

Ser Dalit: identidades políticas, sistema de castas y racismo, en la India actual.

Ibarra, Nora Lucia y Navarro, Leandro.

Cita:

Ibarra, Nora Lucia y Navarro, Leandro (2013). *Ser Dalit: identidades políticas, sistema de castas y racismo, en la India actual*. VII Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-076/17>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/esgz/hvK>

Instituto de Investigaciones Gino Germani

VII Jornadas de Jóvenes Investigadores 6,

7 y 8 de noviembre de 2013

Nora Lucia Ibarra y Leandro Navarro

UBA, UNLP

n.luciaibarra@gmail.com,

leandronavarro.ln@gmail.com

Eje 1: Identidades y Alteridades.

**Título: “Ser Dalit: identidades políticas,
sistema de castas y racismo, en la India
actual”**

Introducción

El presente trabajo surge en el marco de la investigación del proyecto UBACyT “Otras Modernidades, otras democracias: diálogos con China e India”, bajo la dirección de la Dra. Cristina Reigadas.

Poniendo el eje del debate tanto en la democracia como en la modernidad o en la construcción de la(s) identidad(es), pensar en India como el espacio en el que se entretujan estas relaciones nos lleva, a la mayoría de nosotros, a pensar en el sistema de castas. Si bien no se encuentra vigente únicamente en India, las castas, suelen ser consideradas como un rasgo particular y exclusivo de este país.

En primer lugar, es importante destacar que la palabra casta es una palabra derivada del latín, que fue utilizada por los portugueses en el siglo XV para calificar a los grupos endogámicos indios con los que entraron en contacto a partir de su expansión ultramarina. En sanscrito no existe un equivalente a la palabra casta, existen sí dos palabras para hacer referencia a los segmentos de dos sistemas de estratificación social, los varna y los jati. Según Agustín Pániker, los varna representan a las cuatro grandes clases socio-rituales (brahmanes, ksatriyas, vaisyas y sudras). Por fuera de estas clases y por fuera del sistema, se encuentran los atisudras o asudras que luego pasarían a ser conocidos como los intocables debido a las prácticas de segregación

espacial y de ciertas normas de comensalidad, etc, conocidas como “intocabilidad”.

Esta forma de ordenar, estructurar y organizar a la sociedad, en cuatro grandes grupos, se correspondería con las escrituras védicas, específicamente con el verso de Purusa en

el Rig Veda y con el Código de Manu. (Kapoor, 2010) Las expectativas sociales en torno al comportamiento de las personas están determinadas por el varna al que pertenecen; los brahmanes deben enseñar y estudiar los vedas, los ksatriyas deben proteger a la sociedad; los vaisyas se dedican a la agricultura y al comercio y los sudras al servicio a los demás.

Según Pániker, lo que los portugueses denominaron castas se corresponde no con los varnas, sino con los jatis. Estos últimos son unidades endogámicas, cuya pertenencia es heredada y de por vida; dicha pertenencia define la ocupación tradicional, las costumbres, los credos, las normas de comensalidad y los regímenes dietarios específicos de sus miembros. La relación entre jatis y varnas, según el autor, es el punto más complejo. El autor destaca que en la tradición brahmánica los primeros deben ser legitimados por los segundos. Debido a esta homologación ambos términos suelen confundirse, incluso en la India. Por ello en su libro *El jainismo*, elige referirse a las varnas como clases y a los jatis como castas, propiamente dichas.

Ahora bien, si bien es esclarecedor tener una noción general acerca de lo que comúnmente se entiende por casta, es necesario traer a consideración ciertas cuestiones relativas a la (re)definición del sistema de castas, pensando no sólo en el debate que surgió a raíz del pedido de incluir a la casta en el temario de la Conferencia Mundial en Contra del racismo (WCAR, por sus siglas en inglés), si no también en la historización de la categoría y en su relevancia para la identidad india.

Es por ello que nos proponemos pensar la fijación de la identidad en base a la casta como una construcción e imposición que adquirió mayor importancia a partir de mediados del siglo XIX con el despliegue de dispositivos del biopoder como parte de la regulación de las poblaciones. Por otro lado, también abordaremos la cuestión de la identidad dalit, en su proceso de transformación y reconfiguración política; así como la continuidad de las prácticas de segregación social y espacial hacia estos grupos y la persistencia de ciertos privilegios de las castas “altas”. Luego, en el apartado llamado “Nación, comunidad e identidad”, nos preguntamos sobre cómo surgen las identidades políticas en una “comunidad imaginada” y la forma que dicha comunidad asume en los estados poscoloniales a diferencia de en la modernidad europea. También intentamos dar cuenta de los distintos proyectos políticos y de sus concepciones acerca de lo que la

relación entre casta, nación y religión. Las relaciones de poder entre las castas conlleva el ejercicio de prácticas tendientes a la eliminación de ese otro que por su carácter “impuro” debe ser aniquilado y/o excluido. Por último desarrollaremos los peligros que trae aparejada la homologación entre casta y raza, como uno de los argumentos más fuertes entre quienes se oponen a abordar el tema en el marco de la CWAR.

All-India Census, biopolítica, e identidades emergentes

Debjani Ganguly, en su libro *Caste, colonialism and Counter-Modernity: Notes on a postcolonial hermeneutics of Caste*, sostiene que luego de la independencia de India en los discursos políticos la jerarquía tradicional de las castas fue percibida como un significativo indisputable del atraso de India (Ganguly: 2005) Los discursos científico-sociales sobre las castas son divididos por ella en cuatro grupos, los discursos orientalistas, nacionalistas, marxistas y poscolonialistas. El primer tipo de discurso se caracteriza por hacer de las castas la esencia de una India jerárquica, estática marcada por la desigualdad y la diferencia; Hegel es un claro ejemplo de esta mirada. Por otra parte, este tipo de construcciones teóricas se encuentran vinculadas al proceso de lo que, refiriéndose a la política de “gobierno indirecto” en África, Terrance Ranger denomina la invención de la tradición. Se podría decir que luego del Motín de los Cipayos en 1857 y con la disolución de Compañía Británica de las Indias Orientales, al convertirse la India formalmente en una colonia británica, los administradores coloniales pusieron un énfasis especial en respetar las tradiciones y religiones de la India. Es allí donde cobra mayor fuerza la invención de la tradición India, lo que viene de la mano de una fosilización de procesos dinámicos bajo la mirada orientalista de una sociedad que al ser catalogada como tradicionalista se piensa como congelada en el tiempo. La casta emerge como una categoría clave de clasificación, enumeración y control bajo el dominio colonial principalmente mediante dos proyectos de gobernabilidad: la recolección de impuestos sobre la tierra (collection of land revenue) y el censo nacional (All Indian Census).

Como anteriormente mencionábamos, la casta no era en la India pre-colonial una categoría habitual, ni utilizada, para la clasificación de las poblaciones, de hecho el sistema de castas, con excepción de las castas aristocráticas, era muy fluido y disperso. Fue necesario en este caso todo un proceso de regimentación, fijación, y reificación,

bajo la mirada colonial, que permitió que una categoría artificial como la casta, emerja como una identidad social consolidada (Ganguly, 2005).

Los censos que se comenzaron a elaborar bajo dominio británico, en el siglo XIX, significaron la piedra de toque para la consolidación del sistema de castas, como sistema de clasificación social, y productor de identidades. Los censos se engloban dentro de una tecnología de poder, de gobierno de las poblaciones. Dirigida esta no hacia individuos particulares, sino hacia la multiplicidad de los hombres, considerando a estos, no ya como cuerpos, sino como masa global. Una tecnología de gobierno que se enfoca en los procesos vitales de las poblaciones, su natalidad, su morbilidad, su productividad, su relación con el medio geográfico, climático, etc., es decir “las relaciones entre los seres humanos como especie, como seres vivientes, y su ambiente de existencia” (Foucault, 1996: 198).

En esta medición, mensuración de las poblaciones, en este caso de la población de la India, que comienza con el All-India Census de fines del siglo XIX, se despliega la biopolítica como tecnología de gobierno. La reificación del sistema de castas, la centralidad que adquiere para el colonialismo británico la configuración de identidades sociales más o menos fijas, nos habla de la consideración que adquiere la gestión de la vida, la regulación de los procesos vitales del hombre-especie (Foucault, 1966: 199), que ahora podrán ser objeto de diferentes políticas gubernamentales.

Una población clasificada, etiquetada, en la que cada casta adquiere características que le serían intrínsecas. Una población sujeta a estimaciones, previsiones, estadísticas y medidas globales. La producción del biopoder, del poder de hacer vivir. Creemos que eso significó en la India del siglo XIX la aparición de las prácticas censales, como parte de la construcción de la gobernabilidad de una población bajo dominio extranjero.

De Asudras a dalits, transformaciones político identitarias

Anteriormente mencionamos el hecho de la solidificación del sistema de castas como un sistema jerárquico, de escasa o nula movilidad social y de relevancia para todo el territorio de los cuerpos que habitaban el subcontinente indio. Pero así como las identidades se fijan, se generalizan y se vacían de especificidad (Devalle: 2002), también sucede que las identidades asignadas pueden ponerse en discusión, por parte de

los sujetos que fueron vistos como objetos. Es habitual que estos procesos de resignificación y reconstrucción de la identidad de un grupo, conlleven un trabajo tanto interno como externo de pensar y sentir la necesidad de una nominación diferente. De transformar aquella categoría impresa sobre sus cuerpos en otra.

En este sentido la historización del término dalit es ejemplar de ello. La palabra derivó de la lengua marathi, y connota el estado de estar abatido u oprimido, desde los 1970s ha sido usado genéricamente en India para representar la circunscripción de las tribus y castas ex-intocables, que juntos son vistos como desafiando la hegemonía hindú brahmánica de las castas altas del norte de la India en el escenario político nacional pos independentista. Quien primero usó el término en este sentido fue Jyotiba Phule. Sin embargo, fue el auge de Dr. B. R. Ambedkar en la década del 30 del siglo pasado, y su denuncia político cultural del sistema de castas, unido a su lucha para generar una nueva identidad para las castas oprimidas, lo que le dio al término dalit la fuerza y difusión que tiene hasta el día de hoy. En el marco de la búsqueda de una identidad propiamente india, para gran parte de los proyectos independentistas, las inequidades basadas en el sistema de castas fueron un problema que generó diversos debates entre intelectuales y políticos como Ghandi, Jawarhal Nehru, su padre Motilal, Ambedkar, etc.

En la concepción del nacionalismo como un proyecto desarrollista, la ideología y la práctica de las castas ha sido considerada como anómala y perjudicial para tanto la nación, como para los ciudadanos y la construcción de la ciudadanía nacional. En la redacción de la Constitución Nacional, se plantea la necesidad de poner en práctica, políticas sociales de discriminación positiva, mediante las cuales se pretendía otorgar, a los miembros de grupos considerados desfavorecidos, una ayuda que permitiese paliar la desigualdad de oportunidades. Esos grupos fueron definidos como SC (Schedule Caste), ST (Schedule Tribes) y, luego de la Comisión de Mandale como OBC (Other Backward Classes). Ahora bien, cada estado provincial tuvo que afrontar la tarea de establecer los parámetros mediante los cuales se establecería quienes formarían parte de estos grupos. Es esta tensión, generada entre los intentos nacionalistas-estadistas por hacer que las diferencias de castas sean diferentes (*a través de la retórica de los derechos y la ciudadanía*) y, al mismo tiempo, marcar los cuerpos de las castas subalternas con un exceso de identificación – como SC o OBC- lo que yace en lo que Partha Chatterjee ha llamado ambigüedades de legitimación del proyecto estatista

nacionalista. (Ganguly, 2005) Al pretender eliminar a la casta, como una categoría válida para determinar las trayectorias personales de los/as sujetas, se termina sobreprescribiendo la pertenencia a una casta a esos mismo sujetos que fueron discriminados en base a ella.

Actualmente existen organizaciones como la International Dalit Solidarity Network, que fue una de las principales organización en presentar el reclamo de que en la Conferencia de las Naciones Unidas en Contra del Racismo, realizada en Durban en el 2001, se tratara el tema de la casta como una forma de discriminación que, en el Sur de Asia, operaba como el racismo.

Las Conferencias Mundiales en Contra del Racismo (WCAR, por sus siglas en inglés), son eventos internacionales organizados por la ONU, el primero de los cuales se llevó a cabo en 1978 en Ginebra, enfocado principalmente en el apartheid Sudafricano. La Conferencia del 2001 escogió por ello, ser llevada a cabo estratégicamente en ese país entre los días 31 de agosto al 7 de septiembre. Era el tercer evento de este tipo, se proponía ser un parte aguas en la lucha para erradicar toda forma de racismo, y para ello se fijaría un plan de acción como mecanismo de seguimiento para evaluar si los gobiernos cumplían con lo acordado.

Lo que se sostuvo fue que las prácticas, y los discursos, generados por la discriminación en base a ambas categorías de visión, clasificación y división, son extremadamente similares y es por ello que el tema debería ser tratado en la WCAR. En otras palabras los activistas dalit quisieron equiparar a la casta y a la raza no analíticamente, ni conceptualmente, sino legalmente (Visvanathan, 2001)

Nación, comunidad, identidad

Considerando el auge de los movimientos y partidos políticos nacionalistas hindues, especialmente el BJP (*Bharatiya Janata Party*) a partir de fines de los 80, y de proyectos políticos separatistas, Sunil Khilnani se aboca a la tarea de pensar la idea de India tomando como punto de partida el proyecto nehruviano de nación. Como respuesta a un libro que se titula *Quién es un hindú*, el autor hindú plantea la pregunta acerca de la identidad, pero no enfocada en el aspecto religioso sino nacional preguntándose quién es un indio. En el proceso de la lucha independista, la mirada colonial negaba que existiese tal cosa como un país que, de acuerdo a las ideas europeas

tuviese algún tipo de unidad física, política, social o religiosa; siendo así que se negaba la existencia de una nación india y de un pueblo que se identificase a sí mismo como indio. Aproximadamente en 1920s emergen tres tipos de respuesta frente a esta mirada que, siguiendo el modelo típico de una nación como una (y solo una) comunidad imaginada, negaba a los indios su proclama por la independencia política.

Una de ellas fue la respuesta del nacionalismo hindú, que veía la unidad de india en una cultura común basada en el hinduismo. Otra de ellas fue la propuesta de Gandhi, que si bien retomaba cuestiones asociadas al hinduismo, construye una moralidad a partir de una concepción ecléctica de la religión y, en cierto modo se basa en la idea de un pasado común más presente en el estilo de vida que en unas prácticas religiosas de un credo en particular. Y por último se encuentra la respuesta nehruviana que basándose en un pasado de mixturas compartido y en un proyecto común de desarrollo construye e imagina la nación. Este proyecto puntual fue el que de algún modo prevaleció por sobre los otros siendo Nehru el primer ministro de la India. Es interesante tener en cuenta que desde este proyecto la diversidad se erige como un rasgo constitutivo de la *indianeidad*, no hay una búsqueda de una homogeneización totalizante, ni siquiera desde el plano nacional, por sobre el plano local.

En este sentido tanto la constitución nacional como la existencia de lo que se conoce como leyes personales, continúan dando cuenta hoy de una construcción política que, resistiendo a los proyectos de partidos como el *Bharatiya Janata Party* (BJP) dedicados a la indianización (bajo el lema “una nación, un pueblo, una cultura”), sigue estando anclada en la diversidad. Por supuesto, en esta proceso no se puede omitir el hecho de que la partición del subcontinente indio y la formación del Estado de India y Pakistán fue un proceso profundamente vinculado con la pretensión de que India fuese un país predominantemente hindú, y de la necesidad de que existiese un territorio, otro, gobernado y habitado por musulmanes.

La idea de organizar la nación bajo una supuesta superioridad del sanscrito, y la cultura brahmánica, conlleva pensar la construcción nacional como una “comunidad imaginada”, que existe en un tiempo vacío y homogéneo, una nación con una historia compartida, y una cultura única. Es decir una comunidad en la cual los hindúes “no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán, ni oirán siquiera hablar

de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión” (Anderson, 1993: 23). Esta imagen de comunión que existiría, y que permitiría un compañerismo profundo y horizontal (Anderson, 1993).

El problema estriba en lo que es dejado de lado en esta idea de nación, que implicancias tiene la construcción de una comunidad de comunión y compañerismo, y sobre todo por quien es imaginada esta nación.

Nos parece aquí, que es correcta la crítica que realiza Partha Chatterjee, al señalar que en la construcción de los Estados poscoloniales, frente a la idea moderna y occidental de una nación, como una comunidad en un tiempo vacío y homogéneo, y que incluye todos esos rasgos ya mencionados de una historia en común, un pasado y un futuro (elementos compartidos también por otros autores que van de Max Weber a Ernest Renan), lo que termina primando aquí es una nación construida a partir de la fragmentación, la heterogeneidad y el desencuentro (Chatterjee, 2008). Es decir una nación construida sobre los cimientos de una convivencia entre diferentes temporalidades, es decir el espacio real de la vida moderna como un tiempo denso y heterogéneo (Chatterjee, 2008).

Frente a la idea moderna-europea de nación, aparecen entonces una multiplicidad de identidades, que se resisten a ser integradas bajo una “comunidad imaginada”, con una historia y un pasado en común únicos, y prima entonces aquello que Chatterjee indicaba sobre la formación de los Estados-nación en los países poscoloniales, en donde las diferentes identidades conviven unas con otras, unas sobre otras, y donde la separación entre sociedad y Estado es quizá un rasgo fundamental. Existiendo por un lado y de manera diferenciada una política de las elites, es decir el proyecto hegemónico de la modernidad nacionalista, y por otro un ámbito político y de la política de los sectores subalternos de la sociedad, que contiene una multiplicidad de resistencias frente a ese proyecto normalizador (Chatterjee, 2008).

Anti-intocabilidad establecida

Otro de los reclamos de las organizaciones, que en Durban abogaban por el abordaje de la problemática de la discriminación en base, a casta tiene que ver con la existencia de políticas públicas de discriminación positiva que, por un lado no habrían llegado a las

personas que efectivamente lo necesitaban y por otro lado, tampoco estarían planteado modificaciones tales que pudiesen revertir la condición de opresión de los dalits. El concepto de anti-intocabilidad establecida utilizado por Vijay Prashad en su trabajo para señalar las ausencias que habitan la iluminada legislación social del Estado, iría en este sentido. El autor sostiene que las ventajas de las que han gozado las burguesías de castas altas, no han sido abarcadas por la legislación social del país, e incluso muchas de ellas son consideradas como logros alcanzados a través del merito y la eficiencia. De este modo, se invisibiliza la inequidad social, y dichas ventajas pasan a ser consideradas como atribuibles a la persona y no al contexto social, quedando entonces por fuera del ámbito de las políticas de discriminación positiva.

Como contraparte, la postura del gobierno de la India fue sostener que por la existencia de esta tipo de leyes y programas específicos, se puede dar cuenta de una voluntad política de resolver el problema de la discriminación en base a casta. Resulta relevante que tengamos en cuenta una de las publicaciones editadas por Dipankar Gupta en torno a la conceptualización de la casta, *Caste in question: identity or hierarchy?* Allí señala que las castas hoy actúan en un contexto diferente, en el cual pueden expresar sus políticas identitarias, y que las transparencias contemporáneas han arrojado luz sobre aspectos de la casta que antes eran oscurecidos por lentes imperfectos. Para el autor de *Caste in question: identity or hierarchy?*, la casta no ha cambiado pero las potencialidades que yacían en este sistema de estratificación social ahora se encuentran abiertas y a la vista (Gupta, 2004) En este sentido, en *Caste and politics: identity over system*, una de sus tesis principales es que la jerarquía ritual de la casta, opera sólo cuando está respaldada por la riqueza y el poder político. La democracia habría roto en pedazos al sistema de casta, para dar paso a las identidades de casta, identidades en pugna siendo la competencia entre castas una característica del sistema. Identidades que políticamente se expresaran generando eventos como el reclamo en Durban.

El punto de vista del ex gerente de la Indian Railways Company, publicado en uno de los diarios de mayor difusión *The hindu*, el 25 de septiembre del 2001, si bien es distinto; destaca las transformaciones en el sistema de casta afirmando que la situación de las castas bajas siendo oprimidas por las castas altas ya no es valida para la época actual. La reforma agraria habría hecho que las castas altas pierdan su base de poderío rural, y se orienten hacia las ciudades, tanto para pasar a formar parte del “proletariado

clerical”, como para ser trabajadores del conocimiento. La discriminación basada en la contaminación, no puede ser ejercida en ciudades sobrepobladas por las limitaciones que impone el espacio físico a dichas prácticas. Y por último son las castas bajas convertidas en *zamindares* quienes al ser propietarios de territorios rurales oprimen hoy a las castas más bajas aún, como los dalits. Este último aspecto es lo que se conoce como “*creamy layer*”, esta expresión se utiliza para describir la situación de aquellos que resultaron beneficiados por la asignación de cupos, tanto laborales como en el sistema educativo en su totalidad, sin poseer condiciones que lo ameriten. Se cuestiona, que hijos o nietos de personas que han sido beneficiados por estas medidas, no contarían hoy con la condición de atraso o de desfavorecimiento que justifique que sean contemplados bajo estas leyes. También es cuestionada la pertenencia a grupos desfavorecidos, de hecho se generan disputas que tienen como finalidad establecer quienes son y como se establece que son parte de las SC, ST o de las OBC. El *creamy layer* se refiere a aquellos que por situaciones de su posición social, evaluada en términos de los ingresos del hogar principalmente, no debieran estar en condiciones de verse contemplados por estas políticas de discriminación positiva.

Casta, raza y derecho de matar

Un último argumento es que la violación de los derechos humanos no está permitida para ningún país y siendo que el Estado nacional no ha dado respuestas satisfactorias para el grupo de los dalits, es que ellos presentan su caso frente a las autoridades internacionales. En este punto se puede ver por un lado aquello que criticaba Gupta acerca de la internacionalización de todos los conflictos, y por otro lado como la casta pasa a ser percibida como un sistema que opera como la raza, en tanto discrimina, y es pasible de ser abordado en la Conferencia en tanto la discriminación se encuentra basada en la ocupación heredada y en tanto violación a los derechos humanos.

Un documento importante a la hora de profundizar en la postura a favor del abordaje de este tema es el comunicado emitido luego de la Conferencia llevada a cabo en Delhi el 7 de mayo del 2001. El título del comunicado es muy claro *Durban conference must discuss caste issue*. En dicha Conferencia, un grupo de 40 académicos, juristas, representantes de las ONGs y organizaciones de la sociedad civil, mayoritariamente de comunidades dalits, denunciaron que el sistema de castas en el subcontinente indio

es peor que el racismo, es por ello que luego se adoptó el lema *Caste is race plus*. Siendo que la casta es infligida por nacimiento, santificada por la religión y glorificada por la tradición, ha tenido repercusiones brutales para una quinta parte de la población de la India a través de las generaciones. Es en ese sentido que científicos sociales como el profesor Oommen, de la Jawaharlal Nehru University, han destacado la conspiración aria para subyugar a los dalits intentando construir una nación india basada en la pureza de sangre, lenguaje y cultura. Con el resurgimiento del nacionalismo hindú la superioridad del sanscrito sobre otras lenguas y la cultura brahmánica se habrían impuesto en el país. Esta frase claramente hace referencia al hecho de que el oficialismo en ese momento estuvo encabezado por el BJP.

Podemos pensar la emergencia de esta problemática, que se denuncia en el documento elaborado por estos 40 intelectuales pertenecientes a comunidades dalits, a partir de la función que el racismo ha tenido en las sociedades a partir del siglo XX. Entendida esta, como la introducción de una separación en términos biológicos de lo que debe vivir y lo que debe morir. La ruptura del continuum biológico de la especie humana, por parte de Estados encargados de gestionar la vida de las poblaciones, se nos presenta a partir del desequilibrio que produce el racismo, en tanto el mismo representa la condición con la cual se puede ejercer el derecho de matar (Foucault, 1996).

Cuando nos referimos a este derecho de matar, al derecho sobre la muerte de las poblaciones, esto no implica necesariamente aunque puede incluirlo el exterminio físico del otro. La eliminación/exclusión de la raza adversa, que en este caso equivale a decir la “casta adversa”, producto de la operación de homologación realizada, es la piedra de toque para el reforzamiento biológico de la propia casta/raza. Esta eliminación/exclusión es producida tanto en el ámbito de los derechos políticos, como en términos de derechos sociales, y sus expresiones se refuerzan a todo lo ancho y largo de la vida en sociedad.

En el documento, se afirma que el establishment indio parece temer que el escrutinio internacional exponga los lazos tradicionales entre el fracaso de la sociedad en cuanto a eliminar este mal de 3.000 años, y el fracaso del Estado en asegurar la implementación de las garantías constitucionales para las víctimas de la dominación de casta. También consideran que desde el gobierno temen que esto lleve a empoderar las voces de los

dalits, y que ellos sean por ello capaces de exigir su participación en los frutos del desarrollo. Arguyen que la postura oficial de negar el abordaje del problema, alegando intromisión internacional en temas de índole nacional, va en contra de los hechos históricos. Para este grupo, la postura oficial milita contra de la evolución de las normas contemporáneas filosóficas, jurídicas y políticas, y los principios de igualdad, consagrados tanto en la Constitución de la India como en los Estatutos y las Resoluciones Especiales de las Naciones Unidas.

Reforzando esta línea argumental, en la Conferencia de Delhi se postuló que en la Constitución nacional no sólo se yuxtaponen la casta y la raza como criterios prohibidos en los cuales basar la discriminación, sino que se igualan la discriminación en base a casta y la discriminación racial. Se cita el artículo 16 de la constitución, en el cual al declarar la igualdad de oportunidades en el ámbito del empleo público como un derecho fundamental, no sólo específicamente prohíbe la discriminación en base a casta y en base a raza, sino que estipula también cuotas reservadas en instituciones educativas, legislativas y empleos en el sector público.

Un lugar central en cuanto a la equiparación de castas y razas en la Constitución Nacional lo ocupa el artículo 341, en el cual se basan quienes arguyen que la casta es peor que la raza, ya que el mismo demostraría que dentro de las Scheduled Caste se incluyen también las razas, entonces la discriminación en base a la casta no sólo sería una forma de discriminación racial si no más que ello.

341. Scheduled Castes - (1) The President may with respect to any State or Union territory, and where it is a State after consultation with the Governor thereof, by public notification, specify the castes, races or tribes or parts of or groups within castes, races or tribes which shall for the purposes of this Constitution be deemed to be Scheduled Castes in relation to that State or Union territory, as the case may be.

(2) Parliament may by law include in or exclude from the list of Scheduled Castes specified in a notification issued under clause (1) any caste, race or tribe or part of said a notification issued under the said clause shall be varied by any subsequent notification".

En estas dos potestades que detenta en poder del Estado, tanto en su ámbito presidencial como parlamentario, se expresan los mecanismos raciales de exclusión de unas

castas/razas sobre otras. Podemos decir entonces que el racismo “está pues ligado con el funcionamiento de un Estado que está obligado a valerse de la raza, de la eliminación de las razas o de la purificación de la raza para ejercer su poder soberano” (Foucault, 1996:2009).

Por otra parte dos medidas legislativas dan cuenta de que la discriminación en base a casta es más peligrosa y violenta que la discriminación racial y a su vez demostrarían la ineffectividad de las medidas tomadas por el Estado. Estas son la *Protection of Civil Rights Act* de 1976 (previamente llamada *The Removal of Untouchability Act, 1955*) y la *SCs/STs (Prevention of Atrocities)* de 1989.

En el artículo 4 de la primera acta mencionada se prohíbe a cualquier persona que imposibilite a otra, basándose en la intocabilidad, el acceso a cualquier tienda, restaurante público, hotel o lugar de entretenimiento público, o el uso de los utensilios y otros artículos, la permanencia en cualquier restaurante público, hotel, etc.; o la práctica de cualquier profesión o el ejercicio de cualquier profesión, oficio o negocio, o el uso de, o el acceso a cualquier río, arroyo, manantial, pozo, cisterna, cisterna, agua del grifo; o el uso de, o el acceso a cualquier lugar utilizado para una caridad o un fin público mantenido total o parcialmente con fondos públicos o destinados al uso del público en general, etc. La pena para dicha delito es de hasta 6 meses de prisión o una multa de hasta 500 rupias o ambas. También se presentan penas para quienes se nieguen a vender bienes basándose en la intocabilidad, y para quienes boicoteen a otra persona, usando este mismo criterio, rehusándose a negociar con ellos, a permitirles usar o ocupar cualquier casa o un terreno, o absteniéndose de establecer relaciones sociales, profesionales o de negocios como lo haría normalmente.

En la *SCs/STs (Prevention of Atrocities)*, es adonde se describen quizás con mayor detalle las prácticas puntuales a las que estarían sometidos tanto los miembros de las SCs como de las STs. Entre ellas se menciona la obligación a ingerir sustancias no comestibles o desagradables, la práctica de dejar excremento o basura en los lugares donde residen los miembros de estos grupos, la ocupación ilegal y forzosa de terrenos de propietarios dalits, la obligación o el incitar a mendigar, la explotación sexual de mujeres pertenecientes a estos grupos.

Retomando el tema de los argumentos según los cuales la casta sería peor que la raza, en la Conferencia de Delhi también se cito un caso en el cual la Corte Suprema falló a

favor de que la casta es la raza en el contexto indio e incluso en dicho fallo la casta es identificada como una unidad de la raza. Se hace referencia aquí al caso de 1985 K.C. Vasant Kumar vs State of Karnataka.

Categorías transformadas y expandidas: unas reflexiones a modo de conclusión

La homologación entre casta y raza, que proponen los activistas dalits es sólo con fines legales y no analíticos, como ya explicamos anteriormente. Y habiendo ya expuesto la mayoría de sus argumentos, nos parece importante abordar los motivos por los cuales se oponen a esta equiparación por cuestiones científicas.

El antropólogo Andre Beteille postula que revivir y expandir la idea de raza, para combatir diversas formas de discriminación social es un acto de irresponsabilidad moral y política. Al ampliar la noción de discriminación racial para que incluya a cualquier exclusión o preferencia basada en la raza, el color, descendencia, origen nacional o étnico se echa por tierra el trabajo de investigación de antropólogos como Franz Boas. Dicho autor estableció de manera concluyente con una gran cantidad de material empírico la distinción entre la raza, que es una categoría biológica con marcadores físicos, y agrupaciones sociales basadas en el idioma, la religión, la nacionalidad, el estilo de vida o status. Si bien, se comprende que la idea de raza siga formando parte del “sentido común” entendido en términos gramscianos, el autor espera que el trabajo académico llevado a cabo para brindar reconocimiento a las comunidades sociolingüísticas como tales y dejar de asociarlas a rasgos de su aspecto físico, por ejemplo, sea reconocido por las ONU.

El hecho de que la práctica de la intocabilidad conlleve toda una serie de dispositivos que tienden a la muerte de ese otro, como fue mencionado en el apartado anterior, no sería una razón suficiente para decir que las SC constituyen una raza. “*Every social group cannot be regarded as a race simply because we want to protect it against prejudice and discrimination*”¹ (Beteille 2001).

¹ “No todo grupo social puede ser visto como una raza simplemente porque queremos protegerlo en contra del prejuicio y la discriminación” Traducción de los autores de este trabajo.

Al expandir el concepto de discriminación racial, de manera tal que abarque a las SC, se reactualiza el uso de la noción de raza, ya no como la base de la superioridad de un grupo por sobre otro, si no para denunciar la discriminación y la exclusión. Y se habilita a que la discriminación basada en la pertenencia a grupos étnicos o religiosos, sea también considerada como una forma de discriminación racial. El pronóstico de lo que podría ocurrir con tal homologación en la conferencia de la ONU fue que se abriría una caja de Pandora, en la cual cualquier tipo de discriminación se podría considerar como racismo. De hecho en la Conferencia de Durban, se llegó a equiparar el sionismo con el racismo, frente a lo cual los representantes de Estados Unidos y de Israel decidieron retirarse.

Pareciera que el concepto de casta se muestra como un espejo ante una diversidad de categorías que terminarían desdibujando lo que la casta es. Cabe preguntarnos si el caso presentado ante la WCAR es un caso que tiene como objetivo eliminar la discriminación hacia los dalits y otros grupos discriminados en base a la ocupación que heredan o se propone en cambio darle a la problemática del sistema de castas como tal, un abordaje y un tratamiento internacional. Entonces, dudamos acerca de lo que se toma en consideración cuando se habla de casta y si realmente el problema que está pidiendo que se aborde es el de la casta o el de “intocabilidad”.

Consideramos que en este caso, se pueden observar diversas aristas de la problemática de la identidades: como están son construidas, impuestas, combatidas, y transformadas, mediante el ejercicio de luchas políticas en múltiples espacios sociales y por múltiples actores. A su vez, pudimos ver la capacidad del Estado para formular activamente políticas sociales y modificaciones en el corpus legal, que obligan a los diferentes actores interpelados por ella, a resignificar y cambiar sus estrategias, e identidades estratégicas en cada conflicto llevado adelante.

Incluso, la adopción por parte de este grupo del nombre dalit, que significa oprimidos/as, y el rechazo del término utilizado por Gandhi *bahujan* (hijos de Dios), implica una toma de posición, y un reconocimiento de una situación social que debe ser modificada en tanto deja al descubierto no la infantilización de un grupo o sino su opresión y por ende, la existencia de sectores de la sociedad que los dominan.

Bibliografía

Anderson B (1993). *Comunidades Imaginadas, reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Mexico. Fondo de Cultura Economica

Bharati, D (2007). Global Issues as seen in the Indian Context. *Internation Journal of Frontier Missiology*, Fall,151 - 155

Beteille, A (2001). *Race and caste. The Hindu*. Edición digital, March 10, disponible en: <http://hindu.com/2001/03/10/stories/05102523.htm>

Chatterjee P (2008). *La nación en tiempo heterogéneo, y otros estudios subalternos*. Argentina. Siglo XXI Editores.

Foucault, M (1996). *Genealogía del Racismo*. Buenos Aires. Editorial Altamira.

Ganguly, D. (2005). *Caste, colonialism and counter-modernity: Notes on a postcolonial hermeneutics of caste*. New York: Routhledge.

Gupta, D. (2005). Caste and politics: identity over system. *Annual Review of Anthropology*, 21,p. 409 - 427

- (2001) Caste is not race: but let's go into the UN forum anyway.

The Times of India, digital edition en

<http://articles.timesofindia.indiatimes.com/2001-08-19/edit->

[page/27254319_1_caste-system-durban-conference-internal-matter](http://articles.timesofindia.indiatimes.com/2001-08-19/edit-page/27254319_1_caste-system-durban-conference-internal-matter)

International Dalit Solidarity Network. (2007). *Statements and Reflections on CERD'S Review of India's periodic report, en*

http://idsn.org/fileadmin/user_folder/pdf/Old_files/un/pdf/Responses_CERD_India.pdf

Kapoor, D. (2010). Theoretical Deployments, Caste Expositions and Research Agendas. *Journal of Alternative Perspectives in the Social Sciences, Vol.2 Special Issue N°1, 122-150*

Macwan, M. (2001) (Un)Touchable in Durban, en <http://www.india-seminar.com/2001/508/508%20martin%20macwan.htm>

Oommen, T. K et al (2001) Durban Conference must discuss Caste issue, en <http://www.ambedkar.org/News/Durbanconference.htm>

Paniker, A. (2003). *El jainismo. Volumen II*. Barcelona: RBA Coleccionables.

Pinto, A. (2001). UN Conference against Racism: Is caste race?. *Economic and Political Weekly*, July 28, 2817-2820.

Ramanathan, V. (2001). Caste, race and Durban Conference. The Hindu,
Online Edition, September 25, de
<http://www.hindu.com/2001/09/25/stories/13250541.htm>