



CONSEJO ARGENTINO PARA LAS
RELACIONES INTERNACIONALES

Género, legalidad y democracia en Asia del Sur

La imagen de la mujer en la India Antigua.

Actualidad de los testimonios

Rosalía Vofchuk, Profesora de Sánscrito. Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad de Buenos Aires e Investigadora del CONICET

Género y democracia en el Sur de Asia

Ishita Banerjee, Profesora del Centro de Estudios de Asia y África del Colegio de
México e Investigadora del Sistema Nacional de Investigadores

Questions of Law and Crime in Colonial and
Postcolonial South Asia

Saurabh Dube, Profesor del Centro de Estudios de Asia y África del Colegio de
México e Investigador del Sistema Nacional de Investigadores

GÉNERO, LEGALIDAD Y DEMOCRACIA EN ASIA DEL SUR

LA IMAGEN DE LA MUJER EN LA INDIA ANTIGUA.
ACTUALIDAD DE LOS TESTIMONIOS

GÉNERO Y DEMOCRACIA EN EL SUR DE ASIA

QUESTIONS OF LAW AND CRIME IN COLONIAL AND
POSTCOLONIAL SOUTH ASIA

Julio 2012

Los trabajos incluidos fueron presentados en el marco de dos sesiones académicas organizadas por el Grupo de Trabajo sobre India del Comité de Asuntos Asiáticos

CONSEJO ARGENTINO PARA LAS RELACIONES INTERNACIONALES
Uruguay 1037, piso 1º, C1016ACA Buenos Aires, República Argentina
Teléfono: (005411) 4811-0071 al 74 – Fax: (005411) 4815-4742
Correo electrónico: cari@cari.org.ar – Sitio Web: www.cari.org.ar

CONTENIDOS

La imagen de la mujer en la India Antigua. Actualidad de los testimonios <i>Rosalía Vofchuk</i>	3
Género y democracia en el Sur de Asia <i>Ishita Banerjee</i>	25
Questions of Law and Crime in Colonial and Postcolonial South Asia <i>Saurabh Dube</i>	29

La imagen de la mujer en la India Antigua. Actualidad de los testimonios^{*}

Rosalía C. Vofchuk, Profesora de Sánscrito. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires e Investigadora del CONICET

Introducción

Muchas veces se ha dicho que las costumbres en la India no han sido -en sus orígenes- tan diferentes de las del resto del mundo, que lo que las ha hecho realmente diferentes es su permanencia, su vigencia a lo largo de los siglos. En coherencia con lo antedicho, se hace evidente la importancia de la indagación de los fenómenos sociales, a través de las fuentes remanentes del pasado.

Nos proponemos, entonces, analizar un tema de gran importancia en la actualidad, como lo es la posición de la mujer en la sociedad india, a la luz de los testimonios más antiguos desde una doble vertiente. Por un lado, desde una visión occidental, esto es, a partir de los informes que surgieron como consecuencia de los primeros contactos entre la India y el mundo greco-latino; por otro, desde fuentes propiamente indias, esto es, a partir del tratamiento de los personajes femeninos en diversas obras que van desde la literatura sagrada como los himnos védicos y las UpaniSads¹, hasta la épica, la poesía gnómica o la narrativa popular.

Como lo ha expresado oportunamente Stephanie Jamison², desde nuestro método filológico, aportamos al stock de estructuras conceptuales disponibles para los estudios de género, esquemas interpretativos basados en la recolección, análisis, confrontación y lectura contextual de una variedad de textos. Trabajamos con materiales verbales, ni con imágenes, ni con testimonios directos de mujeres. Trabajamos con textos compuestos por hombres, preservados por hombres, con un contenido mayoritariamente religioso, aunque puedan tener aspecto legal, literario, etc. Parfraseando a Jamison, entonces, podríamos decir que sólo nos queda leer entre líneas, hacer que los textos digan cosas que sus autores no habrían pensado nunca que nos dirían.

La atención al lenguaje, obviamente en su lengua original, a la semántica y a las construcciones gramaticales constituye un arma de análisis poderosa, nos permite acceder a niveles de expresión quizá no trabajados conscientemente por el emisor. Los lazos conceptuales entre nociones propias de una determinada cultura, se verán solo si se trabaja en la lengua original. En la medida que el lenguaje es propiedad de todos sus hablantes, su análisis es una fuente valiosísima

^{*} Rosalía Vofchuk es Doctora por la Universidad de Buenos Aires. (Especialidad: Letras Clásicas), Facultad de Filosofía y Letras. UBA. Profesora Adjunta a cargo de la Cátedra de Sánscrito (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires) y miembro de la Carrera de Investigador Científico del CONICET.

para informarnos acerca de segmentos de la sociedad no sólo poderosos, sino también olvidados y marginalizados.

1. Fuentes griegas y latinas.

Tras la campaña de Alejandro Magno a la India, sus cronistas -como Onesícrito³, Nearco⁴, Aristóbulo⁵, etc.- daban a conocer a Occidente⁶ costumbres y creencias de las tierras conquistadas.

En su gran mayoría, los informes de aquellos viajeros se relacionaban con los contactos que éstos habían tenido con miembros masculinos de la casta brahmánica. Así, abundaron en datos relativos a sus conductas y convicciones, como el ascetismo, la perseverancia y resistencia física, la autoinmolación, las diversas etapas vitales, la educación, sus creencias en la transmigración, la inmortalidad del alma, etc⁷. No obstante, aunque el tema de la mujer nunca fue el centro de sus referencias, sino que sólo fue tratado de manera tangencial, sus relatos constituyen un testimonio importante, sobre todo porque contienen algunos datos que podríamos encontrar publicados como noticia de actualidad.

Analizaremos dichas fuentes en las que, entre otros, temas se han abordado:

a. La poligamia

A la costumbre de la poligamia se refieren Aristóbulo⁸, Megasthenes⁹, Cicerón¹⁰, Propertio¹¹, Diodoro¹² y Nicolás Damasceno¹³ entre otros. Su ejercicio, que aparece documentado ya desde la época védica¹⁴, está condicionado por la literatura legal hindú, no sólo a las conductas consideradas reprochables de las esposas, sino también a su posibilidad de tener descendencia masculina¹⁵.

Así, en las Leyes de Manu, se lee: “Una mujer dada a las bebidas embriagantes, que tiene malas costumbres, que está siempre en contradicción con su marido, que se halla atacada de una enfermedad incurable, que tiene muy mal carácter y disipa su haber, debe ser reemplazada por otra mujer”¹⁶ y “Una mujer estéril debe ser reemplazada al octavo año; aquella a quien se le han muerto todos los hijos, al décimo; la que no da a luz sino hijas, al undécimo; la que habla con acritud, inmediatamente”¹⁷

La aceptación de la poligamia se refleja también en las reglas referidas a la presencia de la mujer en los rituales. Dichas reglas establecen si el marido, al realizar un sacrificio, debe ser acompañado por una o varias de sus esposas y si de a una por vez, o por todas juntas¹⁸.

b. Clases de matrimonio.

En cuanto a las clases de matrimonio en la India, los autores griegos aluden a dos: Aristóbulo¹⁹ al matrimonio por compra, y Megasthenes²⁰ y Diodoro²¹ al matrimonio entre niños. La noción común a todas las formas es que el poder ejercido por el padre sobre la mujer es transmitido hacia el marido y que esa transferencia conlleva un intercambio de bienes o servicios.

La literatura legal reconoce ocho formas de matrimonio²², de las cuales cuatro son deseables y cuatro no-deseables.

En cuanto al matrimonio entre niños, al que se refiere Megasthenes, responde a una realidad –como veremos enseguida– todavía vigente. Ya en el siglo V a.C. aparece la recomendación en los *DharmasUtras* de efectuar el matrimonio inmediatamente después de la pubertad, con el objeto de que no se perdiera ni una sola posibilidad de concebir. Así, si un padre no había casado a su hija antes de su tercera menstruación, ésta tenía derecho a elegir marido por sí misma y el padre perdía su dominio sobre ella²³. Con el tiempo, las edades se fueron acortando, se efectuaron matrimonios entre pre púberes, lo que llevó a la sanción de una ley en el año 1829, que fijaba como edad mínima catorce años, para el matrimonio de una niña.

c. La situación de las viudas

*La satI*²⁴

La primera noticia que tuvo Occidente de la costumbre india de la *satI*, la brindó Aristóbulo²⁵ al informar que en la India, la viuda se incinera junto al cadáver de su marido y que la que no lo hace es muy mal vista.

Otros informantes fueron haciendo nuevos aportes. Diodoro²⁶ fue el único de los antiguos, que identificó un caso de *satI* y además, trató de indagar en las posibles causas de estos actos. Así, culpó a los ya mencionados matrimonios entre niños - obviamente celebrados sin el consentimiento de los cónyuges- del envenamiento, por parte de las mujeres, de los maridos no deseados. Por ello, ante el alarmante crecimiento esta clase de crímenes, se habría impuesto la costumbre de la *satI* como una forma de evitar que se siguieran produciendo.

Por su parte, autores latinos como Cicerón²⁷ y Propertio, también hacen sus aportes desde diferentes puntos de vista. El primero, agrega otro elemento que era lógico se presentara en una sociedad, en la que –como ya dijimos– se ejercía la poligamia: el debate para discernir cuál de todas las esposas había sido la más amada y, por lo tanto, la más digna de abrazarse al cadáver ardiente de su marido²⁸.

Propertio²⁹, en cambio, encara el tema desde el punto de vista estético, ya que trabaja poéticamente la escena de la autocreación, y desde el punto de vista ético, pues compara desfavorablemente a las romanas, como raza de infieles casadas (*hoc genus infidum nuptarum*)³⁰, con las virtuosas mujeres indias.

“...¡Feliz ley, sin par, la del funeral de maridos orientales, que con sus caballos tiñe la Aurora de rojo!

Pues, cuando la última antorcha es arrojada al lecho mortuorio, la pía turba de esposas está presente y tiene batalla por la muerte: es vergonzoso no morir.

Arden las vencedoras y ofrecen sus pechos a las llamas y ponen sus quemadas bocas sobre sus esposos...”

También aluden al mismo acto Nicolás Damasceno³¹ y su contemporáneo, Valerio Maximo³² quienes hacen notar la tristeza y aflicción en que quedaban inmersas las perdedoras, esto es, las que

seguían viviendo, y Séneca³³, quien describe a lo vivo cómo la *satI* abraza y besa amorosamente al marido, haciendo caso omiso de las llamas que la van envolviendo.

En cuanto al origen de esta práctica tradicional hindú, no se ha podido hallar un lugar y una fecha precisa. Ninguna referencia incontrovertible ha sido encontrada en los Vedas o los Brahmanas. Las primeras alusiones se encuentran en la literatura religioso legal. Los comentaristas han alentado la realización de la *satI*, sea bajo promesa de recompensa o bajo amenaza de penas, en el caso de incumplimiento. Entre las primeras estaban las de la purificación de las tres familias: la de la madre, la del padre y la del esposo de la viuda,³⁴ además de la de ser honradas con inscripciones laudatorias en sus monumentos funerarios; entre las segundas, la alusión a la infinita reencarnación, siempre en condición femenina. Lo que al principio fue considerado una libre elección, poco a poco se fue convirtiendo en una imposición. Amenazada por prejuicios sociales, temores³⁵ y por intereses personales de parientes desaprensivos³⁶, la *satI* pasó de heroína a víctima.

Nuevamente, diremos que por ley del año 1829, la *satI* fue prohibida, pero -como también veremos en seguida- la ley no se cumple.

d. La participación de la mujer en la vida intelectual.

De este tema se han ocupado tanto Nearco³⁷ como Megasthenes³⁸. Los datos de ambos al respecto parecen contradictorios a primera vista. En efecto, mientras Nearco afirma que las mujeres participan con los hombres en el estudio de la filosofía, Megasthenes lo niega. Sin embargo, aclara luego que los hombres comparten esta práctica con mujeres que no sean sus esposas, sino con mujeres ascetas, dedicadas exclusivamente a la vida espiritual³⁹. Veremos enseguida cómo algunos de estos datos son corroborados por la literatura de la India.

II. Fuentes indias.

a. La mujer en el *Rig Veda* y el *Atharva Veda*.

Los Himnos Védicos constituyen los testimonios más valiosos que poseemos de una de las civilizaciones indo-europeas más arcaicas. Pertenecen a esa rama de la literatura de la India conocida como *Shruti*, en la que tiene su fundamento la línea de pensamiento filosófico-religioso - vedismo, brahmanismo, hinduismo- que comienza hacia el siglo XV a.C. y se continúa hasta la actualidad.

A lo contenido en la *Shruti* no se le atribuye creador alguno, se lo considera sagrado, existente desde una eternidad sin comienzo y portador del criterio último de verdad. Es lo revelado, a través de la audición, a seres especialmente preparados para recibirlos.

El *Rig Veda* es la más antigua e importante de las obras védicas. Su antigüedad es tal, que muchas veces se lo ha considerado más que el primer documento de la cultura india, el último representante de la tradición indo-europea. Alimenta esta idea el hecho de que muchos de los elementos que serán paradigmáticos de la cultura de la India⁴⁰ o están ausentes, o reducidos a meras alusiones o presentados de manera muy diferente de lo que sucede en testimonios posteriores. Y precisamente uno de esos elementos es de la posición de la mujer en el universo rigvédico.

Si bien solo unos pocos himnos fueron compuestos por mujeres, esto no significa que la mujer no tuviera participación en la vida cultural y religiosa. La mujer parece ubicada en una posición de privilegio que luego le fue negada,

En época védica no había discriminación por sexo en materia educativa.

La ceremonia del *Upanayana* o iniciación en los estudios védicos era común a niños y niñas, es más, la mujer sólo podía casarse después de haber pasado por la etapa de brahmacharya o estudiante. Las mujeres se movían libremente en la sociedad, aparecían en público sin ninguna clase de restricciones ⁴¹. No sólo podían ofrecer sacrificios y participar de todas las ceremonias sino que las mujeres casadas tenían la obligación de hacerlo.

El matrimonio era un sacramento, las jóvenes de 16 años, después de haber recibido su educación estaban en condiciones de elegir marido por su cuenta. La costumbre de la sati no existía, tampoco la prohibición de volver a contraer matrimonio, por el contrario las viudas jóvenes, con hijos pequeños debían hacerlo sea con el hermano del esposo o con cualquier otro hombre no necesariamente emparentado con aquél.

El himno X,85, conocido como “himno del matrimonio” es el que más echa luz sobre la ceremonia del matrimonio y la posición de la mujer casada en su hogar. Veamos algunos ejemplos:

Estrofa 26 “...Anda a la casa de tu esposo, para ser la señora del hogar. Háblales a todos, como quien posee la autoridad...”

27 “...Lléname de vigilancia para dirigir y conducir tu hogar. Une tu cuerpo al de tu esposo y, en la vejez, podáis los dos gobernar vuestra familia...”

36 “... Para felicidad tomo tu mano, para que, conmigo como esposo, alcances la vejez, para que dirijas nuestro hogar te han entregado a mí los dioses...”

46. “Sé la reina frente a tu suegro, sé la reina frente a tu suegra, sé la reina frente a tu cuñada, sé la reina frente a tus cuñados...”

Lo que se ha negado a la mujer en época védica fue la posibilidad de tener o heredar una propiedad, lo cual estaba relacionado con el hecho de que eran propietarios de la tierra quienes tenían la fuerza física y el poder suficiente como para defenderla de enemigos potenciales o reales y eso estuvo lejos de lo que se consideraba posible para una mujer.

De un modo general se podría decir que la mujer representada en el Rig Veda habría estado ubicada en una posición de privilegio que iría perdiendo con el tiempo, que se iría deteriorando hasta llegar a una posición de subordinación total al hombre. Podríamos citar algunos factores socio-políticos y religiosos que habrían conducido a esta situación. En la sociedad védica los hombres estaban enteramente dedicados a tareas de conquista y consolidación, ocupados en tareas militares necesitaban de la ayuda de las mujeres para moverse en cualquier otra esfera, así, el trabajo femenino era valorado, las mujeres eran útiles para la sociedad. Cuando los arios concluyen su tarea de conquista e incorporan a la población indígena derrotada como miembros de la cuarta casta, los çudras, la clase servil aumenta considerablemente y asume las tareas antes reservadas a las mujeres.

Éstas dejan de ser miembros productivos de la sociedad y van perdiendo la estima de la que antes gozaban.

Por añadidura, cuando los arios comienzan a casarse con mujeres çudras, ignorantes del sánscrito y la tradición hindú, y comparten con ellas las ceremonias religiosas se generan errores y anomalías que horrorizan a los sacerdotes ortodoxos. Si bien en un primer momento los sacerdotes habrían discriminado entre la mujer aria y la no-aria, no tardaron en generalizar y declarar a todas las mujeres incapaces de efectuar estudios védicos y de cumplir con los deberes religiosos. Esto aceleró notablemente la decadencia de la mujer en la India, la involución de la condición femenina

⁴².

Algo de lo antedicho empieza a notarse ya en el *Atharva Veda* obra que describe una sociedad más moderna que la del *Rig Veda*, en la que aparece por ejemplo la institución de las castas, en donde la mujer es representada como la que carece de los dones masculinos, limitada a la vida doméstica, pasiva en la relación amorosa, sometida a la pasión masculina, desprovista de voluntad propia.

Un indicio de su desvalorización es la utilización de la magia, de los hechizos, para procurar el amor apasionado de una mujer o para lograr que la mujer engendre hijos varones.

Así, leemos en el himno III, 25

“...Te atravieso el corazón

con la bien dirigida flecha del amor...

Atravesada con ardiente dolor

Ven hacia mí con secos labios,

Suave, sin orgullo,

Mía, solamente mía,

Diciéndome palabras agradables,

Consagrada a mí.

Lejos de tu madre y de tu padre,

Con un aguijón,

Te traigo hacia mí

Para que te avengas a mi voluntad

Para que estés sometida a mi deseo.

Oh Mitra, oh Varuna,

Expulsad de su corazón toda decisión

Y, despojándola de voluntad,

Ponedla bajo mi poder”

También leemos en el himno III, 23:

“...Como una flecha es depositada en el carcaj,

así un germen varón entre en tu seno,

y, en el décimo mes, nazca de ti un niño.

Concibe a un varón

Un varón nazca de ti.

....Para que puedas obtener un hijo

ojalá que aquellas yerbas te protejan...”

b. La mujer en las UpaniSads

Las *UpaniSads* ⁴³ comparten con otras obras pertenecientes a la literatura védica la imposibilidad de ser sometidas al establecimiento de una cronología precisa, el hecho de ser obras de recopilación, esto es que reúnen textos previamente existentes y, por sobre todo, que tanto la composición, como la recopilación y la transmisión de esa recopilación fueron realizadas en forma oral y sólo muchos siglos después fueron fijadas por medio de la escritura.

Se podría decir que su marca común es la heterogeneidad, en efecto, coexisten en ellas concepciones filosóficas, místicas, pensamiento mágico, información pretendidamente científica, etc. En ellas están contenidas las primeras especulaciones filosóficas de la India, pero no constituyen un sistema de pensamiento riguroso, racional y lógico, sino por el contrario, de carácter dogmático.

En las UpaniSads se producen diálogos y debates entre brahmanes y reyes, brahmanes entre sí, brahmanes con estudiantes varones, las enseñanzas se otorgan a una audiencia casi

exclusivamente masculina. No obstante, aparecen algunos personajes femeninos en dos de las más antiguas e importantes UpaniSads: GArgI, MaitreyI y KatyAyanI en la *BrihadAranyaka* (II, 4; III, 6 y 8; IV, 5) y JabAlA en la *ChAndogya* (IV, 4, 1 y sig.).

GArgI, MaitreyI y KatyAyanI están relacionadas con el sabio Yajñavalkya, expositor de la doctrina de la identidad de Brahman con Atman, uno de los principios fundamentales del brahmanismo.

MaitreyI y KatyAnanI son las dos esposas de Yajñavalkya, pero hay una diferencia fundamental entre ambas. A KatyAyaNi se la caracteriza como strIprajñA es decir como portadora del conocimiento propio de una mujer, y por lo tanto, no se la reconoce como un interlocutora válida, Yajñavalkya no se dirige a ella en ningún momento. A MaitreyI, en cambio, se la caracteriza como una brahmavAdinI, es decir alguien capacitado para hablar sobre Brahman, que no posee solo los conocimientos propios de una mujer, sino conocimientos más elevados y, en consecuencia, merecedora de sostener un diálogo extenso e importante con su esposo, sobre cuestiones filosófico-religiosas. MaitreyI, desinteresada por los bienes materiales, interroga a su marido acerca de la inmortalidad, lo cual lo lleva a formular una explicación acerca del Atman, partiendo de un ámbito concreto y familiar a ella, hasta llegar al nivel de la abstracción. MaitreyI adquiere entonces el papel de una discípula.

Diferente será el rol del otro personaje femenino, GargI. Ella aparece en ocasión de una disputa entre sabios brahmanes por obtener el premio ofrecido por un rey, al que demuestre mayor sabiduría. GArgI es la única interlocutora femenina que somete a Yajñavalkya a sucesivos interrogatorios para determinar si es merecedor del mencionado premio. GArgI no cumple el papel de discípula del sabio, como MaitreyI, sino de juez o árbitro: ella es capaz de poner a prueba su conocimiento y decidir si efectivamente él es el mejor. Para explicarle a GArgI su concepto del fundamento último de la realidad Yajñavalkya apela a la vía negativa, lenguaje que puede ser comprendido por alguien muy elevado.

Se podría decir, entonces, que habría tres categorías de mujeres: 1. la esposa que posee solo conocimientos propios de una mujer, con la cual directamente no se mantiene diálogo alguno; 2. la esposa que posee conocimientos más elevados con la cual se mantiene un diálogo de maestro a discípula, con un lenguaje basado en analogías y que parte de lo más simple para llegar a lo más complejo; 3. la mujer que no es esposa, la que está a nivel de los sabios, con quien se utiliza –como ya dijimos– el lenguaje de la vía negativa

El otro personaje femenino que aparece en las Upanishads es –como ya dijimos– JabAlA, en la *ChAndogya Upanishad*. Su rol no es ni de esposa, ni de asceta, sino de madre. Efectivamente ella es la madre de SatyakAma, un joven deseoso de entrar en la etapa de brahmacArin o estudiante brahmánico.

Como es sabido, la vida de los hombres de casta brahmánica estaba dividida en cuatro *Ashramas*⁴⁴ o etapas, la de estudiante –a la que aspira SatyakAma–, la de dueño de casa o *gRhastha*, la de asceta o *bhikSu* y la de ermitaño o *vaikhAnasa*.

La etapa de estudiante⁴⁵ duraba varios años y se realizaba siempre bajo la dirección de un brahmán reconocido como maestro. El discípulo no sólo debía servir a su maestro – saludarlo respetuosamente, ayudarlo a vestirse e higienizarse, levantarse antes que él y acostarse después, etc. – sino también obedecerle en todo. Se sometía a una disciplina estricta en su vida cotidiana, que debía estar caracterizada por el autocontrol, la abstinencia, la castidad, la ausencia de cualquier tipo de comunicación con mujeres, etc.

Dado que se trataba de adquirir los conocimientos de los textos sagrados y los ritos, para ser aceptado como discípulo era necesario demostrar la pertenencia a la casta brahmánica. Y en la sociedad india, estrictamente estratificada, sin movilidad social posible, la pertenencia a una casta dependía exclusivamente del nacimiento en la misma. A esto apunta el interrogatorio de SatyakAma a su madre JabAlA, a conocer cuál es su linaje, porque del mismo dependía su aceptación o su rechazo como discípulo del maestro. El texto dice así:

IV, 4, 1

SatyakAma JAbAla le dijo a su madre JabAlA: “Señora, partiré hacia el estadio de estudiante, de qué familia soy yo?”

Ella le dijo:” yo no sé eso, padre, de qué familia eres tú, yo, moviéndome mucho como sirvienta, en mi juventud, te tuve, esta que soy yo no sabe esto, perteneciente a qué familia eres tú, yo soy JabAlA de nombre, tu eres SatyakAma de nombre, así te podrías nombrar éste es SatyakAma JAbAla”

“Éste, yendo hacia lo de HARidrumata Gautama dijo: “me consagraré como estudiante en lo del señor. Podría aproximarme al señor? ” Este le dijo “ amigo, de qué familia eres?” Aquel le dijo, “ay, yo no sé esto, de qué familia soy, le pregunté a mi madre, ella me contestó “yo, moviéndome mucho como sirvienta, en mi juventud te tuve, esta que soy yo no sabe esto, de que familia eres tu, yo soy JabAlA de nombre, tu eres SatyakAma de nombre” Ay! yo soy SatyakAma JAbAla.

(El maestro) Le dijo “un no brahmán no es capaz de anunciar esto, trae un leño, amigo, te iniciaré, no te apartaste de la verdad”

Como ya adelantamos, el sujeto del episodio en cuestión es SatyakAma JAbAla, el hijo varón de JabAlA.

En cuanto a su historia prenatal, JabAlA, su madre, le confiesa, en un parlamento lleno de humildad, haciendo honor a la verdad y sin lamentación alguna, su origen incierto. Ahora bien, este discurso adquiere peso, autoridad y genera consecuencias, cuando es reproducido por su hijo. En efecto, éste reproduce textualmente, palabra por palabra el discurso de su madre al maestro HARidrumata, y por ello recibe reconocimiento y obtiene su objetivo, ser admitido como discípulo.

Ese discurso, que reproducido por el hijo es motivo de alabanza, si hubiera sido reproducido por la madre sólo hubiera generado condena; lejos de valorarse su sinceridad se hubiera censurado su vida sexual no ortodoxa, no correspondiente a las pautas del ideal brahmánico de mujer.

Lo que se premia es la extraordinaria honestidad de SatyakAma, no la de JabAlA, a la que ni siquiera se menciona. Aunque el hijo revele, con su nombre mismo la cualidad que ha aprendido de su madre -“SatyakAma” es un compuesto nominal que en sánscrito significa “amante de la verdad”- de ella, de la que le ha enseñado con su ejemplo el ejercicio de esa virtud, nada se dice.

HARidrumata alude a un cierto determinismo biológico que hace que únicamente los brahmanes estén genéticamente condicionados para ser veraces.

A esto le sigue, entonces, la expresión más anhelada “trae un leño, te iniciaré”. SatyakAma entra al estadio de brahmacarin, al estadio de estudiante brahmánico.

Se realiza entonces, el *upanayana*, la ceremonia de iniciación, uno de los más importantes saMskAras hindúes. El maestro de casta brahmánica inicia al niño en los conocimientos propios de las tradiciones religiosas, le enseña los usos, costumbres, obligaciones y derechos propios de su casta y lo forma para ser un miembro representativo de la misma.

La iniciación es considerada un segundo nacimiento, se podría decir que es el “parto filosófico- religioso” el iniciado es un dvija, alguien que ha nacido por segunda vez, pero este nacimiento, que es el del hombre en la sociedad, fue considerado más importante que el nacimiento natural. Así, el verdadero procreador, el procreador del nacimiento más valioso, es un hombre, el maestro brahmán. Se podría considerar, entonces, que se produce una apropiación del poder femenino de procreación y una desvalorización del mismo.

SatyakAma se ha convertido en un dvija y su procreador es HARidrumata Gautama, el maestro, no JabAlA, la madre. Y las enseñanzas del maestro son las más importantes, más aún que la de los dioses, pues según el mismo SatyakAma afirma: “Solo el saber recibido de un maestro es el que produce todo su efecto”. (IV, 9)

Otra etapa. Otra mujer

Veamos ahora las características del otro personaje femenino en torno a SatyakAma, su esposa, aquella que lógicamente aparece en otra etapa de su vida, la de gRhastha o dueño de casa y, a su vez, maestro y con discípulos a su cargo.

En el episodio que nos ocupa, Upakosala hace su noviciado de brahmacArin bajo la tutela de SatyakAma, cumple con todos los requerimientos durante doce años, sin embargo, llegado el momento de concluir esta etapa, a diferencia de lo que ocurre con otros discípulos, no es liberado por su maestro. Aparece entonces la voz de la esposa de SatyakAma, advirtiéndole sobre su acción y las consecuencias de la misma, pero ella es ignorada totalmente:

IV, 10.2.

“La esposa le dijo: El brahmacAri ha practicado penitencia, ha honrado adecuadamente los fuegos. Qué los fuegos no te reprochen! Instrúyelo”

Sin instruirlo, (SatyakAma) se fue de la casa.”

En primer lugar, diremos que la esposa no tiene nombre, ella es sólo “jAyA”, denominación que, de entre las numerosas opciones⁴⁶ para referirse a la “mujer casada” es la que se relaciona con el verbo “jan” engendrar, nacer, lo cual estaría indicando que solo se la toma como potencialmente “engendradora”. Pero esta esposa no es sólo un cuerpo procreativo, tiene pensamiento propio, que expresa enfáticamente⁴⁷ en un discurso del cual se hace caso omiso.

Ella describe una situación real, el comportamiento del estudiante, le advierte a su esposo sobre la posible reacción de los dioses y le solicita imperativamente que lo instruya. El esposo desoye sus palabras, no hace lo que ella le pide, ni siquiera le contesta para refutar sus ideas o exponer las propias, simplemente se aleja, se va de la casa. A la descripción, advertencia y solicitud se responde con el alejamiento.

Cuando SatyakAma regresa a su hogar, las predicciones de su esposa se han cumplido. Los fuegos instruyen al discípulo, tras haber reconocido, casi repitiendo las palabras de la mujer, que Upakosala ha cumplido con todos los requisitos. Una vez más – como había ocurrido con el parlamento de JabAlA- el discurso femenino adquiere poder, adquiere autoridad, cuando es apropiado por caracteres masculinos.

En suma, las dos mujeres en torno de SatyakAma están ubicadas en el relato como elementos funcionales a las distintas etapas por las que atraviesa el varón. JabAlA, la madre, es funcional a la etapa de brahmacArin y la esposa, a la etapa de gRhastha, ella es el indicio de que SatyakAma ha pasado a otra etapa y es además la que insta para que el discípulo también pueda efectuar el tránsito. Como ya dijimos, en ambos casos, los discursos de las mujeres generan consecuencias solamente cuando son repetidos por figuras masculinas.

c. La mujer en el *MahAbhArata*.

Del *MahAbhArata*, el gran poema épico de la India, obra monumental, una de las más extensas de la literatura universal, tomaremos sólo algunos ejemplos que sirvan para ilustrar la complejidad de la posición de los personajes femeninos que habitan en ella. Dicha complejidad responde no sólo a cuestiones sociales, a la intención moralizante y ejemplificadora del texto, sino también a exigencias narrativas, como la necesidad de conflicto para hacer atractivo el relato.

Casos de sumisión extrema, casos de valentía extrema, casos de poligamia, casos de poliandria, de satI, etc. parafraseando al mismo *MahAbhArata* se podría decir que todo lo que existe está allí y si no está allí es porque no existe.

Comencemos por GandhArI, la bella y joven princesa que fue elegida por BhISma como esposa del gran rey DhRtarASTra, cuya enfermedad, concretamente su ceguera, le fue ocultada hasta el día de su boda. GandhArI no ha elegido a su marido, le fue impuesto, no lo conoce hasta el día de su boda y se entera por una sierva de que es ciego. Entonces toma su chal negro, lo enrolla y se lo pone a modo de venda en sus ojos, con la promesa de no quitársela jamás. GandhArI elige la sombra para estar en igualdad de condiciones con su marido, su gesto despierta críticas y admiración, la duda queda flotando, lo hizo por amor, por exceso de obediencia, por despecho, por tristeza... El rey ciego solo ve en ese gesto ternura y fidelidad.

Kunti y MAdrI, en un caso de poligamia, son las dos esposas del rey PANDu. Ante la muerte de éste, ambas desean autoinmolarse en la pira funeraria del esposo. La ganadora del debate, la satI, es MAdrI, porque en sus brazos se ha producido la muerte del rey. Antes de morir le encomienda el cuidado de sus hijos a Kunti quien promete cuidarlos como si fueran propios y hacer que compartan siempre todo. Esta frase generará un caso de poliandria. Efectivamente cuando la valiente y bella princesa DraupadI está en edad de casarse, se organiza un torneo para hacer del vencedor su marido. Arjuna, uno de los cinco hijos de PANDu, resulta el elegido, pero cuando éste presenta a su madre Kunti lo que había ganado, ella le recuerda que debe compartirlo con sus hermanos. Así pasa DraupadI a ser la esposa de los cinco pANDavas.

DraupadI tiene un rol preponderante en uno de los episodios centrales del relato y que anticipa el inicio de la guerra: la partida de dados.

Como todos los personajes del *MahAbhArata*, YudiSThira, el gran héroe, tiene su costado débil: su pasión por el juego. El conocimiento de esta flaqueza es aprovechado por los kauravas, sus enemigos. Así, YudiSThira, líder de los pANDavas, acepta la propuesta y se enfrenta a Shakuni, jugador experto, nada aficionado al juego limpio, representante de Duryodhana, líder de los kauravas. YudiSThira poco a poco va apostando todo lo que tiene, sus riquezas, su reino, sus hermanos, a sí mismo y todo lo va perdiendo, finalmente sólo le queda DraupadI, la apuesta y vuelve a perder.

Los Kauravas humillan a sus primos, los perdedores, e incluso intentan desnudar a DraupadI que, por añadidura, está en el día de su regla. DraupadI apela al cumplimiento del Dharma, le cuestiona a YudiSThira su derecho de jugarla, después de haberse perdido él mismo, y finalmente invoca a KRSNa, cuya intervención evita la vejación. En efecto, por más que se tire de su túnica, no se logra desnudarla, DraupadI siempre permanece vestida. Ante este evidente prodigio, el rey DhRtarASTra, que desapueba los excesos de sus hijos, promete concederle una gracia: ella sólo pide la libertad de los hermanos y de sí misma, pero no solicita la restitución del reino perdido, no intenta impedir la guerra.

Solamente enunciaremos acá - para analizar en profundidad en otra ocasión- la riqueza de la escena recientemente descrita, en cuanto a la complejidad de los caracteres y los temas que se presentan: el descontrol, la desmesura, la traición, el cumplimiento del deber, los tabúes en torno del cuerpo femenino, los elementos religiosos, el deshonor, el actuar como instrumentos del karman, etc.

d. La mujer en la poesía gnómica.

De las colecciones de epigramas atribuidas a BhartRhari sólo aludiremos a la conocida como *ShRGgArashataka*⁴⁸ o *Centuria de amor*.

Se podría decir que la marca esencial, en cuanto al tratamiento de la mujer en estos poemas, sería la ambigüedad y la oscilación. En efecto, se pasa del ensalzamiento a la belleza femenina y los placeres sensuales, a la condena y censura a la mujer como fuente de engaños y perdición para los hombres. Veamos dos ejemplos en los poemas LIV y XXI

“Ciertamente, hombre, te digo esta verdad no desde la parcialidad: en este mundo nada es tan fascinante como una mujer de bellas nalgas, ninguna otra cosa es causa de tanto dolor”

“En verdad qué cosa no hacen aquellas mujeres de bellos ojos, al entrar dulcemente en el corazón de los hombres: hacen que ellos pierdan la conciencia, que se alegren, que rivalicen entre ellos, que injurien, que se regocijen con el contacto carnal, que se apenen...”

Este doble tratamiento estaría relacionado con la concepción de las dos alternativas posibles para la vida del hombre: el amor, la consumación de kAma, los placeres sensuales o el ascetismo. Así lo expresa en el poema XIV:

“Sólo dos cosas deben perseguir los hombres: la juventud deseosa de nuevos juegos amorosos de las muchachas hermosas, fatigadas por el peso de sus pechos o el bosque”

La representación de BhartRhari⁴⁹ de la mujer-objeto, idealizada, generalizada, sin habla, sería la contraposición de la representación del hombre, brahmán, y su persecución constante del conocimiento. Así, el poema III:

“Brilla en el corazón de los hombres sabios la luz del entendimiento puro

en tanto no la apaga el movimiento de las pestañas de las muchachas de ojos de gacela”

e. La mujer en un texto budista.

Para aproximarnos a la posición social de la mujer en las diferentes etapas del Budismo, a las imágenes e ideales de femineidad, no sólo debemos acudir a los sUtras, como fuente indiscutible, sino además a las biografías de Buda que, aunque hayan sido poéticamente tratadas y, en mayor o menor medida, cargadas de elementos legendarios, siempre dejan entrever algo de lo reprimido, de lo no dicho por el poder de turno. De dichas biografías hemos elegido, en esta ocasión, el *Buddhacarita* de AṣvaghōSa, en especial el libro IV, StrIvighAtano “rechazo de las mujeres”

AṣvaghōSa y el Budismo.

Sabido es que no se poseen datos muy precisos sobre la vida de AṣvaghōSa⁵⁰, cronológicamente se lo suele ubicar como contemporáneo de KaniSka, esto es, habría vivido en el siglo II d.C.

Seguramente de casta brahmánica por su nacimiento, se habría interesado por el Budismo, en primer lugar por la escuela SarvAstivada y más tarde por el MahAyAna, que ya en su época estaba firmemente establecido. Tanto el canon budista tibetano como el chino le atribuyen una gran cantidad de obras, cuya autoría no es del todo segura⁵¹.

El peregrino chino I-tsing⁵² se refiere a AṣvaghōSa no solo como cantor y compilador de textos sagrados y autor del *Buddhacarita* - a la que considera una obra famosa en toda la India- sino también como uno de los grandes maestros que, junto a Nagarjuna y Aryadeva han difundido la doctrina budista⁵³.

Dentro de los valores de dicha doctrina, se lo presenta especialmente como un defensor de la postura de la igualdad de todos los seres⁵⁴. La cuestión es si esta ideología igualitaria ha sido puesta en práctica, al elaborar su pintura de la naturaleza de lo femenino en el *Budhacarita*. No intentamos efectuar aquí un análisis estilístico del poema, sino “leer entre líneas” para percibir ciertos rasgos de la sociedad de la época que se puedan develar en el mismo.

Recordemos que en *Buddhacarita*⁵⁵, el *MahAkAvya*, el gran poema de AṣvaghōSa, en el que presenta de manera artística la vida y la doctrina de Buda⁵⁶, el autor ha trabajado con las viejas leyendas y los sUtras, con un orden, claridad, belleza y mesura tales, que han hecho de ésta una de las biografías de Buda más elogiadas⁵⁷.

Para ubicar en su contexto el fragmento a analizar recordaremos que el canto I evoca: el nacimiento milagroso del príncipe de los Ḍakya, en el bosque de Lumbini ; los fenómenos naturales que acompañaron dicho nacimiento; la profecía del sabio Asita, quien tras dirigirse al palacio y conocer al recién nacido, anticipa su renuncia a los placeres mundanos y su arribo, después de muchos esfuerzos, al verdadero conocimiento, a la iluminación; los sentimientos complejos y contradictorios que tal profecía generan en el rey.

El canto II describe la vida del príncipe en el palacio: la muerte de la madre biológica y la crianza a cargo de la tía, como madre sustituta; el empeño del rey en desviar a su hijo del camino profetizado, mediante la creación de un entorno de lujos y placeres sensuales, alejado de cualquier sufrimiento; su maduración hasta llegar al matrimonio y la paternidad.

El canto III da cuenta del surgimiento de la inquietud o la perturbación del príncipe al ponerse en contacto, mediante tres salidas consecutivas del palacio, con una realidad, de la que su

padre había intentado alejarlo: la existencia en toda vida de la vejez, la enfermedad y la muerte. Dicha constatación será la que pondrá en marcha su renuncia a los bienes mundanos y su búsqueda del verdadero conocimiento. El rey hará un último intento por desviar a ese hijo del camino ineludible y ordenará a su cochero que lo traslade a un bosque atestado de los más grandes objetos de deseo, entre ellos, un ejército de bellas mujeres.

El canto IV objeto de nuestro análisis, describe con minuciosidad los ardides que, infructuosamente, despliegan las cortesanas con el fin de despertar la pasión del príncipe, el rechazo de éste y su regreso a palacio.

Pintura de las mujeres en los cantos III y IV

Las estrofas 13 a 22 del canto III y las 29 a 53 del canto IV, pueden ser tomadas a modo de ejemplo de la imagen de lo femenino en el poema.

En el canto III se presenta a las mujeres como dominadas por una excitación incontrolable, ante la presencia del príncipe en el camino, apresuradas, llenas de ruidosos y vistosos adornos, verborragicas, amontonándose y empujándose las unas a las otras, utilizando toda clase de ardides para encender la pasión de aquel. Este cuadro se cierra en la estrofa 22 con la siguiente descripción:

“Las mujeres, al mirar al príncipe en el camino, parecían como deseosas de ir hacia la tierra, los hombres, al mirarlo con sus cabezas dirigidas hacia lo alto, parecían como deseosos de ir hacia el cielo”

En este contexto, ya en el canto IV, AṣvaghoSa pone en boca del príncipe el siguiente comentario producto de su meditación:

“¿Desprovistas de qué (están) las mujeres que no se dan cuenta (no comprenden) que la juventud es (algo) transitorio pues la vejez hará desaparecer la perfección de la belleza? (56)

Ciertamente ellas no perciben la destrucción (que provoca) la enfermedad. Así, abandonando cualquier temor (están) felices en un mundo cuya marca esencial es la enfermedad (57).

Muy claramente no saben nada acerca de la muerte, que todo lo arrebató, así, satisfechas, desprovistas de toda perturbación, no solo juegan sino también se ríen (59)

.....

Pues el que, tras haber visto a un anciano, después a un enfermo y a un muerto, permanece satisfecho y sin inquietud, en verdad, es un ser desprovisto de conciencia. (60)”

En suma, las mujeres (*striyas*) constituyen el sujeto, aquello de lo que se habla, en toda esta reflexión. Acerca del estado de dichas mujeres se predica que están felices, regocijándose (*HRSTAs*) porque son ignorantes (*AnabhijñAs*) esto es, no comprenden nada, no reconocen, no saben. Para remarcar el alcance de su ignorancia no sólo se coloca delante de la raíz *JñA* (conocer) la partícula negativa (*an*), sino también un prefijo (*abhi*) que marca intensidad. Como consecuencia de esa ignorancia ellas están satisfechas, viven acordes con su propio ser, su propia naturaleza (*SvasthAs*),

la presencia del pronombre reflexivo (*sva*) aludiría a una autoreferencia, a una desatención del contexto, entonces ellas no se muestran perturbadas, ni agitadas (*NirudvegAs*). Nuevamente se utiliza para definir las un prefijo (*nis*) que marca el estado de “carente de”, “desprovisto de”.

En cuanto a cómo actúan esas mujeres recientemente descritas, el texto dice que ellas “no comprenden”, “no se dan cuenta” (*NAvagacchanti*), “no perciben” (*Na paçyanti*), en consecuencia “abandonando el temor” (*Bhayam tyaktvA*) ellas juegan (*KrIDanti*) y se ríen (*hasanti*).

Veamos ahora la magnitud de esos “objetos” que las mujeres no conocen, no perciben, aquellos de los que no se dan cuenta. Estos son la vejez (*jarA*), la enfermedad (*roga*) y la muerte (*mRtyu*), es decir ellas no reconocen la existencia de las tres características inherentes a toda vida, cuyo descubrimiento ha constituido la causa primera del ingreso de Buda en el camino salvífico.

Tras la lectura de este fragmento cabe interrogarse acerca de la ideología igualitaria del Budismo.

¿Igualitarismo o discriminación de género?

El intento de documentar la problemática referente a la naturaleza femenina en la literatura budista ha despertado el interés de los investigadores, desde las primeras décadas del siglo XX. Hacia 1930, Isabelle B. Horner publicaba su *Women Under Primitive Buddhism*⁵⁸, un estudio de los roles de las mujeres en el Budismo TheravAda, en el que se trabaja sobre textos del Canon PAlí datados hasta el siglo I de nuestra era.

Diana Y. Paul continúa la obra de Horner y publica su *Women in Buddhism. Images of the Feminine in the MahAyAna Tradition*⁵⁹ en el que aborda textos datados entre los siglos II a VI de nuestra era, representantes de la tradición MahAyAna y que constituyen –según palabras de la autora misma– una mina de información sobre las mujeres, aunque no deben ser leídos como documentos históricos, sino como descripciones sugerentes de valores e ideología, que revelan perspectivas de la sexualidad, de los roles de género, etc.

Dichos textos incluyen retratos tanto positivos, como negativos de lo femenino, esto es, revelan un amplio espectro de puntos de vista y, al lado de imágenes de monjas y laicas que juegan un rol activo en las prácticas religiosas, hay otras en las que lo sagrado está representado como masculino y lo profano e imperfecto, como lo femenino.

En este último caso aparece la noción de lo femenino como misterioso, sensual, destructivo, aparece la mujer como tentadora, como biológicamente determinada para ser sexualmente incontrolable, como encarnación del mal, del deseo que debe ser desterrado. Esta repugnancia ante la energía sexual aparece ya en las sectas budistas tempranas⁶⁰.

Liz Wilson en su “Charming Cadavers: Horrific Figurations of the Feminine in Indian Buddhist Hagiographic Literature”⁶¹ examina literatura hagiográfica posterior al siglo III a.C. en la cual aparecen imágenes repulsivas de mujeres, cuerpos femeninos en estado de putrefacción, utilizadas para provocar en los monjes la conciencia de la impermanencia. El cuerpo femenino se ve convertido en un objeto de meditación, ha devenido una lección de impermanencia. La única lección

posible, que pareciera capaz de dar una mujer, no partiría de su mente, sino de su cuerpo moribundo o muerto y en estado de descomposición.

Por otro lado, la retórica igualitarista del Budismo tiene sus exponentes tanto en los relatos - como el del rey Pasenadi de Kosala, quien al consultar a Buda sobre su pena por haber sido padre de una hija, recibe de éste una respuesta positiva acerca de los posibles valores de una mujer- como en el hecho irrefutable de la incorporación de mujeres en el *saGgha*, aunque las condiciones de dicha incorporación han sido objeto de críticas varias.

Conocido es el episodio del ingreso al *saGgha* de Gotami, la madre adoptiva de Buda, quien inicialmente fuera rechazada y más tarde aceptada gracias a la intermediación de Ananda, el más fiel discípulo de aquel. Si bien, ShAkyamuni habría dado el permiso, por su propio reconocimiento de que las mujeres también pueden alcanzar la iluminación al entrar al clero, lo habría otorgado con la condición de que Gotami aceptara las ocho reglas de reverencia que limitan la participación de las monjas y exigen su obediencia a los monjes.

Aunque para algunos el solo hecho de que hubiera monjas era un indicio de la importancia que el Budismo daba a las mujeres, que tomar refugio era una actitud emancipatoria, que le permitía a las mujeres volverse asexuales, racionales y tener el mismo nivel de pensamiento que los hombres sabios; para otros, esas monjas eran sometidas al modelo soteriológico masculino y, en verdad, eran consideradas como hombres inferiores o, en el mejor de los casos, una especie de andrógino.

Cualquiera fuera la interpretación, lo que también habría que evaluar es el carácter representativo o emblemático que dichas monjas tendrían en la causa más general de las mujeres en el Budismo⁶².

Consideraciones finales.

Claro está que si comparamos la posición que la mujer obtuvo en el Budismo, con la de otros movimientos religiosos como el Hinduismo, se podría decir que se ha recorrido un camino desde la opresión hacia la liberación. Ahora bien, a qué distancia de la meta se ha llegado es una cuestión para seguir analizando. El Budismo quizá no haya logrado todavía llevar a la práctica su ideología igualitaria, pero ésta sienta las bases para la eliminación de las jerarquías de género.

Como se ha podido ver hay un amplio espectro en las posturas sobre la situación de las mujeres en el Budismo, posturas que van desde la exclusión hasta la inclusión; desde la acusación de misoginia hasta la alabanza de la flexibilidad, de la apertura a la multiplicidad; desde la condena hasta el reconocimiento de que el Budismo tuvo que aceptar los prejuicios sociales de las sociedades en las que intentaba echar raíces, sociedades fuertemente patriarcales, de las cuales habría tomado ideas originariamente no coincidentes con las propias.

También hay que considerar que el Budismo logró derribar conceptos esenciales de la sociedad en la que surgió, como la no aceptación de la autoridad de la Shruti, de la institución de las castas, de la existencia de un absoluto universal, de un dios creador y gobernante del universo, del valor de los ritos y cultos, etc. pero no logró que su retórica de la igualdad pasara de un plano general y abstracto a otro particular y concreto.

Vigencia de los informes.

Podemos afirmar que –como ya dijimos- mucho de lo que acabamos de referir tiene plena vigencia. Así, se registran en la actualidad casos de satI, de matrimonios entre niños, de asesinato de mujeres por falta de pago de la dote, de valoración extrema del nacimiento de hijos varones y, en consecuencia, aborto de fetos femeninos, de enormes dificultades para que las mujeres puedan acceder a la educación, etc.

Citaremos algunos ejemplos de casos de satI ocurridos en pleno siglo XXI:

El 6 de agosto de 2002, Kuttu Bai, una viuda de 65 años se autoinmoló en la pira de su marido Mallu Nai, en Tamoli Patna, una aldea situada a 70 Km. de la cabecera del distrito de Panna, en Madhya Pradesh.⁶³ El 21 de agosto de 2006, Janakrani, una mujer de 45 años, se arrojó a la pira donde ardía el cadáver de su marido, de 48 años, fallecido tras una larga enfermedad. La policía admitió las grandes dificultades que se le presentaban para averiguar si fue un suicidio decidido voluntariamente o si la mujer se vio forzada psicológicamente por su familia política. Que esto último hubiera sucedido no extrañaría a nadie.

Sabido es que ésta no es la única forma de violencia ejercida contra la mujer en la India. Los homicidios cometidos por las suegras contra las nueras, cuyos padres no han podido cumplir con lo prometido a modo de dote⁶⁴, han sido tan numerosos que han motivado la preocupación de organismos internacionales, surgidos para defender los derechos de la mujer y, sobre todo, su derecho a la vida⁶⁵.

De situaciones semejantes da testimonio Sampat Pal, en su libro *El Ejército de los saris rosas*⁶⁶ Sampat Pal es una mujer casi analfabeta, de casta muy baja, nacida en un distrito rural, en una de las zonas más pobres de la India, el distrito de Banda en Uttar Pradesh, que ha decidido sublevarse frente a tanta opresión y se ha convertido en una líder social.

Dirige un ejército, *Gulabi Gang* el “ejército de los saris rosas” integrado hoy por casi cien mil mujeres. Usan a modo de uniforme un sari de color rosa, símbolo de la feminidad y esgrimen en sus manos, sus garrotes o *lathis*, como única arma. No son partidarias de la violencia, pero están dispuestas a ejercerla para luchar contra toda clase de injusticias. Con una actitud pragmática, desafiando a la autoridad, con su grupo de seguidoras, Sampat Pal acude donde su presencia se hace necesaria y casi como un mantra recita “Tengan cuidado porque el Gulabi Gang vencerá”

Ella, una víctima más del “matrimonio entre niños” atribuye al recuerdo del sufrimiento de su noche de bodas buena parte de su sentimiento de solidaridad para con otras mujeres. Al respecto dice “Hasta yo, que no sabía nada de la vida, sabía que esos regalos tenían un significado: acababan de pedirme oficialmente en matrimonio. Yo tenía doce años”..De mi futuro esposo no sabía nada”⁶⁷. A las consecuencias de su noche de bodas se refiere así: “Tenía desgarros importantes en la vagina. Todavía era impúber, mi cuerpo no estaba preparado, me dijeron”... “Me devolvieron a casa de mis padres...donde estuve convaleciente durante largos meses”⁶⁸

Sumamente inteligente e interesada en aprender, desde niña, tuvo que vencer dificultades para poder hacerlo. “Como muchos agricultores, mis padres, que tampoco habían ido a la escuela,

consideraban que los chicos eran más útiles en el campo. Para las niñas la cuestión ni se planteaba. No hace falta saber leer y escribir para cocer un chapati” (Pan tradicional indio).⁶⁹

En cuanto al tema de la dote, lo desposeídas que quedan las mujeres si se divorcian o enviudan, y las consecuencias de provocar enojo a la suegra se expresa de este modo:

“Todo lo que mi padre me había dado para mi matrimonio, las joyas de oro, la gran cama de madera, un búfalo vigoroso, los saris, los utensilios de cocina, se lo quedaba mi familia política”⁷⁰

“...en caso de divorcio o de muerte del marido, las mujeres no tienen derecho a nada. Generalmente, todos los bienes están a nombre de la familia del marido”⁷¹

“Observad qué es lo que pasa entre los brahmanes que se supone son cultos y educados. Si una mujer se encuentra viuda a los dieciocho años, aunque sea recién casada, no podrá volver a casarse nunca. La ley lo autoriza, pero su casta no. Durante toda su vida, será considerada como una viuda. Si, a pesar de todo, el padre decide volverla a casar, será al margen de la sociedad y nadie querrá el agua que sirva a sus huéspedes. Si es la esposa la que desaparece prematuramente, el marido se vuelve a casar en seguida. En el seno de mi propia comunidad, a las viudas que se volvían a casar se les llamaba udries. Udrie significa “diferente”. Y “diferente” quiere decir “peor”⁷².

“En el campo, cuando una nuera resulta demasiado molesta, no tarda en llegar un “accidente”⁷³.

“Obedecí. No tenía elección. En mi país, el esposo es el amo”⁷⁴

Sin duda, contra todos estos abusos hay leyes gubernamentales, pero en los hechos no se cumplen. *“... La Constitución nos concede los mismos derechos. Estos últimos años, el gobierno nos ha bombardeado con eslóganes sobre el derecho de las mujeres a la educación, a las opciones profesionales o al divorcio. Pero las leyes destinadas a protegerlas son inaplicables..”⁷⁵*

Por todo esto no es de extrañar que, a partir del momento en que los avances tecnológicos permitieron la determinación prenatal del sexo, más de diez millones de fetos femeninos hayan sido abortados. El número de nacimientos de niñas en la India ha decrecido tan notablemente, que se teme por el fuerte impacto social que generará este fenómeno, a mediano y largo plazo.

¹ Para las transliteraciones de las palabras en sánscrito utilizamos la convención de Kyoto-Harvard, 1990. (Vocales largas - excepto ri-, consonantes cerebrales y anusvAra en mayúscula, nasal gutural “G”, visarga “h” mayúscula, vocal “ri” breve “R”, vocal “ri” larga RR)

² *Sacrificed Wife/ Sacrificer’s Wife*. New York, Oxford University Press, 1996. (Introduction)

³ Strabo, *Geogr.* XV, I, 63-65

⁴ Strabo, *Geogr.* XV, I, 66

⁵ Strabo, *Geogr.* XV, I, 61

⁶ En obras cuyos originales se han perdido y que conocemos gracias a reproducciones de terceros,

⁷ Ver R.C.Vofchuk, *Budismo y mundo grecorromano*. Colección *Textos y Estudios*, N° 3. Instituto de Filología Clásica. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires, 2005.

⁸ Strabo, *Geogr.* XV, I, 62

⁹ Strabo, *Geogr.* XV, I, 59

¹⁰ *Tusc.* V, 78

¹¹ *Eleg.* III, 13.18

¹² *Bib.Hist.* XIX, 33,1

¹³ Stobaeus, *Anthol.* IV,55.18

¹⁴ *Rig Veda*, I,62,11; 71,1; 104,3; 105,8; 112,19; 186,7; VI, 53,4; VII,18,2; 26,3; X,13,2;101,11, etc.

¹⁵ Ver Moncó Taracena,S. “Le Lexique de la féminité dans les hymnes védiques » en *Bulletin d Études Indiennes*, No 19, 2001. 219-240. Al respecto ver “Polygamy, Polyandry and Rights and Duties on Marriage” en la clásica obra de Kane, P. *History of DharmaSastra*. Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1930-1962, II,1,XI, pp 550-582.

¹⁶ *ManusmRti*, IX, 80.

¹⁷ *Idem*, IX, 81.

¹⁸ Ver *BaudhAyana Srauta SUTra*, XX,20.

¹⁹ Strabo, *Geogr.*XV,1,61

²⁰ Arrianus, *Ind.* IX,1

²¹ *Bibliotheca Historica*, XIX, 33, 1-4.

²² Ver Jamison, S. *Sacrificed Wife/Sacrificer's Wife*. Oxford, Oxford University Press, 1996. En la primera, el padre concede su hija a un hombre versado en los Vedas y virtuoso, a quien él mismo ha invitado y a quien recibe honrosamente. A este matrimonio legal se le da el nombre de BrAhma (*ManusmRti* III, 27-35). En la segunda forma, llamada Daiva, el padre concede su hija al sacerdote que oficia la celebración de un sacrificio. En la tercera o ARSa, el padre concede la mano de su hija al pretendiente después que éste le haya entregado una vaca y un toro, para la celebración de una ceremonia religiosa. En el modo llamado PrAjApatya un padre casa a su hija con un hombre que se comprometa a cumplir junto con ella los deberes prescriptos. Se considera que estas cuatro primeras variantes son las convenientes para un miembro de la casta brahmánica (*Ibid.* III, 24)Las cuatro siguientes son: el matrimonio Asura que se realiza cuando el padre entrega a su hija a cambio de regalos ofrecidos por el pretendiente y el Gandharva, por unión de un joven y una joven por consentimiento mutuo. Estas dos últimas formas, si bien ya están en la categoría de “no deseables”, estarían permitidas a los brahmanes. Sólo a la casta de los guerteros le estaría permitido el matrimonio RakSasa, producido por raptó de la muchacha, que es sacada por la fuerza de la casa paterna. Por último la forma más condenable, que según Manu, no debe producirse jamás, es la llamada PaiçAca, esto es cuando el amante se une a una mujer que está en estado de embriaguez o intoxicación.

²³ *Ibid.* IX, 4 o *Gautama*, XVIII,20 entre muchos otros.

²⁴ La palabra *satI*, es el nominativo femenino del participio del verbo sánscrito AS (ser) literalmente significa “la que es”, por extensión pasó a ser “la que es virtuosa” y como la mujer que se autoinmola es la más virtuosa, la que va – por su acto meritorio-directo al cielo, rescatando del Infierno a todos sus antepasados, ella se convierte en la *satI*.

²⁵ Estrabón, *Geogr.* XV, 1, 62

²⁶ En su *Bibliotheca Historica* menciona el caso de la autoinmolación de una de las esposas del general hindú Keteus, muerto en combate, en el 316 a. C. mientras luchaba contra Antígonos.

²⁷ *Tusculanae disputationes*, V, 78

²⁸ Un antecedente épico se puede ver en *MahAbhArata*, I,XIII

²⁹ *Eleg.* III, 13, 15-22

³⁰ *Ibid.*, 23. Así, el funeral de los “maridos orientales” es presentado por Propercio como una ley feliz, sin par (*felix...lex...una*) las viudas constituyen una turba piadosa (*uxorum...pia turba*), ellas sostienen un debate para decidir quién morirá (*certamen habent leti*), todas quieren hacerlo porque no morir es vergonzoso (*pudor est non licuisse mori*), las vencedoras son las elegidas para morir, son las que arden, las que ofrecen sus pechos a las llamas, las que posan sus quemados labios sobre sus esposos (*ardent uictrices et flammae pectora praebent/ imponuntque suis ora perusta uiris*)

³¹ Stobaeus, *Anthologii*, IV, 55, 18

³² *Factorum ac dictorum memorabilium libri IX*, II, 6, 14

³³ Hieronymus, *Adv. Jovinianum*, I, 44

³⁴ La *satI* con su propio sacrificio transfiere su mérito a otros.

³⁵ Cuando la India empezó a ser objeto de diversas invasiones, las mujeres comprendieron rápidamente que más les valía morir al lado de sus maridos, fallecidos en combate, que convertirse en botín de guerra

³⁶ En aquellos lugares como Bengala, donde la mujer tenía algún derecho de propiedad sobre los bienes personales, los parientes solían empujar a la viuda a la hoguera.

³⁷ Strabo, *Geogr.*XV,1,66

³⁸ Strabo, *Geogr.*XV,1,59,60

³⁹ Esto justifica la presencia de prominentes figuras femeninas como GargI en la BrhadAraNyaka UpaniSad.

⁴⁰ Por ejemplo el Ganges, el tigre, el arroz, el tema de las castas, la posición privilegiada de los sacerdotes, la posición subordinada de la mujer.

⁴¹ Ver Altekar,A. The position of women in Hindu civilization. Delhi, Motilal Banarsidass, 1962; P.L. Bhargava “Position and Status of Women in India in the early Vedic Period” en *Vedic...*, op.cit. en nota 2, pp 57-64: U. Chatterji, *La femme dans l'Inde*. Paris, Plon, 1964

⁴² Ver Sofia Moncó, *Mujeres en los Vedas*. Akal, Madrid, 1999.

⁴³ Ver las obras clásicas de Dasgupta, S. *A history of Indian Philosophy*, Cambridge, 1963; Deussen, P. *The Philosophy of the Upanishads*, New York, 1966; Glasenapp, H. von, *La filosofía de los hindúes*, trad. F. Tola, Barcelona, 1977; Gonda, J. *Les religions de l'Inde I. Védisme et hindouisme*, Paris, 1962; Hume, R. *The Thirteen principal Upanishads*, Madras, 1962; Rénou, L. *M2nd9kya Upanishad et Karik2 de Gaudap2da*, Paris, 1944; Tola, F. *Upanishads. Doctrinas secretas de la India*, Barcelona, 1973.

⁴⁴ Ver por ejemplo, *Gautama DharmasUtra*, III, 2 y *BhaudhAyana DharmasUtra*, II, 11, 14.

⁴⁵ Ver *Gautama DharmasUtra*, IV, 50; I, 2; V, 1. *BhaudhAyana DharmasUtra*, I, 3.

⁴⁶ En efecto, si bien hay una sola designación para esposo: pati- para "esposa" encontramos por lo menos jAyA- (mujer engendradora), patn1- (esposa ama de casa), parivRktA (esposa rechazada), urvar1- (esposa elegida entre otras)

Ver al respecto Monco Tarracena, Sofia "El léxico de la feminidad en los himnos védicos" en *Bulletin d Études Indiennes*, No 19, 2001. 219-240

⁴⁷ Es interesante notar que todos los verbos del episodio están precedidos de una partícula "pra" que les otorga un valor enfático, intensivo: paripraVac (reprochar), praBRU (decir para enseñar), apraVAC (no enseñar), praVAS (alejarse)

⁴⁸ Ver A.V. Gopalachariar. *Bhartrihari's Srngara Sataka and Vairagya Sataka*. Madras, Ramaswamy Sastrulu & Sons, 1954.

Centuria de Amor. Ed. Eugenio R. Luján. Akal, Madrid, 2005.

⁴⁹ Ver Bailey, G. (1996), "Bhartrhari's manipulation of the feminine", en *Indo Iranian Journal*, 39 3, pp. 201-221.

⁵⁰ Ver M. Winternitz. *A History of Indian Literature*, Vol. II. A.K. Warder. *Indian K2vya Literature*. Vol.I, Motilal Banarsidass, 1972.

⁵¹ Ver F. Tola, Dragonetti, C. "Brahmanism and Buddhism: two antithetic conceptions of society in Ancient India" en *Kokoro: Journal of The Essential Lay Buddhism Study Center*. Vol. 5, 2010, pp 1-38

⁵² *A Record of the Buddhist Religion as practiced in India and the Malay Archipelago*. Delhi, Munshiram Manoharlal, 1966.

⁵³ Recordemos que la doctrina budista es la enunciación de leyes o principios que regulan la realidad – causalidad, retribución moral de los actos, interdependencia universal, inevitable destrucción de todo lo que surge, etc.- que existen desde una eternidad sin comienzo, que son inalterables y que fueron descubiertas, comprendidas y enseñadas por Buda, después de un largo periodo de observación y reflexión, gracias a su propio esfuerzo.

La conciencia de la primera de estas leyes, la ley de la causalidad, es decir que todo tiene causa, que nada existe "por sí mismo", de manera independiente, genera la certeza de la inexistencia de sustancia. Si no hay sustancia, si no hay unidad esencial por debajo de la multiplicidad, sino que hay pluralidad, permanentemente cambiante, no hay algo único a cuyas características habría que someterse y obedecer. Todo es contingente, todo es relativo. Por eso el Budismo, como movimiento insustancialista y pluralista, niega, entre otros principios, la autoridad de la Shruti o sea la autoridad de los textos sagrados del Brahmanismo, no les reconoce valor como criterio último de verdad.

Coherente con esa negación es el rechazo budista a la institución de las castas. El Budismo cree en la retribución moral de los actos, no reconoce al nacimiento como un criterio válido para ubicar a la gente en la sociedad, solo reconoce los valores morales y el conocimiento.

⁵⁴ Ver F. Tola, Dragonetti, C. *ibid.* p.p.32-33. En *VajrasUc1* (39- 42) se rechaza explícitamente el sistema de castas establecido por el Brahmanismo.

⁵⁵ E.H. Johnston, *The Buddhacarita or Acts of the Buddha*. Calcutta, Baptist Mission Press, 1936.

⁵⁶ Occidente conoció tardíamente esta obra, lo hizo a fines del siglo XIX gracias al trabajo de Sylvain Levi. Se considera que sólo trece cantos en sánscrito son auténticos, en sus versiones tibetana y china el número alcanza los veintiocho.

⁵⁷ Ha sido comparada favorablemente con el *MahAvastu* y el *Lalitavistara*.

⁵⁸ London, Routledge.

⁵⁹ Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1985.

⁶⁰ El mito del origen de la sociedad en el Agañña-suttanta asocia la caída del género humano con el origen de la sexualidad.

⁶¹ Chicago: University of Chicago Press, 1996

⁶² Ver Jess Nossiter, "Gender Trouble' in Early Buddhism" en *International Journal of Buddhist Thought & Culture*, Vol. 11, pp 165-184, 2008.

Bernard Faure. *The Power of Denial. Buddhism, Purity and Gender*. Princeton and Oxford. Princeton University Press, 2003.

⁶³ El periódico *Hindustan Time* informó que dos policías habían intentado evitar el acto, pero fueron atacados a pedradas e injuriados por alrededor de un millar de personas, vecinos, amigos y familiares de la mujer, incluidos sus propios hijos. Los habitantes de la aldea creyeron que el acto de Kuttu Bai iba a ayudarlos a superar la pobreza aguda en la que estaban inmersos. Tres días después de este episodio, la aldea de Patna Tamoli deificó a su *sat1* y recibió la visita de numerosos devotos de otros lugares.

⁶⁴ Ver Enrica Garzilli “Stridhana: To Have and To Have Not “ en Journal of South Asia Women Studies, vol. 2, no.1, 1996.

Ver también Subhadra Chaturvedi “ Whether Inheritance to women is a viable solution to the dowry problem in India” en en Journal of South Asia Women Studies, vol. 1, no.1, 1995

⁶⁵ En 1993, se creó la (ISADABBI) International Society Against Dowry and Bride-Burning in India Planeta, Barcelona, 2009.

⁶⁷ *Ibid.* p. 30

⁶⁸ *Ibid.* p. 43

⁶⁹ *Ibid.* pp. 15-16

⁷⁰ *Ibid.* p. 55.

⁷¹ *Ibid.* p. 97

⁷² *Ibid.* p. 106

⁷³ *Ibid.* p. 53

⁷⁴ *Ibid.* p. 104

⁷⁵ *Ibid.* 105.

Género y democracia en el Sur de Asia

Ishita Banerjee, Profesora del Centro de Estudios de Asia y África del Colegio de México e Investigadora del Sistema Nacional de Investigadores

“Vivir *en* la nación hoy en día incluye, también, vivir *con* el estado”, afirmó la académica Rajeshwari Sunder Rajan hace unos años (Sunder Rajan, 2003: 1). En mi breve intervención de hoy, intentaré desentrañar las implicaciones de ésta afirmación a fin de explorar las contingencias en la construcción de mujeres como miembros de una comunidad imaginada y como sujetos-ciudadanos en las sociedades democráticas contemporáneas. Me basaré en los impulsos críticos ofrecidos por la teoría postcolonial y feminista para indagar en unas cuestiones importantes alrededor de mujeres y derechos en el Sur de Asia.

Déjenme empezar con un supuesto fundamental, el cual establece una correlación “natural” entre la democracia, el secularismo, y los derechos de las mujeres. Cabe mencionar que las prácticas discursivas de la política democrática siempre han equiparado la individualidad con la masculinidad. Esta ambigüedad inherente en la promesa liberal de igualdad hizo que las mujeres fueran largamente excluidas de la ciudadanía –dominio de los hombres—. Para dar solo un ejemplo, no fue hasta la década de los 1940 que las mujeres obtuvieron el derecho a voto en Francia.

El género, a mi manera de ver, constituye un punto de tensión en la vida de la nación y el Estado modernos. Esto se debe a que existen formas particulares dentro de las cuales las mujeres son construidas como ciudadanas bajo regímenes modernos. Para excavar esta genealogía, voy a detenerme brevemente en las novedosas dimensiones generadas por el discurso cultural del nacionalismo, el cual repercute en la reconstrucción de la mujer y de redefinición de lo “privado”.

El análisis revelador e influyente de Partha Chatterjee del discurso nacionalista indio ha demostrado cómo los debates y controversias sobre la reforma social y la condición de las mujeres en la primera mitad del siglo XIX les ha permitido a los hombres indios ir demarcando lentamente en la vida nacional su dominio de lo interno y de lo externo, lo privado de lo público, lo “espiritual” de lo “material”, re-articulándolos de maneras novedosas. Esta re-articulación de la femineidad india de hecho, permitió una resolución de la “contradicción constitutiva” en la formación de una identidad india (Chatterjee, 1999). La contradicción estaba en el esfuerzo del nacionalismo indio de modernizar a la nación bajo criterios occidentales, mientras conservaba una “identidad nacional” esencial en la que pudiera basar la reivindicación política de llegar a constituir una nación. Y la “cuestión de las mujeres” le permitió resolver esta contradicción. El proceso que se inició de manera imperceptible en las primeras décadas del siglo XIX alcanzó su culminación en las décadas de 1880 y 1890, cuando el nacionalismo indio, hasta ahora imperceptible y tentativo, ganó la suficiente confianza como para aventurar su reivindicación abiertamente, se atrevió a salir y a desafiar al poder del estado colonial para legislar sobre asuntos relacionados con las mujeres, quienes ahora permanecían totalmente encerradas dentro del “dominio interno” de la nación (Chatterjee, 1989).

¹ Es Maestra y Doctora en Historia (Universidad de Calcuta, India). Profesora- investigadora del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México e Investigadora Nacional Nivel III en el Sistema Nacional de Investigadores (México).

La demarcación de la "frontera interna" como el "espacio no colonizado" se llevó a cabo a través de la definición de una mujer nueva como la señora modelo de la familia. Ella poseía algunos rasgos de la diosa hindú Laksmi –la diosa de la belleza y la bondad y la perfecta consorte del dios Vishnu, el preservador del mundo– y también de la esposa victoriana, la compañera ideal. Las ideas y los imaginarios, aunque variados, se unían en la posición crítica que afirmaban esta nueva mujer como el marcador vital de la diferencia cultural y como personificación de una "indianidad esencializada" (Sinha, 1994: 252). La nueva señora de la familia, definida de acuerdo a criterios que eran particulares de India, era diestra y educada pero a diferencia de la mujer occidental que era perezosa, egoísta y vana, era diligente y totalmente dedicada a la familia. Ella también contrastaba fuertemente con la burda y tosca mujer de la clase y casta baja que no tenía educación y que descuidaba los deberes familiares, y con la prostituta dedicada a la obscenidad y al placer (Banerjee, S. 1989; Banerjee, I. 2004; Gupta, 2001). A través de esta delineación de dos puntas, la elite india de clase media constituyó escrupulosamente a la familia como base de la nación, y encerró a la mujer cuidadosamente dentro de ella. La mujer y el hogar que ella personificaba se convirtieron, en la segunda mitad del siglo XIX, en los sitios más importantes en los que se localizaban y reproducían las "marcas esenciales de la identidad cultural" (Seth, 2007: 135).

La perdurable asociación de las mujeres con "la cultura", "la tradición" y "la religión", entonces, tiene una larga historia, asociada con este discurso del nacionalismo que reconfigura a la mujer de modos particulares, a fin de hacerla portadora de marcas de una identidad esencial, en una "indianidad" esencial. Es decir, la mujer es situada en matrices de la nación de redes intrincadas que la hacen portadora de la tradición y del estado, el cual la define como ciudadana, a la par con sus compatriotas masculinos.

Dicho eso, voy a tocar otro tema que complica profundamente la noción liberal de igualdad, el tema de las leyes personales. La democracia india semeja para muchos un "rompecabezas" por la forma en cómo acomoda conceptos aparentemente incompatibles (Austin, 2001). Uno de ellos es el pluralismo legal. La constitución de India permite un Código civil uniforme y un Código criminal uniforme, que se aplican a todos los ciudadanos independientemente de su religión. Al mismo tiempo, se aceptan 'leyes personales' –leyes sobre las herencias, el matrimonio, el divorcio, la manutención y la adopción– para comunidades minoritarias y mayoritarias, comunidades delimitadas sobre la base de la religión. Las 'leyes personales' tienen como objetivo asegurar la cultura y la identidad comunitaria y el respeto a las diferencias religiosas. De ahí que su presencia ratifique más que nulifique un compromiso constitucional con el secularismo, lo que va de acuerdo con la percepción del Estado indio sobre el secularismo. El Estado promete 'proteger' todas las religiones y mantener una posición *equidistante* de todas ellas.

Las leyes personales tienen una larga historia: su presencia se debe a las políticas del estado colonial desde los finales del siglo XVIII. En tiempos de la independencia de India, las 'leyes personales' habían estado en operación por cerca de un siglo y medio. No podían ser eliminadas. De hecho, la presencia simultánea de derechos individuales para los ciudadanos y derechos colectivos para las comunidades parece garantizar la pluralidad y la igualdad sustantiva. Por otro lado, la presencia simultánea de derechos individuales y derechos colectivos genera tensión entre el Estado y lo 'colectivo', y lo colectivo y el individuo como sujetos de derechos.

¿Cómo definimos los derechos colectivos? ¿Son la suma total de los derechos garantizados a un individuo ciudadano, que pertenece a una comunidad minoritaria o son lo colectivo por encima y diferente del individuo? ¿Si lo ‘colectivo’ o la ‘colectividad’ es algo diferente, podemos entonces aplicar la noción liberal de derechos del individuo ciudadano atomizado y autosuficiente para los derechos de lo ‘colectivo’? ¿O se necesita un criterio adicional de una naturaleza colectiva? Es más importante para nuestros propósitos la cuestión sobre aquello que constituye lo ‘colectivo’ --¿la comunidad? – que puede, con frecuencia, poner en peligro la identidad y los derechos de la mujer como ciudadana. La asociación entre los derechos colectivos y la cultura hace su legitimidad y aplicabilidad aún más problemática.

De hecho, como señala la antropóloga Veena Das, lo que se ve obvio en esta lucha entre Estado, comunidad o colectividades, y los individuos, es la ‘doble vida de la cultura’ (Das, 1995: 91). Mientras la cultura compartida, que casi siempre constituye una comunidad o el ‘colectivo’, ofrece un “reconocimiento radical a la humanidad de sus sujetos”, también conserva al individuo “dentro de límites tan definidos y estrechos que la capacidad de experimentar con el sí mismo” es puesta en peligro (Das, 1995: 91).

Esta tensión entre la comunidad y la mujer como ciudadana se hizo evidente en un caso controvertido. En 1978, Shah Bano, una mujer musulmana de setenta y dos años de edad, divorciada del marido después de 43 años de matrimonio bajo la ‘ley personal’ islámica, recurrió al recurso del Código uniforme para exigir manutención de su ex-esposo. Después de una larga y muy publicitada guerra legal, la Suprema corte de India en 1985 ratificó el derecho de Shah Bano a la manutención bajo la sección 125 del Código de procedimiento criminal (*Mohd. Ahmed Khan v Shah Bano Begam*, AIR 1985 SC 945). El veredicto de la Suprema corte dictó que las provisiones de la Sección 125 del Código de Procedimiento criminal debían ciertamente aplicarse a los musulmanes.

Esta no era la primera vez que el derecho de una mujer musulmana divorciada era legalmente ratificado. Pero el caso de Shah Bano adquirió un significado central en la vida política del país. El caso y veredicto se volvió una excusa para que la derecha hindú urgiera la implementación de códigos uniformes y para que ciertos grupos musulmanes demandaran la protección de los derechos de las comunidades minoritarias. El debate dejó de discutir sobre el derecho de una ciudadana a una pensión alimenticia de parte de su ex-esposo toda vez que ésta carecía de los medios para mantenerse por sí misma.

Desgraciadamente, el debate en torno al reclamo de Shah Bano, fue transformado por los medios en un asunto de hindúes contra musulmanes: los primeros aparecían como partidarios del Código uniforme, representados en los medios como modernos, progresistas, seculares e implícitamente nacionalistas; y los segundos, los opositores, retratados como fundamentalistas, ortodoxos, irracionales y anti-nacionalistas. Lo anterior casi apagó las voces que en el espacio público hablaban de conciliación y compromiso. La furiosa controversia en torno a la iniciativa y la rabiosa polarización de la opinión pública en términos religiosos, condujo a Shah Bano a declarar públicamente que renunciaba a su exigencia de una pensión alimenticia. Si su derecho a manutención iba en contra de su religión, como ella afirmaba, prefería entonces ser una musulmana devota que ejercer su derecho a una pensión alimenticia. Es importante recordar que la cantidad fijada para su sustento era tan baja que no era suficiente para su manutención.

El caso y la decisión de Shah Bano demostró la muy compleja naturaleza de la realidad, que podía no ser comprendida a través de binarios superficiales de lo religioso y lo secular, o de división de géneros. El movimiento de las mujeres encaró un gran dilema y emergió más maduro de él. Este dilema venía como consecuencia de una paradoja: soportar la causa de los Códigos uniformes significaba luchar a favor de la homologación forzada, mientras abrazar la validez del derecho de la comunidad significaba desligarse de la mujer-ciudadano. En otras palabras, las activistas tuvieron que reflexionar seriamente sobre los peligros de la estandarización y el peligro de garantizar poder excesivo a una comunidad diversa y heterogénea, donde los intereses de sus miembros individuales estaban frecuentemente relacionados con otros propósitos. Al final, la propia declaración de Shah Bano resolvió el asunto. Aunque ella se convirtió en una traidora, las activistas feministas se dieron cuenta de que la 'agencia' se podía articular de formas contradictorias.

Sólo podemos especular sobre las razones exactas para la declaración de Shah Bano. Lo que me interesa aquí son las implicaciones de las leyes colectivas para la mujer como sujeto-ciudadano. Este caso deja claro que la idea asociadora de lo colectivo, que implica 'la pertenencia' del individuo, a menudo queda sobre-escrita por la idea de lo 'colectivo' que es 'dueño' del individuo. Esto impide seriamente el deseo de los individuos dentro de un colectivo o comunidad *filiativa* o adscriptiva, tal y como aquella que está compuesta de una minoría étnica o religiosa, para formar alianzas con una comunidad *afiliativa* o afectiva, como la comunidad de mujeres, para reinterpretar la 'cultura compartida' de acuerdo con un conjunto diferente de principios. Las tensiones, generadas por tan distintos deseos, difícilmente encuentran una resolución aceptable.

Referencias

- Austin, Granville (2001), *Working a Democratic Constitution: The Indian Experience*, Nueva Delhi, Oxford University Press.
- Banerjee, Ishita (2010), "Historias imbricadas: imperios, naciones, mujeres", en Ana María Tepichín, Karine Tinat y Luzelena Gutiérrez de Velasco (coords.), *Los Grandes Problemas de México VIII: Relaciones de Género*, México DF, El Colegio de México, pp. 155-175.
- Banerjee, Sumanta (1989) "Marginalization of women's popular culture in nineteenth century Bengal", en Kumkum Sangari y Suresh Vaid (eds.), *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History* (Nueva Brunswick: Rutgers University Press, 1990), pp. 127-179.
- Chatterjee, Partha (1989), "The nationalist resolution of the women's question", en Kumkum Sangari y Suresh Vaid (eds.), *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History* (Nueva Brunswick: Rutgers University Press, 1990), pp. 233-253.
- _____ (1999), "La nación y sus mujeres", en Saurabh Dube (coord.), *Pasados poscoloniales: Colección de ensayos sobre la nuevahistoria y etnografía de la India*; México DF, 1999, pp. 403-428.
- Das, Veena (1995), *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Nueva Delhi, Oxford University Press.
- Gupta, Charu (2001), *Sexuality, Obscenity, Community: Women, Muslims and the Hindu Public in Colonial India* (Delhi: Permanent Black, 2001), pp. 123-151.
- Seth, Sanjay (2007), *Subject Lessons: The Western Education of Colonial India* Durham, Duke University Press, 2007.

Sinha, Mrinalini (2004), "Gender in the critique of colonialism and nationalism: Locating the 'Indian woman'", en A.L. Shapiro (coord.), *Feminists Revision History*, Nueva Brunswick, Rutgers University Press, pp. 246-275.

Sunder Rajan, Rajeswari (2003), *The Scandal of the State*, Durham y Londres: Duke University Press, 2003, p.p.1-37.

Questions of Law and Crime in Colonial and Postcolonial South Asia

Saurabh Dube, Profesor del Centro de Estudios de Asia y África del Colegio de México e Investigador del Sistema Nacional de de Investigadores

My talk today draws upon a wider text. The text in question is a rather extensive Introduction to a volume that I have co-edited with Anupama Rao. The volume is titled *Crime through Time*, and is being published by Oxford University Press later this year. In the talk today, I will discuss issues of law and crime in the colonial and postcolonial periods to raise certain broader questions for the discussion ahead.

Colonial Concerns

The colonization of the subcontinent by the British led to the uneasy transformation of legal regimes: from more localized, region-bound practices of authority and discipline through to formations based on legal codification and centralization. Arguably, the two-fold effect was to “culturalize” crime and to “criminalize” social practice, an issue that will be discussed below. The point now is that colonial authorities abhorred the idea of full convertibility of bodily harm into “blood money” as well as practices of oath-taking and vengeance, attributing to them the status of primitive, “law-like” institutions.¹ Unsurprisingly, in the early years of the Company state, colonial officials derided the decentralization of punishment, sought to produce law codes, and, eventually, to codify Hindu and Muslim (or, Muhammedan) law.

Indeed, the project of codification –as part of the institutionalization of the law – was a major preoccupation of the Company State in the aftermath of territorial conquest.² In a path-breaking essay, Scott Kugle illustrates the radical reinterpretation of crime, intention, and culpability that ensued from colonial efforts to codify Islamic law.³ In the wider work, Kugle explores how a complex body of textual prescription, political intervention, and (non-binding) *fatwa* proclamations—what he calls “Islamic law”—was rationalized into a compact body of procedural law called Anglo-Muhammedan law. The British assumed that Hindu and Islamic legal systems—themselves misnomers based on the assumption of a theocratic origin to regionally specific regimes of law—did not subscribe to secular notions of social contract and natural law. Rather, Islamic law was thought to rely on what was called *substantive law*, or the malleability of textual interpretation and the right of the rulers to intervene in specific cases. This was opposed to *procedural law*, which was organized around abstract rules of jurisprudence.

The effort by the British Orientalists to find (and translate) legal codes had at its basis the intention of ultimately doing away with colonial reliance on native intermediaries. Such efforts to uncover legal codes also produced an interest in “schools of law”—Dayabhaga, Mitakshara for Hindus, and Hanafi, Malliki, Shafi’i, and Hanbali for Muslims.⁴ Codes and digests were prepared to allow English magistrates to frame case proceedings on their own, with minimal help from native intermediaries. The ultimate effect of these institutional transformations was that elements of context-dependence and judicial elasticity were stripped from Islamic law to render Muhammedan law into a partial, reified version of its more capacious twin, Islamic law. This enabled colonial judges to claim that they were capable of judging cases involving Muhammedan law.

¹ The author is Master and PhD. in History (University of Delhi and University of Cambridge). Professor and Researcher of the Asia and Africa Studies Center, El Colegio de México, Mexico.

As colonial courts began to impose the authority of the British judge over native intermediaries, a body of precedent was also created. It was this body of work that was redefined as procedural law, while everything else was described as “custom.” We may thus note that the distinction, indeed opposition, between custom vs. law was itself the product of a colonial legal system. This is to say, “custom” had no identity outside its relation to procedural law, since customary law was also often decided on the basis of regional precedent.⁵ Ultimately, “British courts effectively erased the record of their own production, and allowed ‘the shari’a’ to stand on its own, bounded by the frame they had provided.” (Kugle, 301) This was later further re-defined as “Muslim personal law, a similar process occurring for Hindu law, albeit with accommodation for caste and regional specificities: together, these processes were consequences of the British preoccupation with legal management of property, inheritance, marriage, maintenance, and adultery.”⁶ Put simply, legal codification was partial, though it came to have the force of law. The excision of these complex legal worlds points to the subordination of sophisticated traditions of legal debate and interpretation, that is, the *practice* of law, to the project of legal codification.⁷

Law played a central role in Utilitarian philosophy, which exerted a strong ideological force on projects of social engineering undertaken by the colonial state in the first half of the nineteenth century.⁸ At stake here were acts of standardization enabled by racialized assumptions regarding Indian backwardness. It is no wonder, therefore, that the colonial concern with crime could focus intensely on “bizarre” or “barbaric” practices, such as sati, hook-swinging, and human sacrifice that were thought to reflect the religious and cultural beliefs of the natives.⁹ The notion of “culture” played a key role in justifying colonial discipline: by devolving onto culture and religion an agency that the natives were seen to lack, colonial officials did not merely castigate native practices such as sati, but they associated them with Indian culture and Hindu religion *in toto*. It is this set of moves that allowed them to justify the exercise of coercive state power as a requirement for protecting vulnerable groups like women, thus linking law’s violence with the social improvement (and the moral edification) of native society. Culture provided the alibi for colonial control, now redefined as “improvement.” It is in this sense that the “scandal of colonialism” might be said to lie in the “scandal of culture.” At the same time, political exigencies made it imperative that new legal structures resemble, or mimic, native forms.¹⁰ As colonial officials tried to transform extant practices of personhood—based on highly differentiated caste and community specific notions of honor and status—into those governed by the principles of possessive individualism, they found themselves forced to counter tradition through the despotism of (colonial/modern) law.

While criminal law was concerned with questions of physical integrity, civil law was centered on the protection of property. An early instance was the “improving” legislation of the Permanent Settlement of Bengal (1793). Yet, as Ranajit Guha has eloquently argued, the efforts here to produce an investment in the idea of private property backfired rather drastically. They led to a market in land that enabled speculation and usury instead of agrarian improvement and prosperity.¹¹ And so, too, subsequent models of the Ryotwari, and later, Mahalwari settlements—which sought to directly tax peasant proprietors—indexed forms of colonial intervention through direct engagement with peasant cultivators and agrarian communities, respectively.

Law was a potent force of intervention and impoverishment—as well as objectification and stigmatization—across diverse tenorial landscapes throughout the long nineteenth century. Here, in addition to the devices of military conquest, the “subsidiary alliance” system, and the “doctrine of the lapse”, the British sought to establish paramount status over regions that were outside Company control through practices of “authoritarian reform.” This involved the use of draconian laws to bring nomadic and otherwise itinerant communities under the regime of agrarian production and revenue extraction through efforts to sedentarize them as well as to demilitarize certain communities. Peasant soldiers, nomadic communities, itinerant petty-traders, and the so-called “criminal tribes” (with an allegedly hereditary proclivity for violent crime) all came under intense surveillance.¹² Indeed, territorial acquisition in the early decades of the nineteenth century was often accomplished under the guise of entering the territories of princely states in search of Thugs and dacoits.¹³

There were acute complicities between civil and criminal law. The challenges British officials encountered in their efforts to govern recalcitrant native subjects was visible in their administration

of colonial law, which paid scant attention to judicial procedure while legitimizing excessive violence. It is not only that the practice of Sati was shorn of its ritual sanction and redefined as murder. It is also that communities understood to be habituated or addicted to crime were prosecuted collectively, assumed to be driven by the singular intent of a “caste mind”, as Radhika Singha has reminded us.¹⁴ Together with territorial acquisition and an enhanced revenue demand, legal standardization functioned as an important instrument of political pacification.

Now, legal codification has a distinctively colonial genealogy. British law was not codified, but existed as a legal mosaic produced by the co-existence of ecclesiastical law, common law traditions, and statutory law. In this sense, India provided a fertile ground for legal experimentation. As a nineteenth century project that grew out of Jeremy Bentham’s preoccupation with shifting English law away from the tradition of legal commentaries of Coke and Blackstone, codification consisted of *minimizing* a complex set of processes into a single process (of adjudication) and of *systematizing* these processes so that they reflected a unitary logic.¹⁵ Here, the subcontinent was a focal site as well as an experimental laboratory. At the same time, debates about codification were deeply contentious, and the period of the mid nineteenth century saw a putative reversal of the Utilitarian experiments in social engineering that had defined earlier decades (especially the 1830s) due to the political exigencies of native revolt inaugurated by the 1857 Sepoy Mutiny.

It followed that the passage of a Draft Penal Code in 1837 only saw light of day in 1861 with the passing of the Indian Penal Code and the reorganization of the courts after 1864. Now Presidency High Courts replaced the dual legal structure (Supreme Courts in the Presidency, an Adalat system in the mufassil) that had existed until then. Hindu and Muslim legal officers (*qazis*, *pundits*), who were part of the colonial legal system in a proto-judicial capacity, were disbarred, and Court Reporters were made mandatory. Finally, the 1872 Evidence Act removed the last trace of Islamic elements from procedures of testimony and evidence.¹⁶ This is to say that final acts of codification were preceded by the Mutiny of 1857, which placed the colonial state in a very different relationship to Indian society and its elites.¹⁷ Singha has argued that the Victorian infrastructural state was distinguished by the ubiquity of technologies of communication and identification—railways and the telegraph, photography and fingerprinting, tattooing and the Imperial Census—together with their organization and reach.¹⁸ The visualization and visibilization of power gave it added potency, even as the infrastructure served to more efficiently extend colonialism’s extractive regime.

The association of communities with religious laws and with “criminal cultures” was complemented by a contrasting set of processes, which aimed to remove women from the clutches of community and religious laws.¹⁹ Here, colonial paradigms of social reform sometimes intersected and elsewhere conflicted with Brahmanical, elite, and often textual models of sexual and caste purity across the nineteenth century. The results were complex and contradictory. As the colonial state manifest a perverse interest in crimes of intimacy, there was the hardening of domestic ideology, on the one hand, and the emergence of new conceptions of female enfranchisement and sexual freedom, on the other.²⁰ Thus, the significance of colonial law lay in its uneven and ambivalent effects: gendered tradition justified earlier forms of patriarchal control, but ongoing forms of social life were also transformed through new conceptions of agency, consent, and individuality. If legal assumptions of individual consent and agency appeared to be antithetical to religious law, women also used them strategically to enlarge spaces of independent action.²¹ Across the nineteenth century, the social emancipation of upper-caste women was coterminous with, indeed constitutive of, new modes of stigmatizing lower-caste women.²² Meanwhile, upper and lower-caste women were impacted, albeit differentially, by new regimes of masculinity. Together, this defined the compelling yet fraught logic of gender reform in the period.

In retrospect, nineteenth-century gender reform through colonial law appears to have addressed itself solely to the lives upper-caste Hindu women, thus normalizing their social experience.²³ Beginning with the debates that culminated in the abolition of sati in 1829, reformers’ attention to practices such as child marriage, the education of women, and the maintenance of widows as domestic drudges was focused solely on upper-caste women’s lives. At the same time, these efforts at gender reform through legal measures had the effect of taking away existing rights.

As Lucy Carroll has shown, the 1856 Widow Remarriage Act, which was formulated to enlarge the rights of upper-caste women, also homogenized the legal status of Hindu marriage. The Act protected women's right to remarry, but it did so by stating that women who remarried lost any claim upon the property of their previous spouse. The Act thus reproduced a bourgeois Victorian strategy of empowering women in terms of choices of (re)marriage, while dispossessing them materially. This could further produce new forms of dependence for lower-caste women, many of whom had the right to remarry while claiming inheritance and maintenance from a prior spouse. Women's freedom to remarry thus accompanied the Act's dispossession of rights: Presidency courts often aligned the new rights accrued under the Act with foreclosures upon female property rights, instead of following the more progressive entitlements that lower-caste women possessed under "customary" practices.²⁴

At the end, examining the disciplining of crime across the long nineteenth century allows for four interlinked observations. In the first place, distinctions between Hindu and Muhammedan law were produced through acts of translation and approximation to British legal terminology; and these in turn enabled new ideas of individual agency and criminal culpability. Second, projects of colonial improvement inadvertently politicized culture and community by holding them responsible for native un-freedom. Third, while caste, gender, and religion had once operated in decentralized regimes of sociality, they now gained recognition as legal-political categories of cultural difference. Fourth and finally, direct intervention into Indian society that preceded the Mutiny was followed in the decades after by indirect, though no less invasive, forms of identification and control such as the census, the tenurial survey, and codified law. Taken together, colonial law and native crime not only became mutually intelligible, but were co-constituted across the long nineteenth century.

Postcolonial Predilections

The postcolonial period presents a problem for our efforts. It is not only that the terms and transformations of crime, violence, and law in independent India constitute complex and vast themes. It is also that there are several ways of approaching and exploring these questions regarding contemporary transformations of state and society. Anything resembling a comprehensive survey of such issues is outside the scope of this talk. What follows instead is a schematic account of critical events and policy transformations, and their impact on law, crime, and everyday life in the post-colony.

Recall now that anti-colonialism challenged the "legality" of colonial government, and sought to render the sub-continent ungovernable through collective action: popular agitation and the politics of the street were posited against the illegitimacy of colonial law. The years preceding the Partition and Independence saw violence *against the state* accompanied by violence *between religious communities*. This produced the problem of accounting for mass violence, and the lack of legal mechanisms through which to persecute perpetrators, whether Hindu or Muslim. Scholars of Partition have thus focused on the question of how communities survive the aftermath of historical trauma when faced by the lack of remediation.²⁵

The period after 1947 has witnessed two distinctive and apparently divergent tendencies. On the one hand, we see the successful *demobilization* of popular activism through the institution of constitutional protections and safeguards.²⁶ Thus, legal protection against *social crimes* such as the practice of untouchability and violence against women is an important social fact of the postcolonial Indian landscape.²⁷ On the other, the region has simultaneously witnessed a growing militarization of the state, rule by resort to exceptional laws, and the growing influence of political secessionism and para-state violence.²⁸

One way to explain these processes is to locate them in the transformative period of the 1970s, when Zia ul-Haq's Islamicization project in Pakistan coincided with Indira Gandhi's declaration of National Emergency in India (1975-1977). Each enabled the entry of new political actors onto the national stage, whether it was the rise of what is commonly referred to as "political Islam" in Pakistan or anti-Congress forces such as the the Janata Party (that included the Jana Sangh) in India. Trade unions and women's mobilization appear to have suffered a decisive blow in

Pakistan.²⁹ In India, the post-Emergency period witnessed the rise of non-party people's movements as well as the rise of a civil liberties movement that took up issues of state violence from custody death to army massacre of civilians.³⁰

Now, people's movements in India have highlighted the contradiction between popular democracy and state forces in a number of ways. These include struggles against mass displacement for state infrastructure, of which the Narmada Bachao Andolan is perhaps best known; demands for justice by the victims of the Bhopal Union Carbide disaster in national and international fora; Dalit demands for international recognition of caste discrimination; urban struggles against demolition and eviction in almost all Indian cities today; legal struggles for the decriminalization of homosexuality; recognition of sex work as labor; and efforts by politicized adivasi communities to challenge patterns of aggressive accumulation by state and private industry in the mineral-rich regions of middle India. These struggles—many aided by the rise of public interest litigation and the intervention of progressive lawyers³¹—have expanded the domain of legal activism by holding the state culpable of *crimes against the people*. Though state forces have been often succeeded in crushing popular initiatives, alternative legalities nevertheless remain a potent force for indicting the anti-people policies of the Indian state.

A final and noteworthy set of contemporary transformations concerns the effects of pro-market, neoliberal reform on legal governance.³² India's middle classes—the term is an aspirational category more than a descriptor of social fact, we should note—appear to be retreating from society into their privatized enclaves, while simultaneously espousing their support for anti-poor policies such as slum eviction, anti-hawking, and residential zoning for parks and green cover.³³ Simultaneously, shifts in the countryside such as the contraction of farmers' access to credit, and land grabs for the creation of Special Economic Zones [SEZs], are rendering agriculture nonviable while pushing large numbers of migrants into urban areas. These communities in crisis seek refuge in illicit or underworld economies and criminalized existence, but they also organize around religious and ethnic identities that have become potent sites of violent conflict.

Therefore, it is important to think through the contradictory co-existence of state protection and state culpability in independent India. Here, it is important to explore how the impersonal determinations of the law, now with their clearly articulated of the caste-inflected citizen and the gendered subject – and the majority and the minority -- continue to produce new paradoxes for the administration of justice in contemporary India. And thus, law and crime emerge as key domains of political engagement between citizens and the state.

¹ See, for example, V. T. Gune, *The Judicial System of the Marathas*. Yeravada, Poona: Deccan College, 1953; Arthur Steele, *The Hindu Castes: Their Law, Religion and Customs*. Delhi: Mittal Publications, 1826, reprinted 1986.

² Radhika Singha, *A Despotism of Law*. Delhi: Oxford University Press, 1998; David Skuy, "Macaulay and the Indian Penal Code of 1862: The Myth of the Inherent Superiority and Modernity of the English Legal System Compared to India's Legal System in the Nineteenth Century," *Modern Asian Studies*, 32, 3, 1998: 513–57.

³ Now, Kugle's discussion of what came to be called "Anglo-Muhammedan," or "Muhammedan law" is important, not only since scholars have tended to principally focus on the implementation of Hindu law by colonial courts, but because Islamic law was the underlying template for legal decision-making in most parts of northern India. Thus, almost all legal terminology and revenue terms in use across the sub-continent today are of Arabic-Persian origin.

⁴ The Hanafi school predominated in sub-continent, as did Mitakshara among the Hindus, except in Bengal where the Dayabhaga school was dominant.

⁵ The body of scholarship on relationship between law and custom in colonial India is too vast to be addressed here in any detail, though it is worth noting that caste and gender issues were typically framed as falling under the domain of customary practice. The classic text on customary law is Sripati Roy, *Customs and Customary Law in British India*, Tagore Lectures, 1908. For a salient account of the ideological role of "custom" in postcolonial legal debate see, Marc Galanter, "The Aborted Restoration of Indigenous Law in India," *Comparative Studies in Society and History* 14, 1972: 53-70. A particularly important recent study of the policing of inter-caste marriage and relationships is to be found in Prem Chowdhry, *Contentious Marriages, Elopement Couples: Gender, Caste and Patriarchy in Northern India*. Delhi: Oxford University Press 2007. We discuss the relationship between custom and the anthropology of law later in this Introduction.

⁶ There is a large literature on the politics and history of personal law, much of it rediscovered in the context of the debates over the Uniform personal Code in date. We will restrict ourselves to making mention of the following important texts: Flavia Agnes, *Law and Gender Inequality: The Politics of Women's Rights in India*. Delhi: Oxford University Press, 1999; Flavia Agnes, *Family Law*. [2 vols.] Oxford University Press, New Delhi, 2011; Vasudha Dhagamwar, *Law, Power, and Justice: The Protection of Personal Rights in the Indian Penal Code*, New Delhi: Sage, 1992; Gregory C. Kozlowski, "Personal Law and Political identity in Independent India, in" Robert D. Baird, ed. *Religion and Law in Independent India*. New Delhi: Manohar, 2003.

⁷ Three further points warrant emphasis. On the one hand, together with other scholars, Kugle underscores the powerful impact of colonial translation in transforming living law into lifeless procedure. On the other, Kugle goes one step further to show how Muhammedan law, which was the product of colonial knowledge-production, came to be identified with "authentic" religious personal law by twentieth century Muslim nationalists whose only access to a fuller body of Islamic law was through the detour, ironically if inevitably, of colonial mediation. Now, this detour does not merely signal the unavailability of a legal past outside colonial intervention. Rather, it alerts us to the contemporary socio-political consequence of colonial pasts of comparison and commensuration: the translation of legal terminology was nothing less than an effort to bring Islamic legal thinking in line with British conceptions regarding intention, (legal) agency, and culpability. The translation of terms was also meant to transform legal ideology.

⁸ See Bernard Cohn, *An Anthropologist Among The Historians and Other Essays* (Delhi: Oxford University Press, 1990); Ranajit Guha, *A Rule of Property for Bengal: An Essay on the Idea of Permanent Settlement* (Paris: Moulton, 1963); Eric Stokes, *The English Utilitarians and India* (Oxford: Clarendon Press, 1959), and David Washbrook, "Law, State and Agrarian Society in Colonial India," *Modern Asian Studies*, Vol. 15, No. 3, 1981.

⁹ Nicholas Dirks, "The Policing of Tradition: Colonialism and Anthropology in Southern India." *Comparative Studies in Society and History* 39, no. 1 (1997): 182-212; Lata Mani, *Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India*. Berkeley: University of California Press, 1998; Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?" in Cary Nelson and Lawrence Grossberg eds. *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press, 1988: 271-313.

¹⁰ See Nicholas Dirks, *Scandal of Empire: India and the Creation of Imperial Britain*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2006 for a discussion of how critiques of colonial corruption enabled new ideas of colonial responsibility and improving government . For an account of the dual idioms of sovereignty under which the early Company State operated see Sudipta Sen, *Distant Sovereignty: National Imperialism and the Origins of British India*. London and New York: Routledge, 2002. For a discussion of the East India Company's institutional form and imperial logic , Philip Stern, *The Company-State: Corporate Sovereignty and The Early Modern Origins of the British Empire in India*. New York: Oxford University Press, 2011.

¹¹ Guha, *Rule of Property*.

¹² See Meena Radhakrishnan, *Dishonoured by History: Criminal Tribes and British Colonial Policy* (Hyderabad: Orient Blackswan, 2008).

¹³ Colonial encroachment on native territories in pursuit of "criminal gangs" under the stewardship of the infamous William Sleeman—who headed the Thuggee and Dacoity Department , the forerunner of the Criminal Intelligence Department [CID]—ought to be seen as part of a broader strategy of political pacification in the early years of Company rule. It is interesting to contrast efforts to justify the use of arbitrary and excessive power through transformations in legal procedure with the continued practice (and justification) of privatized violence by white settlers. See, for example, Elizabeth Kolsky, *Colonial Justice in British India: While Violence and the Rule of Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

¹⁴ Also see the important essay by Sandria Freitag, "Crime in the Social Order of North India," *Modern Asian Studies*, 25, 2, 1991: 227-261. It is worth noting the significant continuities between the colonial state's reliance on informal practices of surveillance through spies and paid informants and its later legal sanction for the figure of the "approver," who could gain amnesty by giving evidence against himself and his criminal co-conspirators. See Shaïd Amin, *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura, 1922-1992*. Berkeley: University of California Press, 1995..

¹⁵ In this sense, codification at once homogenized and rationalized social difference.

¹⁶ We should not forget that legal codification was an exercise in *comparison*: Hindu and Islamic laws were compared against natural law paradigms of "justice, equity, and good conscience." Institutionally, this could be seen in the fact that British colonial officials and civil servants exercised a supervisory role over native authorities, such as *maulvis*, *pundits*, and *qazis*, to produce a hybrid legal order.

¹⁷ Let us recall that in the aftermath of the Mutiny, the colonial state maintained a strict policy of non-interference in matters concerning religion, since missionization and other forms of social intervention during the early nineteenth century were understood to have been one of the main causes of native disaffection. Policing and revenue-gathering functions were particular targets of bureaucratic reorganization. As well, culture and civil society were politicized in the aftermath of the Mutiny, with caste and religion becoming sites of political conflict and competition that required the arbitration of the colonial state. Nicholas Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.

¹⁸ Radhika Singha, "Settle, Mobilize, Verify: Identification Practices in Colonial India," *Studies in History*, Vol. 16, No. 2, 2000: 151-198. Also see Clare Anderson, *Legible Bodies: Race, Criminality and Colonialism in South Asia*. Berg, 2004. Photography was first used in India in 1840. Fingerprinting technology, developed in Bengal by William Herschel, was in place by 1891. A system for matching fingerprints from a mass of fingerprint cards was also in place by 1897. Convinced that the capture of external traits provided a significant indication of deeper structures of vice and depravity, the pseudo-science of anthropometry extended the reach of this scopical regime. For an account of the hegemony of vision for colonial knowledge, see Christopher Pinney, *Camera Indica: The Social Life of Indian Photographs*. Chicago: University of Chicago Press, 1997. For the importance of forensic medicine for the development of colonial jurisprudence, see the classic text, Norman Chevers, *A Manual of Medical Jurisprudence in India: Including the Outline of a History of Crime Against the Person in India*. Calcutta: Thacker, Spink & Co., 1870.

¹⁹ This section relies on the introduction to ed. Anupama Rao, *Gender and Caste: Issues in Indian Feminism*. New Delhi: Kali for Women, 2003.

²⁰ For an extended discussion of the manner in which narratives of sexual violation organized caste masculinity, see Anupama Rao, *The Caste Question: Dalits and the Politics of Modern India*. Berkeley, CA: University of California Press, 2009.

²¹ Tanika Sarkar, "Enfranchised Selves: Women, Culture and Rights in Nineteenth-Century Bengal," *Gender and History* 13, No. 3, November 2001: 546-65.

²² The ritual dedication of young girls, or *devadasis*, became an important site of colonial and native reformist intervention through its association with prostitution. It is important to bear in mind that dedicated women were often from the lower-caste and "Dalit" communities. Kunal Parker, "A Corporation of Superior Prostitutes: Anglo-Indian Conceptions of Temple Dancing Girls, 1800-1914," *Modern Asian Studies*, 32, 3, 1998: 559-633; Lucinda Ramberg, "When the Devi Is Your Husband: Sacred Marriage and Sexual Economy in South India," *Feminist Studies*, 37, 1, 2011: 28-60; Mytheli Sreenivas, "Creating Conjugal Subjects: Devadasis and the Politics of Marriage in Colonial Madras Presidency," *Feminist Studies*, 37, 1, 2011: 63-92; Ashwini Tambe, *Codes of Misconduct: Regulating Prostitution in Late Colonial Bombay*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009; Priyadarshini Vijaisri, *Recasting the Devadasi: Patterns of Sacred Prostitution in Colonial South India*. Delhi: Kanishka Publications 2004.

²³ For an important argument about the implications of the differential status of Hindu marriage as sacrament, and Islamic marriage as contract in the conception of women's rights, see Flavia Agnes, "Interrogating 'Consent,' and 'Agency' Across the Complex Terrain of Family Laws in India," in Lila Abu-Lughod and Anupama Rao (ed.), *Social Difference Online*, Vol. 1, December 2011: <http://www.socialdifference.org/files/SocDifOnline-Vol12012.pdf>. Also see Tanika Sarkar, *Hindu Wife, Hindu Nation: Community, Religion and Cultural Nationalism*. New Delhi, Permanent Black, 2001.

²⁴ Lucy Carroll, "Law, Custom, and Statutory Social Reform: The Hindu Widows' Remarriage Act of 1856," *Indian Economic and Social History Review*, 20, 4, 1983. Two further points bear emphasis. On the one hand, expressed in broad strokes, even as British policy exacerbated social differences of caste and religion in numerous ways, colonial intervention into the domain of the Indian intimate was justified by a singular, peculiar logic. In contrast to bourgeois conceptions of the private sphere as the realm of freedom and interiority, the colonial state in India understood the native private sphere as the domain of traditional barbarism. Thus, the gendered private sphere was made available to the colonizers' public scrutiny through the form of the "scandal," of discovering the persistence of native crimes against "their" women. This is the structure of colonial protectionism that Gayatri Chakravorty Spivak famously described as, "white men saving brown women from brown men." Spivak, "Can the Subaltern Speak?" On the other hand, it is also the case of course that this interpretive frame was not the sole property of the colonial state. Anti-caste radicals such as Jotirao Phule, his wife Savitribai, and the Satyashodak activist Tarabai Shinde routinely portrayed Brahmanism as sanction for male criminality. Enforced widowhood was an important target of their critique, and focused on the inhuman treatment of the widow who was tonsured, subject to severe sartorial codes, prohibited from wearing jewelry, and forced to observe dietary restrictions to control her passions. Tarabai Shinde wrote *Stri-Purush Tulana* [A Comparison between Women and Men] in 1882 in response to the court's conviction of an upper-caste widow, Vijayalakshmi, for infanticide. In this text, Shinde attacked the hypocritical stance of criminalizing women, rather than curbing male sexuality. Unlike her male colleagues, who used gender critique in the interest of anti-caste reform, Shinde argued that all men, and not merely Brahmans, were implicated in the ill treatment of women.

²⁵ There is a large and growing literature on the Partition from political history to personal memoirs. A small sample of the kind of work we have in mind includes: Urvashi Butalia, *The Other Side of Silence: Voices from the Partition of India*. New Delhi: Penguin Books India, 1998; Veena Das, *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley, CA: University of California Press, 2006; Ritu Menon and Kamla Bhasin, *Borders and Boundaries: Women in India's Partition*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1998; Gyanendra Pandey, *Remembering Partition: Violence, Nationalism and History in India*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002; Vazira Fazili-Yacoobali Zamindar, *The Long Partition and the Making of Modern South Asia: Refugees, Boundaries, Histories*. New York: Columbia University Press, 2007.

²⁶ It bears emphasis that there are numerous historical studies relating India's Constitution as well as of the Government of India Act of 1935. There is also a large jurisprudential literature on the ideas of rights and

duties as these were articulated in the Indian Constitution; studies of the relationship between the apex and lower courts; considerations of the shifting balance of power between executive and judiciary; and studies of quasi-judicial forms such as the Committees of Inquiry that follow revelations of political and economic scams or large-scale sociopolitical violence such as communal riots. We are aware of these studies, including especially their potential for engaging questions of crime and postcolonial legality from other angles, but cannot include them here.

²⁷As we know, caste, which is at the center of constitutional commitments to social justice, was rendered into a “class-like” indicator of socio-economic deprivation requiring affirmative action. Meanwhile the practice of untouchability has been abolished, and its practice/practitioners criminalized. For a discussion of the relationship between caste and affirmative action policies in post-independence India see, Marc Galanter, *Competing Equalities: Law and the Backward Classes in India*. Delhi: Oxford University Press, 1984.

Issues of gender carry their own complexities, especially since they bear directly on the linkages between community and identity as well as the relationship between community and state. Religious personal laws govern the conduct of marriage, divorce, maintenance and adoption for all communities. However minority communities, especially Muslims, have found that community identity is challenged (and asserted) around crises concerning “women’s rights.” On the issue of Muslim women’s rights, including a discussion of how these have been historically constituted in opposition to the rights of upper-caste Hindu women: Agnes Flavia, *Law and Gender Inequality: The Politics of Women’s Rights in India*. Delhi: Oxford University Press, 1999; Mary E. John, “Alternate Modernities? Reservations and Women’s Movement in 20th Century India,” *Economic and Political Weekly*, October 28, 2000: WS22-WS29; Nivedita Menon, “State/Gender/Community: Citizenship in Contemporary India,” *Economic and Political Weekly*, January 31, 1998: PE3-PE10; Mrinalini Sinha, *Spectres of Mother India: The Global Restructuring of an Empire*. Durham: Duke University Press, 2006; Rajeswari Sunder Rajan, “Shah Bano,” *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 14, Spring 1989: 558-82; Rajeswari Sunder Rajan, “The Ameena ‘Case’: The Female Citizen and Subject,” in *Scandal of the State: Women, Law and Citizenship in Postcolonial India* (Durham: Duke University Press, 2003), 41-71. For studies of minority rights as these appear in the Constitution more generally, Rochona Bajpai, ; Shefali Jha, “Secularism in the Constituent Assembly Debates, 1946-1950,” *Economic and Political Weekly* 37, no. 30 (July 27, 2002); Neera Chandoke, *Beyond Secularism: The Rights of Religious Minorities*. Delhi, Oxford University Press, 1999; Ralph Retzlaff, “The Problem of Communal Minorities in the Drafting of the Indian Constitution,” in ed. R. N. Spann, *Constitutionalism in Asia*. London: Asia Publishing House, 1963.

²⁸ See, for example, Ujwal Kumar Singh, *The State, Democracy, and Anti-Terror Laws*. New Delhi: Sage, 2007.

²⁹ See Asma Jahangir and Hina Jilani. *The Hudood Ordinances: A Divine Sanction? A research study of the Hudood ordinances and their effect on the disadvantaged sections of Pakistan society*. Lahore: Rohtas Books, 1990; Ayesha Jalal, “The convenience of subservience,” in ed. Denis Kandiyoti, *Women, Islam and the State*. London: Macmillan, 1991; Ian Talbot, *Pakistan: A Modern History*. London: Hurst, 2009; and Saadia Toor, *The State of Islam: Culture and Cold War Politics in Pakistan*. London and New York: Pluto Press, 2011.

³⁰ The fact-finding reports of the People’s Union for Democratic Rights (Delhi), and the activities of the Andhra Pradesh Civil Liberties Committee are perhaps best known, as are the writings and activism of APCLC member and later, Human Rights Forum founder, K. Balagopal. See, <http://balagopal.org/> Consider, too, Ujwal Kumar Singh. *Political Prisoners in India*. Delhi: Oxford University Press, 2001

³¹ Here we may think of the work of a scholar we consider to be the founder of critical legal studies in India, Upendra Baxi; the writings of legal scholar Rajeev Dhavan; and the work of the Lawyers’ Collective and some of the lawyers associated with this initiative over the years including Indira Jaisingh, Colin Gonsalves, and Mihir Desai. The contemporary field of legal activism—including the turn towards international human rights law—succeeds this earlier moment, which grew out of the Emergency and Naxalbari experiences of the 1970s.

³²Drawing on Sudipta Kaviraj’s characterization of postcolonial transition as exhibiting the logic of “passive revolution,” Partha Chatterjee has argued that Indian neoliberalism is marked by divisions between “civil” and “political” society. Chatterjee further engages the economist Kalyan Sanyal’s theorization of “primitive accumulation” to address transformations of political economy in this period. See Partha Chatterjee, “Classes, Capital and Indian Democracy,” *Economic and Political Weekly*, November 2008: 89-93; Sudipta Kaviraj, “A Critique of Passive Revolution,” *Economic and Political Weekly*, 23, 45-47, 1988: 2429-44; Kalyan Sanyal, *Rethinking Capitalist Development: Primitive Accumulation, Governmentality, and Postcolonial Capitalism*. Delhi: Routledge, 2007.

³³There are many studies on the new politics of the urban middle-classes in India. For Delhi and Mumbai, respectively, see, for example, Amita Baviskar, “Urban Exclusions: Public Spaces and the Poor in Delhi,” in ed. Bharati Chaturvedi, *Finding Delhi: Loss and Renewal in a Megacity*. New Delhi: Penguin: 3-15. Arvind Rajagopal, “The Violence of Commodity Aesthetics: Hawkers, Demolition Raids, and a New Regime of Consumption”, *Social Text* 16, No. 368: 91-113.