comp.), *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.

¹⁵ 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 “States of art and mind”.

¹⁶ Walter Benjamín, “Theses on the philosophy of history”, en *Illuminations*, trad. al inglés de Harry Zohn, editado por Hannah Arendt, Nueva York, 1969, p. 253. [Ed. española: “Tesis de filosofía de la historia”, *Ensayos escogidos*. Versión castellana de H. A. Murena. Sur, Buenos Aires, 1967, pp. 43-53; cita en la p. 45.]

Desde luego, este fragmento conduce a mucha reflexión, especialmente en estos tiempos nuestros de crisis general de la voluntad política radical y del ascenso de fundamentalismos de derecha.¹⁷ Al mismo tiempo, al invocar a Walter Benjamin, mi propósito es subrayar que en lugar de apoyarse en suposiciones tácitas respecto de la naturaleza transparente y de la verdad inherente de la “evidencia histórica”, los hechos y la información deben ligarse con el ámbito menos consciente de las imágenes y del mundo de la imaginación popular. Esto es particularmente cierto en relación con nuestras preferencias políticas (cohibidas) y nos conduce a examinar las historias fundamentalistas hindúes. Todo esto también quiere decir que nuestras intervenciones históricas, polémicas políticas o genealogías foucaultianas (o como quiera que decidamos describir estos ejercicios), deben reconocer y aprovechar la urgencia y la inmediatez de los recuerdos que brillan en los momentos de oscuridad y peligro y 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 ensayo, escrita en hindi como un texto político deliberadamente consciente, participó en el “debate público” iniciado por los historiadores de la izquierda liberal en India, aunque tenía diferencias de énfasis importantes.¹⁸ El ensayo también aprovechó los argumentos usados en la lucha contra la idea de una historia nacional única que eli-

¹⁷ 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, la imaginación y el 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*.

¹⁸ Saurabh Dube, “Ayodhya ke atet”, en Rajkishore (comp.), *Ayodhya aur Uske Aage*, Delhi, 1993. El presente texto —una versión muy ampliada y en gran medida vuelta a escribir— en gran parte, se enriqueció con los detallados comentarios de David Lorenzen.

mina las visiones de pasados más bien plurales. Los argumentos que se ensayan aquí, evitan una construcción ascéptica y homogeneizada de la historia, y en lugar de eso destacan ciertos problemas relacionados con los pasados, de alguna manera fragmentarios de Ayodhya, a lo largo de los últimos cuatro siglos.

El reclamo genealógico de la derecha hindú, según el cual Ayodhya pertenece exclusivamente a un linaje único de fieles de Rama, 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 Rama.

Ayodhya es un espacio sagrado para varias tradiciones religiosas diferentes. Los budistas identifican a Ayodhya como el antiguo Saket. De acuerdo con la tradición local, Buda meditó en este pueblo, que se cuenta como uno de los más antiguos mencionados en las escrituras budistas; además, alberga un antiguo monumento budista en Maniparvat. Ayodhya es también un lugar de peregrinación para los devotos de la fe jaina. Tanto digambaras como svetambaras —las dos ramas principales de la secta— creen que Rishabdev, su primer *tirthankar* (preceptor), nació ahí. Hoy el pueblo tiene varios templos jaina importantes.

La significación religiosa de Ayodhya, para los musulmanes, proviene de su creencia popular de que Noé está sepultado allí en una tumba. Incluso la reina Victoria fue incorporada al panteón hindú en Ayodhya. La estatua de la reina estaba en un parque que llevaba su nombre y que ahora —es interesante señalar—, se llama Parque Tulsi (por Tulsidas, el poeta santo medieval tardío que popularizó la leyenda de Rama en lengua vernácula). Según una leyenda local, cuando Nal, un general de Rama, se enamoró de una joven que vivía en aquellos parajes, su señor profetizó que los hijos de la muchacha 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 posible reencarnación tardía de la joven de Ayodhya cuyo

ascenso a las embriagantes alturas había sido predicho por Rama. ¿Se habrá divertido finalmente la adusta reina por su deificación en un pueblo lejano y polvoriento?

Estas leyendas quizá tengan relación con el gran prestigio del que goza Ayodhya por ser identificada como el lugar de nacimiento del rey-dios Rama. Al mismo tiempo, 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 los *sadhus* (ascetas) que presiden respectivamente un centro ritual brahmánico y un centro monástico espiritual, le destinan diferentes usos a Ayodhya. De hecho, los intereses e identidades de estos especialistas religiosos, como mostró Peter Van der Veer, han cambiado con el tiempo debido al proceso de formación del Estado y al cambio socioeconómico de la sociedad del norte de India.¹⁹

En pocas palabras, frente a la agresiva comercialización que se hace hoy en día de Rama, es fácil olvidar que Ayodhya se ha caracterizado por la congruencia de los intereses religiosos de grupos variados y diferentes especialistas de lo sagrado.

Las fantasías políticas contemporáneas de los traficantes de poder que empeñan a Rama actualmente, congelan el pasado en el momento en que, según la leyenda-historia, la Babri Masjid (mezquita) se construyó sobre las ruinas del templo erigido en el lugar de nacimiento de la deidad. Las fábulas populares hindúes del pasado, empero, tejen un tapiz más rico. La historia local presenta el lugar de nacimiento de Rama como un sitio frecuentado por ascetas hindúes y musulmanes, adonde los feligreses comunes de ambas creencias llevaban a sus hijos para aumentar la duración de sus vidas. 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

¹⁹ Peter Van der Veer, *Gods on Earth. The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre*, Delhi, 1989. Lo extenso de mi deuda hacia este impresionante estudio histórico-etnográfico enfocado sobre Ayodhya, es evidente a lo largo de este ensayo.

pasado de Ayodhya. Según una leyenda popular local, el faquir (santo) Khwaja era un discípulo del asceta hindú Syamanand y logró sus metas del yoga —un conjunto de prácticas para disciplinar la mente y el cuerpo que ha existido en las márgenes de la ortodoxia— pronunciando un *mantra* musulmán. Ello es testimonio de la naturaleza altamente sincrética de las tradiciones religiosas populares. Khwaja Fazal Abbas Ashkhan se unió luego a otro santo musulmán, Jalal Shah, para aconsejarle a Babar, el primer emperador mogol, que el templo de Rama en Ayodhya debía ser destruido para construir una mezquita en su lugar.²⁰

Al mismo tiempo —continúa la leyenda—, después de que Mir Baqui, general de Babar, fracasó en repetidas ocasiones en sus intentos por construir la mezquita una vez que el templo fue destruido, el santo Khwaja soñó que la mezquita *no* debía edificarse sobre el *sancta sanctorum* del templo, por lo que él planteó un sitio un poco detrás del *garbha* (lugar sagrado). La voluntad del santo condujo entonces a la construcción de la mezquita, de tal manera que el *sancta sanctorum* del templo quedara abierto y formara un pozo en el que los hindúes tiraron flores durante siglos.²¹ 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 y 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 Rama], a quien los indios tienen por un gran Dios, pues diz que encarnó para

²⁰ Esta leyenda, recogida por Van der Veer en los años setenta, fue incorporada desde entonces (de una manera suficientemente selectiva e higienizada) 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 huir de estas leyendas locales. Incluso la más militante y parcial de estas leyendas presenta una imagen del pasado más rica que las historias de la derecha hindú. Estos fragmentados relatos locales, pueden servir, pues, como medios de cuestionar los principios estructurados de la construcción de grandiosas narraciones homogeneizadas. Véase Van der Veer, *Religious Nationalism*, p. 161.

²¹ Van der Veer, *Gods on Earth*, pp. 20-21.

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 tres cientos y noventa y cuatro mil y quinientos años antes de la creación del mundo).²²

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* (patronos del sacrificio); estos últimos reyezuelos y señores terratenientes del norte de India.²³ No se trata de plantear, claro está, que una tolerancia inherente hacia otras religiones estuviera esencial y necesariamente imbrincada en los constructos del reino mogol. De hecho, en vista de los debates actuales en torno a la noción de secularismo en el contexto indio, es importante reconocer la estrecha relación entre religión y política. Ambas estaban unidas inextricablemente de diferentes formas bajo versiones variadas del poder real hindú e islámico. Sólo quiero plantear que las leyendas locales y la exigua evidencia documental del pasado dan indicios de patrones más abigarrados en las continuidades de las fábulas y de la fe en Ayodhya bajo el gobierno mogol, de las que se puedan encontrar en una visión de la historia que mantiene fija la mirada en un momento único de destrucción para borrar la vida y respaldar la muerte.

El surgimiento de Ayodhya como centro de peregrinación de importancia debió esperar hasta el siglo XVIII, y tuvo como antecedente la consolidación del imperio mogol en el siglo XVII, lo que trajo aparejada una expansión de las comunicaciones. Con ello se estimuló el crecimiento del comercio aparejado al incremento 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 su ciclo de peregrina-

²² W. Foster (comp.), *Early Travellers in India, 1583-1619*, Londres, 1921, citado por Van der Veer, *Gods on Earth*, p. 211.

²³ *Ibid.*, pp. 211-214.

ción 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 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 surgieron como los principales comerciantes y como los grupos prestamistas y propietarios dominantes en varias partes del norte de India.²⁴ Entre los más importantes de estos grupos de ascetas itinerantes se encontraban 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 importante centro de peregrinación.

Hasta el siglo XVII los ascetas ramanandi estaban básicamente confinados en la India occidental, en particular Rajasthan. Durante el siglo XVIII, el territorio y la red de operaciones de esta orden de ascetas se expandió por todo India. Llegaron a establecer monasterios en el actual Uttar Pradesh, en Bihar y en la región Terai de Nepal. En Ayodhya, los *akharas* (divisiones de ascetas combatientes) ramanandi aparecieron por vez primera en los albores del siglo XVIII y rápidamente aumentaron de número durante 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 Rama y su esposa Sita. Richard Burghart ha mostrado cómo Janakpurdham se identificó como el lugar de nacimiento de Sita y de su matrimonio con Rama, y cómo llegó a establecerse como un importante centro ramanandi. Esto implicaba la creencia de que Janakpur había desapareci-

²⁴ 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 organizada de ascetas en India, véase David Lorenzen, “Warrior ascetics in Indian history”, *Journal of the American Oriental Society*, 98, 1978, pp. 61-75.

do en una época anterior, de que había sido redescubierto mediante una visión celestial por parte de Sur Kisor —un asceta de Jaipur—; que hubo una lucha por el espacio sagrado contra la secta rival Dasnami, ya establecida en el lugar; que se produjo un desplazamiento de las formas de culto preexistentes para establecer la supremacía de los mitos e iconos ramanandis y, finalmente, que se obtuvo apoyo y patrocinio de los gobernantes locales.²⁵

Por supuesto que todo esto no era exclusivo de los ramanandis ni se limitaba 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.²⁶ El “redescubrimiento” de Ayodhya por los ramanandis en el siglo XVIII formaba, pues, parte de un patrón más amplio del mecanismo de expansión de las órdenes religiosas y de la construcción de tradiciones en las que los lugares sagrados se identificaban como si se hubieran perdido en una época previa y fueran reclamados y se les infundieran nuevos significados. Al mismo tiempo, hubo un sesgo en la manera particular del “redescubrimiento” de Ayodhya. Como el pueblo se asociaba con la leyenda de Rama, 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 se representaban como réplicas esenciales de construcciones del tiempo de Rama.²⁷ Si bien una cierta lógica de atemporalidad animaba este proceso de reconstrucción de una Ayodhya prístina, también es cierto que la empresa de los ramanandis no hubiera sido posible sin que éstos hubieran adquirido el patrocinio de los *nawabs* (gobernantes) musulmanes de Awadh.

Richard Barnett ha mostrado cómo Awadh experimentó

²⁵ 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.

²⁶ Charlotte Vaudeville, “Braj, lost and found”, *Indo-Iranian Journal*, 18, 1976, pp. 195-213.

²⁷ Van der Veer, *Gods on Earth*, pp. 142-143.

en el siglo XVIII una transformación bajo el gobierno de sus *nawabs*, quienes eran musulmanes chitas, distintos de los sunitas, mucho más numerosos. La provincia mogola se volvió entonces un estado regional autónomo “sucesor” 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* chitas de Awadh se fundamentó, en buena medida, en la exitosa colaboración entre hindúes y musulmanes. La participación hindú en los ámbitos político y militar era absolutamente crítica. El control administrativo de Awadh estaba en manos de familias hindúes Khatri y Kayasth de escribas y clérigos; 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 importancia y prosperidad crecientes de Ayodhya como 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 *darwans* (primeros ministros) hindúes de los *nawabs* construyeron y repararon varios templos. Además, los funcionarios musulmanes de las cortes de los *nawabs* daban ofrendas por los rituales realizados por los sacerdotes. Por último, fue el *nawab* Safdarjung quien dio tierra ubicada en la colina de Hanuman al grupo nirwana de los 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.²⁸ Así, vemos que lejos de que el “dominio musulmán” frustrara la expansión de los ramanandis y el crecimiento de Ayodhya en el siglo XVIII, una y otro fueron estimulados por el patronazgo y el carácter de la corte de los *nawabs* musulmanes de Awadh.

²⁸ 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.

El siglo XIX, a su vez, fue testigo de cambios en el carácter de Ayodhya. La primera mitad del siglo presenció la gradual disminución del poder de los *nawabs* de Awadh debido a la influencia creciente de la Compañía de Indias Orientales en las políticas 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 en contra de los *nawabs* chitas. En 1855, los sunitas hicieron el reclamo de que antes había otra mezquita dentro de los recintos del templo-fortaleza de Hanumangarhi que debía volver a abrirse al culto musulmán. Esto condujo a violentos choques entre los ascetas naga ramanandi y los musulmanes sunitas. Los nagas mataron a setenta musulmanes; los dirigentes sunitas siguieron promoviendo una *jihad* (guerra santa) contra los nagas, en un desafío a las órdenes explícitas del nawab.

Fue con ese telón de fondo que los británicos, tras anexarse 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 de 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.²⁹ A diferencia de lo que sucedía en el pasado, estos miembros de la aristocracia terrateniente no protegieron a los ascetas ramanandis, y 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 pasos acelerados y se prolongó hasta principios del siglo XX.

²⁹ Véase, por ejemplo, Nicholas Dirks, *The Hollow Crown. Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, 1987.

Para los años treinta, la riqueza de estos grupos empezó a menguar, y podían mantener cada vez menos sus templos. Resulta irónico que gran cantidad de las ruinas de Ayodhya, que se consideran pertenecientes a los tiempos de Rama, hayan sido construidas en el siglo XIX.³⁰

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 en las consecuencias derivadas de ello— los que han transformado a Ayodhya de un “yermo político” en uno de los escenarios políticos más pendencieros en el frente de la política india de los últimos años. Mucho se ha escrito acerca de estos acontecimientos. Pero he aquí un breve resumen.

Ya 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 —que implicaron, ambos, ataques contra la mezquita de Babri por parte de hindúes— en 1912 y 1934. Todo esto formaba parte del amplio deterioro de las relaciones hindomusulmanas en la primera mitad del siglo XX. El cambio decisivo se produjo a finales de 1949, cuando de manera más bien repentina apareció dentro de la mezquita una imagen de Rama, instalada ahí para apurar los reclamos hindúes sobre el lugar. Para los hindúes esto fue un milagro. Para los musulmanes significó 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 atribuirse la propiedad del lugar.

³⁰ Van der Veer, *Gods on Earth*, pp. 38-40.

Sin embargo, no hubo grandes cambios sino hasta 1984, año en el que 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 varias décadas en las que el asunto permaneció tranquilamente en los juzgados, el juez del distrito y de los juzgados del 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, que 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 para el culto de los “ladrillos de Rama” que eran llevados en procesiones hacia Ayodhya para construir allí el templo de Rama. Un año después, el partido Bharatiya Janata inició una procesión ritual conducida por su dirigente, L. K. Advani, quien fingía ser Rama, la cual tenía la intención de recorrer diez provincias de India y culminar en la construcción del templo de Rama en Ayodhya el 30 de octubre de 1990. Advani fue arrestado mucho antes de que pudiera entrar a Ayodhya, pero el 30 de octubre, un intento por iniciar la construcción del templo por parte de voluntarios de la derecha hindú, terminó en choques con la policía. Esta campaña y sus víctimas 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 cuando una manifestación, organizada por la Vishwa Hindu Parishad y el partido Bharatiya Janata en Ayodhya, 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.³¹

³¹ Véase Peter Van der Veer, *Religious Nationalism*, pp. x-xi y 1-11; *Gods on*

Otros acontecimientos han tenido lugar en el siglo xx. Bajo el régimen colonial se puso más el acento sobre las identidades de casta que, 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. Mucho más que una mera cuestión de movilidad del estatus y de una muestra de respetabilidad, este proceso ha implicado también que la peregrinación se exprese como una forma de devoción: en Ayodhya los laicos de casta baja ramanandis —la secta ramanandi conserva las distinciones de casta dentro de su organización interna— tienen como preceptor, y a menudo como administrador de sus instituciones de casta, a un asceta ramanandi perteneciente a su comunidad. Por otra parte, el grupo-casta de comerciantes marwari, quienes organizan su patrocinio siguiendo líneas de organización burocrática y de negocios, han ido reemplazando cada vez más a la élite terrateniente, en el mapa de los benefactores religiosos más importantes de Ayodhya. El estilo de vida piadoso de estos comerciantes implica los encuentros de fideicomisos religiosos que simultáneamente sirven para establecer contactos comerciales.³² Está claro que Ayodhya no sólo ha sido investida de múltiples significados, sino que los ha mantenido y generado.

Hasta aquí llega mi relato. Espero haber mostrado que la invocación de las verdades eternas del espacio sagrado del nacimiento de Rama, en la asidua construcción de una historia estandarizada por parte de la derecha fundamentalista hindú, es realmente una reinención de Ayodhya, que aplana todas las aristas de la amplia diversidad, diferencia y cambio que, de hecho, caracterizan el pasado (o los pasados) de ese pueblo.

Traducción del inglés de:
GERMÁN FRANCO TORIZ

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 (comp.), *Hindus and Others. The Question of Identity in India Today*, Nueva Delhi, 1993, pp. 46-73.

³² Van der Veer, *Gods on Earth*, p. 42.