

NUEVAS Y VIEJAS AMENAZAS A LOS DERECHOS EN INDIA

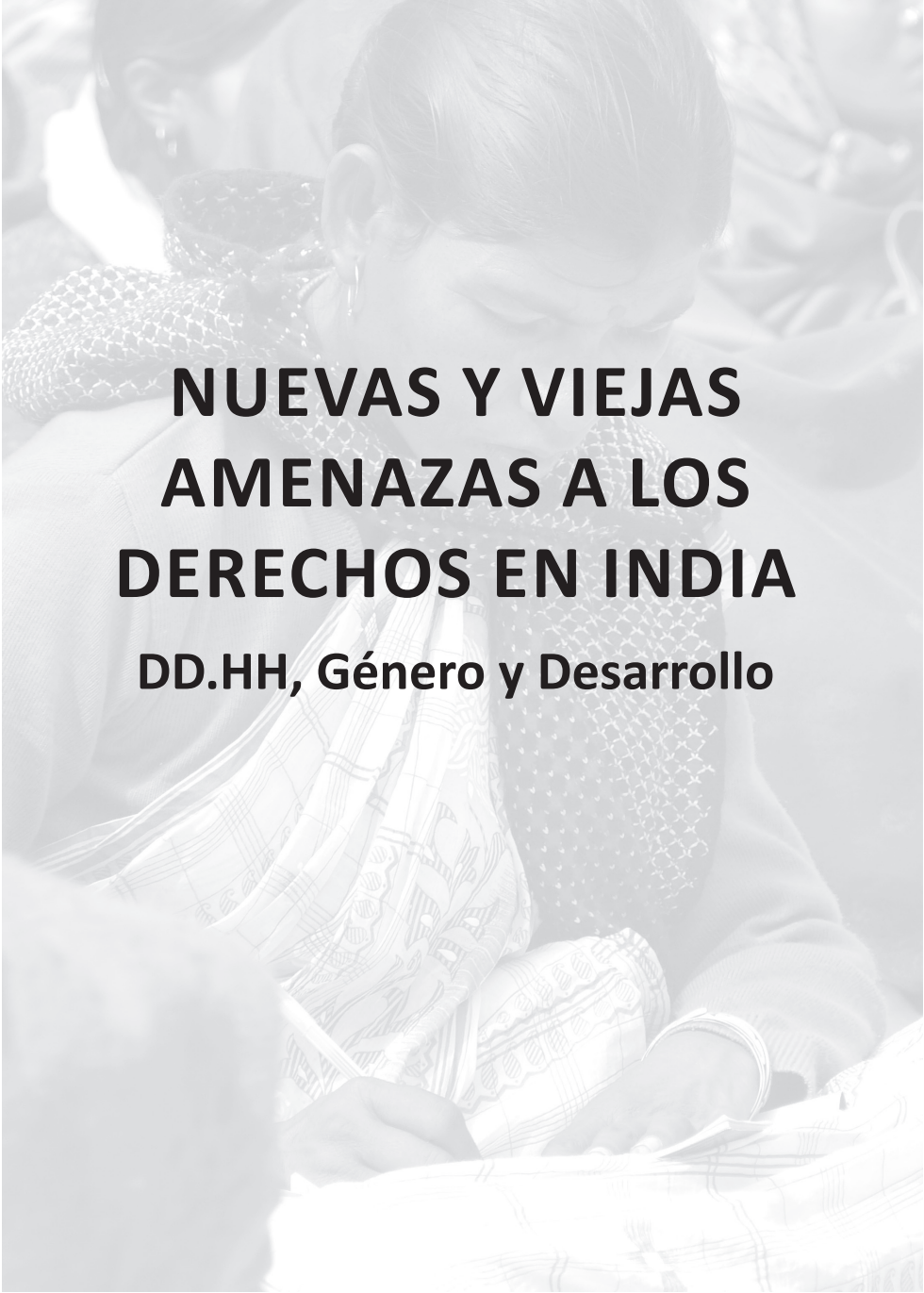
Derechos Humanos,
Género y Desarrollo



Calcuta Ondoan ONGD-GGKE
ha publicado tres obras más sobre la India:

- Begirada Zabalik-La Mirada abierta, 2007.
- La India del S.XXI a debate: una mirada a los DD.HH, el género y el desarrollo, 2010.
- La India con cara de mujer: Derechos Humanos, Género y Desarrollo, 2011





NUEVAS Y VIEJAS AMENAZAS A LOS DERECHOS EN INDIA

DD.HH, Género y Desarrollo





Gipuzkoako Foru Aldundia
Diputación Foral de Gipuzkoa

Gizarte Politikako Departamentua
Departamento de Política Social

Esta publicación ha sido realizada con el apoyo financiero de la Dirección General de Cooperación al Desarrollo del Departamento de Política Social de la Diputación Foral de Gipuzkoa.

Edición y coordinación:

Calcuta Ondoan ONGD-GGKE
C/ General Jáuregui 16, bajo
20.003 Donostia- San Sebastián

Traducción: Calcuta Ondoan ONGD-GGKE

Maquetación: Roberto Gutierrez

Impresión: Gráficas Lorea, (Donostia- San Sebastián)

Fotografía de portada: J Arcenillas

Fotografías:

Calcuta Ondoan GGKE – ONGD, J Arcenillas, Phagma Drolma ONGD,
Ana García Arroyo, internet.

Calcuta Ondoan GGKE – ONGD no se hace responsable de los contenidos, imágenes e ideas expresadas por las y los autores que participan en este libro.

ISBN: 978-84-615-9430-6

D.L/L.G: SS-1066-2012



Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España.

Este documento está bajo una Licencia Creative Commons. Se permite libremente copiar, distribuir y comunicar públicamente esta obra siempre y cuando se reconozca su autoría y no se use para fines comerciales. No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra. Para ver una copia de esta licencia, visite: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es>

Esta publicación está impresa en papel 100% reciclado y libre de cloro.

PRESENTACIÓN

Izaskun Andonegi

Presidenta de Calcuta Ondoan GGKE-ONGD

El presente libro recopila los temas trabajados durante el curso sobre *“La India del S. XXI: una mirada a los DD.HH, el género y el desarrollo”* que en su tercera edición, se centró en las *“Viejas y las nuevas amenazas a los DD.HH en India”*.

El hecho de que pongamos nuestra mirada en los derechos humanos en un país como la India, se debe a que éstos siguen siendo vulnerados a pesar de los esfuerzos de diferentes movimientos e instituciones sociales nacionales e internacionales por defenderlos, y de la predisposición del gobierno indio, de establecer los mecanismos necesarios para protegerlos con eficacia. Muestra de ello es que el sistema de castas, la extrema pobreza, la discriminación contra las mujeres, la institución de la dote, la violencia machista o el trabajo infantil, entre otros, continúen siendo a día de hoy algunos de los principales problemas de la sociedad india.

El sistema de castas de la mitología hindú, establece cuatro órdenes jerárquicos basados en criterios de pureza, pero existe una gran masa de personas que no son incluidas en este orden y que se consideran impuras; son los coloquialmente llamados *“intocables”*, a los que Ambedkar llamó *“Dalits”* –oprimidos/as-. El denominar a esta clase social *“oprimidos/as”* los dignifica como personas en lucha.

La realidad actual es que el sistema de castas, lejos de identificar los grupos más desfavorecidos económicamente y protegerles de forma especial, ha impedido que el estrato mas bajo de la sociedad avance socialmente.

Junto a la población Dalit, las y los *adivasis* (población perteneciente a las tribus originarias de la India) también sufren la vulneración de los derechos más elementales. Estas poblaciones, que suponen aproximadamente unas 350 millones de personas en India, están condenados/as, en muchas ocasiones, a vivir en guetos donde no se pueden mezclar con personas de otras castas. Dos tercios de estas poblaciones son analfabetas y alrededor de la mitad son campesinos y campesinas pobres que no poseen tierras. Se les ha forzado a abandonar sus aldeas en nombre del progreso y el desarrollo: deforestación, construcción de mega-embalses, tierras que quedan contaminadas por empresas en busca del máximo beneficio y que no tienen en cuenta una eliminación de los residuos eficaz y respetuosa con el medio ambiente.

Por otro lado, el trabajo infantil es una lacra que sufren, según la OMT (Organización Mundial de Trabajo) más de 80 millones de niños y niñas en este país. La mayo-

ría trabajan en el sector agrícola y el resto se dedica a la producción de ladrillos, la elaboración de alfombras, bordados, trabajo doméstico o restaurantes callejeros... Recordemos que la legislación nacional solo limita el trabajo infantil para menores de catorce años y en los oficios considerados “peligrosos” como la construcción. En el resto de empleos las y los menores de cualquier edad pueden trabajar entre cuatro y seis horas al día.

Pero sin duda alguna las mujeres sufren por triplicado en todos estos escenarios: primero por ser mujer en una sociedad patriarcal y patrilocal que condiciona sus vidas incluso antes de nacer; segundo, por ser pobre y tercero, por pertenecer a la casta más baja de la sociedad donde nacieron (ser dalit o adivasi). En el ámbito familiar se producen muertes frecuentemente a causa de la dote, esta institución socio-económica abolida pero que tan arraigada se encuentra en la sociedad actual y que pesa y condiciona la vida de las mujeres indias. La dote, es causa de múltiples agresiones, como el feticidio e infanticidio femenino, -el último censo de India contabiliza 914 niñas por cada 1.000 niños menores de 6 años (en 2001 la proporción era de 927/1000)-; e incluso estas agresiones perduran después del matrimonio, siendo causa de múltiples suicidios o “accidentes domésticos” donde las mujeres jóvenes fallecen de forma “fortuita”.

El fuerte crecimiento económico en los últimos años no se ha materializado en el cumplimiento de los derechos humanos, concretamente los derechos sociales, económicos, y culturales, ni en el avance hacia la igualdad de género. Sólo en las zonas urbanas y en los estados más occidentales ha beneficiado a la población que ya antes tenía más riqueza, por lo que se ha generado muchísima más desigualdad y desempleo.

Tengamos en cuenta que en la India del siglo XXI, el 72% de la población (de una población de mas de 1.200 millones) continúa viviendo en aldeas, y de las personas que viven en las ciudades, una gran parte lo hacen en condiciones infrahumanas en los denominados *slums* (barrios de chabolas). En Bombay más de la mitad de su población lo hace en estos barrios marginales.

Indudablemente, India está viviendo durante la última década un gran despegue económico, siendo uno de los denominados países emergentes. Pero a lo largo del curso, pudimos constatar también que existen dos caras de este progreso; la India de las dos velocidades y las nuevas amenazas como la globalización y el capitalismo más radical, que no permiten a la gran mayoría de la población India sumarse al tren del progreso...progreso, ¿a costa de quiénes?

Desde *Calcuta Ondoan* creemos que hay que actuar ofreciendo herramientas, generando espacios y buscando soluciones para las necesidades de millones de per-

sonas en su día a día, pero al mismo tiempo hay que levantar la voz, denunciar y apoyar a organizaciones locales en lucha por un mundo más justo e igualitario para todas y todos.

Esperamos que el libro que tienes entre manos te acerque a conocer este país lleno de contrastes como es India, su cultura milenaria, su gente, y también su problemática social para hacerte más consciente de aquello en lo que puedes contribuir en tu entorno más cercano para que ese otro mundo más justo e igualitario sea posible también donde te encuentres.

CONTENIDO GENERAL

RELACIÓN Y DETALLE DE PONENTES Y ENTIDADES COLABORADORAS DEL CURSO	9
---	----------

<u>MÓDULO I</u>: EL CONCEPTO DE UNIVERSALIDAD DE LOS DD.HH A DEBATE Y EL MOVIMIENTO GLOBAL POR LOS DD.HH	21
---	-----------

Los derechos humanos como fuerza de movilización social

Koldo Casla Salazar (Activista de derechos humanos y editor del blog

<http://derechosencontexto.eu/>)

<u>MÓDULO II</u>: LA DIVERSIDAD DE LA INDIA: COMUNIDADES, LENGUAS, RELIGIONES, HISTORIA Y DD.HH	33
--	-----------

La diversidad de la India

35

Los derechos humanos en India

45

Agustín Paniker Vilaplana (Escritor y editor, especialista en la India)

<u>MÓDULO III</u>: LA SOCIEDAD DE CASTAS Y LA POLITIZACIÓN DE LA CASTA	59
---	-----------

Agustín Paniker Vilaplana (Escritor y editor, especialista en la India)

<u>MÓDULO IV</u>: LA TIRANÍA PATRIARCAL BRAHMÁNICA; FAMILIA; DALITS Y ADIVASIS	83
---	-----------

Ana García-Arroyo (Escritora y experta en India)

<u>MÓDULO V</u>: LAS Y LOS OLVIDADOS DE LA INDIA EMERGENTE	103
---	------------

Iñigo Eguren Valera (Director de Calcuta Ondoan ONGD)

MÓDULO VI: PANORÁMICA SOCIO-POLÍTICA DE LA INDIA
CONTEMPORÁNEA.....125

Mapa socio-político de la India
Eva Borreguero (Indóloga y ex directora de programas educativos
de Casa Asia)

MÓDULO VII: LA OCUPACIÓN DEL TIBET: GENOCIDIO Y EXILIO EN INDIA143

Crímenes de agresión y genocidio: la impunidad del caso del Tíbet.....145
José Elías Esteve Molto (Doctor de Derecho Internacional Público y
Relaciones Internacionales, Universitat de València y especialista en Tíbet)

La ocupación del Tíbet: genocidio y exilio en India163
Ven. Thubten Wangchen (Director de la Fundació Casa del Tíbet
y miembro del parlamento Tibetano en el exilio)

Tíbet en el exilio.....179
Agurtzane Berasarte (Secretaria general de la ONGD Phagma Drolma)

MÓDULO VIII: LOS DERECHOS DE LA INFANCIA EN INDIA.....203

Loretta Favarato (Responsable de Proyectos y Comunicación. Fundación
Asha-Kiran)

A black and white photograph of a young man with dark hair, looking upwards and to the left. His right hand is raised towards his face, with fingers slightly curled. The background is dark and out of focus.

RELACIÓN Y DETALLE DE PONENTES Y ENTIDADES COLABORADORAS DEL CURSO

Koldo Casla Salazar



Investigador y activista en derechos humanos. Es licenciado en Derecho por la UPV-EHU, con especialidad en Derecho internacional y europeo.

También cuenta con un Master en Derechos Humanos por la Universidad de Essex (Reino Unido) y un Master Fulbright en Estudios Internacionales por la Universidad de Denver (Estados Unidos).

Lleva más de diez años actuando en defensa de los derechos humanos, principalmente en Amnistía Internacional. Actualmente, es director de gabinete del Ararteko. Desde noviembre de 2010 es editor del blog <http://derechosencontexto.eu/>.



Agustín Paniker Vilaplana

Autor de varios libros de ensayo y de numerosos artículos, principalmente relacionados con el universo de la India y con las culturas del mundo.

Acaba de publicar su último libro *“El sueño de Cítala. Viaje al mundo de las religiones”*, que trata sobre las cuestiones esenciales que rodean a los fenómenos religiosos.

Dirige la Editorial Kairós, especializada en la divulgación de las tradiciones de Oriente, la filosofía, la psicología y el ensayo.

Es profesor en varios másters y postgrados universitarios en la Universidad de Barcelona, Universidad Pompeu Fabra, y la Universidad Pablo Olavide).

Colabora regularmente con distintos medios de comunicación e imparte conferencias y cursos sobre temas relacionados con Asia y la India.



Ana García-Arroyo

Nació en San Sebastián, pero vive en Barcelona; o como bien dice ella, habitando en ese espacio, real e imaginario, entre el Ganges y el Mediterráneo. Esta estudiosa de la civilización india, doctora en filología inglesa (U.A.B.) y postgraduada en literaturas y culturas postcoloniales (U.B.), nos ofrece como fruto de sus veinte años de trabajo, de sus viajes y estancias en este país, libros como: *Sexualidades alternativas en el arte y la cultura de la India* (2006); *The Construction of Queer Culture in India* (2006); *Fábulas feministas* (2003), que es una traducción de la obra de Suniti Namjoshi; *Orissa, templos y tribus*, (Laertes Editorial, 2008); y el último *Historia de las mujeres de la India* (Laertes, dic-2009). Ha publicado también diversos artículos en revistas nacionales e internacionales, y colaborado con Casa Asia en la expansión y el diálogo entre culturas a través de conferencias y cursos. Es miembro del grupo de investigación consolidado Multiculturalidad y Género (U.B.), y actualmente trabaja de profesora en el departamento de Estudios Ingleses de la Universidad Rovira i Virgili de Tarragona. En el terreno de la escritura creativa debutó con su novela *Colegios caros de curas* (2007); aunque desde hace ya unos años, y como suele ser propio de una sensibilidad híbrida como la de la autora, su mirada interior se ha detenido en la recreación artística de la India, que pronto dará a luz a su segunda novela, una historia encantadoramente viajera.



Iñigo Eguren Valera

Diplomado en Enfermería. Técnico Administrativo Experto en informática.

Más de 20 años de experiencia en India y cofundador de Calcuta Ondoan GGKE-ONGD. Visitó la India por primera vez en 1991 y desde entonces viaja a India una o dos veces al año. Vivió en Calcuta durante casi tres años como voluntario de las Misioneras de la Caridad (Madre Teresa 1997-1999).

En 1999 fundó junto Izaskun Andonegi la ONGD Calcuta Ondoan. Organización de la cual fue presidente desde su fundación hasta agosto de 2009. En la actualidad es el director de la organización y forma parte de la junta directiva siendo Izaskun Andonegi la nueva presidenta de la entidad.

Junto a Pulikal Joseph Das, pusieron en marcha la organización India “Calcuta Home Of Hope” y numerosos proyectos desde esta organización siendo los más representativos el “Hogar Centro de Salud Ashabari”, y el Proyecto de Empoderamiento de las Mujeres “Ashayoti.”, ambos a las afueras de Calcuta.

Desde 2004 a 2006 trabajó en el departamento de Cooperación Internacional de Caritas Gipuzkoa como responsable de Sensibilización y Comercio Justo.

Durante 2007 y dentro de Caritas Gipuzkoa pasó a otro departamento para poner en marcha el Centro “Hotzaldi” en San Sebastián. *“Un centro donde personas sin hogar podrían pasar las noches del invierno”.*

Desde 2005 hasta 2007 compaginó su trabajo en Caritas Gipuzkoa con el de Calcuta Ondoan pero a partir de 2007 se dedica a tiempo completo a Calcuta Ondoan.

Ha realizado diversos cursos de especialización en Cooperación al desarrollo, Comercio Justo, y Género y DDHH.

A lo largo de los 13 años de trabajo desde Calcuta Ondoan, ha realizado numerosas charlas y ponencias en Universidades, Centros Educativos etc sobre diversas temáticas Indias, especialmente centradas en los DD.HH y el Género.



Eva Borreguero Sancho

Indóloga especializada en identidades políticas y religiosas en Asia Meridional y ex directora de programas educativos de Casa Asia.

Realizó su tesis doctoral sobre *La construcción simbólica del nacionalismo hindú* en el Departamento de Ciencia Política y de la Administración de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Complutense de Madrid. Obtuvo una beca Fulbright para su investigación sobre los movimientos islámicos en Asia Meridional.

Tiene más de 30 publicaciones y libros, entre los que se encuentran por ejemplo *“Hindú. Nacionalismo religioso y política en la India”*, *“10 palabras clave sobre “paz y violencia en las religiones”*. *“India: el auge del nacionalismo hindú”*; *“Cachemira: ¿hacia una reconciliación definitiva”*; o *“La independencia partida”*



José Elías Esteve Moltó

Doctor de derecho internacional público y Relaciones Internacionales en la Universidad de Valencia y especialista en Tibet.

Es el principal abogado que ha investigado las demandas por crímenes en el Tibet y también recientemente en Myanmar (Birmania).

Su tesis sobre la situación jurídica del Tíbet en el Derecho Internacional fue calificada de Magna Cum Laude por unanimidad por un jurado internacional compuesto por cinco de las personas más expertas en DD.HH y política.

Además ha impartido múltiples conferencias académicas sobre jurisdicción universal, DD.HH y la situación legal del Tibet

En 2005 llevó la causa del genocidio y la ocupación del Tibet a la Audiencia Nacional.



Ven. Thubten Wangchen

Nació en Tíbet en 1954 y cinco años después tubo que abandonarlo debido a la invasión del Tíbet por parte de China. Tuvo que sobrevivir mendigando en las calles de Katmandú, Nepal, como tantos otros tibetanos forzados a exiliarse.

Poco después, gracias a los auspicios de S.S. el Dalai Lama y a la ayuda del gobierno indio, pudo ingresar en una escuela para refugiados tibetanos en Dalhousie.

A los 17 años entro en un monasterio y más adelante conseguiría ingresar en el monasterio de Namgyal - monasterio privado de S.S. el Dalai Lama- en Dharamsala, norte de la India, ciudad sede del gobierno tibetano en el exilio.

A finales de 1981 llegó por primera vez a España y por indicación y consejo de S.S. el Dalai Lama, creó la Fundación Casa del Tíbet de Barcelona con el objetivo de potenciar y divulgar la cultura tibetana, la defensa de los ddhh, y la cooperación y la solidaridad con el pueblo tibetano

Es el Director de la Fundación Casa del Tibet de Barcelona, presidente de la comunidad Tibetana de España y desde marzo de 2011 diputado por Europa del Parlamento Tibetano en el Exilio.



Agurtzane Berasarte

Co-fundadora y secretaria general de Phagma Drölma, Asociación para la solidaridad con el pueblo Tibetano de Donostia.

En 2009 funda la asociación Phagma Drölma, junto a un grupo de amigas y amigos que comparten el mismo deseo de conseguir la restauración de los derechos del pueblo tibetano, uniéndose para ello a la Red Internacional del Tíbet, y promoviendo campañas de incidencia política.

Consciente de que el pueblo tibetano vive dos realidades dolorosas, una en el Tíbet ocupado y otra en el exilio, la asociación Phagma Drölma contribuye al desarrollo humano equitativo y sostenible de la comunidad tibetana refugiada en India, en respuesta a las demandas planteadas por la propia comunidad.

Por ello, actualmente colabora con la Asociación de Mujeres Tibetanas (Tibetan Women's Association), con el fin de materializar las propuestas de estas mujeres comprometidas por un lado, con la lucha por los derechos de su pueblo, y en particular los de sus mujeres, así como con el bienestar de su sociedad en el exilio por otro.



Fundación Asha Kiran

La Fundación Asha-Kiran es una organización formada por personas de diverso pensamiento político, religioso y cultural, reunidas con el objetivo de crear HOGAR; espacios donde niñas y niños en situación de vulnerabilidad en India puedan contar con el cariño, cuidado, protección, seguridad y oportunidades de participación que les permitan desarrollar vitalidad y la habilidad de ser felices, elementos que consideramos innatos en todo ser humano.

Tienen como marco de referencia básico y permanente de actuación la Convención de los Derechos del Niño.

Para alcanzar su objetivo, desarrollan procesos de desarrollo comunitario respetuosos con las tradiciones y la cultura de los beneficiarios.

I LOVE INDIA

MÓDULO I

EL CONCEPTO DE UNIVERSALIDAD DE LOS DD.HH A DEBATE Y EL MOVIMIENTO GLOBAL POR LOS DD.HH

Koldo Casla Salazar

*Los derechos humanos como fuerza
de movilización social*



Los derechos humanos como fuerza de movilización social

Koldo Casla¹

Palabras clave:

Derechos Humanos; Derecho Internacional; Estructuras de Movilización; Impacto; Marco Conceptual ('Framing'); Movimientos Sociales; Oportunidades Políticas; Primavera Árabe;

I. Los derechos humanos más allá del derecho internacional

El 10 de diciembre de 1948 la Asamblea General de Naciones Unidas adoptaba la Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH). Esta Declaración sería la respuesta de la comunidad internacional a los horrores de la Segunda Guerra Mundial. Así queda patente en el mismo Preámbulo de la DUDH:

Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad, y que se ha proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfruten de la libertad de palabra y de la libertad de creencias.

Considerando esencial que los derechos humanos sean protegidos por un régimen de Derecho, a fin de que el hombre no se vea compelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión.

A partir de la DUDH, durante la segunda mitad del siglo 20 y los primeros años del siglo 21 se fueron aprobando textos internacionales por los que los Estados asumieron una serie de compromisos para proteger y promover los derechos humanos. Así se edificó un nuevo marco jurídico que pasó a llamarse 'Derecho internacional de los derechos humanos'. Este marco, compuesto tanto de tratados internacionales como de declaraciones de tipo programático, desempeña distintas funciones: a) crear y desarrollar derechos de ámbito personal universal (por ejemplo, los Pactos Internacionales de Derechos Civiles y Políticos y de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, ambos de 1966), b) prestar particular atención a algunas de las formas más graves de vulneración de derechos (como la discriminación racial a través de

1. Contacto: koldo.casla@yahoo.es. Editor del blog <http://derechosencontexto.eu/>

la Convención de 1965, o la tortura, a través de la Convención de 1984), c) atender a colectivos especialmente vulnerables (los refugiados, Convención de 1951; las mujeres, Convención de 1979, los niños, Convención de 1989, los trabajadores migrantes, Convención de 1990, o más recientemente las personas con discapacidad, Convención de 2006), y d) establecer mecanismos de evaluación y seguimiento de la situación de los derechos humanos (los procedimientos especiales, temáticos y geográficos, y el Examen Periódico Universal del Consejo de Derechos Humanos, y órganos convencionales como el Comité de Derechos Humanos o el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales).

Junto con estos avances en el ámbito de las Naciones Unidas, también se adoptaron tratados internacionales y se crearon órganos de control en los llamados sistemas regionales de protección de los derechos humanos, cuyos principales exponentes son el Tribunal Europeo de Derechos Humanos y la Comisión y la Corte Interamericanas de Derechos Humanos. Existe también un sistema todavía incipiente en el ámbito regional africano, así como avances en la Liga Árabe y en la Asociación de Naciones del Sudeste Asiático (ASEAN). Finalmente, no podemos olvidar otras novedades de gran importancia para los derechos humanos, como la creación de la Corte Penal Internacional (Estatuto de 1998, que entró en vigor en 2002), o los desarrollos en el ámbito del Derecho Internacional Humanitario (fundamentalmente, los cuatro Convenios de Ginebra de 1949, los dos Protocolos Adicionales de 1977, así como el derecho consuetudinario).

Resulta cuanto menos chocante que el desarrollo de estas normas y de estos mecanismos (imperfectos) de protección tuviera lugar en el contexto de la Guerra Fría. Hasta la caída del Muro de Berlín los derechos humanos fueron utilizados por ambos frentes como arma arrojadiza para impulsar sus respectivos intereses nacionales e ideológicos. Ciertamente, no era el campo idóneo para reconocer e impulsar derechos más allá de toda condición personal, incluida la nacionalidad. Esta es una de las paradojas más interesantes de la Guerra Fría: que fuera precisamente en ese difícil contexto cuando los derechos humanos se hicieron un hueco en el Derecho internacional público, marco jurídico que históricamente había estado reservado a la regulación de las relaciones entre Estados y organizaciones intergubernamentales.

La idea de que todas las personas, por el mero hecho de serlo, gozan de libertad e igualdad en dignidad y derechos, como reza el primer artículo de la DUDH, fue impulsada a través del Derecho internacional de los derechos humanos. Sin embargo, el significado de esta idea va mucho más allá de dicho marco regulador. No nos referimos aquí a los fundamentos morales o filosóficos de la dignidad humana, para lo cual, en el caso particular de Europa tendríamos que remontarnos a la Ilustración del siglo 18 y a las aportaciones de autores como Jean-Jacques Rousseau y John Locke. Incluso si partiéramos de una concepción de los derechos humanos como una especie de continuación de aquella noción de los “derechos naturales

del hombre” (premisa que no es pacífica en absoluto entre los académicos), nos veríamos compelidos a aceptar que la generalización de dicha concepción no se produjo hasta bien entrado el siglo 20. Decía Victor Hugo que todos los ejércitos del mundo juntos no son tan poderosos como una idea cuyo tiempo llegó. Para la idea de los derechos humanos, ese tiempo tan esperado fue la segunda mitad del siglo 20, periodo en el que confluyeron una serie de factores determinantes: además del desarrollo progresivo del Derecho internacional a partir de la DUDH, la creación de Amnistía Internacional en 1961, o la defensa programática de los derechos humanos por el Presidente Jimmy Carter (1977-1981). En buena medida, no obstante, el éxito de la idea de los derechos humanos se explica por la concurrencia de organizaciones sociales que defendieron la universalidad de los derechos humanos y que desarrollaron sus discursos y sus estrategias sobre la base de principios como la no discriminación o la rendición de cuentas de los poderes públicos.

Es importante puntualizar que el hecho de que la segunda mitad del siglo 20 fuera particularmente propicia para el desarrollo de la idea de los derechos humanos no significa que durante ese tiempo estos derechos no fueran vulnerados de forma sistemática en la mayor parte del mundo. Es más, la aceptación de que todas las personas en todos los países comparten una serie de derechos fue lo que nos permitió hablar de violaciones de los derechos humanos y articular mecanismos internacionales de monitoreo de estos mismos derechos.

Este artículo trata de explicar el éxito de la idea de los derechos humanos como fuerza de movilización social, para lo cual identificaremos los tres elementos explicativos del surgimiento y desarrollo de los movimientos sociales: las oportunidades políticas, las estructuras de movilización y los marcos conceptuales. Sobre esta base, prestaremos atención a las movilizaciones de las que fuimos testigos en el año 2011 en el contexto de la llamada “Primavera Árabe” y al papel que los derechos humanos desempeñaron en dicha revolución. Concluiremos el texto con una reflexión sobre el incierto futuro de los derechos humanos en el contexto de la crisis sistémica actual.

II. Movimientos sociales y derechos humanos: Oportunidades políticas, estructuras de movilización y marcos conceptuales

En las últimas décadas, un número creciente de reivindicaciones han sido planteadas en términos de derechos humanos. Por ejemplo, la organización de derechos humanos más grande del mundo, Amnistía Internacional, que nació con el objetivo de liberar a los presos de conciencia, hoy lleva a cabo campañas en relación con

una gran variedad de temas, como el comercio de armas, los desalojos forzosos, la pena de muerte o la violencia contra la mujer. Se ha producido también un interesante fenómeno de influencia recíproca entre el activismo y el Derecho internacional. Este fenómeno es explicado por Martha Finnemore y Kathryn Sikkink a través de su modelo de análisis del desarrollo normativo en relaciones internacionales. Estas autoras sostienen que la emergencia y la consolidación de las normas en el Derecho internacional es en buena medida el resultado de las estrategias y de las palabras escogidas (y los significados atribuidos a las mismas) por las organizaciones sociales². Volviendo otra vez al ejemplo de Amnistía Internacional, se da la paradoja de que esta organización hoy por hoy se posiciona generalmente en contra de las amnistías. Hace 50 años, la palabra “amnistía” era utilizada para hacer referencia a la liberación de personas encarceladas injustamente, mientras que hoy el término tiene una connotación negativa, en tanto en cuanto las amnistías pueden ser utilizadas para no investigar los abusos graves contra los derechos humanos³.

¿Cómo se explica el atractivo creciente de la idea de los derechos humanos? ¿Cómo es posible que organizaciones locales, nacionales e internacionales hayan adoptado este lenguaje y esta estrategia en campañas relativas a temas tan variados como los derechos de los pueblos indígenas, el derecho a la salud o la mutilación genital femenina? De forma creciente, los académicos explican el surgimiento y el desarrollo de los movimientos sociales como el fruto de la interacción de tres factores: las oportunidades políticas (*¿Cuándo lo hacemos? ¿Dónde lo hacemos?*), las estructuras de movilización (*¿Cuántos somos? ¿Quiénes somos?*) y los marcos conceptuales (*¿Qué pensamos? ¿Qué decimos?*).

¿Qué se entiende por ‘movimiento social’? Ya en 1977, McCarthy y Zald lo definieron como “el conjunto de opiniones y creencias en una población que representan el impulso de cambio de algunos elementos de la estructura social y/o la distribución de recursos en una sociedad”⁴. Para Neil Stammers, los movimientos sociales son actores colectivos constituidos por individuos que comparten intereses y alcanzan un grado de identificación recíproca; estos movimientos tratan de cambiar por lo menos algún aspecto de la sociedad y se basan en la movilización como su principal herramienta de presión política⁵. Por su parte, Charles Tilly identifica tres elementos constitutivos básicos: a) una campaña pública sobre un tema concreto

2. Martha Finnemore y Kathryn Sikkink, 1998, International Norm Dynamics and Political Change, *International Organization*, 52.4, pp. 887-917.

3. Corte Interamericana de Derechos Humanos, *caso Barrios Altos c. Perú*, Sentencia de 14 de marzo de 2001, párrafo 41; Tribunal Europeo de Derechos Humanos, *caso Ould Dah c. Francia*, Decisión sobre admisibilidad de 17 de marzo de 2009; Comité de Derechos Humanos, *Observación General nº 20, Artículo 7 – Prohibición de la tortura u otros tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes*, 1992, párrafo 15.

4. John McCarthy y Mayer Zald, 1977, Resource mobilization and social movements: A Partial Theory, *American Journal of Sociology*, 82(6), pp. 1212-1241, en p. 1217.

5. Neil Stammers, 1999, Social Movements and the Social Construction of Human Rights, *Human Rights Quarterly*, 21(4), pp. 980-1008, en p. 985.

con una autoridad determinada como objetivo de la campaña; b) algún tipo de acción política estratégica; y c) la representación pública de mensajes que representen dignidad, multitud, unidad y compromiso⁶. En el marco de la globalización, los movimientos sociales han adoptado una nueva dimensión en su activismo. Della Porta y Tarrow la denominan “acción colectiva transnacional”, entendida como una campaña coordinada a nivel internacional en la que participan redes de activistas que se enfrentan a actores internacionales, Estados o instituciones intergubernamentales⁷.

El primer factor determinante del surgimiento de un movimiento social es la existencia de una oportunidad política. Por oportunidades políticas entendemos aquellos “indicadores -no necesariamente formales, permanentes o de ámbito nacional- que animan, o por el contrario desalientan, a los actores políticos a hacer uso de sus recursos internos para constituir movimientos sociales”⁸. Esos indicadores pueden ser, entre otros, el nivel de apertura de un sistema político, el grado de estabilidad del estamento social que sustenta un determinado sistema, la existencia o inexistencia de aliados, o la tendencia a la represión policial del gobierno de turno. Las oportunidades políticas por lo general no tienen carácter permanente o de larga duración, sino que surgen por la apertura de una “ventana de oportunidad”⁹, entendida como un espacio relativamente breve de tiempo en el que se dan las condiciones para que un agente político (una organización social o una coalición de varias organizaciones) incida en la agenda política.

El desarrollo del Derecho internacional de los derechos humanos, creado en el seno de organizaciones intergubernamentales como las Naciones Unidas y el Consejo de Europa, ha constituido en sí mismo una oportunidad política para muchos movimientos sociales, como organizaciones feministas o pueblos indígenas, que encontraron ahí una vía para visibilizar y dar a conocer su realidad. Asimismo, la consolidación y relativamente buena reputación de organizaciones internacionales como Amnistía Internacional y Human Rights Watch ha abierto una vía táctica para que organizaciones sociales de ámbito local y nacional internacionalicen sus preocupaciones y denuncias.

El segundo factor determinante del desarrollo de un movimiento social es la existencia de una estructura de movilización. Estas estructuras se definen como “vehículos colectivos formales e informales a través de los que la gente se moviliza y participa

6. Charles Tilly, 2004, *Social Movements, 1768-2004*, p. 4.

7. Donatella Della Porta y Sidney Tarrow, 2005, “Transnational Processes and Social Activism: An Introduction”, en *Transnational Protest and Global Activism*, pp. 1-17, en pp. 2-3.

8. Sidney Tarrow, 1996, “States and opportunities: The political structuring of social movements”, en *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*, pp. 41-61, en p. 54.

9. John Kingdon, 1984, *Agendas, Alternatives, and Public Policies*.

en acciones colectivas”¹⁰. La dimensión transnacional del activismo por los derechos humanos se explica por dos razones fundamentales: por un lado, la proliferación de organizaciones internacionales que hacen las veces de altavoces de preocupaciones localizadas en un determinado territorio, y por otro lado, la multiplicación de las conexiones (por la agilización de las comunicaciones) entre grupos locales y nacionales distanciados geográficamente pero que comparten reivindicaciones similares. En los últimos años ha aumentado considerablemente el número de “redes transnacionales de acción/defensa” (*transnational advocacy networks*), noción introducida en los años 1990 por Margaret Keck y Kathryn Sikkink para hacer referencia a redes de activistas caracterizados por la centralidad de las creencias, los principios y los valores en la formación de las redes mismas, y la existencia de un discurso común, así como un denso intercambio de información y medios de acción¹¹.

Sin embargo, las relaciones entre las organizaciones sociales que forman parte de estas redes transnacionales no son siempre el fruto de una identidad compartida. Las interacciones entre organizaciones locales e internacionales no se producen en un contexto de igualdad, sino en una “relación de dependencia”¹², que Clifford Bob incluso califica como “un mercado de intereses” en el que las organizaciones sociales del llamado Sur Global compiten por lograr el apoyo de organizaciones internacionales normalmente radicadas en el Norte¹³. Esta interpretación escéptica del activismo transnacional en defensa de los derechos humanos resulta cuanto menos incómoda para quienes nos consideramos defensores de esta causa. Sin embargo, es importante que seamos conscientes y autocríticos con nuestro trabajo, partiendo de la constatación de que el número de vulneraciones de los derechos humanos es infinitamente superior a los recursos de las organizaciones internacionales y a la atención de la opinión pública mundial.

Así llegamos al tercero de los elementos definitorios de los movimientos sociales, el marco conceptual (en inglés, *framing*), definido como “el esfuerzo estratégico de grupos o personas para crear interpretaciones del mundo o de sí mismos con el fin de legitimar y motivar la acción colectiva”¹⁴. Estos marcos conceptuales son metáforas o representaciones simbólicas utilizadas para conectar el mundo exterior (acciones, hechos o comportamientos observados) con el mundo interior (nociones, ideas o principios compartidos). De esta forma, la identificación de un fenómeno

10. Doug McAdam, John McCarthy y Mayer Zald, 1996, “Introduction: Opportunities, mobilizing structures, and framing processes – toward a synthetic, comparative perspective on social movements”, en *Comparative Perspectives on Social Movements*, pp. 1-20, en p. 3.

11. Margaret Keck y Kathryn Sikkink, 1998, *Activists beyond Borders*, pp. 1 y 2.

12. Makau Mutua, 2007, *Standard Setting in Human Rights: Critique and Prognosis*, *Human Rights Quarterly*, 29(3), pp. 547-630, en p. 594.

13. Clifford Bob, 2005, *The Marketing of Rebellion*.

14. Doug McAdam, John McCarthy y Mayer Zald, 1996, “Introduction: Opportunities, mobilizing structures, and framing processes – toward a synthetic, comparative perspective on social movements”, en *Comparative Perspectives on Social Movements*, pp. 1-20, en p. 6.

como algo inevitable, como un tema de políticas públicas o como una prioridad de derechos humanos puede tener grandes diferencias en cuestiones clave como la rendición de cuentas o la búsqueda de alternativas. Por ejemplo, la consideración de la pobreza como una realidad inevitable significaría que nadie estaría obligado a responder por ella; si entendiéramos que es objeto de políticas públicas, como máximo podríamos atribuir responsabilidades de tipo político; finalmente, si aceptamos que es un tema de derechos humanos, los poderes públicos tendrán que responder jurídicamente ante la comunidad internacional. Podría decirse que la consolidación de organizaciones internacionales como Amnistía Internacional ha invitado a que muchos grupos locales traduzcan sus reivindicaciones políticas al lenguaje de los derechos humanos con la finalidad de que sus peticiones resuenen con más facilidad en foros internacionales. Aunque, por otro lado, Amnistía Internacional comenzó a trabajar por los derechos económicos, sociales y culturales (los llamados DESC) en el año 2001 en buena medida a raíz de la “presión” a la que fue sometida por parte de muchas organizaciones locales, especialmente en el Sur Global, que criticaban su tradicional negativa a tratar la vivienda, la salud o la educación como derechos humanos.

Podemos concluir de todo lo anterior que los movimientos sociales utilizan el vocabulario apto (marco conceptual o *framing*) para maximizar los recursos (de movilización) disponibles ante un conjunto de oportunidades (políticas) determinadas. Los derechos humanos han ido consiguiendo hacerse un hueco en las últimas décadas por la amplia resonancia de principios como la “dignidad”, la “justicia” o la “no discriminación”, el rápido aumento del número de organizaciones sociales que se definen como “organizaciones de derechos humanos” y la existencia de vías políticas para globalizar demandas particulares en términos de derechos humanos (a través de las Naciones Unidas, por ejemplo).

Es importante tener presente que la concurrencia de estructuras de movilización, marcos conceptuales y oportunidades políticas en cierto modo explican el nacimiento y la consolidación de los movimientos sociales que actúan en defensa de los derechos humanos, pero no sirven para analizar la efectividad real del trabajo de estos movimientos. Para ello es necesario llevar a cabo una evaluación de impacto en derechos humanos. Unos recursos y un *framing* adecuados en un contexto político propicio pueden sentar las bases para el impacto en derechos humanos, pero es la teoría del cambio la que marca la diferencia. La teoría del cambio trata de responder a dos preguntas: a) qué creemos que es necesario que ocurra/cambie para lograr un impacto positivo en derechos humanos, y b) qué podemos hacer nosotros para favorecer dicho cambio¹⁵.

15. Es muy recomendable visitar el sitio web del *Human Rights Impact Resource Centre*: <http://humanrightsimpact.org/>. Véase también International Council on Human Rights Policy (ICHRP), enero de 2012, *No Perfect Measure: Rethinking Evaluation and Assessment of Human Rights Work*.

III. Una mirada a las revoluciones árabes: *Horeya, Karama!*

2011 fue el año del 15-M en España, del que nació el movimiento mundial *Occupy Wall Street*, que en sí mismo fue un gran ejemplo de transnacionalización de la acción colectiva. Pero el año 2011 será recordado como el año de las movilizaciones en Oriente Medio y el Norte de África. Las movilizaciones de la llamada Primavera Árabe (desde cuyos inicios ya ha pasado un año) abrieron una puerta de esperanza para un nuevo tiempo impulsado por un viento de libertad y de democracia. Los gritos de *Horeya, Karama!* (¡Libertad, Dignidad!) en la plaza de Tahrir de El Cairo son muestra viva del espíritu de estas revoluciones.

Podemos decir que cinco factores principales se alinearon para hacer que las revoluciones árabes fueran posibles: a) en la dimensión demográfica, la importancia numérica de los jóvenes en los países árabes; b) en lo económico, el altísimo nivel de desempleo, especialmente entre la juventud, y el aumento progresivo del precio de los alimentos especialmente desde el año 2007; c) en el plano político interno, la existencia de regímenes totalitarios durante décadas; d) respecto a la comunicación, la concurrencia de nuevas formas de comunicación horizontal (las redes sociales), así como el importante papel catalizador de la cadena Al Jazeera, sin olvidar las filtraciones de Wikileaks a finales del año 2010; y e) en relación con la geopolítica, el efecto dominó de la Primavera Árabe, que se extendió de país en país en cuestión de semanas y cuya raíz muchos ubican en Mohammed Bouazizi, el joven tunecino que se suicidó quemándose a lo bonzo públicamente a principios de enero de 2011 como gesto de protesta por la situación económica y el abuso policial.

Una característica interesante de la Primavera Árabe fue la forma en la que las dos principales organizaciones internacionales de derechos humanos, Human Rights Watch y Amnistía Internacional, le dieron cobertura y la trataron como una auténtica revolución de los derechos humanos. Human Rights Watch, por ejemplo, presentó recientemente su Informe Anual en El Cairo. El magnífico preámbulo de dicho informe lleva por título: “El momento de abandonar a los autócratas y abrazar la causa de los derechos humanos: La respuesta internacional a la Primavera Árabe”. Amnistía Internacional por su parte realizó varias visitas de investigación sobre el terreno a lo largo del año 2011, año que precisamente coincidía con el 50º aniversario de su nacimiento. Amnistía Internacional también coordinó varias acciones globales en las que participaron decenas de miles de miembros y simpatizantes en todo el mundo. En enero de 2012, con ocasión del primer aniversario del inicio de las revueltas, la organización publicó el informe *Año de rebelión: El estado de los derechos humanos en Oriente Medio y el Norte de África*.

En cada país de la región hubo una incógnita que marcó la diferencia entre el (relativo) éxito de la revuelta y su (relativo) fracaso. ¿Cuál es la clave del relativo éxito

de la revolución tunecina, a pesar de lo delicado del proceso? ¿Por qué Libia tuvo que pasar por una cruenta guerra civil y aun hoy sufre los crímenes de las milicias? ¿Cómo van a responder los islamistas y la junta militar a las continuas demandas populares en Egipto? ¿Por qué el perfil de las revueltas en Marruecos fue mucho más bajo que en otros países? ¿Dónde está el límite de la resistencia del régimen sirio? ¿Qué va ocurrir en Bahrein? ¿Y en Yemen? Algunos dirán que el “factor x” es el grado de división o tensión entre los distintos grupos étnicos o religiosos. Otros dirán que todo depende de la presión ejercida por Estados Unidos o del rol de Arabia Saudí, o quizás de la facilidad de acceso a las armas en cada país. Se pueden hacer muchas cábalas al respecto, pero todas necesariamente serán insuficientes hasta cierto punto. Si podemos extraer dos conclusiones de la experiencia de la Primavera Árabe, estas serían: primero, que no hay una barita mágica para transformar una dictadura en una democracia que respete los derechos humanos; y segundo, que no se puede juzgar a priori la existencia de las oportunidades políticas, estructuras de movilización y marcos conceptuales idóneos para llevar a cabo la transformación exitosa de un régimen. Siempre habrá un grado de incertidumbre incorregible. Es precisamente en ese punto de incertidumbre donde la teoría del cambio adquiere su máxima importancia.

IV. Reflexión final: ¿Cuál será la fuerza de movilización de los derechos humanos en los próximos años?

Que la mayor revolución de los últimos años haya sido una revolución de los derechos humanos podría darnos razones para la esperanza sobre el futuro de los derechos humanos como fuerza de movilización social. Sin embargo, quizás sea prudente plantearse el interrogante de una manera más abierta.

Desde principios del siglo 20 y especialmente desde la Segunda Mundial, Estados Unidos ha sido la potencia hegemónica del mundo. Desde la caída de la Unión Soviética hasta hoy, esa hegemonía ha sido prácticamente absoluta. Durante la segunda mitad del siglo 20 y los primeros años de este milenio, el poder de Europa Occidental ha sido, en el mejor de los casos, “de tipo normativo”, basado en la socialización y promoción internacional de ideas como democracia, estado de derecho y derechos humanos, considerados por algunos como parte integrante de una supuesta “identidad europea”¹⁶.

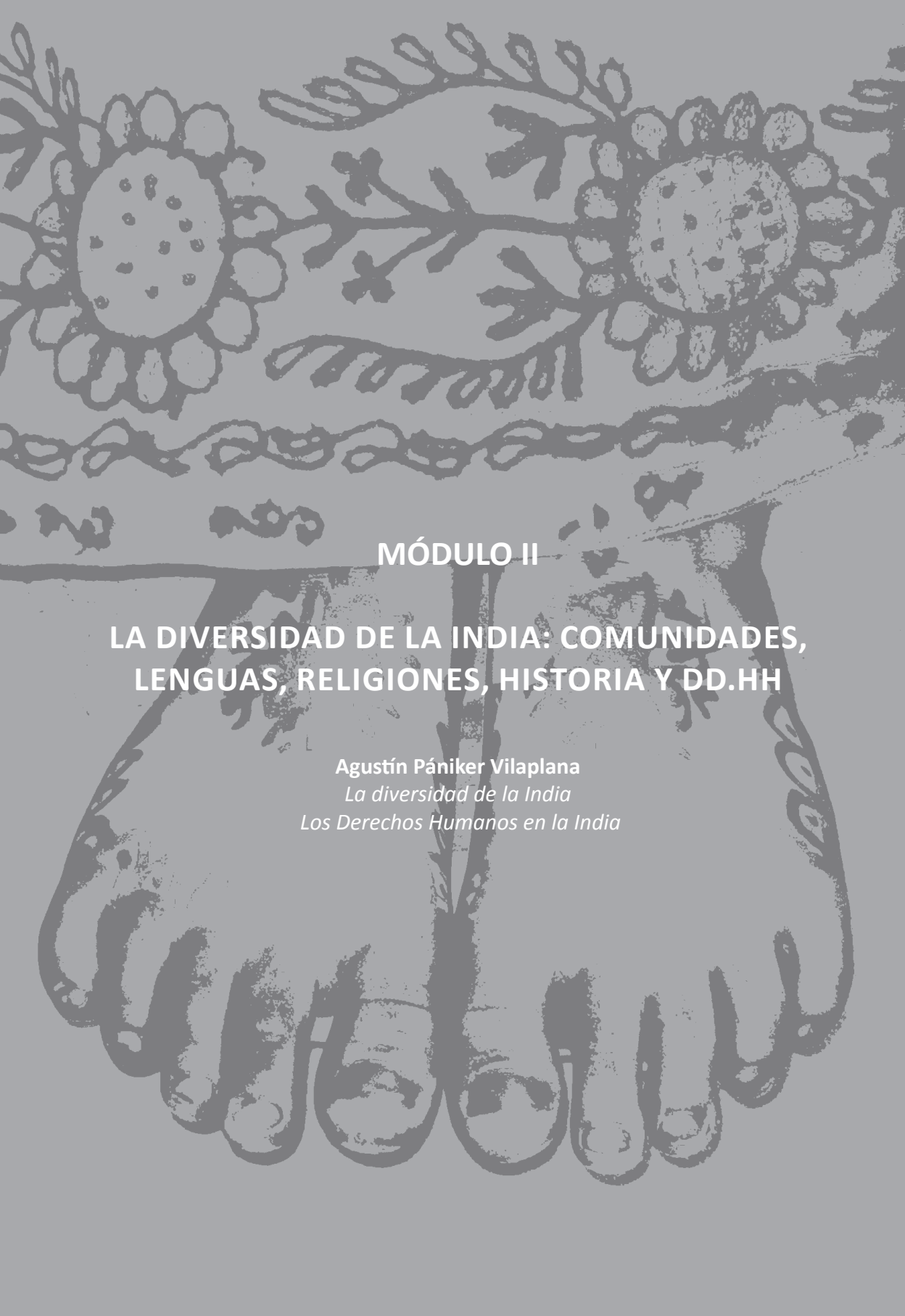
16. Véase un repaso de la literatura sobre este tema en Koldo Casla, 2011, El papel de los derechos humanos en la política exterior de y en la Unión Europea: Un modelo de análisis, *Relaciones Internacionales*, 17, pp. 13-39.

Como señalábamos en la introducción de este artículo, la extensión de la idea de los derechos humanos ha tenido lugar durante los últimos 50 o 60 años, de forma coetánea a la hegemonía del binomio imperfecto Estados Unidos-Europa. El hecho de que la internacionalización de la idea de los derechos humanos tuviera lugar en un tiempo de hegemonía occidental no significa que los derechos humanos sean necesariamente una idea occidental ni, mucho menos, que los países de Occidente tengan una cartilla impecable en lo que a la protección de los derechos humanos se refiere.

En los últimos años estamos siendo testigos de un giro notable en el equilibrio de poder en las relaciones internacionales. Las economías de Occidente (especialmente en Europa) están sufriendo un periodo de estancamiento, mientras que países ubicados en el Sur Global están emergiendo con fuerza con el liderazgo de los llamados BRICS: Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica. Es previsible que este cambio geoeconómico repercuta directamente en la capacidad de influencia de Occidente (a menos) y de los BRICS (a más) en los foros internacionales. Consecuentemente, debemos plantearnos seriamente cuál será el futuro de la idea de los derechos humanos en un mundo en el que Estados Unidos y Europa simplemente no desempeñen un rol tan importante como hasta ahora. Una readjudicación de responsabilidades en los asuntos globales no necesariamente implica que los derechos humanos vayan a entrar en un oscuro túnel. No obstante, dado que la idea de los derechos humanos se ve condicionada por la acción de unas estructuras de movilización en un contexto determinado de oportunidades políticas, la alteración de dicho contexto político previsiblemente tendrá sus efectos sobre la noción misma de los derechos humanos.

Hoy más que nunca los activistas tenemos que esforzarnos para “localizar” estos derechos promoviendo campañas que hagan que la idea universalmente válida de los derechos humanos sea también útil y relevante en el ámbito local¹⁷. El poder de los derechos humanos no se mide por la internacionalización de sus normas, sino por el grado de interiorización de estas y su aplicación por los poderes públicos a nivel local y estatal. Los derechos humanos son mucho más que el escudo del individuo frente al resto de la sociedad. Los derechos humanos son una llamada a la acción colectiva en defensa de lo propio y de lo ajeno. Ante los nuevos retos, los activistas tenemos que reinventar nuestras estructuras de movilización para que los derechos humanos sigan siendo tan útiles como necesarios en los próximos años.

17. Koen De Feyter, 2006, *Localizing Human Rights*, *Institute of Development Policy and Management*.



MÓDULO II

LA DIVERSIDAD DE LA INDIA: COMUNIDADES, LENGUAS, RELIGIONES, HISTORIA Y DD.HH

Agustín Pániker Vilaplana
La diversidad de la India
Los Derechos Humanos en la India

La diversidad de la India

Agustín Pániker

Cuando visualizamos espacios tan vastos como India, China o Europa, vemos tanta riqueza, una historia tan larga, semejante enormidad y complejidad, que tendemos a conceptualizarlos en términos de civilizaciones.

Sin embargo, “civilización” se me antoja un término gastado y sesgado, un concepto que jerarquiza las culturas en civilizadas o incivilizadas según unos parámetros claramente eurocéntricos. Como sea, es un vocablo de uso corriente. Y al final, será cada cual quien decida a qué se refiere cuando lo emplea, o si pertenece a una civilización u otra. Seguramente un ciudadano de Dallas, en Texas, sentirá compartir la misma “civilización occidental” que un ateniense del siglo -IV. Ni por la lengua, ni por sus creencias y formas de culto, ni por sus valores, ni por su vestimenta, ni por sus formas de alimentación, veo yo esa inequívoca filiación, pero eso no elimina la sensación de pertenencia a una misma continuidad cultural.

Más allá de su anclaje eurocéntrico, la idea de “civilización” parece remitir —en efecto— a las ideas de “unidad” y “continuidad” histórica, social, cultural, política, económica o religiosa de grandes áreas geográficas. En la India, esta unidad da contorno a un “centro” o corazón civilizacional. Si hablamos de geografía, ese núcleo sería el del Valle del Ganges flanqueado por los Himalayas; si hablamos en términos lingüísticos, estaríamos remitiendo al cinturón del hindi (del sánscrito en la antigüedad); si pensamos en lo religioso, ese núcleo o continuidad referiría al hinduismo; si nos centramos en la filosofía, el corazón lo ocuparía el Vedanta y el neo-Vedanta; en lo político, gravitaría alrededor del Estado indio; y en lo social, posiblemente, estaría articulado por el sistema de castas. No es gratuito, pues, hablar de una civilización india, que implica esa unidad, enormidad y continuidad.

Pero en India tanto o más colosal que la unidad es la diversidad y la fragmentación. Ese espacio está repleto de culturas regionales, de tradiciones orales, de círculos de mujeres, de colectivos de castas periféricas y grupos tribales (adivasis), de religiones minoritarias, de organizaciones de aldeas... y demás microcosmos. Tanta diversidad puede vislumbrarse, que prefiero recurrir al concepto de “continente” índico en lugar de “civilización”, y, desde luego, eliminar ya de una vez esa extraña apelación de “sub-continente”, que si bien es una forma de reconocer la supranacionalidad, parece quedarse a medias. Si no se sabe muy bien por qué Europa ha sido imaginada como “continente” (no existen razones geográficas, ya que nadie puede creerse eso de que los modestos Urales seccionen Asia y Europa), o aún mejor, si admitimos que ha sido constituida por razones culturales (y no veo motivo para que no podamos hacerlo), entonces también

habrá que admitir que existen otros continentes socioculturales en el planeta. El índico sería uno de ellos.

De hecho, la analogía entre el continente índico y el europeo (o entre la Unión India y la Unión Europea, para ser más finos) es bastante pertinente. Ambos espacios son bastante conmensurables en tamaño (3,3 y 4,3 millones de kms² respectivamente), están formados por 28 estados y 27 países respectivamente, si bien la población de la India es muy superior (1.241 frente a 501 millones en 2011). Si la India sólo es conmensurable con un espacio supranacional como la Unión Europea (o Brasil, o Rusia, o Estados Unidos, o China...), entonces los estados de la India son sólo comparables con las naciones europeas: Bengala con Francia, Tamil Nadu con Italia, Assam con Austria, etcétera. Piénsese que la India tiene una población 27 veces la española (y 640.000 aldeas frente a los 8.000 municipios en España) y un estado indio como Uttar Pradesh sería —con 199 millones de habitantes— ¡el quinto país más poblado del planeta! Dejemos ya de comparar la India con los países de Europa.

En verdad, hay muchísimas más razones para postular un “continente” índico que no uno europeo. Al menos geológicamente sí lo justifica. Obviamente, ese continente va más allá del moderno Estado-nación, e incluiría lo que en geopolítica se denomina “Sur de Asia” (India, Pakistán, Bangladesh, Sri Lanka y Nepal, más los dos pequeños Estados de Bhután y Maldivas). Por claridad, vamos a centrarnos únicamente en la Unión India, no sea que desde los países vecinos nos tilden de colonialistas.

Diversidad lingüística

La forma más clara y didáctica de visualizar la diversidad de la India es recurriendo a su composición lingüística. Según las estimaciones de los expertos en la India se hablan 120 lenguas (24 de las cuales son oficiales). Ocurre que en censos anteriores se llegaron a postular 850 lenguas, y en otros hasta 1.650. El problema radica en que, científicamente, los lingüistas no pueden distinguir de forma nítida entre una lengua o un dialecto. Se trata de una cuestión básicamente política (las lenguas suelen tener Reales Academias, diccionarios y Estados detrás, y los dialectos no). Para algunos, el “rajasthani” (que no figura como ninguna de las lenguas oficiales de la India) es una lengua; para otros representa a 7 u 8 lenguas unidas; hay quien dice que es un cúmulo de dialectos; y para otros representa una forma dialectal del hindi. No hay acuerdo. Tan complejo es el panorama lingüístico de la India que los dos idiomas nacionales de comunicación oficial (el hindi y el inglés) son mater-

nos apenas para un 35% de la población. Hay muchas dificultades en imponer el hindi como lengua vehicular nacional; y en bastantes aspectos el inglés le gana la partida. Para muchas personas del Sur de la India que hablan tamil o malayalam, por ejemplo, puede resultar más dificultoso aprender el hindi que para muchos europeos, la mayoría de los cuales habla lenguas de la misma familia indoeuropea del hindi.

En efecto, en el Sur de Asia se identifican 4 familias lingüísticas. En primer lugar (76%), la aludida familia indoeuropea que va desde el Atlántico hasta el Golfo de Bengala), a la que pertenecen la mayoría de lenguas del Norte de la India, como el hindi, el urdu, el bengalí, el punjabí, el marathi, el maithili, el assamés, el gujarati, el oriya, el cachemir... o el sánscrito. En segundo lugar (24%), la familia dravídica, a la que pertenecen las lenguas del Sur, como el tamil, el telegu, el canarés, el malayalam, o iletradas como el gondi, el tulu... o el kurukh. En tercer lugar (1%), la familia austro-asiática, con lenguas dispersas en bolsas tribales de la India Central y del Este, como el santali, el mundari, el ho, el khasi... o el savara. Y en cuarto lugar (1%), la familia tibeto-birmana, predominante en la zona himaláyica y los estados del Noreste, con lenguas como el bodo, el meitei, el tibetano... o las lenguas naga. Además, el Sur de Asia cuenta con media docena de lenguas inclasificadas, como el burushaski del Karakorum, el andamanés de las islas del mismo nombre, el vadda y el rodiya de Sri Lanka, el nahali de la India Central o el irula del Sur.

Puede comprobarse, pues, que existe mucha mayor diversidad en la India que en Europa (¡que no es precisamente un continente uniforme!), donde sólo aparecen dos familias lingüísticas (la indoeuropea y la fino-úgrica) más una lengua inclasificada (el euskara). Es muy revelador que trabajen más traductores en el Parlamento de Nueva Delhi que en el de Estrasburgo. Y para acabar de ilustrar la cuestión, puede comprobarse que un billete de euro posee únicamente dos alfabetos (el latino y el griego, al que quizá algún día venga a añadirse el cirílico), mientras que un billete de rupia posee 14 alfabetos o escrituras distintas, todas oficiales en la Unión India.

Además, el grado de diglosia en la India es muy elevado. La diglosia es la diferencia que existe entre la forma culta y escrita de una lengua y sus formas populares y orales. En las lenguas latinas suele haber una baja diglosia (más acentuado en las germánicas). En las de la India, puede ser tan elevada que una persona con poca educación virtualmente no entienda las formas cultas de “su” propia lengua. Y, por si esto no fuera suficiente para ilustrar el cuadro de la diversidad y riqueza lingüísticas, hay que resaltar que el grado de multilingüismo en la India es sencillamente impresionante. Va un ejemplo. Un ciudadano culto de Hyderabad, capital del estado de Andhra Pradesh, puede emplear con cierta solvencia seis o siete lenguas. Puede que su lengua materna sea el telegu (y domine tanto sus formas cultas como las coloquiales); pero quizá tenga que emplear el tamil o el canarés para dirigirse al servicio. Para el negocio empleará el inglés y el hindi; pero como Hyderabad ha sido

un espacio tradicionalmente islámico, sin duda conocerá también el urdu (variedad sociolingüística del hindi, que se escribe con alfabeto perso-arábigo y emplea terminología perso-arábiga); y es posible que en el templo recite sus oraciones en sánscrito, en las que también se vehiculó buena parte de la producción literaria, poética, ritual y filosófica “clásica”.

Se entenderá ahora que buena parte del debate político durante los 1950s y los 1960s tuviera que ver con la reclamación de estados lingüísticamente congruentes (creándose así los estados de Andhra Pradesh, Maharashtra, Kerala u Orissa).

Más diversidades

Diversidad geográfica, ecológica y geológica

Geológicamente hablando, el Sur de Asia constituye en sí mismo una placa continental; y una de las más activas del planeta, ya que al incrustarse con la placa asiática, dio —y sigue dando— forma a las impresionantes cordilleras del Himalaya, del Karakorum o del Hindu Kush.

Asimismo, los contrastes geográficos, climáticos y ecológicos son igualmente impresionantes. Al lado de los picos más elevados del planeta se extienden los valles o deltas más extensos. Casi puede verse desde lo alto del Kanchenjunga (8.586 mts.), en Sikkim, el delta más grande del mundo, el formado por la confluencia del Ganges y del Brahmaputra, que da lugar a las tierras bajas de Bengala y Bangladesh.

Y no olvidemos la no menos increíble variedad ecosistémica. Cherrapunji, un rincón del estado de Assam, le disputa a una de las islas Hawaii el honor de ser el “lugar más lluvioso de la Tierra”. Mientras que en el otro extremo del país, en el desierto de Thar, en Rajasthan, existen lugares que no han visto el monzón en 40 años. Este contraste tan espectacular entre lo más húmedo y lo más árido refleja a la perfección la dimensión continental de la India.

Diversidad social y antropológica

Como ya podemos imaginar, el continente índico está repleto de etnias, tribus, clanes, linajes y comunidades sociales. Valga decir que pueden contarse en la India alrededor de 4 o 5 mil castas, muchas de las cuales están subdivididas en decenas de subcastas, linajes o círculos matrimoniales endogámicos. Cada casta tiene sus peculiaridades de culto, sus templos y festivales, sus mitos de origen, características de dieta, de vestimenta, y hasta puede que dialectos propios. Cada casta tiene

sus formas permitidas de matrimonio; y algunas de ellas están ligadas a ocupaciones determinadas. De hecho, hay quien ha conceptualizado, no sin razón, que una casta es lo más parecido a lo que en otros lugares se denomina “grupo étnico”. Como puede comprobarse, la India es un paraíso para los antropólogos.

Esta fabulosa riqueza sociocultural implica que las cuestiones identitarias son complejas. Mi abuelo, que nació en el Sur de la India, podía decir que era indio (si enfatizaba su pertenencia a la nación), o hindú (si destacaba su identidad religiosa), o malayali (si optaba por la lengua), o keralita (si subrayaba su estado de origen), o palakkadi (si priorizaba la comarca o región), o nayar (si hablaba en términos de casta), o Pániker (si lo hacía en los de subcasta), o decir que era de Menakath (si destacaba su linaje o casa-matriz de origen), y hasta de Allampadham (si lo que quería era designar su caserío de nacimiento). Dependiendo del contexto –y de los interlocutores– podría recurrir a una u otra identidad o subrayar un aspecto u otro, y combinarlos bastante libremente (algo cada vez menos posible en este mundo de hoy, donde las variables se reducen y se viven de forma incompatible, ya que se presiona para que los individuos se identifiquen con los menos vectores posibles). Algo parecido ocurrió a nivel continental con una buena parte del pueblo bengalí. En la década de los 1940s muchos bengalíes enfatizaron su “islamidad” y su sumaron al proyecto “Pakistán”, creando en 1947 aquella provincia que durante 25 años se denominó “Pakistán Oriental”. A principios de los 1970s, esos mismos bengalíes y sus hijos, prefirieron destacar su lengua y cultura “bengalí” y lograron secesionarse y formar el Estado de Bangladesh.

Diversidad histórica

La historia de la India es tan compleja, movida y diversa como la de cualquier otra gran placa continental del globo. Y las formas de recrearla pueden ser todavía más variadas. Sería muy diferente visualizar la historia de los últimos 5000 años de la India desde un pueblo del sureño Tamil Nadu que desde Nueva Delhi. ¡Y cuán diferente sería la historia narrada desde un colectivo de mujeres de un pueblo de casta baja de Orissa!

Diversidad política

No es necesario extenderse demasiado en la compleja organización política de la Unión India, formado por 28 estados y 7 territorios con lenguas, economías e idiosincrasias variadas. Históricamente, la India se ha caracterizado por largos períodos de fragmentación y enfrentamiento (de forma mucho más parecida a Europa que no al modelo imperial chino). Esos reinos y sultanatos en pugna se caracterizaron por una acusada descentralización, dejando siempre en manos de la comunidad

local y los caudillos locales el gobierno de facto (mientras que el gobierno básicamente controlaba las comunicaciones, la recaudación de impuestos y cierto poder sobre las ciudades-bazar). Eso fue incluso válido durante los períodos imperiales, como los del Imperio Mogol, el Sultanato de Delhi o el Imperio Maratha.

En la actualidad, los estados de la India están gobernados por un abanico muy amplio de partidos políticos, desde el sempiterno partido del Congreso (socialismo a la india), el BJP (nacionalista hindú), el partido Comunista, partidos nacionalistas (como el DMK en Tamil Nadu o el Akali Dal en Punjab), el BSP o el partido Samajwadi (que representan a castas bajas), etcétera.

Diversidad jurídica

Hasta tal punto impera la fragmentación, que la India no sólo es un espacio multicultural, sino que tiende al pluralismo judicial. Con esa larga historia de descentralización, se ha dado una acusada preferencia a que cada aldea, comarca, casta o comunidad se autorregule. Es una idea anclada en el viejo concepto de *dharmā*, que en su sentido jurídico remite a las leyes y los deberes que deberían aplicarse en la sociedad para que impere la armonía. La particularidad del concepto *dharmā* es que éste no es universal, sino contextual. Es decir, ese conjunto de leyes y de comportamientos morales y rituales varía según cada colectivo, y aún con más exactitud, según cada individuo. La India parte del paradigma de que todos somos diferentes y, por tanto, no ha lugar a gobernar a todo el mundo por las mismas reglas. Esa inercia histórica que arrastra la India se contrapone claramente al universalismo euroamericano, por el que la justicia ha de ser precisamente “ciega” al contexto. Eso se traduce en que aún en la actualidad, no sólo las asambleas locales o de casta tienen cierta potestad para gestionar sus asuntos, sino que una comunidad tan grande como la musulmana puede regirse en cuestiones como el matrimonio o la herencia, por ejemplo, por un código civil distinto (basado en la *sharīʿa*) al del resto de indios (aún a pesar de que la Constitución india, de corte universalista, prometía ya en 1950 que se trataría de corregir ese punto).

Diversidad religiosa

Si históricamente ha existido un espacio plurirreligioso en el mundo éste ha sido la India. Durante muchos siglos allí han coexistido y convivido —no siempre sin tensiones— una gran cantidad de religiones. Puesto en cifras de hoy, la India cuenta con 900 millones de hindúes, 150 millones de musulmanes (450 millones si tuviéramos

en cuenta también a Bangladesh y Pakistán), 25 millones de cristianos, 20 millones de sikhs, 10 millones de budistas, 6 millones de jainistas, pequeñas comunidades de parsis (zoroastrianos), judíos o miembros de las religiones tribales —mal llamadas “animistas”— de distintas etnias del país. Esta diversidad religiosa espejea igualmente la lingüística, la social, la política o la ecológica.

El asunto se torna más interesante si no visualizamos el hinduismo como *una* religión (al estilo de las abrahámicas), sino más como una *familia* de religiones. O, en cualquier caso, como un diálogo —siempre en curso— entre tres sensibilidades. Va una pincelada.

Por un lado, tenemos las tradiciones brahmánicas, que son pan-indias, escriturales, de prestigio, se han transmitido en sánscrito por las familias sacerdotales. Para estas corrientes, las nociones de *Veda* (autoridad escritural), de *varna* (clase socioespiritual) o *dharma* (deber ritual) tienen gran importancia. Sin embargo, para tradiciones populares, tribales, de castas bajas o de mujeres, la cultura sánscrita no es demasiado significativa (y para algunos, hasta opresiva). Por tanto, no podemos reducir el hinduismo al brahmanismo ortodoxo, aún a pesar de que ésta ha sido la tradición *mainstream* que proporcionado esa asombrosa continuidad religiosa a lo que llamamos “hinduismo”.

Por otro lado, tenemos las tradiciones de renunciantes, que también son pan-indias y de prestigio, pero que en lugar de articularse en las capas de liturgistas, se fundamentan en las tradiciones ascéticas y monásticas de quienes precisamente “renuncian” al ritual y a las obligaciones de casta o clase socioespiritual. Para estas tradiciones, las nociones de *karma* (acción), *samsara* (transmigración) o *moksha* (liberación), son cardinales. Pero entonces, habría que admitir que budistas y jainistas también cualificarían para el hinduismo, ya que en tanto que tradiciones de renunciantes índicas comparten muchos de estos postulados. Además, dejaríamos afuera del hinduismo a muchos que no niegan serlo.

Finalmente, tenemos las tradiciones populares, normalmente transmitidas oralmente, en lenguas vernaculares, que suelen ser locales, enraizadas en círculos de mujeres, alimentadas por prácticas y creencias de las castas bajas o los adivasis (tribales). Estas tradiciones tienen finalidades mucho más concretas y menos ascéticas: salud, prosperidad, felicidad marital, descendencia, etcétera.

Estas tres patas o sensibilidades ni se oponen, ni son claramente delimitables. Forman un triángulo en interacción. No hay barrera entre un hinduismo sánscrito y otro vernacular, o entre uno brahmánico y otro popular, o entre la “gran tradición” y la “pequeña tradición”. Como sucede con el *Mahabharata* (que es tanto un código de leyes según la ortodoxia brahmánica, como un pozo de creencias, proverbios, mitos y cuentos populares, o un repositorio de la espiritualidad más elevada), la mayoría de hindúes suscribe tanto la “tradición clásica” como las formas populares.

El hinduismo sería, entonces, aquel dinámico *proceso* que hilvana una serie de textos, tradiciones, mitologías, creencias, yogas, sectas, filosofías, prácticas y rituales que tienen en común diferentes grupos de las tradiciones brahmánicas, renunciantes y populares. Como decíamos, se trataría de algo más parecido a una familia índica de religiones que no a una religión definible (con su fundador, su Iglesia, sus dogmas establecidos, sus textos consensuados, su mitología cerrada, sus formas de culto aceptadas, su ética universal, etcétera). Hay hindúes vishnuístas, shaktistas, shivaístas, védicos, smartas, krishnaístas, neo-hinduistas, de la new-age hindú, etcétera. Algún antropólogo ha dicho que hay más religiones *dentro* del hinduismo que *fuera* de él. La apreciación es sin duda exagerada, pero capta a la perfección la impresionante diversidad interna de eso que hemos convenido en llamar “hinduismo”.

¿Existe la India?

Uno de los resultados de esta fascinante diversidad religiosa, lingüística o cultural es que casi un 60% de los indios se considera en situación de “minoría”. Ya sea porque no habla la lengua mayoritaria del estado (o incluso aunque la hable, puesto que en entornos urbanos como Bangalore, el canarés —que es la lengua oficial de Karnataka—, ha sido desplazado por el tamil), ya sea porque no pertenece a la familia de religiones que llamamos “hinduismo”, que es la abrumadoramente mayoritaria, o porque forman parte del 7% de adivasis (tribales) o del 15% de dalits (intocables). Teniendo en cuenta las yuxtaposiciones (uno puede ser tribal, cristiano y no hablar la lengua principal del estado, por ejemplo), los expertos han llegado a concluir que más de la mitad de los indios se siente parte de una “minoría”, ya sea religiosa, social o lingüística.

Con justeza, podemos formularnos entonces la cuestión: ¿existe la India?

Para la visión más “descentralizada”, el peso de la diversidad —que he enfatizado en este repaso—, pone en aprietos las nociones de “nación” y hasta de “civilización”. La India sería un espacio de encuentro y mestizaje. La idea de “unidad” de la India sería producto de la imaginación imperial británica. Tan difícil era hasta hace poco representar “la India”, que en el siglo XVIII, un gobernante que quería unir a los principados y sultanatos del Sur de Asia contra la agresión europea, sólo pudo recurrir a la vestimenta para tratar de formar el frente nativo: la alianza de los portadores de turbante contra los portadores de sombrero.

Hasta hace pocas décadas, los indios de la diáspora (fuera en las islas Fiji, en Sudáfrica, en Guyana, en Malasia o en el Reino Unido) no se percibían como “indios”

—hasta que las formas de *apartheid* les concienciaron de una común condición subalterna por raza—, sino como gujaratis, tamiles, bengalíes o punjabíes. Ha sido la visión nacionalista moderna la que ha querido suturar un sinfín de comunidades e imaginar una nación “India” de proverbial antigüedad. Pero no es el mismo hindú el que hoy lee las novelas de Narayan que el que hace siglos escuchaba las representaciones del *Ramayana*.

Frente a esta visión descentralizada, se alza una opuesta, que podríamos llamar “centralista”. Para éstos, también fueron los británicos quienes se interesaron en resaltar la incoherencia o división de los indios, de forma que pudiera justificarse su gobierno, garante de la “ley y el orden” sin el cual los indios regresarían a su estado natural de enfrentamiento, barbarie y división. Puede que la India sea muy diversa, pero parece existir una geografía del sari, la prenda de vestir femenina (ausente en Kabul, en Lhasa o en Yangon), que otorga un contorno continental a eso que llamamos “India”. Existe y han existido siempre en la India lenguas supranacionales como el sánscrito, el hindi, el persa, el urdu o el inglés que atenúan esa diversidad. Y los procesos de sanscritización o brahmanización (por los cuales grupos de estatus ritual bajo emulan los patrones de comportamiento o culto de la tradición sánscrita o brahmánica) han conectado muchas de estas comunidades. Conocemos muchos símbolos que sólo podemos tildar de “civilizacionales” (como la esvástica o la flor de loto, pero también la cultura ritual que llamamos *puja* o textos como el *Ramayana*), dada su continuidad durante miles de años y su extensión por todo lo largo y ancho del continente. El aludido *Ramayana* ha sido reinterpretado y asimilado en diversidad de contextos. Sólo en lengua canarés conocemos ¡cien versiones! No todo *Ramayana* se ajusta a la versión sánscrita clásica de Valmiki (o la hindi de Tulsidas). Eso que percibimos como un “texto” viene a ser más una tradición literaria pan-india, un verdadero *pozo* de nombres, argumentos, personajes, relaciones, lugares... del que cristalizan diferentes *Ramayanas*. Puede que no sea el mismo hindú el que hoy lo ve en los seriales de televisión, pero sí parece idéntica la divinidad de Sita, de Hanuman o de Rama.

Esa doble orientación es muy común en el Sur de Asia. Los indios están bien acostumbrados a lo paradójico y lo contradictorio. Desde cierta óptica, pues, sí existe una noción India con un corazón discernible, pero desde otro ángulo sólo hay infinidad de fragmentos. Las perspectivas filosóficas indias admiten con sofisticada elegancia un pluralismo epistemológico de este tipo. Las cosas pueden ser blanco-y-negro a la vez. Quizá algún día sólo se hablará de una familia lingüística índica (ya que hasta el inglés está adquiriendo rasgos fonéticos y sintácticos peculiares del Sur de Asia), al mismo tiempo que se admitirá que existen centenares de lenguas y miles de formas dialectales.

Estimo que la vieja idea de Gandhi y de Nehru de “unidad-en-la-diferencia” sigue siendo válida. Quizá el eslogan ya sea algo tópico, pero no por ello menos índico e

interesante. Propugna una unidad política sin uniformidad cultural, ser inclusivista pero no asimilacionista, subrayar un sentido de “pertenencia” a la vez que un respeto por la “diferencia”. Gandhi y Nehru concebían en realidad la nación más como una “civilización”; pero nosotros podemos recurrir a otras metáforas: mundo, magma, matriz... o continente. A modo de resumen: los fragmentos en diálogo dan forma a una gran confederación.

Tal vez la lejana Europa, tan diversa y compleja también ella, podría aprender de las lecciones que este heterogéneo continente puede aportar.

Bibliografía

Chatterjee, Partha. *The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

Das, Veena [ed.]. *Handbook of Indian Sociology*. Nueva Delhi: Oxford University Press, 2004.

Flood, Gavin. *An Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Fuller, Christopher J.. *The Camphor Flame. Popular Hinduism and Society in India*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

Pániker, Agustín. *Índika. Una descolonización intelectual*. Barcelona: Kairós, 2005.

Marriott, McKim [ed.]. *India through Hindu Categories*. Nueva Delhi: Sage, 1990.

Nehru, Jawaharlal. *The Discovery of India*. Nueva Delhi: Jawaharlal Nehru Memorial Fund, 1981.

Shapiro, Michael y Schiffman, Harold. *Language and Society in South Asia*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1981.

Sontheimer, G.-D. y Kulke, H. [ed.]. *Hinduism Reconsidered*. Nueva Delhi: Manohar, 1997.

Los Derechos Humanos en la India

Agustín Pániker

La India tiene larga tradición de debate público y tolerancia de la heterodoxia intelectual. Como espacio plurilingüístico, plurirreligioso y pluriétnico que es, posee una gran experiencia en manejar la diversidad. Piénsese en los regímenes de libertades del emperador Ashoka (siglo -III), uno de los gobernantes más extraordinarios de la antigüedad, o del gran emperador Akbar (siglo XVI), otro gigante de la apertura y defensa de las libertades. Si la India adoptó una Constitución democrática de corte liberal occidental en 1950 fue porque los valores de la igualdad, la tolerancia, la justicia o la dignidad ya estaban presentes en India. Una cultura no puede hacer suyos unos valores, unas leyes o unos principios si, de alguna manera, no los “reconoce” o “descubre” en sus propias tradiciones. De otra forma no se entendería cómo la que es supuestamente la sociedad menos igualitarista del planeta (por su sistema de castas) puede ser a la vez una de las más fervientes defensoras de la democracia. Abandonemos de una vez el estereotipo que dice que Occidente ha de enseñar a las demás civilizaciones del planeta lo que es la libertad. Incluso un texto hindú tan tradicionalista y conservador como el *Manu-smriti* (siglos I/II) señalaba que “igual que la Tierra sustenta a todos los seres vivos, el rey debería tratar por igual a todos los súbditos; como una Madre a sus hijos”.

La situación de los DD.HH. en la India de hoy

Existen en el mundo diversas teorías y formulaciones sobre los derechos humanos, como las de Locke, Marx o Rawls. Siquiera en Occidente se ha admitido siempre su validez universal. Las mismas ideas de “universalidad” o de “derecho humano” han estado sujetas a reconsideraciones, debates y autocríticas. Eso aún es más patente en la India, donde las filosofías universalistas han topado siempre con una muy arraigada tradición de contextualismo (donde se subraya, por ejemplo, que el *dharma* o deber moral es propio de cada individuo y diferente según el contexto y no se ajusta a un abstracto patrón universal). La idea de unos derechos *universales* choca de bruces con las tradiciones de pensamiento índicas. Y, aún así, nunca se ha cuestionado en la India el fundamento moral de los DD.HH. Se da una aceptación tácita de los valores morales que la Declaración Universal de los Derechos Humanos propugna. Tanto el Preámbulo como las Partes III y IV de la Constitución de la India son muy claros en que su objetivo es la justicia (social, económica o política),

la libertad (de pensamiento, expresión, creencia o culto), la igualdad (de estatus u oportunidades), promover la fraternidad entre todas las personas y asegurar la dignidad individual.

Sin embargo, en la India todavía hay al respecto muchísimas esperanzas sin colmar. Muchos lustros después de la independencia del país o de la adopción de este marco de democracia constitucional, existe todavía una gran brecha entre el ideal y lo factual. Dicho sucintamente: la India posee graves problemas en DD.HH., si bien dispone de los mecanismos para la mejora.

Vamos a realizar una breve incursión en 20 puntos o aspectos extraídos de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Se trata simplemente de ofrecer de forma didáctica un cuadro general del estado de la cuestión en la India del siglo xxi; un repaso que asimismo nos permita profundizar en distintos aspectos de su sociedad.

1) Todos nacemos libre e iguales en dignidad

Se trata de un derecho claramente reconocido por la Constitución de la India. Empero, hay que señalar que es una idea muy poco arraigada en la India. El peso que poseen las nociones de “casta”, “clase” y, en menor medida, “raza”, apuntan claramente en sentido contrario. En este aspecto la India tiene un largo trecho por recorrer y tendrá que hacer grandes esfuerzos por aplicar de forma solvente este derecho. Es cierto que los indios son capaces de diferenciar entre injusticia y desigualdad (a diferencia de muchos occidentales), y que entienden perfectamente que la diferencia no equivale a la desigualdad (no en vano, posee una larguísima trayectoria de reconocimiento de la diferencia y la diversidad); pero es un hecho que la idea de que *todos* los seres humanos somos iguales en *dignidad* no está enraizada sobre suelo indio. El trato recibido por distintos colectivos –antiguamente llamados intocables y tribales– lo ilustra. Con todo, abusos de otras épocas ya no son tolerables hoy.

2) Igualdad de derechos sin distinción de nacionalidad, sexo, raza, religión o clase

Otro derecho reconocido por la Constitución. Hay que admitir que ha habido una mejoría en las últimas décadas y el Estado Indio ha hecho –y sigue haciendo– un esfuerzo bastante importante en paliar la desigualdad de derechos y en corregir sus déficits históricos al respecto (implementando, por ejemplo, el mayor sistema del mundo de discriminación positiva en la educación superior o el funcionariado público para los colectivos más desfavorecidos), pero el camino que queda por recorrer es inmenso, en especial en lo que concierne a las mujeres, los dalits (antiguamente conocidos como intocables) y las comunidades adivasis (a veces llamadas tribales).

3) Derecho a la vida

Se trata del primero de los DD.HH de la Declaración. Y, sin embargo, la India posee una de las asimetrías entre población masculina y femenina más espeluznantes del globo (940 mujeres por cada 1000 varones en el último censo de 2011, sólo superada por China), en especial en la zona Norte y Oeste de la India (que no es precisamente la más pobre o la menos alfabetizada; con Delhi, Haryana, Jammu & Kashmir y Punjab tristemente a la cabeza). El aborto selectivo de niñas, el infanticidio de niñas, o la desnutrición de las niñas, constituye uno de los principales problemas del país y, posiblemente, el mayor obstáculo para el pleno desarrollo de los DD.HH. en la India.

Es cierto que ha habido una leve mejoría en los últimos veinte años en lo que a asimetría de sexos se refiere (pero también que a principios de siglo xx las cosas estaban mucho mejor); pero si tenemos que centrarnos en la franja de los 0 a los 6 años de edad, que es la significativa a la hora de abordar la cuestión del aborto selectivo de niñas, los datos son mucho más alarmantes: de 976 niñas por 1.000 niños en 1961, se ha pasando, década tras década, a 964 (1971), 962 (1981), 945 (1991), 927 (2001) y, finalmente, 914 (2011). El aborto selectivo sigue en aumento, aún cuando las asimetrías se reduzcan en la adultez.

Este es un tema muy complejo, que entrelaza en diferentes aspectos sociales, psicológicos, rituales y económicos de la patriarquía, que, retroalimentándose mutuamente, fortalecen esta perversa tendencia. Puesto que la gran mayoría de comunidades de la India sigue un modelo patrilocal (los hombres permanecen en la propiedad familiar) y patrilineal (la herencia pasa de padres a hijos varones), la estancia de las jóvenes en la casa paterna es breve y económicamente onerosa. Las chicas transitan a la familia del esposo, por tanto no se van a hacer cargo del negocio, ni del cuidado de sus progenitores cuando éstos envejezcan, un punto importante dado el escaso apoyo que los ancianos reciben de la Seguridad Social del Estado. Como dice aquel crudo proverbio de la India Central, “cuidar una niña es como regar en el jardín del vecino”. Además, existe el escabroso problema de la dote, que se está convirtiendo en una de las principales lacras sociales de la India moderna (con ya más de 7.000 muertes por año y violencia doméstica que no es cuantificable por dotes no satisfechas). Una familia con muchas niñas puede ser una auténtica ruina económica. El asunto se agrava cuanto más ascendemos en el escalafón social, ya que la dote se ha convertido en uno de los medios más rápidos del ascenso social. Si a eso añadimos la importancia ritual que tiene el primogénito masculino en los rituales funerarios, se entenderá la clara preferencia por el hijo varón en la India. No es que las niñas no sean queridas (incluso podría argumentarse que son tratadas con más ternura tanto por la madre como por el padre dado que saben que en pocos años abandonarán el hogar paterno), sino que pueden devenir una carga muy problemática, lo que claramente mina su derecho a la vida.

4) Nadie debe ser sometido a esclavitud

La India ha desconocido las formas de esclavitud que históricamente se han dado en otras zonas del mundo. En este sentido, su bagaje es posiblemente mejor que el de Occidente (si bien podría argumentarse que han existido colectivos que han estado tan oprimidos como los esclavos del mundo egipcio, griego, romano o árabe). En cualquier caso, todavía se dan formas de sometimiento semif feudales (en el mundo de relaciones de dependencia del espacio rural que los expertos llamaron *jajmani*, en el que el terrateniente tiene en “obligación” a sus proveedores de servicios, normalmente peones agrarios, aunque también carpinteros, barberos y hasta sacerdotes) y, sobre todo, por las nuevas formas de subalternización que llevan a cabo las grandes empresas o las compañías multinacionales, que tienen en régimen de virtual esclavitud a millones de mineros o de campesinos en diversas zonas de la India. Eso por no hablar de la esclavitud del trabajo infantil o de la prostitución, ambos muy extendidos en las ciudades.

5) Todos somos iguales ante la Ley

La Justicia es el principal órgano del que dispone cualquier Estado para proteger los DD.HH. Como expresa el artículo 14 de la Constitución india, “el Estado no negará a ninguna persona la igualdad ante la Ley o la misma protección de las leyes dentro del territorio de la India”. Sin embargo, esta máxima de la tradición de pensamiento occidental choca frontalmente con las viejas corrientes de pensamiento índicas. Nos encontramos ante el paradigma opuesto al de *sva-dharma*, el “deber propio” e individual, de tanto alcance en la India. Para la India tradicional (sobre todo hindú, pero también la islámica, la jain o la sikh), la justicia no debe de ser ciega al contexto, sino que precisamente debe adecuarse al contexto. Los viejos textos de la tradición de “jurisprudencia” de la India, los *Dharma-shastras*, más que ofrecer leyes, ofrecían criterio y recomendaciones a aplicar con discernimiento y flexibilidad por el *pandit* o el experto. Se trataba de un sistema extremadamente sutil, pero obviamente abierto al paternalismo, al apañío o la explotación. En cualquier caso, la India no ha subrayado nunca la universalidad de una ética o moral. Lo que es la conducta correcta dependerá del género, de la edad, de la casta, de la región, del estado de progresión espiritual, de la clase... esto es, de cada cual. No hay *dharma* universal sino *dharma* propio (*sva*). Incluso las aldeas indias han optado desde hace muchos siglos por formas de justicia contextuales y locales. El concilio de aldea o la asamblea de casta (los *pañchayats*) han tenido autonomía casi absoluta para administrar la justicia. Aún hoy se da cierta reticencia en la India rural a acudir a los tribunales de la capital. Se prefiere un arbitrio rápido, donde se amañe un veredicto en el cual nadie tenga la sensación de haber ganado o perdido y se mantenga intacto el honor.

Hasta tal punto está incrustada la tradición de contextualismo que –aún a pesar de las recomendaciones que refleja la Constitución– no a todos los indios aplica el mismo código civil personal (los musulmanes pueden regirse en cuestiones de matrimonio o herencia, por ejemplo, por la *shari'a*).

Puede que la gran lacra al respecto no se encuentre tanto esta tradición de contextualismo, mas en la corrupción del sistema administrativo, político, económico o fiscal y la connivencia del sistema judicial.

6) Nadie puede ser arbitrariamente detenido

Falta mucho por hacer en este sentido, tanto en el estamento policial como en el militar. Con la excusa de la seguridad nacional y la lucha antiterrorista se cometen todavía muchos abusos y matanzas en las zonas de fricción (Cachemira, Punjab, estados del Noreste, zonas de insurgencia naxalita...). Huelga decir que también los grupos yihadistas o naxalitas (guerrilla maoísta) cometen torturas y asesinatos (y no sólo de policías o militares). Lamentablemente, el recurso a la intimidación, la violencia y el asesinato forma parte del lenguaje político en el Sur de Asia.

7) Nadie puede ser sometido a torturas o a tratos degradantes

Es en este aspecto donde la India acarrea otro de sus mayores déficits. En especial en todo lo que se refiere a los tratos degradantes hacia los colectivos dalits (antiguamente llamados también intocables, harijans, chandalas, etcétera). En la India, este trato vejatorio se denomina “atrocidad” (*atrocitiy*). Aunque sin duda la situación ha mejorado en las últimas décadas, las atrocidades contra intocables distan de ser cosa del pasado. Se dan violaciones de mujeres dalits por bandas de hombres de castas superiores; se obliga a limpiar las letrinas (ocupación muy deshonrosa en la India, tradicionalmente asignada a ciertas castas de dalits) a miembros de estas castas; incluso los gobiernos locales prolongan esta asociación al emplear a dalits de casta bhangí para la limpieza del alcantarillado público; en *tea-shops* y restaurantes todavía se discrimina a miembros de estas comunidades y se les obliga a utilizar vasos, tazas o cubiertos distintos; en la India rural los pozos pueden estar vetados a las mujeres dalits a determinadas horas del día; en la procesiones del pueblo pueden no aceptarse a miembros de estas castas (u obligarles a desfilar aparte); y un largo etcétera. Aunque la Constitución india condena expresamente la práctica de la intocabilidad, y aunque –repetimos– estos tratos vejatorios van claramente a la baja y se ha mejorado considerablemente (notablemente en tres espacios públicos de primer orden: los hospitales, las escuelas y los templos), todavía hay mucho por recorrer. Sirva de ejemplo que aún en más de un 20% de las comisarías de policía de la India rural, los dalits que van a reportar las atrocidades son atendidos ¡en el exterior de las mismas!

El trato vejatorio no se reduce únicamente a los prejuicios y tabúes asociados a la intocabilidad, sino que penetra el espacio doméstico, donde se da una nefasta laxitud hacia la violencia de género. Las disputas, violencia y hasta asesinatos por dotes no satisfechas se han constituido como una nueva gran amenaza a los DD.HH. en la India. No se trata de un atávico problema sino de un nuevo problema que la moderna sociedad consumista (ligada a las enraizadas nociones de prestigio y estatus social) está incrementando. La mayor parte de esa violencia tiene lugar dentro de la familia (y es perpetrada por miembros de la propia familia) y está también ligada a las cuestiones de “honor”. Como el Estado indio o la asamblea del pueblo tiende a inhibirse en los asuntos domésticos, cantidad de violaciones o acciones degradantes no son reportadas. Hasta tal punto está integrada la violencia de género que en encuestas recientes un 56% de las mujeres creía estaba justificada. En los análisis de 2004 se vio que aumentaba la violencia en los apartados de “tortura”, “acoso sexual” y “transgresiones a la prohibición de la dote”. Por tanto, las cosas distan de haber mejorado en este aspecto. Es necesaria una labor de concienciación a la sociedad machista y crear en las mujeres una conciencia —y hasta el mero conocimiento— sobre sus derechos y formas de mejora. La buena noticia es que estas acciones ya se están llevando a cabo por distintas organizaciones y grupos feministas, muy activos en todo el país.

8) Cuidado de la maternidad y la infancia

El Estado Indio tiene potestad para proteger a mujeres y niños contra la discriminación, la violencia o frente a lacras sociales como la dote, la *sati* o los matrimonios infantiles.

En la India se valora mucho la maternidad, que es casi un “deber” para una mujer india. De hecho, el rol de la “madre” está mucho más considerado que el de “esposa”. Dado que el matrimonio es un pacto entre familias cuyo objetivo es prolongar la estirpe, el eje del mismo no es la relación conyugal horizontal, sino la vertical, la que se da entre padres/madres y sus hijos/hijas. Cuando la mujer da a luz asciende en el estatus familiar y social. Y, sin embargo, ya hemos mencionado los graves déficits que la India arrastra en el cuidado de sus niñas. El infanticidio de niñas (hoy, aborto selectivo), la malnutrición de niñas, las formas de reclusión social cuando alcanza la edad púber, el —ilegal pero aún practicado— matrimonio infantil, son problemas que la sociedad india debería afrontar con mayor determinación. La idea de que una joven tenga relaciones prematrimoniales está tan estigmatizada que un 80% de las adopciones en la India se debe a madres solteras que no pueden mantener a su hijo o hija por miedo al ostracismo social.

Asimismo, el trabajo infantil se está convirtiendo en otra de las nuevas amenazas a los DD.HH., aún cuando el artículo 24 de la Constitución dice explícitamente que

“ningún niño menor de 14 años será empleado para trabajar en ninguna fábrica, mina o en cualquier otro tipo de trabajo”.

9) Derecho a la educación (y que ésta sea gratuita)

Es quizá en este punto donde la India ha experimentado una mayor mejoría. La educación primaria hasta los 14 años es obligatoria y gratuita. Afortunadamente, los viejos tabúes en contra de la mujer con estudios están cambiando, en especial entre las clases medias urbanas, donde ya se valora mucho a una mujer con estudios superiores y con trabajo. Asimismo, el Estado implementa una discriminación positiva en la educación superior para miembros de las *scheduled castes* (dalits o intocables) y de las *scheduled tribes* (tribales o adivasis). Los niveles de alfabetización siguen mejorando en todo el país. Con todo, las diferencias regionales siguen siendo muy elevadas (compárese los niveles de Kerala con los de Rajasthan), lo mismo que las de género. Y la *calidad* de la enseñanza todavía deja bastante que desear.

10) Matrimonio por libre y pleno consentimiento mutuo

Este es un derecho muy discutido en la India, que al respecto se aposenta en un paradigma radicalmente diferente al del enlace conyugal (normalmente por amor). Se tiene la impresión de que se ha proyectado el modelo europeo burgués (familia nuclear de padre/madre con hijos, a los que quizá vendrá a sumarse algún pariente, que no deja de ser un desarrollo de la Europa de finales del siglo XVIII y que incluso hoy en día en Occidente está cediendo el paso a otros modelos), como si fuera el natural y se ha universalizado sin demasiados miramientos sobre otras sociedades.

En la India el matrimonio es un pacto entre familias y no un asunto estrictamente conyugal. Aunque los novios pueden opinar al respecto y pueden dar su consentimiento, como en el caso de los gitanos de Europa, se trata de una alianza entre familias. Eso es así incluso entre los urbanitas indios más modernos y hasta entre las comunidades de indios de las diásporas de Estados Unidos o del Reino Unido. Aunque hay aspectos de la sociedad o la familia que son objeto de cierto replanteamiento, no es el caso del matrimonio pactado, que sigue siendo la norma mayoritaria. Todo el sistema de castas se asienta en las reglas de matrimonio. Por tanto, la aplicación de este derecho es, cuanto menos, polémica. La idea de libre elección matrimonial no goza de buena reputación en el Sur de Asia, si bien se fantasea —en el cine de Bollywood— con la intensidad o la ternura del amor romántico.

Los graves problemas al respecto, son los de la dote y del matrimonio infantil, que si bien es ilegal, continúa practicándose en la India profunda.

11) Protección ante injerencias en la vida privada

Históricamente, el Estado Indio ha interferido poco (y protegido poco). Es la familia, la casta y la aldea (por este orden), el garante de la privacidad. Incluso en épocas imperiales o socialistas, el Estado ha sido poco invasivo. La India ha tendido a modelos autárquicos o descentralizados. Si bien, la familia, la casta o la aldea pueden proteger al individuo, al mismo tiempo pueden devenir en determinados contextos en agentes de máxima presión e interferencia, generando violencia doméstica, excomunión de la casta, fortaleciendo el espíritu comunalista y sectario o, simplemente alimentando la presión del chismorreio del barrio.

12) Derecho a buscar asilo y circular libremente

En este aspecto la India tenía una trayectoria claramente positiva. La India como tierra de asilo de minorías es de sobra conocida. A lo largo de los siglos se han refugiado allí cristianos sirios, cristianos nestorianos, judíos, zoroastrianos, persas, tibetanos, etcétera. La diáspora judía de la India se vanagloriaba de desconocer la palabra “persecución” en sus docenas de siglos de estancia en la India. A pesar de este bagaje tan positivo, empero, la cosa empeora en la actualidad con los inmigrantes bangladeshis, considerados de “segunda”.

Aunque los indios viajan y peregrinan sin cesar, no son grandes emigrantes (con la salvedad de los punjabíes y, en menor medida, de los gujaratis y los tamiles). La mayoría permanece en la comarca de sus antepasados.

13) Libertad de pensamiento, de religión (y de conversión)

Como decíamos en el preámbulo, la historia de tolerancia de la disidencia intelectual y religiosa es legendaria en la India. Desde hace muchos siglos esta ha sido una tierra de gran pluralismo religioso, por lo que hay bastante experiencia en capear la diversidad y ha habido mucha libertad para escoger la religión. Esto aún puede visualizarse mejor si concebimos el hinduismo no como *una* religión sino como una familia de religiones. Claramente, la India ha tendido a incluir más que a excluir. Famoso es el caso del emperador musulmán Akbar, que realizó casi un Parlamento de las religiones en su corte a principios del siglo XVII, donde debatieron musulmanes sunnitas y chiítas, cristianos, judíos, parsis, hindúes shivaístas y vishnuístas, jainistas, etcétera (casi en el mismo momento en que la Inquisición ejecutaba en Roma a Giordano Bruno). Quede claro que Occidente no posee el copyright de la libertad.

La llegada de las religiones proselitistas de corte abrahámico no alteró demasiado el panorama, ya que, hasta hace relativamente poco, incluso la idea de conversión era desconocida en la India. Las cosas fueron empeorando a partir del siglo XIX.

La entrada de los filtros estancos de la Modernidad (que exige delimitar mental, social y administrativamente unas fronteras religiosas claras) no ha hecho más que empeorar las cosas. No es que en la India no hubieran habido roces religiosos antes de la Modernidad, pero se trataba de casos mucho más aislados de lo que la historiografía (colonial, neo-islamista o neo-hinduista) nos quiere hacer creer, y en ningún caso se cuestionaba la libertad de pensamiento y de culto. El panorama actual es mucho más desolador. Tenemos algunos grupos de misioneros (en especial evangélicos y protestantes) que actúan de forma bastante agresiva. Tenemos grupos salafistas (y hasta yihadistas) que abogan por una cerrazón de fronteras religiosas y guerra al café. Tenemos grupos de radicales hindúes (como el RSS, el VHP o el Shiv-Sena) que abogan por el “retorno” al hinduismo de los conversos (introduciendo algo tan extraño al hinduismo como la idea de un ritual de conversión), la completa marginalización de los musulmanes y, en menor medida, de los cristianos. El comunalismo, es decir, los brotes de violencia entre comunidades (léase hindúes y musulmanes), va en aumento. Es cierto que esto es una tendencia general en el mundo, pero que suceda en un continente que se había distinguido por su pluralismo religioso se antoja doblemente triste. Existen estados de la Unión que tratan de prohibir las conversiones a otra religión (léase islam). E incluso los aparentemente liberales sikhs no admiten como “conversos” a grupos de extracción social baja (los ravidasis).

14) Libertad de expresión

Como en el caso anterior, la tradición de respeto por las libertades ha sido larga en la India. Desde siempre, los monarcas y dirigentes organizaron debates públicos, donde se discutían cuestiones filosóficas, religiosas y hasta políticas. Este es otro de los aspectos donde hay que reivindicar que la India posee mejor pedigrí y fundamento que otras zonas del mundo, incluido Occidente. No obstante, si bien el país goza de una prensa relativamente libre, en el siglo XXI hay temas “tabú” sobre los cuales el gobierno o los grupos religiosos ejercen una fuerte presión. Suele tratarse de símbolos sagrados (como la vaca, Sonia Gandhi...) o aspectos culturales (sexualidad, *Kama-sutra*...), frente a los cuales las secciones más conservadoras exigen una muy poco liberal auto-censura. Por este mismo motivo, incluso el gobierno quiere controlar –sin éxito– el acceso a google.

15) Libertad de asociación

En este aspecto la India no presenta demasiados problemas. Los indios son muy dados a asociarse en grupos religiosos, gremios, partidos políticos, sindicatos, asociaciones de aldea, etcétera. La sociedad india está muy politizada.

Una de las transformaciones más profundas de la actual sociedad de castas es un cierto relajamiento de la verticalidad (jerarquía) pero incremento de la separatividad de las castas, que se constituyen cada vez más en *lobbies* o grupos de presión. Esta incorporación de un nuevo asociacionismo se descubre en cómo la casta (*jati*) deviene cada vez más asociación (*samaj*).

16) Democracia y libertad de voto

Este es, sin duda, otro de los pilares de los DD.HH. Y al respecto la India suele jactarse de ser “la democracia más grande del mundo”. Aunque, como estamos viendo, la India posee numerosos déficits en materia de derechos, el eslogan no es gratuito y tiene –para sorpresa de algunos– cierto sentido. Si miramos la trayectoria de sus últimos 65 años, desde su independencia en 1947, han habido elecciones generales y estatales con regularidad y ha habido alternancia política sin traumas, tanto en el Parlamento central como en los de los estados. Salvo el gazapo de 1975-76, cuando en un inusual gesto de autoritarismo Indira Gandhi estableció el estado de excepción (que la llevó directamente a la oposición en las siguientes elecciones), la India no ha conocido levantamientos militares ni el régimen democrático ha sido puesto en entredicho. Si contemplamos las trayectorias de sus vecinos (Pakistán, Bangladesh, China, Nepal, Sri Lanka, Birmania...) hay que admitir que la India sale bastante mejor parada.

Ocurre que los DD.HH. no equivalen a sufragio ni son igual a democracia. (Conocemos de democracias socialistas muy condicionadas por ideologías dictatoriales o de democracias liberales esclavas de las leyes mercado.)

Aunque ciertamente el panorama indio es alentador (de hecho, es un caso ejemplar para muchísimos países del mundo, que pueden identificarse más con sus problemas de pobreza, analfabetismo o falta de infraestructuras, que no con los de las democracias occidentales), ello no debe ocultar los profundos problemas democráticos que padece. La corrupción política es una verdadera pandemia; lo mismo que los bancos de votos o el recurso “natural” a la violencia política para lograr determinados fines. De hecho, hay quien piensa que si los indios han apostado tan firmemente por la democracia es porque han visto en este sistema una perfecta autovía para el enriquecimiento rápido y el ascenso social. El amiguismo y el “familiarismo” campean con toda impunidad; y la asociación entre políticos y mafias de diversa índole o el sometimiento político a los intereses de las grandes empresas, rayan el descaro, si bien hay que admitir que este no es un problema intrínsecamente indio, sino que lo encontramos por doquier en este mundo.

17) Derecho a acceder al funcionariado

Este es otro de los puntos en los que la India va muy por delante de otros países. En especial por la política de discriminación positiva hacia los más desfavorecidos (adivasis, dalits y las polémicas “otras clases atrasadas”; 7%, 15%, y 27% respectivamente), que reserva unas cuotas para estos colectivos en la administración pública. También los discapacitados tienen su 3% (largamente superado). El problema radica en que el alto funcionariado va a parar a la llamada *creamy layer*, es decir, a las capas más aventajadas de estos grupos y no a todos.

18) Derecho a la Seguridad Social

Puede que el derecho exista, pero la Seguridad Social india es espantosamente raquítica. Salvo algún estado en particular, el alcance de la Seguridad Social de la India es todavía muy discreto. Existen hospitales, escuelas, ayudas en combustible o en alimentos para los más necesitados, pero nos encontramos a años luz de lo que en otras latitudes se conoce como “Estado del bienestar”. En la India, la seguridad recae en la familia (en menor medida, en la casta), y en especial en la llamada “familia extensa” (multigeneracional), que asume el papel protector que en otras partes recae en el Estado. Es la familia quien se encarga de la jubilación de los progenitores cuando llegan a una edad avanzada; es la familia la que cobija a aquellos miembros que han perdido el empleo; es la familia la que se endeuda o recurre a parientes para sufragar gastos médicos o extras educativos; etcétera.

19) Derecho al trabajo y a no tener discriminación salarial

En el actual contexto de globalización son las leyes de mercado las que dictan buena parte de las alternativas económicas y salariales del país. El qué debe producirse y de qué forma se encuentra hoy condicionado por las complejas relaciones comerciales internacionales. De ahí las nuevas formas de agresión a las que están sometidas las poblaciones tribales (desplazadas por complejos mineros, madereros o por proyectos hidráulicos estatales), que pasan a engrosar las filas de desempleados.

Igualmente, en el terreno salarial se da una clara discriminación por género y hasta por casta.

20) Derecho a una calidad de vida (alimentación, vivienda, vestido, salud...)

El último punto que vamos a tocar es, posiblemente, el de mayor importancia para toda persona en cualquier parte del mundo. Aunque la India indudablemente ha experimentado cierta mejoría, sus déficits son inmensos. Uno de los clichés más

arraigados de la India es el de la extrema pobreza. Si bien la India es más que eso (¡faltaría menos!), en modo alguno el tópico es gratuito.

La India tiene escasez de agua y de electricidad. Lo que obliga al gobierno a buscar soluciones a corto plazo que son muy agresivas con el medio o con las poblaciones más vulnerables (como los tribales desplazados por la construcción de presas). Los niveles de polución de la atmósfera son escalofriantes (Nueva Delhi ya figura en los primeros lugares del ranking mundial de polución), y los niveles de contaminación de las aguas son enormes. Todavía cientos de millones de indios no tienen acceso a agua potable ni disponen de sanitarios privados o públicos en condiciones. La contaminación industrial (y la impunidad de las empresas que la generan) es legendaria. Recuérdesse el desastre de Bhopal, la catástrofe industrial más grave de todos los tiempos (3.000 muertos y 25.000 tullidos para el resto de sus vidas). En muchos rincones de la India siguen dándose mini-bhopales. Los *slums* o barrios de chabolas urbanos continúan siendo horrorosamente inmensos. Y no se reducen. Aunque no hay escasez alimentaria en la India todavía un porcentaje muy alto de la población tiene severos problema de malnutrición o pasa hambre. En breve, la calidad de vida de millones de indios, en lo que a vivienda, alimentación o salud respecta, es extremadamente precaria. Un 40% de la población está por debajo de la línea de pobreza, lo que para los parámetros indios significa que están ¡al borde de la inanición!

Una vez más, las diferencias regionales en calidad de vida pueden ser muy grandes. No es lo mismo nacer en Bihar, el estado más pobre del país, que en Kerala, que sin ser uno de los más ricos, sí es el que posee mayor calidad de vida.

Centrémonos en este último, de forma que no solo podamos ilustrar las diferencias regionales, sino para esbozar una vía india de mejora de la calidad de vida. El caso de Kerala es doblemente interesante porque posee una renta *per cápita* baja, tiene una tasa de desempleo elevada y no recibe ayuda exterior. ¿Cuál es, entonces, la clave que explique los apreciables niveles de calidad de vida de Kerala? Obviamente, se da una concatenación de factores, pero hay uno que es digno de resaltar y estimo es uno de los estelares: el rol y el empoderamiento de sus mujeres. Como los cooperantes y las oenegés saben desde hace mucho tiempo, en cualquier parte del mundo las mujeres invierten sus ganancias (o los microcréditos que puedan recibir) en alimentación, en vestimenta, en salud y en educación. Ayudar a las mujeres es beneficiar a la comunidad. Van algunos datos.

En 1981 sólo el 1,5% de los niños de Kerala tenía malnutrición severa, cuando la cifra para el resto de la India era del 6,1%. La esperanza vida en Kerala es hoy incluso superior a la de los afroamericanos de Estados Unidos. El nivel alfabetización es superior al de cualquier provincia de China. Kerala posee (a pesar de su deficiente economía), la mayor tasa de reducción de la pobreza en India. Y una muy buena tasa de reducción de la natalidad.

Es muy significativo que Kerala esté a la cabeza de la India en el ratio entre mujeres y varones. De hecho, es el único estado de la Unión donde hay más mujeres que hombres (en una proporción de 1084 contra 1000; cuando el promedio de la India es un escuálido 940, en el reciente censo del 2011). También está a la cabeza en esperanza de vida femenina, en mayor participación femenina en el mundo laboral, en alfabetización femenina (con un 92%; cuando en la India es del 65%, en 2011), y en particular la de mujeres dalits. Asimismo va por delante en la menor mortandad de niñas, en menor porcentaje de mujeres con anemia; y un largo etcétera.

Aún distando mucho de estar en condición de igualdad respecto al varón, la situación promedio de las mujeres en Kerala es significativamente mejor que en el resto de la India. Y las mujeres de Kerala han contribuido decisivamente a que en ese estado se dé algo parecido a lo que llamamos “sociedad del bienestar” o “calidad de vida”.

Algo tendrá que ver el tradicional sistema matrilineal y matrifocal de Kerala (por el cual las hijas y no los hijos heredaban las tierras y posesiones; y por el cual ellas no transitaban al hogar del marido), propio de las castas más importantes de la región (fuera la alta de los nayars, la ex-intocable de los ilavars o la musulmana de los mappillas). Como también la “inversión” en educación que realizaron los *maharajas* de Kerala a lo largo de los siglos XIX y el XX. O los movimientos reformistas progresistas, como los de Narayana Guru, de ciertas asociaciones cristianas o del Partido Comunista de Kerala. Todos esos factores han otorgado a la mujer keralita una fuerza y poder que carecen otras mujeres de la India.

Las buenas noticias están en que —siguiendo en parte las recomendaciones del nobel de economía Amartya Sen— el estado de Kerala sirve hoy de modelo a otros estados en la India. Se ha entendido que invertir en educación, en especial en la de las mujeres, es dotarles de una agencia y un poder que serán inmensamente positivos para la sociedad.

Conclusión

La situación de los DD.HH. en la India ha mejorado en ciertos aspectos, sin el menor género de dudas, pero sigue siendo muy precaria, y en determinados puntos puede establecerse que —lamentablemente— la situación ha empeorado.

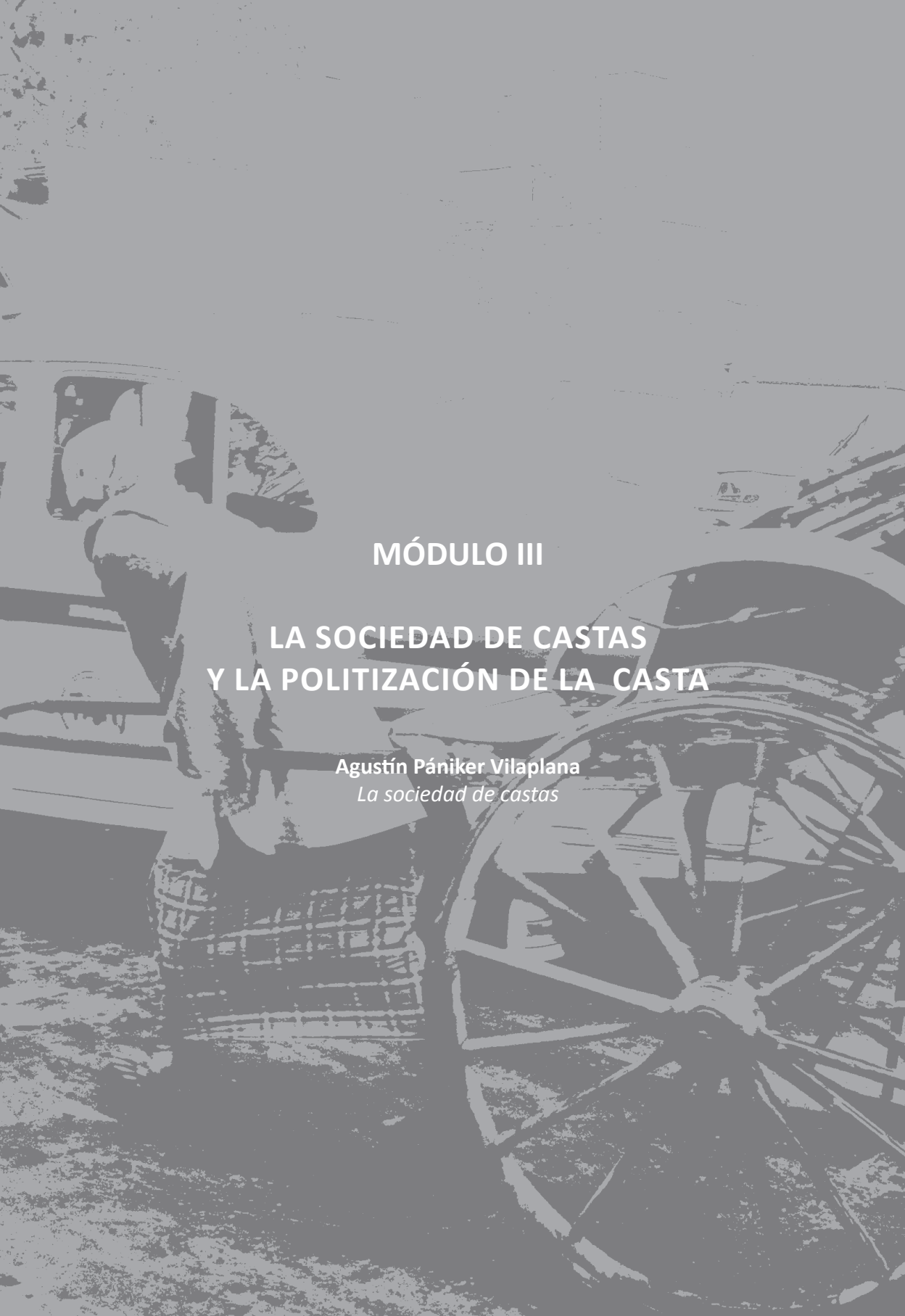
El camino por recorrer es muy grande, en especial en lo tocante a las mujeres, a los dalits y a los adivasis, o en lo que concierne a la erradicación de la pobreza. Es triste que los elevados índices de crecimiento económico que la India ha tenido desde su

liberalización económica, no repercutan en los más desfavorecidos. Ha creado una nueva clase media de 200 o 300 millones de personas, pero mantiene a 800 o 900 millones en niveles de pobreza o de extrema pobreza.

La India tiene a su favor un marco constitucional firme, el prestigio del poder judicial, cierta solidez democrática, unas formas indígenas de cooperación y solidaridad bien arraigadas (a través de la familia, de las redes de solidaridad de las castas bajas, o formas indígenas de ayuda social, como el *dana*), una proverbial resiliencia y flexibilidad. Ha mejorado en la educación, en especial la de sus mujeres, y posee arraigadas tradiciones de discusión política y de libertad intelectual. Aunque las inercias patriarcales son fuertes, lo mismo que su anclaje en formas negativas de injusticia casteísta, es innegable que la India está haciendo un esfuerzo en corregir sus defectos y tiene la capacidad para hacerlo. El trecho por recorrer, no obstante, se presenta arduo y largo.

Bibliografía

- Basu, Srimati [ed.]. *Dowry & Inheritance*. Nueva Delhi: Women Unlimited, 2005.
- Bhuimali, Anil [ed.]. *Democracy and Human Rights*. Nueva Delhi: Serials, 2007.
- Constitution of India* (con la 92ª enmienda). Nueva Delhi: Government of India, 2004.
- Kakar, Sudhir y Kakar, Katharina. *The Indians. Portrait of a People*. Nueva Delhi: Penguin Books, 2009.
- Keane, David. *Caste-based Discrimination in International Human Rights Law*. Aldershot: Ashgate, 2007.
- Liddle, Joanna y Joshi, Rama. *Daughters of Independence. Gender, Caste and Class in India*. Nueva Delhi: Kali for Women, 1986.
- Sen, Amartya. *The Argumentative Indian. Writings on Indian History, Culture and Identity*. Londres: Allen Lane, 2005.
- Seymour, Susan C.. *Women, Family, and Child Care in India*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Shah, Ghanshyam; Mander, Harsh; Thorat, Sukhadeo; Deshpande, Satish y Bavis-
kar, Amita [ed.]. *Untouchability in Rural India*. Nueva Delhi: Sage, 2006.
- Varma, Pavan K.. *Being Indian. Inside the Real India*. Londres: Arrow Books, 2005.



MÓDULO III

LA SOCIEDAD DE CASTAS Y LA POLITIZACIÓN DE LA CASTA

Agustín Pániker Vilaplana
La sociedad de castas

La sociedad de castas

Agustín Pániker

La sociedad de castas de la India constituye uno de los aspectos más complejos y peor entendidos de la sociología del Sur de Asia. No sólo es un asunto muy estereotipado, sino que, sin el menor género de dudas, es el más polémico de los temas índicos, ya sea adentro como afuera de la India.

Tanto sus detractores (que son legión) como sus partidarios (que también los hay) coinciden en un aspecto: la casta constituye la *esencia* de la sociedad india y de las identidades de los indios. Enésimo ejemplo de la tendencia que se da —sobre todo en Occidente, pero incluso en la India— a exotizar y orientalizar todo lo que tenga que ver con el continente índico.

La casta no forma, desde mi óptica, la esencia de su civilización ni es el único marcador de la identidad social de los indios. O no lo es en mayor medida que la lengua, la familia, la clase social, la secta o la religión. Algunos de estos aspectos pueden ser hoy más sobresalientes que la casta en cómo los indios se ven a sí mismos o son percibidos por los demás. Dicho lo cual, hay que admitir que la casta sigue siendo decisiva en la India de hoy. En los últimos 300 años ha ganado mucha preeminencia. Las castas se imbrican sólidamente en lo religioso, en lo político o en lo económico. A diferencia de lo que se vaticinaba hace unas décadas, la casta es hoy muy relevante. Existen miles de asociaciones de castas, grupos políticos que defienden los intereses de castas particulares y el gobierno ha diseñado una política de discriminación positiva para empoderar a castas históricamente degradadas. Si alguien pensaba que la casta era cosa del pasado y que la llamada “Modernidad” (signifique eso lo que signifique) iba a finiquitarla, estaba bien equivocado. La casta es algo tangible en la India de hoy.

Según entiendo el asunto, la casta no constituye un único sistema (muchas veces se habla del “sistema de castas”, lo que en mi opinión no sería del todo ajustado), sino varios sistemas locales entrelazados. Pero unos sistemas que se asientan todos en dos ejes o principios bien engranados: el principio de la diferencia y el principio de la jerarquía.

El principio de la diferencia

La sociedad india (o surasiática en general, ya que el fenómeno no es ajeno a Pakistán, Bangladesh, Nepal o Sri Lanka) está compuesta por una infinidad de segmentos sociales que los portugueses llamaron “castas”. No deja de ser significativo que se haya escogido una palabra ibérica (que significa tanto “especie” o “raza animal” como remite a la “castidad” y “pureza”), para designar esta peculiaridad de la sociedad india.

En verdad, “casta” es la traducción aproximada de la vernácula *jati* (y sus variantes), que en la mayoría de lenguas de la India significa —entre otras cosas— “nacimiento”. Y esa es precisamente la principal característica de estos sistemas: uno *nace* en una *jati*, casta o comunidad social determinada.

Después de 80 años sin hacerlo, el último censo de la India (del 2011) ha vuelto a enumerar castas. Aunque no se han publicado todavía las cifras oficiales, posiblemente se hable de unas 4 o 5 mil *jatis*. Algunas son muy pequeñas, de unos centenares de individuos y localizada en una comarca definida. Otras son inmensas, con decenas de millones de personas, diseminadas por diversos estados, y que entonces cuentan con varios niveles de subdivisiones menores (a veces llamadas subcastas). Estas grandes castas poseen las características de un gigantesco clan o de un grupo étnico.

A modo didáctico, podemos destacar tres características recurrentes a las castas.

1) Costumbres de matrimonio

El primero y más importante trazo distintivo de toda casta tiene que ver con sus reglas de matrimonio. Y la opción inmensamente mayoritaria es la *endogamia*. Todo el sistema se sostiene en este crucial aspecto. Sin endogamia no existirían castas. Es por la endogamia que uno *nace* en una determinada casta; porque es hijo o hija de progenitores de la misma *jati* o de dos distintas pero que tienen vínculos matrimoniales aceptados. La casta se hereda y es de por vida.

Uno es, por caso, de la casta de los herreros, porque ha nacido de padre y madre de esa casta, aunque se dedique a la agricultura o a la enseñanza. El matrimonio también puede darse entre miembros de castas relativamente dispares, pero siempre enlaces tradicionalmente permitidos por las dos castas en cuestión. Cuando hay equivalencia entre las castas, se dice que el matrimonio es isogámico (entre iguales). Cuando no la hay, siempre se da el mismo patrón: una mujer de casta inferior desposa a un varón de casta superior, lo que conforma el matrimonio hipergámico.

Muchas castas de origen marcial, como la rajput por ejemplo, tienen clara tendencia a la hipergamia. Las castas de bajo rango son claramente más isogámicas. En cualquier caso, está claro que no vale cualquier enlace sino únicamente los aceptados por las castas. Sea un tipo u otro de endogamia (para esta exposición podemos considerar la isogamia y la hipergamia como “formas” de endogamia), este es el aspecto esencial del sistema.

Al mismo tiempo, y para evitar la consanguinidad, hay tener muy presente las normas de exogamia de cada casta; es decir, con quiénes no puede desposar uno. Aquí las reglas pueden variar bastante según cada *jati*, pero es muy frecuente evitar ciertos linajes (*gotras*) o apellidos y hasta aldeas. Un campesino de la casta jat del Punjab, por ejemplo, no puede desposar a nadie de ninguno de los linajes de sus abuelos o abuelas, ni a una persona que provenga de su mismo pueblo ni de ninguno de los colindantes con su municipio. Ello reduce considerablemente las posibilidades de elección matrimonial. Otras castas tendrán diferentes reglas pero que igualmente acabarán dando contorno a lo que los sociólogos denominan “círculo matrimonial”: las personas lo suficientemente cercanas a ti con las que puedes casarte, pero lo suficientemente distantes para no formar parte de tu “hermandad” (*biradari*), que es la forma de designar en el Norte de la India a aquellos que están tan próximos que se consideran como tus “hermanos” o “hermanas”.

Lo importante a retener es que cada casta tiene sus reglas de endogamia y de exogamia precisas y aceptadas. Obviamente, para que estas reglas puedan cumplirse el matrimonio no puede realizarse por elección personal. La abrumadora mayoría de enlaces de la India se acuerda entre los progenitores y consiste, literalmente, en un *pacto* entre dos familias. Son las propias familias, pues, las que mantienen cada sistema local de castas vivo y perpetúan las “diferencias” entre los grupos. Las asambleas de casta también pueden vigilar estas cuestiones.

En este aspecto cardinal, la sociedad de castas penetra en el complejo universo de la patriarquía. Por ese pacto, la novia transitará a la aldea y la casa del novio. En verdad, pasará a formar parte de la familia de su marido; y renunciará –aunque legalmente no tiene por qué hacerlo– a las propiedades o a la herencia paterna. Para facilitar el tránsito se le inculcan en la adolescencia los modelos de la esposa ideal (*stri-dharma*), que tiene que ser fiel, recatada, sumisa y trabajadora, o la práctica de la reclusión del espacio público (*parda*). También en ello se fundamenta la –ilegal pero no desaparecida– costumbre del matrimonio infantil, o sea, entre pre-púberes. En el caso de que el enlace sea hipergámico, por el cual la familia de la novia (de rango inferior) va a equipararse en estatus a la del novio (superior), hoy es ineludible el pago de una dote a la familia del segundo, y no precisamente simbólica, como antaño. En las clases medias urbanas este asunto se ha convertido en un problema social de primer orden (y en el principal motivo de feticidios y aborto selectivo de niñas). Entre ciertos colectivos (la mayoría tribales), puede

darse lo contrario: un pago-de-novia, bien que no excesivo. La patriarquía también interviene al prohibir —aunque la ley lo permite— el divorcio o las segundas nupcias de la viuda. Por lo general, estos aspectos son mucho más patentes cuanto más elevado es el escalafón de casta.

2) Costumbres de ocupación

Otra característica históricamente ligada a la casta ha sido la asociación de muchas *jatis* con determinadas ocupaciones o profesiones. Hay castas de herreros, de liturgistas, de médicos, de barberos, de pescadores, de escribas... o de basureros.

Sin embargo, este es un aspecto que hoy en día resulta menos evidente y va claramente a la baja. No hay cifras oficiales, pero posiblemente no más de una tercera parte de los indios se dedique en la actualidad a la ocupación asociada a su casta por tradición, si bien todavía existen oficios con abrumadora presencia de miembros de una casta determinada. Esta relajación se debe, por un lado, a la mayor movilidad social actual; por el otro, a la aparición de profesiones nuevas, no asociadas a las castas tradicionales. Además, históricamente, el recurso a la agricultura ya había hecho de este aspecto algo más teórico que no factual. Aunque uno fuera de la casta de los pescadores siempre podía hacer de labriego. Pero el hecho clave, como antes señalábamos, es que aunque uno se dedique hoy a la agricultura o a dirigir una empresa, siempre seguirá siendo de la casta de los pescadores.

3) Costumbres culturales

Un aspecto vital —y no siempre muy reconocido— que explica el que las *jatis* se hayan mantenido razonablemente separadas durante muchos siglos, es que cada una posee una serie de rasgos, costumbres y peculiaridades culturales propias.

Las castas tienen sus festivales y sus rituales; sus formas de culto, templos, sacerdotes y divinidades; y sus ayunos; más dietas y costumbres alimenticias, amén de los tabúes de comensalidad (con quién se puede o no se puede compartir mesa); sus vestidos u ornamentos; incluso dialectos o formas de habla propias; y sus mitos de origen y crónicas (donde se relata el origen de la casta o el por qué de la condición en la cual se encuentra hoy); además de los aludidos sistemas de matrimonio y parentesco. Una *jati* puede compartir alguno de estos rasgos con otras castas o con el pueblo entero, pero el conjunto hace de cada casta un verdadero microcosmos sociocultural.

Si a la endogamia de matrimonio añadimos estas costumbres culturales de dieta, culto u ocupación, se entenderá que algunos expertos sostengan que lo más parecido a una casta es lo que en otras latitudes se denomina “grupo étnico”. Los miem-

bros de una misma casta tienen la sensación de compartir una misma sangre y una misma identidad. Los lazos de solidaridad dentro de la casta pueden ser fortísimos.

Estas tres características separan y distinguen con tanta intensidad las castas que conforman lo que denomino el *principio de la diferencia*; en el que se sostienen los diversos sistemas de castas regionales. Nadie controla estos sistemas, aparte de los concilios de casta (*jati-pañchayats*), que vigilan que se respeten las normas de la casta (aunque cada vez están más desplazados por las asociaciones de casta, cuya finalidad es más política e identitaria) o los concilios de la casta dominante de la comarca, que puede erigirse en árbitro cuando se dan roces inter-castales.

Ha de quedar muy claro que la casta no se oculta. Salvo algún raro caso de *passing* (camuflarse bajo otra identidad al emigrar), todo el mundo sabe a qué casta pertenece su vecino. Si bien en las impersonales ciudades modernas las cosas no son tan evidentes (aunque no se tardará demasiado en el barrio en saber a qué casta pertenece el nuevo residente), en el universo rural de la India la casta es una dimensión bien visible de la identidad personal. La lleva uno inscrita en el apellido, en su forma de hablar, en su vestido, en sus ornamentos y puede que en su trabajo. La casta no es algo abstracto. Y, por lo general, todo el mundo está muy orgulloso de pertenecer a su “comunidad”. De ahí que nadie quiera ocultar, renunciar y —salvo un puñado— abolir la casta. (Otra cosa, claro está, es que se combata la discriminación por razón de casta; pero ese es otro tema.) En lo que ahora nos concierne, la casta no se vive como algo intrínsecamente deplorable o de lo que uno tenga que arrepentirse (si bien el nuevo discurso de la Modernidad exige algunos eufemismos y se desliza hacia cierto negacionismo, sobre todo si se habla con extranjeros). Nadie quiere renunciar a su casta porque sin ella no hay matrimonio, no hay festivales, no hay sacramentos, no hay mucho de lo que otorga la identidad y el lugar que ocupamos en la sociedad.

De todo ello el espectacular grado de multiculturalismo o de plurirreligiosidad que hallamos en la India. Este es uno de los pocos lugares del planeta donde uno puede vestir como quiera, adorar a quien desee y comer lo que guste sin que le importunen. No es por amor a la libertad, sino por respeto al hecho diferencial. Calculan los expertos que en cada región lingüística de la India pueden coexistir unas 200 castas. En cada una de las 20 o 25 regiones hallaremos un “sistema” ligeramente distinto, pero siempre sostenido por una gran cantidad de *jatis* y subdivisiones menores guiadas por este principio de la diferencia. Es gracias a la casta que la India ha podido integrar la infinidad de comunidades lingüísticas, étnicas o religiosas que la componen y ha podido ser tierra de acogida de parsis, judíos, cristianos nestorianos o budistas tibetanos. Cada nueva comunidad ha podido mantener sus características porque, a sabiendas o no, se ha constituido como casta, con sus costumbres matrimoniales, ocupacionales y culturales. Una más entre las miles de moléculas que constituyen la sociedad índica.

Algunos piensan que este talante pluralista es el que ha hecho de este país un terreno tan propicio para el desarrollo de las libertades o de la democracia.

El principio de la jerarquía

El proverbial pluralismo cultural de la India, tiene, no obstante, su precio. Porque entrelazado con el principio de la diferencia encontramos un segundo eje: el *principio de la jerarquía*.

Por ello, otros pensadores protestan ante la tendencia a presentar la casta sólo en términos de grupo étnico (pues la convierte en algo digno y hasta natural y soslaya el aspecto opresivo del sistema), y sostienen —con tan buenos argumentos como sus oponentes— que la India es genéticamente antidemocrática. Porque el principio de la jerarquía se basa en la desigualdad (aunque no necesariamente en el no-igualitarismo).

La noción de jerarquía tiene un gran arraigo en la India. Ya en tiempos del *Veda*, es decir, hace 2.500 o 3.000 años, fue tejiéndose una ideología que solemos designar “brahmánica”, ya que fue cocinada y transmitida por los colectivos y castas de brahmanes (la tradición letrada, sacerdotal, litúrgica e intelectual del mundo hindú). Esta antigua cosmovisión entiende que, idealmente, la sociedad forma una pirámide jerárquica compuesta por cuatro clases sociales, denominadas *varnas*. Aunque en ocasiones se traduce *varna* por “casta”, conceptualmente es adecuado diferenciar *jati* y *varna*. Este último, que literalmente significa “color” (no de la piel, como algunos occidentales sostenían hasta hace unas décadas, sino “color simbólico”), remite a una clase social espiritual o ritual.

En primer lugar, en lo alto de la pirámide, se sitúa —cómo no— el *varna* de los brahmanes; es decir, aquellos que enseñan, recitan y transmiten el *Veda* (el conocimiento sagrado); cuya función es esencialmente espiritual. En segundo lugar, el *varna* de los kshatriyas; esto es, los reyes, dirigentes, guerreros y grandes hacendados; cuya función es proteger a la población. En tercer lugar, el *varna* de los vaishyas; o sea, los comerciantes y agricultores poderosos; cuya función es productiva. Para la ideología brahmánica, estas tres clases constituyen la sociedad “noble” (*arya*): la elite que se ha iniciado en la tradición védica y mantiene la sociedad y el cosmos en orden gracias al cumplimiento de los rituales. Por debajo de estos tres *varnas* se sitúa la cuarta clase de los shudras; o sea, los labriegos, artesanos, peones y siervos; cuya función es servil. En ocasiones los antiguos textos mencionan —aunque por lo general omiten— una quinta clase (pero no *varna*, de ahí que incorrectamente se tilde a sus miembros de “descastados”) que ha recibido distintos nombres, el

más común de los cuales fue en la antigüedad chandala, a principios del siglo xx intocable, y hoy también se les designe por dalit. Se trata de un colectivo tremendamente estigmatizado, a veces continuo pero en otras discontinuo (sin función) con la sociedad de cuatro *varnas*.

Siguiendo una máxima gnóstica muy propia de la India, el microcosmos social replica el macrocosmos, concebido en tiempos del *Veda* como un gran Ser Cósmico (Purusha). El brahmán procede de su boca, el kshatriya de sus brazos, el vaishya de sus muslos, el shudra de sus pies. La sociedad es como es porque la misma estructura de la realidad es así.

Es importante retener que esta formulación es teórica; es el modelo *ideal* de la sociedad según lo concibió hace 3.000 años la antigua tradición de los brahmanes y lo fue refinando durante los siguientes siglos. No es el reflejo de la sociedad de la época. No obstante, al ser pan-indio y tener la sanción religiosa, el modelo ideal obviamente ha incidido en la realidad factual de la sociedad india durante muchos siglos.

Por la doctrina del karma (acción-y-transmigración) cada individuo renace en el *varna* que le corresponde por las acciones cometidas (léase por su congruencia con el deber o *dharma* propio). De ahí la arraigada noción en la India –todavía hoy– de que cada persona posee la predisposición natural (*adhikara*) que se le atribuye a la cada clase (el brahmán la espiritualidad, el kshatriya la valentía, etcétera). Incluso la composición física y psíquica de cada individuo se ajusta a las cualidades (*gunas*) de cada clase (luminosa y clara en los brahmanes, densa y oscura en los shudras, etcétera). Se entenderá ahora cómo este esquema ideal realimenta las ideas de endogamia y de ocupación tradicional. Para esta visión, es antinatural que dos seres de composiciones físicas, psíquicas y espirituales distintas contraigan matrimonio o se dediquen a ocupaciones contrarias a su aptitud natural.

Jati y varna

Es importante, pues, no confundir los miles de *jatis* (castas y subcastas) con los cuatro *varnas* (clases socio-espirituales). A excepción del *varna* de los brahmanes (que no representa más del 5% de la población), la inmensa mayoría de indios no percibe el *varna* (aunque conozca el esquema) y apenas habla en términos de *varna*. En cambio sí tiene presente, siente y vive su *jati*. Hay que decir, no obstante, que la distinción no siempre es clara y, para crear más confusión, ambos vocablos se traducen con frecuencia por la anglo-india *caste*.

Veamos ahora cómo se correlacionan *jati* (que articula el principio de la diferencia) y *varna* (que otorga el marco pan-indio para que opere la jerarquía). Según la visión más simple, cada *jati* tendría que homologarse a uno de los *varnas*. Puesto

que éstos forman una pirámide, con los brahmanes en la cúspide y los shudras —o los intocables— en la base, la homologación otorgaría el estatus de cada *jati* en la jerarquía social.

En efecto, nadie duda en la India que un *pandit*, un docto maestro de algún conocimiento tradicional (sánscrito, filosofía, música...), es un brahmán —miembro de una de las 600 o 700 *jatis* de esta clase, y de alguna— de elevadísimo rango, por pobre que sea (y muchos *pandits* realmente lo son). Como tampoco nadie duda de que un bhangi, que tradicionalmente se ha dedicado a la inmunda tarea de limpiar las letrinas (privadas o públicas), pertenece a una de las 500 o 600 castas de intocables, y una de muy bajo rango (incluso denigrada por otros colectivos intocables), por rico que pueda ser (aunque, dicha sea la verdad, no hallaremos demasiados bhangis entre las clases pudientes de la sociedad india). Ocurre que en la vastísima sección intermedia que va del *pandit* al bhangi, las cosas son mucho más complicadas y las jerarquías y precedencias imposibles de definir. ¿Por qué? Porque en la India —como en verdad en muchas otras partes del globo— todo quisque se atribuye un estatus superior al que le otorgan sus vecinos. Léanse los mitos de origen de muchísimas castas, que —por bajas que sean— reivindican un noble origen como kshatriyas o brahmanes.

En realidad, estas cuestiones son muy contextuales y dependerá del filtro por el que observemos la cuestión. Cuando viajo al estado de Kerala, de donde es originario mi apellido, todo el mundo reconoce que *paniker* es un título de casta nayar, tradicionalmente la casta militar, aristócrata y terrateniente de Kerala. (En otras zonas del país, donde opera siempre un “sistema de castas” distinto, difícilmente le ubiquen a uno por el apellido.) Los nayar pertenecen a las capas altas de la sociedad keralita. Si aplicáramos los parámetros brahmánicos de *varna* caerían en la clase kshatriya. Al menos cumplían esa función. Y, sin embargo, cuando uno le pregunta a un brahmán tradicional de Kerala por el rango de los nayar, su reacción es mucho más ambigua. Desde su perspectiva, la sociedad de Kerala se divide entre brahmanes y no-brahmanes; por tanto un nayar estaría sólo ¡ligeramente por encima de un intocable! Existen zonas de la India, como Gujarat, donde incluso un comerciante tiene precedencia sobre el brahmán. Y en el vecino Rajasthan, es el rajput quien está en la cima. No existe un orden preestablecido fijo, salvo los flagrantes extremos. Cuando los británicos trataron de establecer un orden de precedencias de las castas en los censos de finales del siglo XIX y principios del XX acabaron maldiciendo el día que lo intentaron, ya que cada censo recibía literalmente miles de peticiones de asociaciones de castas que reclamaban una posición muy distinta a la que los funcionarios censales les habían concedido.

¿Por qué se dan estas disparidades de criterio? ¿por qué esta ambigüedad? ¿por qué no se da una estricta correlación entre las *jatis* y los *varnas*? Porque el principio de la jerarquía se asienta a su vez en dos lenguajes o dialécticas, que entrelaza-

damente operan a la hora de establecer las jerarquías: el lenguaje de la pureza (que es propio de la ideología brahmánica) y el lenguaje del poder (que es propio de un *ethos* más kshatriya o rajput).

El lenguaje de la pureza

Según la ideología brahmánica las personas, las dietas, las costumbres, las ocupaciones o los tránsitos de vida remiten a órdenes de pureza. Cuanto más elevado se considere un grupo más puro es física y espiritualmente y más susceptible es de contaminarse. El brahmán es el arquetipo del ser puro, ya que por su misma ocupación sacerdotal ha de estar en un estado de pureza similar a las divinidades con las que interactúa en la liturgia. De suerte que la tradición hindú –y la corriente brahmánica en especial– ha estado siempre muy preocupada por las diversas formas de contaminación y fuentes de polución.

Por un lado, la corporal. Todo lo que sale del cuerpo (heces, orina, semen, mucosidades...) es impuro; de donde la obsesión del hindú de alta casta por las abluciones y ritos purificadores o por la higiene físico-espiritual. El baño diario (invento de la India) es obligatorio, lo mismo que el cepillado de los dientes (también innovación india), o el cuidado de las orejas, por no hablar de los esfínteres. No se trata de una cuestión higiénica. O sí lo es, siempre que entendamos que la higiene en la India remite al cuerpo, la mente y el espíritu.

Por otro lado, hay que estar atento a la contaminación temporal. Eso atañe muy en particular a las mujeres durante el período menstrual, cuando dejarán de acudir al templo o no podrán cocinar (algo ya raro de ver en la India urbana de hoy). Compromete a la familia entera durante el deceso de algún pariente (con un luto típico de unos 10 o 12 días). Por supuesto, afecta a las viudas durante sus años de viudedad.

El lenguaje de la pureza se traduce asimismo en infinidad de tabúes que tratan de minimizar la polución por contacto. Muy importante ha sido –y es– todo lo relativo a la alimentación. En la India está muy extendida la idea de que la cualidad de los alimentos y de quien los cocina se transmite a los comensales. Existen dietas (crudas, hervidas) que se considera que únicamente el círculo familiar más íntimo puede compartir. Las cocinadas pueden consumirse con un grupo más amplio. Aunque, ciertamente, estas cuestiones se han relajado bastante en la actualidad, las reglas de etiqueta pueden ser muy complejas en determinados eventos sociales de carácter ritual. En un festín de boda, por ejemplo, los invitados querrán saber quién ha cocinado los alimentos (la forma más segura de evitar problemas es alquilando los servicios de un cocinero brahmán), qué tipo de menú va a servirse, con quién van a compartir mesa, quién servirá los platos, etcétera. Cantidad de tabúes relativos a las castas tienen que ver con normas de comensalidad, que si bien pueden variar

bastante de una región a otra, están presentes de una u otra forma. Asimismo, las dietas remiten a órdenes de pureza. Ser vegetariano en la India, aunque hoy pueda justificarse con argumentos éticos o ayurvédicos, posee un prestigio social muy superior a ser carnívoro (sólo intocables, musulmanes, extranjeros y algún agnóstico despistado recurren a esa impura costumbre). Y dentro de los vegetarianos, los que prescinden de los tubérculos se jactan de ser aún más puros. Etcétera.

Obviamente, la forma de contacto susceptible de polucionar con mayor intensidad es la relación sexual, en la que incluso hay traspaso de fluidos. De donde la exigencia de que las relaciones se den entre iguales (en composición física, mental y espiritual). Para el lenguaje de la pureza, no hay cosa peor que la mezcla de castas y clases.

Seguramente, el aspecto más duro y deplorable del anclaje en estas ideas de pureza-y-polución ha sido la –hoy ilegal, pero en modo alguno desaparecida– práctica de la intocabilidad; es decir, la exclusión de ciertos colectivos considerados muy impuros de los recintos de la aldea; y su degradación asignándoles –entre otras cosas– tareas consideradas impuras. Durante muchos siglos los llamados intocables han vivido en barriadas separadas, con sus pozos de agua, sus templos, sus crematorios, sus barberos, espacialmente segregados de los de casta alta.

Finalmente, se postula una contaminación inherente a ciertas ocupaciones, en especial las relacionadas con los desechos orgánicos (heces, basuras, carroña, pieles...), con lo relacionado a la muerte (crematorios) o a la violencia (caza, pesca). Aquí las justificaciones pueden ser bastante forzadas, pero es un hecho que la inmensa mayoría de barrenderos, limpiadores de letrinas, curtidores de pieles, trabajadores de crematorios o músicos en procesiones funerarias han pertenecido –y muchos aún pertenecen– a las castas de intocables o dalits. (Volveremos sobre esta escabrosa cuestión.)

Desde esta perspectiva, la pureza o impureza inherente a la persona o al grupo nada tiene que ver con la riqueza o la clase socio-económica. No tiene por qué darse correlación entre elevado estatus ritual y clase social alta o bajo estatus ritual y pobreza. Sabido es que los propietarios de los crematorios de Benarés, ciudad a la que acuden muchos peregrinos a morir, son las personas más ricas de la ciudad, a pesar de que pertenecen a bajas castas que se dedican a impuras tareas.

El lenguaje del poder

Si la dicotomía entre lo puro y lo impuro es típica de la ideología brahmánica (ligada, por ende, al hinduismo), el hecho de que existan castas entre los musulmanes (con sus cuatro clases nobles o *ashraf*, el grueso de cientos de castas bajas o *ailaf* y hasta con sus intocables), lo mismo que entre los cristianos, los jainistas o los sikhs

(que pueden ser muy igualitaristas de puertas de templo adentro, pero mantienen muchos de los tabúes y reglas de casta, puertas afuera)... como decíamos, el hecho de que existan castas en toda regla en religiones para quienes la autoridad brahmánica no cuenta, muestra que otros ejes y lenguajes actúan en el principio de jerarquía y participan a la hora de configurar la sociedad de castas.

De otra forma no se entendería que un rajput –que tradicionalmente ha sido un guerrero, amante de la caza, carnívoro, bebedor de licor, fumador, que tenía sus harenes donde saciar sus apetitos, es decir, que se guiaba por estándares que serían considerados bajísimos y altamente impuros por la ideología brahmánica–, haya sido considerado un kshatriya de alto abolengo. Hasta tal punto, que hoy en día se utiliza la palabra “rajput” para referirse a lo que antiguamente se denominaba “kshatriya”.

Esto es así porque en la India, como en cualquier otra parte, quien detenta el poder político y económico tiende a ser considerado de estatus superior a quien no lo posee. Hay que subrayar el papel de lo político y lo económico en la configuración de las jerarquías y de la propia sociedad de castas. No todo es un asunto ritual ligado a la pureza o la impureza, sino que entran en juego factores más prosaicos, como que quien tiene el poder puede establecer relaciones de subordinación con sus súbditos, sus peones o sus empleados. Por tanto, si según el lenguaje brahmánico de la pureza no se da correlación entre estatus ritual y económico, por el lenguaje del poder (un lenguaje de talante más marcial o kshatriya, por mantener las denominaciones de *varna*) sí se da una clara correlación. Es esta participación de lo político-económico la que explica que, *grosso modo*, entre los más depauperados de la India figure una muy alta proporción de castas bajas, intocables y tribales (además de musulmanes).

En cada región de la India existe una o varias castas en posición claramente *dominante*. Se trata de castas demográficamente poderosas, que controlan la tierra y tienen, por ende, gran poder político. Los jats en el Punjab, los okkaligas en Karnataka, los yadavs en Bihar, los marathas en Maharashtra, los rajputs en Rajasthan, los vellalas en Tamil Nadu, los nayars en Kerala, los reddis en Andhra Pradesh, los pattidars en Gujarat, los bhumihars en Uttar Pradesh, y un largo etcétera. Salvo los últimos, ninguna de estas castas pertenece al *varna* de los brahmanes (que son únicamente dominantes en zonas de Uttarakhand y de Uttar Pradesh). Al ser campesinas, la mayoría caería en la categorización de shudra, pero ello no impide que estas castas terratenientes sean las controladoras de facto de la comarca o la región. La asamblea de su casta tiende a erigirse en árbitro en cuestiones inter-castales. Cumplen en la actualidad la función que antiguamente desempeñaban los kshatriyas y los nobles.

Estas castas dominantes, aunque puede que ritualmente no sean consideradas altas, sí lo son políticamente. De modo que recurren también al lenguaje de la pureza

para justificar la subordinación de los inferiores (trazando de forma ostentosa –y hasta con recurso a la intimidación– lo que se llama en la India la “línea de polución”, por debajo de la cual uno cae ya en el universo de la intocabilidad).

Es importante entender también la jerarquía en estos términos más prosaicos. Por ello se entenderá que cuando uno le pregunta a un dalit sobre las causas de su condición, es decir, cuando recibimos la visión *desde abajo*, jamás se habla de karma, de impureza, de *varna* o demás cuestiones de la ideología brahmánica, sino que simple y llanamente el dalit dirá que el poderoso le ha sometido. En la India, como en cualquier parte, quien posee y da está por encima de quien no tiene y recibe. Y eso es aún más palpable en la India rural. De ahí que si bien no puede establecerse ni mucho menos una correspondencia exacta, por el lenguaje del poder sí hay cierta correlación entre estatus ritual y estatus social.

Cual caduceo, estos dos lenguajes (uno pan-indio, el otro local) se retroalimentan permanentemente. Hay que admitir, no obstante, que hoy los tabúes y rasgos asociados al lenguaje de la pureza tienden a relajarse mientras que el peso de las diferencias socioeconómicas aumenta y gana enteros en la configuración de la sociedad de castas. En el antiguo entramado rural, aunque existía la jerarquía, también había interdependencia entre las castas. Eso se ha roto hoy en día. Se relajan los tabúes que excluyen y someten a unos individuos pero, a su vez, las castas entran a competir más entre sí y se dan nuevas formas de sometimiento.

Movilidad

A diferencia de lo que se desprende de los textos clásicos, de los informes de los dirigentes coloniales o de los estereotipos que circulan por ahí, la sociedad de castas no forma un sistema rígido y estático. Su imbricación en lo político y económico (en la historia en último término) impide que pueda quedar petrificada. Las castas se mueven. Es cierto que su tempo es lento, pero a su ritmo de elefante las castas suben, bajan, se ensanchan, las líneas de polución se modifican, las ideologías se combaten, etcétera. La idea de que la sociedad de castas se ha perpetuado sin apenas cambios en los últimos 2.000 años es una visión –aparte de muy desenfocada– consecuencia de la mirada colonial y la reappropriación nacionalista. Varias agencias actuaron concatenadamente.

Por un lado, la visión “orientalista” (la visión exotizante del “Oriente” que tenían los primeros filólogos, historiadores, etnólogos y administradores coloniales), pro-

yectó el modelo ideal de los textos brahmánicos sobre toda la sociedad. De esta forma nos ofrecieron una versión muy textual, esencializada y fundamentalmente brahmánica del asunto. La cosa era lógica dado el sobrepeso de los brahmanes (recordemos, la tradición letrada de la India) en informarles y proveerles de explicaciones. Lógicamente, transmitieron su sesgo particular, haciendo de la casta algo estático, religioso (basado en exclusiva en el lenguaje de la pureza y desestimando lo político) y donde los brahmanes siempre aparecen en la cúspide.

Por otro lado, también la visión misionera dio una explicación religiosa de la casta. En cierta manera, vino a corroborar lo que los orientalistas habían decretado. Es más, los misioneros fueron los grandes abanderados de que todo había sido una manipulación de los perversos brahmanes (no olvidemos, los líderes espirituales del hinduismo) para mantener a la población en la superstición y la barbarie. Aunque esta apreciación no es gratuita, es una simplificación intencionada. Para promover la conversión la estrategia misionera consistía en distanciar a la población de sus líderes religiosos, presentándolos en tintes muy negativos. Aunque esa estrategia no reportó demasiados éxitos, indudablemente cuajaría entre la intelectualidad de las castas bajas.

A esos sesgos hay que añadir la acción de la etnología colonial. En efecto, los sociólogos contribuyeron a hacer de la casta algo más rígido y menos flexible de lo que seguramente había sido en el pasado. El Estado moderno necesita categorías fijas para poder gobernar a distancia. Se sirve de la estadística para conocer el perfil de sus súbditos; más aún en un contexto colonial, en el que unos gobernantes foráneos tenían que manejar a una inmensa masa de población extraña. En el censo de la población cada súbdito había de tener una lengua, una religión, una casta... De esta forma, en los censos decenales quedaron quasi petrificadas las miles de comunidades. Al basarse en criterios de *varna* para establecer las –imposibles– precedencias, salió muy reforzado el cariz brahmánico del asunto. Y se otorgó aún más preeminencia al principio de la jerarquía. Todo se argumentó con la supuesta neutralidad, racionalidad y equidistancia de la ciencia y la estadística. En cualquier caso, la entrada en escena de Occidente no mitigó los tabúes de casta, las ideas de jerarquía o los prejuicios brahmánicos. Los reubicó y les dio nueva relevancia y sustancia.

Finalmente, los líderes indios –que contribuyeron en crear esa episteme (en modo alguno propongo una perversa imposición de los “malos” blancos sobre los “buenos” morenos)– y la integraron en sus discursos, ligaron la “rigidez” de un sistema “religioso” a la narrativa del “declive de la India” (recreación histórica nativa propia del encuentro colonial y que lee su propia historia –con lentes eurocéntricos– como el lamentable tránsito de una lejana y gloriosa “edad de oro” a un presente decadente –en parte provocado por la irrupción del islam–, como refleja el que viejas instituciones como la casta quedaran petrificadas en sistemas inhumanos).

De donde el ímpetu con el que muchos líderes indios se pusieron a “reformular” la casta a lo largo del siglo xix y buena parte del xx.

Estos factores concatenados nos proporcionaron el cuadro de una sociedad estática que no se ajusta a nuestros conocimientos históricos actuales. En cierto sentido, la mirada científica y supuestamente neutra del etnólogo, el historiador o el administrador, pasa a construir la realidad que aparenta describir. La agencia colonial acaba dándole nueva consistencia a la casta. No insinúo que la casta fuera un invento colonial, sino que en ese contexto se reforzaron, cosificaron y petrificaron aspectos hasta entonces mucho más fluidos. El aspecto dinámico (y político) de la casta se soslayó en favor de una visión mucho más estática (y religiosa).

Pero lo cierto es que las castas se mueven, se adaptan, se fusionan, se fisianan o se homologan según vaivenes de la historia. Suben de estatus si toman poder político y económico o bajan si lo pierden. *Grosso modo* podría hablarse de dos grandes vías para la movilidad.

El modelo del brahmán

El primero está muy anclado en el lenguaje de la pureza, la ideología de los *varnas* y toma al brahmán como modelo. De ahí que en sociología índica suela designarse “sanskritización”.

Ha sido una vía de movilidad por supuesto típica de brahmanes, pero también de comerciantes (ya fueran hindúes o jainistas) o de castas de administrativos (como los kayasthas o los chitpavan-brahmans). Lo detectamos sobre todo a partir del siglo xvii, pero ha operado incluso entre castas bajas e intocables desde tiempos antiguos.

Por la sanscritización un grupo en ascenso adecuará sus costumbres y normas a la tradición sánscrita. Por ejemplo, a una subcasta de lohars (herreros) de una comarca le van bien los negocios (no tanto a otras subcastas). Opta por la sanscritización y empieza a adoptar una serie de rasgos propios del brahmán: se torna vegetariana, comienza a ajustarse a formas más endogámicas de enlace matrimonial, empieza a pedir una dote más elevada por sus varones casaderos, pasa a prohibir las segundas nupcias a sus viudas, incorpora rituales sanscríticos y divinidades brahmánicas más frías (en lugar de diosas que exigen sacrificios de sangre), emplea a brahmanes para determinados sacramentos, ya no se relaciona con los considerados más impuros, exagerando su distancia de la línea de polución (estrechando el círculo de comensales), incluso llegando a fisionarse de las otras subcastas que no sanscritizaron sus costumbres. En el momento en que los brahmanes aceptan oficiar en sus rituales están de alguna forma santificando su ascenso. La subcasta de herreros, durante siglos considerada en términos de *varna* como shudra (rozando la intocabilidad), ascenderá en el estatus social si —y esto es vital— además de adecuarse a

los parámetros brahmánicos del lenguaje de la pureza también ha alcanzado cierto poder político y ha habido una mejora económica. Si este es el caso, en pocas generaciones (y esa es otra de las claves de la movilidad: su lentitud, de forma que los individuos no son nunca del todo conscientes de estos desarrollos), recibirá otra “bendición” por parte de algún genealogista que certificará —quizá con un nuevo mito de origen— que los antepasados del linaje eran, en verdad, aguerridos kshatriyas. A partir de entonces, la antigua subcasta de herreros se considerará “noble” y portará el cordón sagrado de los de alta casta. Y no intercambiará novios o novias con las otras subcastas de herreros.

El modelo del rajput

El segundo modelo de movilidad está mucho más anclado en el lenguaje del poder y, lógicamente, toma al kshatriya como modelo. A veces se denomina “rajputización”. También es bien discernible a partir del siglo xvii, en macrocastas como los marathas, los kallars, los nayars o los kolis; y hoy es quizá el preferido por los grupos en ascenso.

Este modelo es más sencillo. Por un lado, cualquier grupo que toma el poder —por conquista o control político— automáticamente puede reclamar el estatus de kshatriya. Ya los viejos textos brahmánicos se quejaban de que ninguna de las dinastías reales de la antigüedad eran en verdad de kshatriyas. Bien conocido es el caso de los marathas, que crearon un imperio muy potente a finales del siglo xvii con epicentro en lo que hoy es Maharashtra. Es el caso paradigmático de una casta campesina dominante, la kunbi, que toma el poder político. Su caudillo Shivaji se proclama emperador con un ritual brahmánico de entronización, de manera que la casta shudra de los kunbis pasa a ser así “bendecida” como casta de kshatriyas y adopta el nombre de maratha.

Empero, no es siquiera necesaria la conquista. Castas dominantes que adoptan el modelo del kshatriya, si logran mantener su dominio económico y político, subirán escalones en las precedencias locales. (Pero recuérdese que esa misma casta puede no ser dominante en una región lingüística distinta y mantener allá un estatus más bajo.) Su ideal es el rey o *maharaja*, que es un gran gourmet, buen bebedor, diestro con las armas, comedor de carne, etcétera. Puede desplegar modos despóticos, aunque también puede ser paternalista. Los hombres de la casta que toma este modelo más patricio recurren a marcas como turbantes y bigotes, mientras que las mujeres exageran las formas de modestia, reclusión y pudor. Interesantemente, este modelo no tenía estrictas reglas de endogamia hasta hace relativamente poco (el guerrero toma como esposas a las mujeres de los territorios conquistados). Al imponerse las ideas de jerarquía, el modelo del rajput dio claro contorno a las formas de alianza hipergámica.

Aunque la rajputización parece menos anclada en la ideología brahmánica, en modo alguno la rechaza. La casta dominante que ha optado por este modelo tiene claramente en mente el viejo modelo brahmánico del “kshatriya”, el rey que mantiene el orden social y cósmico (*dharma*).

Existen otros lenguajes y modelos, como el que podríamos llamar “del mérito”, típico de comerciantes y mercaderes (genéricamente llamados banias o mahajans; lo más parecido al *varna* de los vaishyas), y que en zonas de la India Occidental pueden considerarse por encima de brahmanes o rajputs; o el modelo más moderno “del triunfador”, también propio de la nueva clase media india, que recurre a la ostentación. Lo importante a retener es que estos modelos, anclados en los lenguajes de la pureza y del poder, dan contorno a la movilidad y complejidad de los sistemas de castas.

La intocabilidad

Vamos ahora con el aspecto más duro y deplorable de los sistemas índicos de castas: la intocabilidad. No es un tema polémico, porque hay gran consenso en todo el Sur de Asia en que se trata de una *lacra social* que hay que corregir. Pero aunque se han hecho innegables esfuerzos por mejorar la cuestión, todavía falta mucho por recorrer.

La intocabilidad es esa institución social que estigmatiza, segrega y discrimina a personas nacidas en castas particulares y legitima prácticas humillantes, excluyentes y explotadoras. Las víctimas son siempre los miembros de los colectivos que genéricamente han recibido nombres como intocables, dalits, scheduled castes, chandalas, harijans, ati-shudras... cada uno de los cuales remite, no obstante, a un universo de discurso bien distinto. La denominación dalit (“oprimido”) denota la concienciación política de una subalternización histórica, mientras que la de harijan (“hijo de dios”) es un apelativo gandhiano en desuso por su condescendencia. Pero, de una manera u otra, todas estas apelaciones remiten a castas consideradas altamente impuras por la ideología brahmánica y a grupos que han estado sometidos por la dialéctica del lenguaje del poder. Es en estos colectivos que recae todo el peso de los dos lenguajes que articulan la jerarquía.

Históricamente, se trató de grupos asociados a los ámbitos considerados más impuros y degradantes: lo ligado a la muerte y lo relativo a los desechos orgánicos (animales o humanos). Aunque en algunos textos se refieren a los chandalas como *avarana*, no puede considerárseles “descastados” porque forman una parte integral del sistema, ya que cumplen unas funciones esenciales. O si enfocamos desde aba-

jo veremos otro horizonte: no es que el intocable fuera un barrendero sino que le obligaron a realizar la impura tarea de retirar porquería.

Padeciendo también el estigma social se encontrarían los colectivos que genéricamente han sido llamados adivasis, tribales, scheduled tribes, aborígenes, vanavasis, etcétera. Hoy, designa a tribus como la gond, la bhil, la santal, la mina, la naga, la mizo, etcétera. La situación del adivasi, sin embargo, ha sido más ambigua que la del intocable. Se sitúa tan en la periferia —de la mirada brahmánica— que ha estado a caballo entre el intocable y el bárbaro (*mleccha*), es decir, el extranjero. Otra diferencia entre intocables y tribales radica en que los primeros están diseminados por todas las zonas de la India, mientras que los segundos —que conforman grupos más homogéneos— se concentran en pequeñas bolsas en áreas por lo general aisladas, especialmente de la India Central o del Noreste.

La doble acción del lenguaje del poder y de la pureza fue muy intensa durante los siglos XVIII y XIX, en especial por parte de grupos emergentes como los bhumi-hars, los kayasthas, los marathas, los kanyakubjas o ciertos grupos musulmanes que asimilaron modelos y valores del brahmán, del rajput o del comerciante, y enfatizaron de forma muy perceptible la línea de polución. Si bien, es impecable que la intocabilidad data de tiempos muy antiguos (su impureza es estructuralmente necesaria para resaltar la pureza del brahmán), estaba circunscrita a colectivos muy pequeños, como los chandalas o los doms. La novedad del siglo XIX fue la “elevación” del listón de esa invisible —pero tangible— línea de polución de forma que debajo quedaron sometidos grandes grupos de campesinos, peones o tribales como los holeyas, los paraiyans o los chamars. Con todo, los grupos en ascenso en el mismo período (ex-intocables como los ilavars, los nadars o los propios mahars) han puesto permanentemente en fricción y tensión la línea de polución.

Reforma de la casta

Durante el siglo XX fueron cuajando varias estrategias que abordaron de frente el problema de la intocabilidad y trataron de solucionarlo. Si hasta la fecha habían sido los grupos devocionales hindúes —y sufíes— los que habían canalizado la protesta, en el último siglo ésta tomó tintes abiertamente políticos. Una vía de reforma fue propuesta por Jotirao Phule en Maharashtra, otra por Narayana Guru en Kerala, o Periyar en Tamil Nadu... pero indudablemente los dos modelos que tuvieron un alcance mayor fueron el propulsado por el *mahatma* Gandhi, por un lado, y el instigado por Bhimrao Ambedkar, por el otro.

La estrategia de Gandhi consistió básicamente en tratar de cambiar la actitud de la sociedad hacia ellos. No buscaba tanto reformar el sistema, como incluir a los intocables en la categoría “shudra”, que siempre ha estado muy abierta. Gandhi necesitaba que los intocables entraran dentro de la mayoría “hindú” (ya que si el

intocable, que tenía barrado el acceso a los templos de los hindúes de casta alta, y representaba al 15% de la población, se declaraba “no-hindú” en el censo, eso cambiaba drásticamente las proporciones religiosas del país). Para convencer al ala conservadora de alta casta Gandhi pretendía, en cierta manera, que el intocable dejara de comportarse como tal; esto es, que el “sucio” intocable se convirtiera en un “vegetariano” shudra. Un tipo de sanscritización. Por ello los bautizó como “harrijans”, un término del devocionalismo vishnuísta, y militó para que logaran entrar en los templos hindúes.

La estrategia de Ambedkar, él mismo un intocable de casta mahar, fue mucho más radical (lo que le valió agrios enfrentamientos con Gandhi y el partido del Congreso). Basándose en las corrientes de anti-brahmanismo de Maharashtra y de Tamil Nadu de principios del siglo xx, Ambedkar optó por otorgar medidas jurídicas y políticas que facilitaran la mejora y el empoderamiento de los intocables. Siguiendo la línea que los británicos ya habían abierto con las minorías religiosas (musulmanes, sikhs, cristianos...), luchó por que los intocables tuvieran un electorado separado y unas reservas políticas. Si bien en vida sus posiciones fueron desestimadas (Gandhi se opuso con gran tenacidad a que los intocables se constituyeran como otra minoría), y ello le dejó un amargo sabor (acabó convirtiéndose al budismo, y con él cientos de miles de mahars), a la postre Ambedkar sería el gran campeón de la causa intocable. Aunque con su conversión lo único que logró fue ¡crear otra casta! (la de los ambedkaritas o neobudistas), es indudable que fue quien coaguló una genuina “conciencia dalit”, imparable ya en la India de hoy. Siguiendo sus recomendaciones, los intocables obtendrían discriminación positiva en la educación y la administración, tal y como recoge la Constitución india, de la que él mismo fue su principal arquitecto.

En efecto, la Constitución de la India abole la práctica de la intocabilidad (no, como a veces se escucha, el sistema de castas). Desde 1950 es ilegal prohibir a cualquier indio el acceso a templos, a pozos, a *tea-shops*, a hoteles, negar el servicio del barbero o del lavadero, vetar la participación en ceremonias públicas (rituales o políticas), negar el uso crematorios, obligar a la limpieza de letrinas, a retirar la carroña, etcétera.

Aunque las atrocidades contra los intocables no han desaparecido, 60 años después de que se aprobara la Constitución puede decirse que se han dado importantes pasos al respecto, si bien formas de humillación y vejación siguen demasiado presentes.

El paralelismo con atávicas formas de exclusión a los gitanos en Europa es pertinente. No exoticemos en demasía la India. Las formas de humillación y segregación sufridas por los gitanos (o pueblo roma) en la muy igualitarista Europa son muy semejantes a las padecidas por los dalits. La similitud de los estereotipos y prejuicios que se cuelgan sobre ambos colectivos (ladrones, sucios, mentirosos, maledu-

cados, agresivos, promiscuos, con poderes ocultos, demoníacos, con innato talento musical...) es sobrecogedora. Sirva sólo de recordatorio de que la muy liberal y civilizada Europa también ha desarrollado sus formas de intocabilidad; formas que asimismo distan mucho de haber desaparecido.

La politización de la casta

A diferencia de lo que creían los analistas de hace algunas décadas, la casta no desaparece. Se adapta y se mueve. No muere. Precisamente porque no es algo estático y rígido, la casta ha demostrado una asombrosa capacidad de resiliencia.

Obviamente, se están dando importantes transformaciones. El viejo entramado de relaciones de lo que podría llamarse el *ancien régime* rural está feneciendo. Se suaviza mucho el peso y papel de las asociaciones de casta, se dulcifican las viejas relaciones de dependencia rurales basadas en la casta. Hay quien incluso sostiene que hoy en día hay castas pero no “sistema de castas”, dado que todo el entramado de relaciones económicas (y hasta la interdependencia) entre las castas de la comarca se ha venido abajo. Está claro que muchos tabúes o características de la casta tienden a relajarse en las modernas ciudades. El sistema se sostiene cada vez menos en la ocupación, hay mucha menos presión en la comensalidad (aunque puede que se mantenga en eventos tradicionales), la práctica de la intocabilidad recede y bastantes personas de castas bajas o intocables han entrado a formar parte de la nueva *middle class* de la India. Es decir, los aspectos ligados al principio de la jerarquía (sobre todo, los del lenguaje ritual de la pureza) se suavizan.

En cambio, se da una cierta “etnicización” de la casta. Se acentúa el principio de la diferencia. Se forman lo que en la India se denominan “comunidades”, grupos mucho más politizados que las *jatis* tradicionales. Más que “asambleas de casta” (*jati-pañchayats*), las grandes castas poseen ahora “asociaciones” (*sabhas, samajs*) que miran de otorgar señas de identidad y velan por la integridad y uniformidad cultural. Por supuesto, defienden los intereses políticos y económicos de la casta. Puede que militen por elevar el estatus (o por rebajarlo si se trata de cualificar para la discriminación positiva). En muchos casos tratan de relajar las barreras subcastales de forma que los círculos matrimoniales puedan ensancharse, y establecer entonces alianzas con castas consideradas próximas. De esta forma pueden convertirse en *lobbies* o grupos de presión política formidables.

La aritmética democrática favorece la politización. Grandes castas como los chamars (la mayor casta dalit de la India), los yadavs o los marathas se han dado cuenta de las ventajas que pueden lograr si se unen. En la actualidad, hay partidos po-

líticos que representan los intereses de determinadas castas: el BSP se sostiene en gran medida en los chamars de Uttar Pradesh, el Samajwadi en los yadavs de Bihar y Uttar Pradesh, el DMK en los vellalas de Tamil Nadu, el Akali Dal en los sikh-jats del Punjab, etcétera. Y un número cada vez mayor de políticos “plebeyos” (Kanshi Ram, Behenji Mayawati, Laloo Prasad, Mulayam Singh...) ha pasado a protagonizar la política de la India.

Además, siguiendo a Ambedkar, la India ha implementado su espectacular programa de discriminación positiva en la administración pública (ya sea como cartero o ministro de Justicia), en la educación superior y universitaria y en las asambleas municipales y regionales, con cuotas reservadas para los intocables y los tribales. Hay consenso absoluto en que estos dos colectivos históricamente muy degradados, y que juntos forman algo más del 22% de la población, tienen que ser ayudados con este tipo de medidas. Muchísimo más polémica ha sido la aprobación —a principios de los 1990s— de que otro 27% de la población (las llamadas “otras clases atrasadas”) también puede recibir esta ayuda. Y ello ha contribuido a politizar la casta todavía más. Porque el criterio para otorgar la ayuda ha sido el de casta (y no el de renta o clase). Los grandes beneficiados han sido las grandes castas shudras, muchas de las cuales pueden ser muy dominantes en determinadas regiones; o para ser más exactos, el grueso de la ayuda ha ido a parar a la fina elite de estas castas poderosas; mientras que han quedado incluso afuera minorías —como la musulmana— que pueden estar colectivamente incluso por debajo de los dalits.

Por estos motivos se da la aparente paradoja de que son los grupos más bajos quienes han encontrado en la casta el vehículo para el ascenso social y la mejora. Hoy, muchos dalits, tribales y shudras están ja años luz de tratar de abolir la casta! Si bien eso está contribuyendo a suavizar la verticalidad de la sociedad, aumenta la competitividad horizontal. Como sea, la ironía es que la casta, que fomenta la separación y la desigualdad, puede ser asimismo un vehículo y un instrumento para la democratización del país y para la mejora social. Pero es que nunca hubo un tiempo en el que la casta no dejara también de estar imbricada en lo político.

Bibliografía

- Banerjee-Dube, Ishita [ed.]. *Caste in History*. Nueva Delhi: Oxford University Press, 2008.
- Bayly, Susan. *Caste, Society and Politics in India. From the Eighteenth Century to the Modern Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Cohn, Bernard S.. *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*. Nueva Delhi: Oxford University Press, 1990.
- Deliège, Robert. *Les castes en Inde aujourd'hui*. París: P.U.F., 2004.
- Dirks, Nicholas B.. *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India*. Delhi: Permanent Black, 2002.
- Dumont, Louis. *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. París: Gallimard, 1979.
- Fürer-Haimendorf, Christoph von. *Tribes of India. The Struggle for Survival*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- Ganguly, Debjani. *Caste, Colonialism and Counter-Modernity. Notes on a Postcolonial Hermeneutics of Caste*. Abingdon: Routledge, 2005.
- Gupta, Dipankar. *Interrogating Caste. Understanding Hierarchy & Difference in Indian Society*. Nueva Delhi: Penguin, 2000.
- Jaffrelot, Christophe. *India's Silent Revolution. The Rise of the Lower Castes in North India*. Londres: Hurst, 2003.
- . *Dr Ambedkar and Untouchability. Analysing and Fighting Caste*. Delhi: Permanent Black, 2005.
- Kolenda, Pauline. *Caste in Contemporary India*. Menlo Park: Benjamin-Cummings Publishing, 1978.
- Mendelsohn, Oliver y Vicziany, Marika. *The Untouchables. Subordination, Poverty and the State in Modern India*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Natrajan, Balmurli. *The Culturalization of Caste in India*. Londres: Routledge, 2012.
- Omvedt, Gail. *Dalit Visions. The Anti-caste Movement and the Construction of an Indian Identity*. Hyderabad: Orient Longman, 1995.
- Parasher-Sen, Aloka [ed.]. *Subordinate and Marginal Groups in Early India*. Nueva Delhi: Oxford University Press, 2004.
- Quigley, Declan. *The Interpretation of Caste*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Sabharwal, Gopa. *Ethnicity and Class. Social Divisions in an Indian City*. Nueva Delhi: Oxford University Press, 2006.
- Searle-Chatterjee, Mary y Sharma, Ursula [ed.]. *Contextualising Caste*. Oxford: Blackwell, 1994.
- Shah, G.; Mander, H.; Thorat, S.; Deshpande, S. y Baviskar, A. [ed.]. *Untouchability in Rural India*. Nueva Delhi: Sage, 2006.
- Srinivas, M.N.. *Religion and Society among the Coorgs of South India*. Nueva Delhi: Oxford University Press, 2003.
- Srinivas, M.N. [ed.]. *Caste. Its Twentieth Century Avatar*. Nueva Delhi: Viking, 1996.

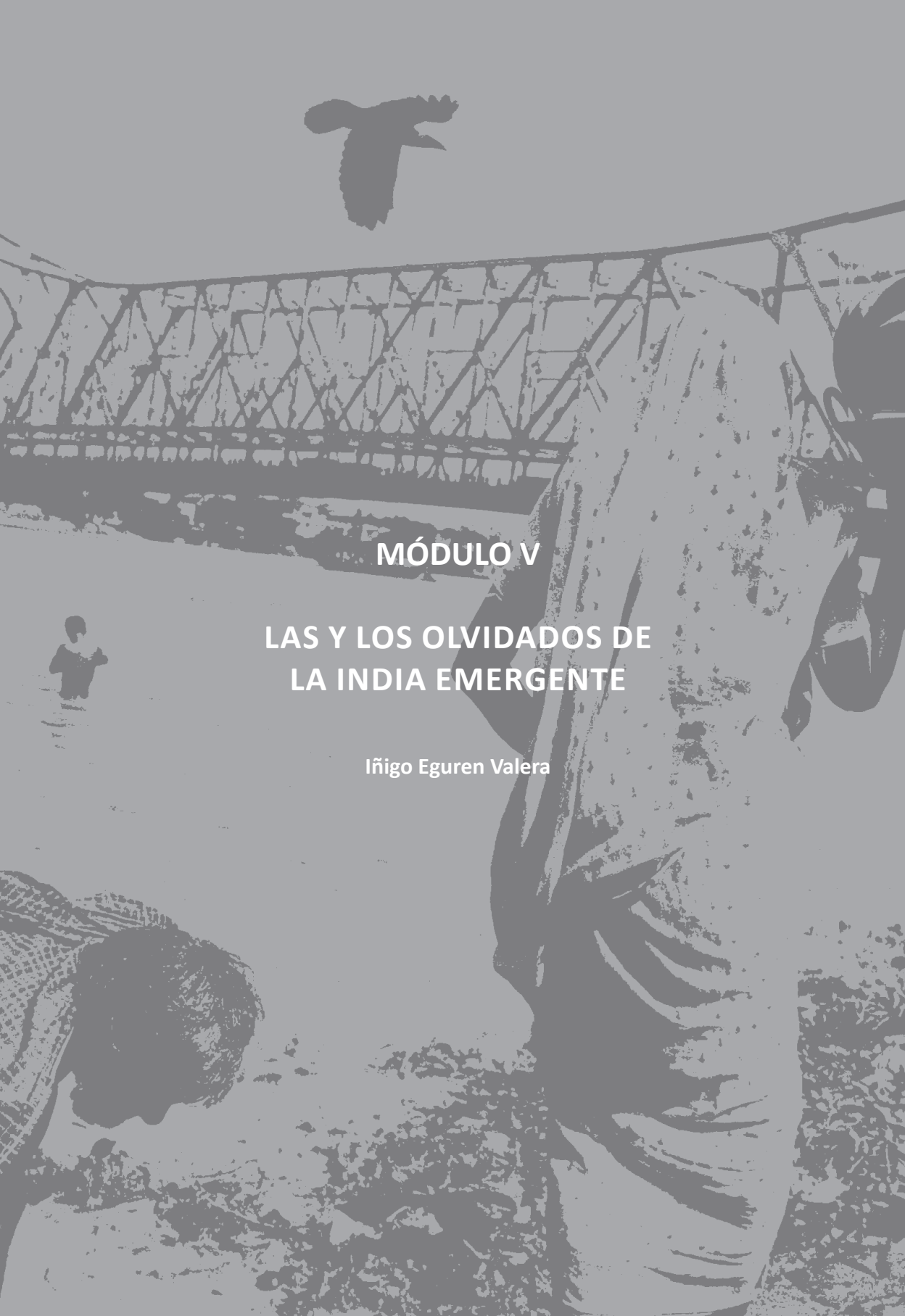
MÓDULO IV

**LA TIRANÍA PATRIARCAL BRAHMÁNICA;
FAMILIA; DALITS Y ADIVASIS**

Ana García-Arroyo

Por petición de la autora, Ana Gracia Arroyo, el presente capítulo, *“La tiranía patriarcal brahmánica; familia, dalits y adivasis”*, se ha eliminado de la edición online del libro.

Disculpen las molestias.



MÓDULO V

LAS Y LOS OLVIDADOS DE LA INDIA EMERGENTE

Iñigo Eguren Valera

Las y los olvidados de la India emergente

Iñigo Eguren

Introducción

En apenas dos décadas y especialmente en los últimos años, India esta logrando transmutar el imaginario colectivo que una buena parte de la sociedad occidental tenía sobre el país. Parece como si India, se hubiera transformado de la noche a la mañana, casi por acto de magia en un país moderno, puntero en informática, con un crecimiento importante del PIB, con empresarios que lideran la lista de los millonarios de Forbes que adquieren importantes empresas occidentales como Jaguar, Land Rover o Arcelor, y que incluso se animan a adquirir equipos de fútbol. Un país que parece haber pasado de pronto de los carros tirados por los vistosos bueyes que conocemos de las típicas postales, y los tristemente famosos ricksaw walas más conocidos como hombres caballo, a poseer una escudería de fórmula uno y formar parte del exclusivo club de países en poner en órbita satélites, e incluso enviar un cohete a la luna.

Cada vez son más las empresas europeas y vascas que viajan a India a emprender negocios en el país. El desarrollo económico de India en los últimos años es una realidad que no se puede negar. Uno de los denominados BRICS, con cada vez mayor voz en los ámbitos de poder económico mundial. A India no se la define ya como un país en desarrollo sino como un país emergente. Pero como si de un iceberg se tratará, la India que emerge y que brilla bajo el sol representa una ínfima parte de lo que permanece sumergido.

¿Han desaparecido los hombres caballo de las calles de Calcuta?, desgraciadamente no. Sentados en sus carros pueden verse a personas de clase media que pueden estar cerrando un negocio al otro extremo del país desde su iphone último modelo. Ambas Indias conviven, entrelazadas en algunos momentos pero ignorantes la una de la otra en la mayoría de los casos. La India que brilla acoge a una privilegiada minoría, aunque al mismo tiempo muy importante en número, que ha visto como su estatus ha crecido exponencialmente en los últimos años, sus salarios se han visto multiplicados y las oportunidades para los (más que para las) jóvenes universitarios de clases acomodadas les abren puertas con las que nunca soñaron sus padres. Si hace poco más de 20 años era prácticamente imposible hacerse con un producto de importación, ahora el consumismo más salvaje hace furor entre unos pocos elegidos. Comercios que parecen haber sido tele transportados o clonados desde los centros comerciales de Nueva York o Madrid abren sus puertas sin pudor alguno en Bangalore o Mumbai.

Podemos encontrarnos en la prensa con la noticia de que India cuenta con 900 millones de líneas de telefonía móvil, pero cuidado... este dato, que a nuestro entender podría ser un indicador del desarrollo de India tiene trampa, por un lado solo el 70% de estas líneas se encuentran en realidad activas. Aún y todo el número de móviles en India es abrumador, de hecho, el 61% de las familias cuentan con al menos un móvil, frente a esa realidad nos encontramos con que más del 49% de las familias indias no tienen baño en casa ni letrinas comunitarias por lo que se ven obligados a defecar y orinar al aire libre.

Los economistas hablaban del goteo que una economía floreciente iría aportando al resto de habitantes de países menos afortunados. Pero ¿viene este desarrollo económico unido a un desarrollo social y humano del país?

Analizando algunos datos del censo 2011

Antes de continuar y aprovechando que acaba de ser publicado el informe provisional, analizaremos algunos datos del Censo de India de 2011. Debido a las gigantescas proporciones del censo, éste se realiza cada diez años. Para ello 2,7 millones de funcionarios visitaron durante varios meses casa por casa el país entero cumplimentando un completo cuestionario.

Un primer dato muy importante a tener en cuenta es que en India viven 1.210 millones de personas de las cuales menos del 30% lo hacen en áreas urbanas. Cuenta con 7.935 ciudades, 43 de ellas con más de un millón de habitantes y 640.867 pueblos y aldeas. El crecimiento económico del país está sustentado principalmente en las empresas de telecomunicaciones, informática, farmacia, automóvil... por lo que podemos deducir que ya de primeras, el 70% de la población que vive en el ámbito rural no tiene la oportunidad de coger el tren o el avión del progreso, de tomar partido de las nuevas oportunidades que el mercado laboral ofrece.

Otro tipo de información que nos proporciona este censo es la referida a las posesiones que las familias tienen, y el acceso que tienen a ciertos recursos fundamentales, por ejemplo en lo relativo a la vivienda, el acceso al agua y al saneamiento, electricidad u otras fuentes de energía, medios de locomoción privados y otros bienes de consumo como pueden ser ordenadores, televisores, radios o telefonía fija o móvil.

Los datos son muy detallados, pero llama la atención por ejemplo que de los 246,7 millones de hogares existentes en India el 62,6% de ellos tiene el suelo de barro en el medio rural y el 12,2% en el medio urbano.

El acceso al agua potable sigue siendo otro gran problema, por ejemplo en las ciudades solo el 62% de la población tiene acceso al agua tratada desde un grifo. En el caso del campo esto se reduce al 19,9%. ¿Como se accede al agua potable entonces? ¿Quiénes son los encargados de recogerla a diario? Obviamente se trata de las mujeres que invierten una gran parte de su tiempo en ello. La salud se ve muy determinada por el uso de aguas contaminadas. Porque además del agua potable, otra necesidad vital es el uso de baños y de un sistema de drenaje de las aguas residuales. El estudio del Gobierno de India descubre que en la actualidad solo el 46,9% de los hogares Indios cuentan con letrinas. En la ciudad se trata del 87,4% pero en el campo únicamente el 30,7% de los hogares cuentan con ello, es decir estamos hablando de que en el 2012 cerca de 600 millones que viven en el campo hacen sus necesidades a diario a campo abierto. Esto tiene unas consecuencias para la salud terribles. Desde hace más de 10 años Calcuta Ondoan apoya un dispensario médico en una zona rural de Bengala Occidental. Cuando empezamos prácticamente el 70% de las enfermedades que se atendían eran relacionadas con el consumo de agua contaminada por residuos humanos o animales. Con los años, hemos logrado reducir considerablemente estas enfermedades a través de cursos de capacitación para las mujeres sobre como prevenir enfermedades, pero las familias siguen sin letrinas, y esto es lo más habitual en las aldeas de India.

El problema es difícil de resolver ya que además del importante coste económico que supondría implantar un sistema de letrinas en los hogares, nos encontramos con el problema que supone dentro de esta cultura la limpieza de las mismas. Solo las castas inferiores se encargan de estos trabajos, por lo que no es extraño encontrarse en aldeas con letrinas en desuso que fueron construidas por alguna ONG o por el Gobierno sin haber trabajado previamente con las comunidades para que asimilen los beneficios de su uso y puedan traspasar las dificultades culturales.

En Kerala por ejemplo, uno de los estados más ricos de la India, trabajamos con las comunidades de dalits y de vendedoras de pescado. Allí, estamos construyendo letrinas pero con un trabajo previo, bajo su solicitud y con una ayuda. Pero también con su participación en forma económica o de trabajo para la construcción de las mismas.

Otro dato muy interesante que refleja esta encuesta es el de los “bienes materiales”, donde se puede ver por ejemplo que la bicicleta es un medio de transporte muy utilizado. Ojo, en India, la bicicleta no se utiliza como ocio o deporte, sino que es una manera de desplazarse económica y autónoma. Aquí, si ponemos atención en el género mientras paseamos por la India veremos que son los hombres los que utilizan las bicicletas, raramente las mujeres las usan. Nosotros lo hacemos con nuestras trabajadoras sociales, que se desplazan a diario muchos kilómetros para visitar las aldeas, y no es fácil que lo hagan, pero sirven de ejemplo para las demás mujeres. He comentado que es importante ahorrar en el transporte, yo suelo decir

que en los últimos años cada vez resulta más barato viajar, tomar un avión es cada vez más barato, viajo varias veces al año a India y mi primer viaje en 1992 me costó más de lo que me cuesta ahora viajar a allí. Estamos en la era del low cost, en India también cada vez hay más vuelos internos, el cielo de India esta muy transitado, pero quienes viajan dentro son siempre ejecutivos, todo hombres y alguna familia que se desplaza junta. No dispongo de datos pero puedo decir que en los vuelos internos en India el 80% o 90% son hombres. En cambio, y sobre todo en el campo, el coste del transporte ha subido muchísimo, y en el campo la gente se desplaza mucho. A las 3 o 4 de la mañana, cuando aún no ha amanecido en cualquier camino o carretera que comunica las aldeas con las pequeñas poblaciones urbanas se pueden ver cientos, miles de personas que caminan o van en bicicleta al trabajo. El estereotipo de que los indios son vagos, sentados con un vasito de te a la sombra de un árbol es totalmente falso. En India se trabaja mucho y en unas condiciones extremas; los indios son muy trabajadores, y las mujeres lo son aún más.

Las motos han subido mucho, sobre todo en el medio urbano, hay ciudades como Hydrabad que están colapsadas por el tráfico de automóviles y de motos, que ya ni estas encuentran un hueco por el que colarse y avanzar.

Los coches, también están aumentando pero como se ve es una minoría quien posee un coche, -aquí se engloban todos los vehículos de 4 ruedas-. Tata sacó su famoso Tata Nano a un precio en India de 1500 – 2000 euros, afortunadamente no esta teniendo el éxito que Tata preveía, pero teniendo en cuenta las infraestructuras con las que cuenta el país, aumentar el tráfico puede tener gravísimas consecuencias. Una vez más tenemos que pensar a quién beneficia y a quién perjudica el desarrollo y con el caso de Tata es muy claro.

En relación a los televisores, el porcentaje de familias que poseen TV es relativamente alto, siendo de un 47% en las ciudades y un 33% en el campo. Allá donde llega la electricidad es muy posible que se encuentre un TV. Mucha gente se pregunta como las personas pobres se compran un TV. Primero tengamos en cuenta que sus televisores no son generalmente como los nuestros sino pequeños televisores, los más económicos del mercado. Y resultan una buena inversión, ya que el ser humano dentro de sus necesidades básicas también requiere de rellenar sus espacios de ocio. Por desgracia en India, especialmente en el campo, el trabajo escasea. Puede ser muy intenso durante determinadas épocas en las que hay que cultivar o recolectar, pero abundan las temporadas en las que es realmente difícil encontrar trabajo, por lo que el TV es un elemento muy importante en la vida de los más necesitados. Tener un momento de evasión gratuito es necesario.

Seguimos con los datos y nos encontramos el número de portátiles u ordenadores personales que hay en los hogares indios. Un 6,3% tiene ordenador en casa y de ellos la mitad tienen conexión a internet. Esto en el país de los informáticos.

Y por último nos encontramos que en este país, como ya hemos mencionado, hay más móviles que ¡¡wateres!! Los móviles realmente han entrado en el país de una manera arrasadora, aquí apenas hay teléfonos fijos, pero más de la mitad de las familias -ojo no de las personas- tienen móviles. Posiblemente, no tengo el dato, nuevamente las mujeres no tengan tantos móviles como los hombres. Y también hay que tener en cuenta que el costo de las llamadas es realmente bajo y que las recargas son de 10, 25 rupias... los comercios donde se venden estas recargas están siempre llenos. También hay servicios de alquiler de móvil para realizar llamadas. Hay que reconocer que la llegada del móvil a las aldeas ha sido un gran adelanto ya que puede utilizarse para lo que es realmente efectivo, emergencias, mantener más contacto con la familia, y, recordemos que la mujer se va con la familia a otra aldea siguiendo las reglas del matrimonio entre castas.

A continuación se presentan tres cuadros de análisis de diferentes aspectos interesantes derivados del Censo de India de 2011:

Cuadro 1: Tipo de suelo de las viviendas

Principal material del suelo de las viviendas	Nº Viviendas Total	Nº Viviendas Rural	Nº Viviendas Urbano	Total	Rural	Urbano
Número total de viviendas	246.692.667	167.826.730	78.865.937	100%	100%	100%
Barro	114.770.539	105.127.968	9.642.571	46,5%	62,6%	12,2%
Madera/ Bambú	1.533.866	1.250.511	283.355	0,6%	0,7%	0,4%
Ladrillo cocido	5.688.056	3.777.971	1.910.085	2,3%	2,3%	2,4%
Piedra	19.979.726	10.321.350	9.658.376	8,1%	6,2%	12,2%
Cemento	76.831.144	40.683.037	36.148.107	31,1%	24,2%	45,8%
Azulejos/Baldosas	26.717.130	6.258.076	20.459.054	10,8%	3,7%	25,9%
Otros materiales	1.172.206	407.817	764.389	0,5%	0,2%	1%

Cuadro 2: Tipo de fuente de agua

Viviendas según tipo de fuentes de agua	Nº Viviendas Total	Nº Viviendas Rural	Nº Viviendas Urbano	Total	Rural	Urbano
Número total de viviendas	246.692.667	167.826.730	78.865.937	100%	100%	100%
Agua del grifo	107.407.176	51.705.165	55.702.011	43,5%	30,8%	70,6%
Agua del grifo tratada	78.873.488	29.969.145	48.904.343	32%	17,9%	62%
Agua del grifo sin tratar	28.533.688	21.736.020	6.797.668	11,6%	13%	8,6%
Bien	27.185.276	22.333.658	4.851.618	11%	13,3%	6,2%
Bien cubierta	3.895.409	2.591.028	1.304.381	1,6%	1,5%	1,7%
Mal cubierta	23.289.867	19.742.630	3.547.237	9,4%	11,8%	4,5%
Bomba manual	82.599.531	73.245.349	9.354.182	33,5%	43,6%	11,9%
Pozos entubados/ Canalización	20.916.074	13.898.837	7.017.237	8,5%	8,3%	8,9%
Manantial	1.314.556	1.184.498	130.058	0,5%	0,7%	0,2%
Río/ Canal	1.550.549	1.412.565	137.984	0,6%	0,8%	0,2%
Tanque/ Estanque/ Lago	2.075.181	1.771.796	303.385	0,8%	1,1%	0,4%
Otras fuentes	3.644.324	2.274.862	1.369.462	1,5%	1,4%	1,7%

Cuadro 3: Tipo de posesión de bienes

Viviendas según tipo de posesión de bienes	Nº Viviendas Total	Nº Viviendas Rural	Nº Viviendas Urbano	Total	Rural	Urbano
Número total de viviendas	246.692.667	167.826.730	78.865.937	100%	100%	100%
Radio/ Transistor	49.016.595	29.057.003	19.959.592	19,9%	17,3%	25,3%
Televisión	116.493.624	56.005.607	60.488.017	47,2%	33,4%	76,7%
Ordenador de mesa /Portátil – Con Internet	7.708.521	1.189.627	6.518.894	3,1%	0,7%	8,3%
Ordenador de mesa /Portátil – Sin Internet	15.654.325	7.453.608	8.200.717	6,3%	4,4%	10,4%
Teléfono fijo	155.880.849	91.213.611	64.667.238	63,2%	54,3%	82%
Teléfono fijo -línea terrestre	9.919.641	5.245.232	4.674.409	4%	3,1%	5,9%
Teléfono móvil - línea móvil	131.202.021	80.465.674	50.736.347	53,2%	47,9%	64,3%
Teléfono fijo/ Teléfono móvil - línea móvil y terrestre	14.759.187	5.502.705	9.256.482	6%	3,3%	11,7%
Bicicleta	110.567.433	77.487.664	33.079.769	44,8%	46,2%	41,9%
Scooter/ Motocicleta/ Ciclomotor	51.862.242	24.073.045	27.789.197	21%	14,3%	35,2%
Coche/ Jeep/Furgoneta	11.473.587	3.785.355	7.688.232	4,7%	2,3%	9,7%
Bienes no especificados	43.950.672	38.411.098	5.539.574	17,8%	22,9%	7%

Desigualdad de género

Hay un dato que choca de frente con el desarrollo económico del país y que supone un problema de primer orden: la diferencia de ratio entre géneros, en especial entre el número de niños y niñas entre 0 y 6 años. A pesar de las diferentes campañas y leyes puestas en marcha por el Gobierno para atajar el problema, la realidad es que en India existe una fuerte predilección por los niños frente a las niñas, principalmente por motivo de la dote, hasta el punto de que se están practicando abortos selectivos por motivos de sexo. En el conjunto del país se contabilizan 914 niñas por cada 1000 niños. Hace 10 años la diferencia era de 927 niñas frente a 1000 niños en esta franja de edad, y la tendencia al aborto selectivo de niñas viene aumentando desde la independencia de la India. Además hay que tener en cuenta que estamos hablando de medias; en las ciudades, donde hay más educación y mayor poder adquisitivo, también hay mayores posibilidades de conocer el sexo del feto.

Tristemente, una de las consecuencias más negativas del crecimiento económico la pagan las mujeres, en este caso de las mujeres de las clases medias emergentes, quienes se ven obligadas a aportar unas dotes desorbitadas para poder casar a sus hijas. Al mismo tiempo las mujeres se ven forzadas a abortar en muchos casos, especialmente cuando viene una segunda o tercera hija para evitar tener que pagar sus dotes cuando éstas crezcan. El número de abortos selectivos se da más en

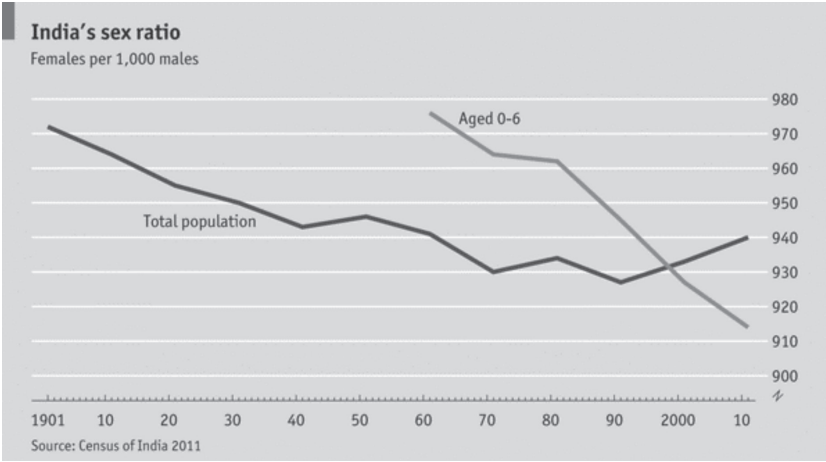
familias con mayor nivel de educación y posición económica que en las clases más desfavorecidas. La aparición de las nuevas tecnologías como los ecógrafos o las nuevas pruebas de detección del sexo del bebé mediante un análisis de sangre han aumentado el número de abortos por cuestión de género.

En la siguiente tabla podemos ver además cuales son los estados y los distritos donde mayor y menor número de niñas se da:

Cuadro 4: Proporción de género entre 0-6 años según Estado y situación de mejora/ empeoramiento en relación a años anteriores (Censo India 2011)

Mejor	Peor
Mizoram 971	Haryana 830
Meghalaya 970	Punjab 846
Lahul & spiti (HP) 1013	Jhajjar (Haryana) 774
Tawang (AP) 1005	Mahendragarh (Haryana) 778

Resumen: Mejoras en el Punjab, Haryana, Himachal Pradesh, Gujarat, Tamil Nadu, Mizoram e A.N. Islas. En los **27 Estados** restantes la proporción de género (0-6) **ha empeorado**.



Niñas/1000 niños 0-6 años	
Censo 2001	Censo 2011
927	914

Mujeres/ 1000 Hombres	
Censo 2001	Censo 2011
933	940



Educación

Poniendo el foco sobre los niveles de alfabetización, estos han aumentando pasando del 75% y 53% para hombres y mujeres respectivamente en el 2001 al 82% y 65% para hombres y mujeres en el 2011. A pesar del aumento, se trata de unos índices de alfabetización que son aún muy bajos. Pero no debemos obviar que el proporcionar una buena educación no es solo ser capaz de leer y escribir a duras penas. En nuestros días la diferencia de calidad de la enseñanza que obtienen la inmensa mayoría de niños, niñas y jóvenes indios es abismal respecto a un pequeño porcentaje de la población.

En estos cuadros vemos cuales son los estados donde mejor y peor situación hay en cuanto a niveles de alfabetización destacando Kerala y Lakshadweep (isla o conjunto de islas al sur de India). En los índices más bajos están los estados de Bihar y Arunachal Pradesh, con índices increíblemente bajos en algunos distritos.

Es de reconocer que India ha hecho un gran trabajo en cuanto a materias de educación, ya que el punto de partida cuando se marcharon los ingleses era desolador, aunque hay mucho, muchísimo por hacer.

Cuadro 5: Niveles de alfabetización generales en base al sexo. Fuente: Censo India 2011.

Alfabetización	2001	2011
Personas	64,83%	74,04%
Hombres	75,26%	82,14%
Mujeres	53,67%	65,46%

Cuadro 6: Mejores y peores niveles de la alfabetización por Estado. Fuente: Censo India 2011.

Mejores		Peores	
Kerala	93,91%	Bihar	63,82%
Lakshadweep	92,28%	Arunachal P.	66,95%
Serchhip (Mizoram)	98,76%	Alirajpur (MP)	37,22%
Aizawl (Mizoram)	98,50%	Bijapur (Chhattisgarh)	41,58%

Malnutrición infantil y niveles de pobreza en India

India lidera un dato a nivel mundial que difícilmente concuerda con los buenos datos de crecimiento económico que está experimentando: el de la malnutrición infantil. Según ha reconocido recientemente el primer ministro de India Manmohan Singh el 42% de los niños y niñas sufren malnutrición en India.

No resulta sencillo contabilizar o calcular el porcentaje de personas que viven bajo la línea de la pobreza en un país. Como hemos visto no podemos dar por supuesto que una mayor renta per cápita de un país traiga consigo que la población tenga acceso a unos derechos básicos mínimos, incluso tratándose de una democracia asentada como la que nos ocupa.

India declara que sus pobres representan el 23% de la población, es decir unos 278 millones de personas. India no padece una hambruna desde 1943, sin embargo el

42% de los niños de India menores de 6 años sufren malnutrición en 2011. ¿Es esto compatible con el progreso y el desarrollo del que goza en la actualidad el país? Máxime cuando India prácticamente duplica los porcentajes de malnutrición de los países del África Subsahariana, indudablemente más pobres que India, quienes tienen un 22% de malnutrición en los niños y niñas menores de 6 años. Realmente cuesta asimilar que uno de cada cinco menores en India, o lo que es lo mismo, 61 millones de niños y niñas se encuentren en estos momentos mal nutridos en India. Uno de cada tres menores mal nutridos en el mundo son de origen indio.

Además de estar relacionada con más de la mitad de las muertes de menores en India, las consecuencias de la malnutrición infantil son irreversibles, y acompañan a estos menores durante sus vidas de adultos y adultas. La malnutrición no repercute solo en el desarrollo físico, también lo hace en el desarrollo cognitivo, reduciéndose la capacidad de aprendizaje y capacidad laboral. Como dijo Amartya Sen, la pobreza en India y en el mundo es la causa del desperdicio de mucho talento que podría mejorar el mundo. ¿Cuántos de estos 61 millones de niños y niñas mal nutridas podrían haberse convertido dentro de unos años en talentosos premios Nobel de haber recibido una correcta alimentación, y unas oportunidades de educación aceptables?

Lo más grave es que no se trata básicamente de un problema de falta de recursos para adquirir alimentos, sino de algo mucho más complejo de solucionar, un conjunto de problemas que afronta un elevadísimo porcentaje de la población en India en la actualidad. Lo que explica estos altísimos índices de malnutrición son entre otros el nivel de educación de sus madres, el estatus económico, el estatus social de la familia, la falta de saneamiento e higiene, la falta de empoderamiento de las mujeres, la propia nutrición de las mujeres durante el embarazo y el periodo de lactancia...

Obviamente la malnutrición se ceba principalmente en las niñas, se da más en las zonas rurales, y entre las personas más pobres, las castas más bajas y las comunidades indígenas (tribus). En seis estados, (Maharashtra, Orissa, Bihar, Madhya Pradesh, Uttar Pradesh, y Rajasthan) más de la mitad de los niños y niñas sufren malnutrición. Por ejemplo, en Bihar, uno de los estados más pobres donde el 80% de la población vive de la agricultura el 58,4% de los y las menores la sufren.

En India más del 60% de las mujeres padecen anemia, lo que crea un círculo vicioso en el que las niñas no se alimentan bien y se convierten en jóvenes y mal nutridas madres que dan a luz bebés con bajo peso, y el 30% de los bebés nacen ya con bajo peso. Este bajo peso puede solucionarse con seis meses de lactancia materna pero, especialmente en la India rural las mujeres vuelven al trabajo en el campo a los pocos días de dar a luz, por lo que a menudo la dieta del bebé se cubre con leche de vaca mezclada con agua, lo que aumenta el riesgo de infecciones en los recién nacidos. Cuando los bebés comienzan con la dieta sólida, el riesgo de caer en la malnutrición aumenta considerablemente.

La realidad es que India vive a dos velocidades. Una pequeña parte de la sociedad India tiene acceso a la mejor educación, a las nuevas tecnologías, tiene opción de desplazarse en las numerosas compañías aéreas de bajo coste y cuenta con servicio doméstico en sus hogares, también de bajo coste. Mientras, otra parte de ella, más de un 80% va perdiendo día a día poder adquisitivo. Siguen sin electricidad ni agua potable en sus casas, los accesos a sus aldeas no son sino caminos de tierra, y su acceso a la sanidad y a la educación es deplorable.

Por si esto fuera poco, en lugar del goteo de crecimiento económico prometido para las personas más desfavorecidas, los efectos que el actual modelo de crecimiento económico tiene sobre muchas de ellas resulta devastador. Se están dando desplazamientos masivos forzados de pueblos enteros, especialmente adivasis, por talas de bosques indiscriminadas, explotaciones mineras sin control, encauzamiento de ríos y mega proyectos como los de las presas, masacres de la fauna y flora autóctona etc. En las ciudades y en los terrenos adyacentes a las mismas se especula con los precios de los terrenos con lo que los y las más pobres quedan sin la más mínima oportunidad de adquirir o siquiera alquilar un hogar donde vivir dignamente. Los slums (barrios marginales) crecen sin parar en las grandes urbes. Por poner un ejemplo, en la actualidad el 60% de los habitantes de Bombai viven en slums.

La India, es un país democrático, con los mismos fallos que se dan en otros tantos países, pero democrático al fin y al cabo. Cuenta con un elaborado y justo conjunto de leyes puestas al servicio de todas y todos los ciudadanos del país, sin importar su casta, su religión, su condición de género ni su condición económica. Sucesivos gobiernos han puesto en marcha diversas iniciativas para tratar de mejorar las condiciones de vida de todas y todos. No obstante, la brecha entre ricos y pobres aumenta día a día, como ocurre en todo el mundo dentro del sistema capitalista. El problema reside en que en el extremo inferior de esa brecha viven muchos, demasiados millones de personas. En número, India es el país con mayor número de pobres del mundo. Esas leyes, esos derechos fundamentales, ¿se aplican? Esos mega proyectos, ¿funcionan?

En Noviembre de 2011 Jean Dreze y Amartya Sen publicaron un crítico artículo en la prensa India en el que ponían en evidencia que la estrategia de desarrollo de India no estaba dando los frutos esperados y necesarios y que a pesar de que India continúa creciendo económicamente sus indicadores sociales están empeorando y son incluso peores que muchos de sus países vecinos quienes no están gozando del auge económico de India. Para demostrarlo incluyeron esta tabla que reproducimos en la que se compara a India con sus países vecinos.



INDIA'S SLIPPING SOCIAL REPORT CARD IN THE NEIGHBOURHOOD

South Asia: Selected Indicators (1990 and latest)

	SOUTH ASIA						
	INDIA	BANGLADESH	BHUTAN	NEPAL	PAKISTAN	SRI LANKA	CHINA
							
GNI per capita (PPP, current int. \$)	1990* 877 2010 3,560	543 1,800	1,280 4,950	513 1,200	1,210 2,780	1,420 4,980	813 7,570
Life expectancy at birth (years)	1990 58 2010 64	54 67	52 67	54 67	61 67	69 74	68 73
Infant mortality rate (per 1,000 live births)	1990* 81 2010 48	99 38	96 44	97 41	96 70	26 14	38 16
Under-5 mortality rate	1990* 115 2010 63	143 48	139 56	141 50	124 87	32 17	48 18
Maternal Mortality Ratio	1990 570 2008 230	870 340	940 200	870 380	490 260	91 39	110 38
Total fertility rate (children per woman)	1990* 3.9 2009 2.7	4.5 2.3	5.7 2.5	5.2 2.8	6.0 3.5	2.5 2.3	2.3 1.6
Access to improved sanitation (%)	1990 18 2008 31	39 53	- 65	11 31	28 45	70 91	41 55
Infant immunisation (DPT, %)	1990* 59 2008* 66	64 94	88 96	44 82	48 80	86 98	95 96
Infant immunisation (measles, %)	1990* 47 2008* 71	62 98	87 97	57 80	50 82	78 97	95 94
Mean years of schooling	1990 3.0 2010 4.4	2.9 4.8	- -	2.0 3.2	2.3 4.9	6.9 8.2	4.9 7.6
Female literacy rate, age 15-24 years (%)	1991 ^a 49 2009 ^b 74	38 77	- 68	33 77	- 61	93 99	91 99
Proportion (%) of underweight children	1990 ^c 59.5 2007 ^d 43.5	61.5 41.3	34 12	- 38.8	39 -	29 21.6	13 4.5

* Three-year average centred on the reference year (e.g. 1989-91 average when the reference year is 1990). ^a 1990 for China; the Sri Lanka figure is an interpolation between 1981 and 2001 figures.

^b 2006 for India, 2005 for Bhutan, 2008 for Pakistan and Sri Lanka, 2009 for other countries (latest World Bank estimates). ^c 1988 for Bhutan, 1991 for Pakistan, 1987 for Sri Lanka.

^d 2005 for China, 2006 for India and Nepal, 2007 for Bangladesh, 2008 for Bhutan, 2009 for Sri Lanka (latest World Bank estimates).

Sources: Mean years of schooling and life expectancy from *Human Development Report 2010*, online (<http://hdr.undp.org>); other indicators from *World Development Indicators*, online (www.data.worldbank.org). Some of the country-specific figures for 1990 are subject to a significant margin of error; the focus is best kept on broad patterns rather than exact numbers.

*GNI Per cápita (P.I.B. per cápita con paridad dolar.)

“La comparación entre Bangladesh y la India es un buen lugar para empezar. Durante los últimos 20 años, más o menos, India ha crecido económicamente mucho más que Bangladesh: Sus ingresos per cápita se estimaron en un 60% superiores en India que en Bangladesh en 1990 y un 98% superior (prácticamente el doble) en 2010. Sin embargo durante el mismo período, Bangladesh ha superado a India en una amplia gama de indicadores sociales básicos: esperanza de vida, la supervivencia infantil, las tasas de fecundidad, las tasas de inmunización y incluso algunos indicadores de escolaridad (no todos) como el número de años de escolaridad. Por ejemplo, la esperanza de vida en India superaba a la de Bangladesh en 4 años en 1990, y en 2008 era Bangladesh quién superaba a India por tres años. Asimismo, la tasa de mortalidad infantil era un 24% superior en Bangladesh que en India en 1990, pero resultó un 24% inferior en Bangladesh en 2009. A pesar de que Bangladesh tiene prácticamente la mitad de renta per cápita que India sus indicadores sociales son mejores.”

En el mismo artículo se incluía una segunda tabla en la que se compara a India con otros cinco países de Asia Meridional (Bangladesh, Bhutan, India, Nepal, Pakistan y Sri Lanka). Se toman las referencias de los indicadores sociales entre todos los países en 1990 y 2009 y las posiciones que estos ocupaban en estos años siendo 1 el que obtenía mejores resultados y 6 el que se encontraba en la cola.

A pesar de que India había mejorado en la renta per cápita pasando de la 4ª a la 3ª posición, en 1990 India tenía menor renta per Cápita que Bhutan, Pakistan y Sri Lanka, y en 2009 solo le aventajan Bhutan y Sri Lanka. En el resto de los indicadores sociales en lugar de haber mejorado, como podría suponerse al mejorar su situación económica, ha descendido en todos ellos, excepto en dos: mortalidad maternal donde se ha mantenido en la 3ª posición, y en el de vacunación infantil de sarampión donde en 1990 ya estaba en peor situación respecto a los otros países y ahí se ha mantenido.



MIRROR, MIRROR... HOW INDIA RANKS IN SOUTH ASIA

INDIA'S RANK AMONG SIX SOUTH ASIAN COUNTRIES (TOP = 1, BOTTOM = 6)

	IN 1990	AROUND 2009
GNI per capita	4	3
Life expectancy	3	6
Infant mortality rate	2	5
Under-5 mortality rate	2	5
Maternal mortality ratio	3	3
Total fertility rate	2	4
Access to improved sanitation	4-5 ^a	5-6 ^a
Child immunisation (DPT)	4	6
Child immunisation (Measles)	6	6
Mean years of schooling	2-3 ^a	4-5 ^a
Female literacy rate, age 15-24	2-3 ^a	4
Proportion of underweight children	4-5 ^a	6

^a Ambiguous rank due to missing data for Bhutan (or Nepal, in the case of "underweight children"). Source: See Table 1. The six countries considered here are Bangladesh, Bhutan, India, Nepal, Pakistan and Sri Lanka.

La India rural y la India urbana

En la actualidad, la mayoría de las noticias sobre India vienen de sus datos macroeconómicos. En el periodo de crisis económica en el que Europa se encuentra envuelta, ver sus tasas de crecimiento del 8% anual nos puede hacer entender no solo que la crisis parece no afectar a India sino que el crecimiento de la India y por lo tanto sus beneficios fueran homogéneos.

Sin embargo, no debemos olvidar que el 72% de la población vive en las zonas rurales. De acuerdo con la actual línea de la pobreza del Gobierno de India, el 42% de la población de las zonas rurales viven con menos de 1,25 dólares al día. En las ciudades representan el 26%.

El peso de la agricultura en el PIB representa únicamente el 18% del PIB, aunque emplea al 60% de su población activa.

En occidente, para quienes vivimos en las ciudades, la vida en las aldeas puede evocarnos una vida idílica, tranquila, sin tensiones, aire puro y un ambiente de convivencia entre los lugareños. Este pensamiento tiene una parte de verdad pero la vida en la India rural no resulta nada sencilla.

Para empezar la discriminación por casta esta mucho más presente que en las ciudades, ya que en las aldeas todo el mundo se conoce y no se puede disimular u ocultar la casta a la que se pertenece. Por ello las castas más oprimidas continúan sufriendo la vulneración de sus derechos, a pesar de que India tiene una constitución que se supone es igual para toda la ciudadanía.

La precariedad del trabajo en el ámbito rural hace que la gente trate de buscar diferentes formas de ganarse el sustento. Por un lado trabajando en la agricultura, bien en sus propias tierras que raramente cuentan con sistemas de irrigación -lo que les hace muy vulnerables a la climatología ya que un retraso en la llegada de los monzones o una sequía puede dar al traste con sus cultivos fácilmente- o en plantaciones de terratenientes en condiciones que evocan a la esclavitud.

Otra de las más terribles consecuencias de la reforma económica de los 90 han sido los suicidios de los agricultores. Desde entonces más de 250.000 campesinos se han quitado la vida en la India. Esto está relacionado con la caída de los precios en la agricultura, el aumento de coste de la vida, la falta de ayudas a los campesinos y la introducción de las semillas transgénicas, como las de la multinacional Monsanto.

Normalmente se trata de varones de unos 25 años, que han cambiado sus cultivos tradicionales por un único cultivo destinado a la exportación, por ejemplo, el algodón transgénico. Les vendieron el producto asegurándoles que era resistente a las

plagas, pero este tipo de cultivo requiere más agua y pesticidas para nuevas plagas que antes no padecía. Antes era fácil recurrir a créditos de los bancos para sus cultivos pero ahora no lo es tanto y tienen que recurrir a prestamistas con altísimos intereses, y si la cosecha les va mal... muchos acaban utilizando el pesticida para suicidarse, perdiendo la vida y dejando a sus familias en una situación de mayor precariedad, si cabe.

La otra opción de búsqueda de empleo son los trabajos ocasionales. Están muy mal pagados, aunque estos salarios son mayores que los que se pueden obtener en la agricultura. Representan el 50% de los empleos en las zonas rurales y el 40% en las zonas urbanas. Se trata de trabajos que pueden durarles unos pocos días o semanas, o unos pocos meses si tienen suerte y encuentran algún trabajo en la construcción.

La educación en las zonas rurales es muy precaria, y a pesar de que los índices de escolarización han aumentado considerablemente, la calidad de la enseñanza en las zonas rurales no mejora. La dificultad de encontrar profesorado cualificado y comprometido, los altos índices de absentismo de profesores y profesoras y la falta de recursos, como libros de texto e infraestructuras adecuadas junto con el bajo nivel educativo de la mayoría de sus padres y madres, falta de luz en sus casas para poder estudiar etc... hace que niñas y niños avancen poco. En las ciudades se dan los dos extremos, por un lado se cuenta con excelentes escuelas y universidades donde se enseña en inglés, con nuevas tecnologías al alcance del alumnado de las familias más acomodadas, quienes adquirirán mejor estatus social cuando accedan al mercado laboral, y por el contrario, los menos afortunados tendrán una educación elemental que difícilmente les sacará de la situación de pobreza en la que viven sus familias. Por lo que el sistema educativo puede resultar el mayor responsable de que la brecha entre ricos y pobres en India sea cada vez más y más grande.

La vida en las ciudades no es todo lo “civilizada” que debería ser para muchos millones que emigran a ellas en busca de oportunidades y pasan de la pobreza de la vida en el campo a la miseria de los suburbios de las grandes urbes.

La situación de los slums en las ciudades

Aunque es cierto que a día de hoy, la migración del campo a las ciudades en India no es muy importante en porcentajes si la comparamos con lo que está ocurriendo en otros países, el tamaño de población de India puede ser un gravísimo problema de cara a la sostenibilidad y a la habitabilidad de las ciudades. En un futuro no muy lejano las ciudades podrían quedar totalmente colapsadas por el tráfico, con insa-

lubres índices de contaminación y contar con inmensos barrios de hojalata donde millones de personas se hacinen en condiciones de insalubridad alarmantes.

En la actualidad la calidad de vida de una inmensa parte de la población de las grandes urbes se esta deteriorando enormemente. En Calcuta el 32% de su población vive en slums (barrios marginales), en Delhi lo hacen más de la mitad y en Bombai, la situación es aún peor ya que el 60% de su población vive en los slums o barrios marginales.

No todos los slums son iguales, algunos cuentan con unas mínimas infraestructuras que sus habitantes deben compartir, como por ejemplo, los baños: por supuesto no cuentan con baños privados sino con letrinas comunales que deben ser compartidas por 50 ó 200 personas. Algunos slums cuentan con un sistema de drenaje de las aguas fecales pero esto no ocurre en todos ellos, y la llegada de los monzones complica enormemente las condiciones higiénicas en estos barrios.

Las dimensiones de las viviendas son realmente reducidas, sin apenas ventilación y con muchos miembros de la unidad familiar viviendo en ellas. No hay espacio para la intimidad, no resulta fácil estudiar y tampoco hay espacios seguros para que los niños y niñas puedan jugar. Las casas pueden estar construidas de ladrillo o barro y cubiertas generalmente por hojalata o incluso por plásticos, por lo que en verano apenas se puede respirar en el interior, y permanecer en su interior resulta extremadamente duro para las personas enfermas o ancianas con movilidad reducida.

La precariedad de los trabajos y el paro es un problema común entre los habitantes de los slums, y el alcohol no hace sino agravar los problemas y también la violencia doméstica contra las mujeres.

Además, hay que tener en cuenta que a pesar de que en India los índices de violencia son infinitamente menores que en América Latina, África o incluso que en occidente, los goondas “mafiosos locales” controlan estos barrios.

La vida en los slums es por lo tanto muy dura, realmente más dura que la que tenían en sus aldeas de origen, pero la necesidad de encontrar trabajos les mueve a emigrar a las ciudades y a permanecer en ellas. ¿Quiénes son por tanto las personas que habitan los slums? Trabajadoras y trabajadores que se han visto forzados a dejar sus hogares en busca de oportunidades.

Contrariamente a los estereotipos, en los slums es más fácil encontrar solidaridad y vida comunitaria que violencia y delincuencia. En estos barrios marginales las personas sobreviven con el equivalente a 0,5 o 1,5 euros diarios, lo que en la ciudad equivale a vivir en la pobreza, pero no se trata de mendigos, sino de trabajadores mal pagados. Cada mañana miles de mujeres y hombres abandonan sus precarias casas para ir a trabajar. Resultan imprescindibles para poner en marcha

la maquinaria de una gran ciudad como Calcuta o Bombay. Cada día recorren sus calles, limpiando y recogiendo desperdicios que después se reciclarán una y otra vez, se ocupan de limpiar las casas de quienes gozan de mejor suerte, trabajan en la construcción, conducen sus rickshaws, otros han conseguido mejores trabajos y acuden a trabajar a comercios u oficinas... representan la mitad de la población de las ciudades y sin ellas y sin ellos Bombay, Delhi, Calcuta, y el mismísimo Bangalore se paralizarían. En los slums viven hindúes, musulmanes, cristianos, la pobreza no hace distinción entre las religiones.

¿Y que depara el futuro próximo a las ciudades en India? Si en 1951 la población urbana en India era de 62 millones de personas, el 17% del total, en 2011 la población urbana alcanza los 377 millones, es decir el 31%. Se calcula que para 2025 el 42,5% de la población de India vivirá en las ciudades. ¿En que condiciones? Mientras en los slums aumenta cada día la densidad de población van surgiendo nuevas áreas residenciales, algunas de gran lujo y otras muchas zonas con grandes edificios donde se ubican también en cierta forma, hacinadas, las nuevas clases emergentes.

Los últimos de los últimos

No puedo concluir sin dedicar un espacio a los que considero los últimos de los últimos, mujeres y hombres, que no aparecen en el censo, ni en ninguna estadística. Seres humanos que son víctimas de este sistema, y que van quedando al margen. Son abandonadas y abandonados primero por sus familiares directos, y por sus vecinos del pueblo, y acaban deambulando por los caminos y carreteras de India, hasta que llegan en su caminar sin rumbo hasta una gran ciudad india como Bombay, Delhi o Calcuta, para ser engullidos por la indiferencia de quienes en esas grandes urbes habitan. Excluidas y excluidos de las campañas de desarrollo del Gobierno e incluso de la mayoría de ONGD, excluidos de las campañas de publicidad de las empresas multinacionales, nunca llegarán a poseer un móvil o cualquier otro "bien" de consumo.

Me refiero a los miles, no se sabe cuantas decenas de miles de personas que se han visto obligadas a dejar sus hogares. No viven en slums, ni siquiera bajo unos plásticos en una acera, viven, mejor dicho tratan de sobrevivir sobre el pavimento. Sin ninguna posesión, su reto no es llegar a fin de mes sino al final del día. Un buen número de ellos sufren de discapacidades físicas pero casi todos, por no decir el 100% sufren de discapacidades o enfermedades mentales, algunas de nacimiento, otras adquiridas en la soledad de las calles. Una soledad que mina día a día, minuto a minuto y que les arrebató a mordiscos su dignidad.

Entre ellos no hay distinción de religión ni casta. Para muchos cruzar la línea que separa una vida “normalizada” con los suyos y la indigencia en la soledad absoluta es fácil de cruzar, y una vez al otro lado, es difícil regresar. En las calles, en situaciones que es mejor omitir, te puedes encontrar con ancianos que hablan perfecto inglés. Por una u otra razón han acabado en la calle, solos, desprotegidos, y abatidos.

Hay mayor porcentaje de hombres que mujeres, pero la situación de estas es comprensiblemente mucho más dura por las agresiones sexuales que además sufren. Para ellas no se hace largo el día sino también la noche.

El Gobierno no quiere o no sabe como solucionar el problema y dignificar sus vidas. Madre Teresa dedicó su vida fundamentalmente a estas personas, a quienes llamó los pobres entre los pobres, y son realmente pocas las organizaciones que las atienden.

Sufren de discapacidad intelectual, posiblemente por no haber recibido nutrientes necesarios en su edad temprana, por no haber sido atendidos por sus progenitores, por sus hermanos, por sus profesores, por un sistema de salud que no cubre las más mínimas necesidades.

La vida en la calle les ha cubierto el cuerpo de heridas, de suciedad. Ha roto sus ropas y sus sueños. Sus mochilas solo cargan el desprecio y el maltrato. Y sus ojos hace tiempo que dejaron de brillar... Hasta que alguien les pregunta su nombre, se acerca con respeto y una simple mirada puede obrar el milagro y hacer de nuevo sus ojos brillar con la posibilidad de recuperar lo que les fue arrebatado. Entonces, solo hace falta un poco de tiempo, crear condiciones para que ellos mismos, ellas mismas, se reencuentren consigo mismos y con otras personas, descubrir o mejor dicho, re-descubrir sus capacidades, y pasar del sobrevivir, al vivir.

Quería terminar mi ponencia con ellos, porque necesitaba compartir algo más que datos y estadísticas: quiero terminar transmitiendo que es importante actuar. Actuar de dos maneras, por un lado, apoyando a organizaciones y activistas locales, para que presionen al Gobierno y éste se vea obligado a proteger a sus ciudadanos y ciudadanas, por encima de intereses políticos y económicos. Pero al mismo tiempo hay que estar con la gente, especialmente con las y los más desprotegidos, porque tal vez para estas personas las acciones y campañas de denuncia no lleguen a tiempo.

Conclusiones

India será pronto reconocida como una nueva potencia económica mundial, pero, ¿a costa de cuanto sufrimiento? ¿Qué sentido tiene el crecimiento económico sino es en beneficio de todas y todos? Estamos viendo claramente que el desarrollo económico esta sirviendo para marcar aún más si cabe las diferencias existentes durante cientos de años en India por el sistema de castas. Una nueva casta ha surgido, y como en las castas, no es sencillo cambiar y sumarse a ella. Los que pertenecen a esta nueva y brillante India son cada vez más individualistas e intolerantes con el resto. La pobreza esta en India para quedarse, el crecimiento económico necesita de quién lo empuje a bajo coste.

En estos tiempos en los que Europa y España especialmente se encuentran en crisis, las noticias de la prensa nos hablan de una nueva India, moderna, en continuo desarrollo, y se ve como una oportunidad de mercado para nuestras empresas, que se dirigen a India, China, Brasil, para vender nuestros productos, o para producirlos a un coste menor. No nos olvidemos de esa otra India, la que permanece sumergida, la que no brilla y la que los Gobiernos y los mercados dejan al margen, que representa a un 70% de su población, es decir, cerca de 900 millones de personas de un total de más de 1200. Para ellas y ellos la brecha entre una vida digna y su pobreza aumenta día a día.

No obstante, soy de los que piensa en positivo, y algo más está cambiado en India y es que cada vez más, las y los oprimidos, tienen voz, y la están alzando. India cuenta con un gran número de activistas pro derechos humanos, de organizaciones feministas, ecologistas, organizaciones sociales, sindicalistas... y en ellos, y especialmente en ellas confiamos: la llave del cambio esta en sus manos. No será fácil ya que como hemos visto, los problemas son muchos, estan inter-relacionados y muy complejos, pero se irán dando. Otro mundo no solo es posible, es necesario.

MÓDULO VI

**PANORÁMICA SOCIO-POLÍTICA DE LA INDIA
CONTEMPORÁNEA**

Eva Borreguero Sancho
Mapa socio-político de la India

Mapa socio-político de la India

Eva Borreguero

Dentro del marco de conferencias, que tratarán temas diversos como, la diversidad de la india, la sociedad de castas o la tiranía patriarcal brahmánica y en cuya totalidad ofrecen una panorámica de la India actual, en esta ponencia abordaré dos ejemplos de conflictos que ha tenido que hacer frente la India a la hora de constituirse en un Estado moderno, conflictos propios de la creación de un estado moderno en un contexto colonial. Uno de ellos resuelto favorablemente, la integración de las distintas lenguas en la administración territorial, y otro que lejos de resolverse, se ha enquistado y complicado, el de la región de Cachemira. Finalmente, haré mención a los nuevos dilemas que se plantean a la democracia india, especialmente a raíz de su despegue económico y emergencia como potencia económica mundial.

En el momento de obtener la independencia, para muchos observadores y analistas, India era un país improbable. Para la mentalidad occidental y británica, India, como sociedad, nación y pueblo, representaba el caos, la diversidad inabarcable, las fuerzas de la naturaleza humana en su estado indómito y, en muchos casos, salvaje. La propia independencia y partición parecían probar estas ideas. La guerra civil que acompañó a la independencia demostraba que los indios no constituían una nación si no un conglomerado de pueblos, razas, lenguas, culturas, en muchos casos enfrentados entre sí, y con poco más en común que el territorio que compartían. India, como mucho, era una expresión geográfica.

Lo cierto es que India, en el momento de su independencia, y por lo tanto de su constitución como país moderno, presentaba una serie de complejidades que parecían inasumibles para un único molde de Estado-nación. Su diversidad lingüística, social, étnica y religiosa, era más propia de una civilización viva de más de 3.000 años de continuidad, de un continente, que nunca antes había estado políticamente unido (excepción Ashok, 2.500 años antes), que de un país, de una civilización capaz de absorber e incorporar las culturas de todos aquellos pueblos que han pasado y dejado su huella, de modo que por su riqueza histórica y lingüística India se podría comparar mejor con Europa que con uno de los países Europeos.

La integración de tanta complejidad y diversidad en un país cohesionado parecía una tarea titánica a la que muy pocos auguraban éxito. Pero India, hasta el momento, ha sido capaz de superar conflictos de diversa índole y mantenerse como una democracia, algo excepcional en el entorno en que se encuentra. Es muy probable que el ejercicio y persistencia de la democracia (con déficits importantes) explique la superación de muchos de estos conflictos. Veamos, a grandes rasgos, algunos de ellos.

Una geografía singular

No hay duda alguna de que la geografía del subcontinente indio posee una unidad y singularidad que le otorgan una identidad geográfica propia. La unidad viene dada por unas fronteras naturales que configuran la India en una especie de triángulo de 3.287.590 km² en los que habitan más de 1.200 millones de habitantes. Este triángulo se encuentra delimitado por unas barreras naturales que hacen del subcontinente indio una región aislada y de difícil acceso.

Al norte se erige la muralla de la cordillera del Himalaya, que recorre 2.800 km. del norte de la India y abarca un ancho de 1.200 km. de norte a sur. Un poco más hacia el este están las montañas Arakan y la jungla infestada de malaria de Myanmar. Hacia el Oeste se encuentran las montañas del Hindu-Kush, y si nos dirigimos hacia el sur vemos que se abre el océano Índico que, con la excepción de Sri Lanka, continúa hasta la Antártica.

Históricamente las zonas de acceso a India han sido su costa, por donde llegaron navegantes árabes que surcaban las rutas de comercio que abastecían a Roma de las muselinas de seda y otros bienes suntuarios indios, por donde llegó también Vasco de Gama en 1498, al que siguieron los británicos. Por tierra el punto de acceso más conocido es del paso de Khyber, en la actual frontera entre Afganistán y Pakistán, por el que entró Alejandro Magno en el siglo IV a.C., así como sucesivos invasores que fueron adentrándose, incorporándose, y estableciéndose en la India.

Ahora bien, esta identidad geográfica unitaria termina en las fronteras naturales externas, porque en el interior, se abren unas topografías y paisajes variables, con grandes desiertos de arena, como el Thar en la región nor-occidental, densas junglas, elevadas montañas, y deltas pantanosos, como el área de los Sunderbands en Bengala. En un plano interno, el país se puede dividir en tres grandes regiones: el Himalaya al norte, donde están algunas de las montañas más altas del mundo, la llanura gangética, y al centro y sur, el Plateau conocido como el Deccan.

Resumiendo, en relación con el exterior, los dos rasgos principales son unidad geográfica y cierto aislamiento del resto del continente. Interiormente, diversidad de clima y territorio.

Nacimiento de la India moderna

A esta diversidad hay que añadir la social, religiosa, étnica y lingüística. De una variabilidad equivalente a la geográfica.

La integración de estos factores fue el principal reto que planteó la creación de India como Estado moderno en 1947.

Cuando India alcanza su independencia el país se encuentra dividido administrativamente en dos grandes zonas, la gobernada directamente por los británicos y la gobernada indirectamente, la India de los principados, con un total de 556.

La creación de un nuevo Estado independiente requería reorganizar toda esta amalgama de territorios y principados en torno a un proyecto de nación, preferiblemente unitario. Preferiblemente porque durante los años que precedieron a la independencia entraron en pugna distintos modelos de nación-Estado.

El debate sobre la naturaleza de la identidad nacional surge en India durante la etapa colonial, cuando la cuestión de la identidad colectiva se plantea en aras de legitimar la capacidad de representación pública. La respuesta a las preguntas, ¿Qué es ser indio? ¿Quiénes son los indios? Identidad, representación y poder. Era determinante a la hora de reclamar derechos de autogobierno.

Dentro de los distintos movimientos por la lucha de la independencia del país que tuvieron lugar en la primera mitad del siglo XX se fueron fraguando dos grandes corrientes de nacionalismo:

- Nacionalismos religiosos (musulmán e hindú)
- Nacionalismo secular

Nacionalismo hindú

Los nacionalismos religiosos, comparten una percepción de encontrarse en una posición de desventaja frente al otro. Les mueve el temor.

El nacionalismo hindú surge a finales del siglo XIX como resultado de “descubrir” la naturaleza fragmentaria del hinduismo, especialmente frente a religiones mono-teístas como el cristianismo y el Islam. Aquí fue crucial el censo indio y la noción de porcentajes y proporciones. Las estadísticas no permiten hablar de una mayoría hindú, porque los propios hindúes no se ven como pertenecientes a una misma religión. Media la filiación a la casta.

En respuesta el nacionalismo hindú tendrá como objetivo crear una identidad hindú pan-india, siguiendo los modelos de organización del cristianismo e Islam.

El nacionalismo hindú apenas tuvo seguidores durante la lucha por la independencia. No fue hasta la década de los 80 que emerge como una fuerza política en la India.

Nacionalismo musulmán

Por su parte, el nacionalismo musulmán surge de la percepción de ser una comunidad con una identidad e intereses propios, que se encontraba en una situación de minoría demográfica que, en caso de que los británicos abandonasen la India y se implantase un gobierno democrático, los musulmanes jamás podrían ser mayoría y por lo tanto quedarían a merced de la mayoría hindú. Ante este planteamiento el imperio colonial se presentaba como salvaguarda de un orden que amenazaba con desaparecer tan pronto como dejase libre el territorio. Por su parte, la administración británica apoyaba con concesiones (como los electorados separados) las tesis del nacionalismo musulmán y de esta forma se aseguraba su hegemonía mediante la política de “divide y vencerás”.

Nacionalismo secular

Por una parte, surgió un nacionalismo secular, personificado en el Congreso Nacional Indio de Jawaharlal Nehru, que defendía una noción territorial de la identidad india: son indios todos aquellos nacidos en el país al margen de su raza, lengua o religión. Aquí el Estado se encontraba oficialmente desvinculado de cualquier cuestión de identidad religiosa, que dejaba en el ámbito de los intereses privados.

De estas modalidades de nacionalismo sale triunfador el Congreso Nacional Indio de Gandhi y Nehru con su visión secular del Estado. Ahora bien, entre la minoría musulmana (entonces era el 20% de la población) se consolida la visión del nacionalismo musulmán.

La idea de Pakistán

El nacionalismo musulmán se convirtió en una fuerza mayor a partir de la II GM y gracias a la figura del llamado padre de la nación pakistaní, Muhammed Alí Jinnah.

Jinnah, un abogado brillante que bebía alcohol y no iba a la mezquita, comenzó su activismo político como defensor de la unidad musulmana-hindú, tras una evolución personal y profesional llena de altibajos, llegó a terminar proponiendo la “teoría de las dos naciones”. Teoría que afirmaba que los musulmanes, allí donde existiesen, formaban una nación, y que el Islam. Jinnah tomó esta idea del poeta filósofo Muhammad Iqbal, para quien en islam el orden religioso, social y político están orgánicamente vinculados, de modo que inevitablemente los musulmanes indios debían tener su propia nación.

Las diferencias irreconciliables de estas dos posturas condujeron a la partición.

Independencia y Partición del Subcontinente indio

La partición consistió en la división del subcontinente en dos países: India y Pakistán. Se realizó siguiendo un criterio demográfico: allí donde la población era mayoritariamente musulmana estaría Pakistán, donde no lo fuese sería India. Esto acarrió una partición territorial salomónica: Punjab y Bengala quedaron divididas entre India y Pakistán. En el caso de los principados indios, la inclusión en uno de los dos nuevos estados fue más complicada y todavía arrastra consecuencias como es el caso de Cachemira.

La partición de la India acarrió la fractura social de las distintas comunidades religiosas: hindúes, sijs y musulmanes se sumergieron en una oleada de paroxismo en la que dieron rienda suelta a sus inclinaciones más sanguinarias.

Los relatos de las atrocidades cometidas por unos y otros que narraban los recién emigrados encendían a su vez el deseo de venganza en una cadena interminable. Entre cinco y diez millones de personas tuvieron que emigrar a uno de los nuevos Estados. Cerca de medio millón murieron en las matanzas¹. En la India quedó un 10% de la población musulmana, en el nuevo Pakistán apenas un 1,5% de hindúes.

1. Sobre el número de personas muertas Philip Ziegler, *Mountbatten: The Official Biography* (Collins, 1985) y Larry Collins y Dominique Lapierre, *Esta noche la libertad* (Plaza y Janés, 1985) dan una cifra aproximada de entre 200.000 y 500.000; J.S.Grewal, *The Sikhs of Punjab* (Cambridge University Press, 1990) y Patrick French, *Liberty of Death: India's Journey to Independence and Division* (HarperCollins, 1977) indican que fueron un millón (MacFarquhar en Silvers y Epstein, 2001, 152)

A pesar de la creación de Pakistán quedaban más de la mitad de musulmanes desperdigados por el resto de la India. Después de la partición la India se quedó con cincuenta millones de musulmanes. En la actualidad son el 13% de la población, esto es, unos 150 millones, y configuran la minoría más importante de Asia.

Musulmanes en India hoy

El país ha tenido tres presidentes musulmanes, el último de ellos el ingeniero nuclear Abdul Kalam, que recientemente ha sido reemplazado por una mujer, Pratibha Patel.

En el deporte y en el cine de Bollywood, las grandes estrellas son musulmanes (Shah Rukh Khan). Fuera de aquí, las cifras y los datos son poco esperanzadores. Solamente un 3% de los funcionarios son musulmanes, es decir, están infra-representados en los cargos públicos.

En términos económicos, la media de la población musulmana se encuentra justo por encima de los sectores más atrasados del país: los intocables y la población tribal. Entre las causas que explican esta situación destaca la ausencia de una clase media musulmana fuerte capaz de proporcionar a la comunidad una visión de futuro y progreso.

Según los datos proporcionados por el informe de minorías Sachar, mientras que la minoría musulmana tiene una tasa de crecimiento de población mayor que la media, el nivel de escolarización es menor. Esta diferencia es mayor en el caso de las niñas. Del mismo modo hay un déficit en lo que se refiere a la educación superior. Por el contrario la población musulmana tiene una tasa de mortalidad infantil menor, y un ratio de género más igualitario.

Una de las cuestiones que más preocupa a las autoridades indias es la radicalización de sectores de la población musulmana y su vinculación con actividades terroristas.

En los últimos años India ha padecido un incremento espectacular de atentados llevados a cabo por grupos islamistas de distinta índole. Solamente en el año 2008 una oleada de atentados recorrió el país de norte a sur y de este a oeste golpeando en ciudades tan importantes como Bombay, Delhi, Jaipur, Bangalore y Ahmadabad.

Cachemira (volviendo a la partición)

En el momento de la independencia, en 1947, todos los principados, excepto tres, ya habían decidido a cual de los dos nuevos dominios accedían. Faltaban por posicionarse tres estados esenciales: Cachemira, Junagadh y Hyderabad.

Cachemira, gobernada desde 1846 por la dinastía hindú Dogra, formaba parte de un conglomerado de territorios montañosos de diferente composición cultural bajo la tutela del maharajá Hari Singh. La falta de una pronunciación clara por parte de Hari Singh sobre el dominio al que se uniría levantó falsas expectativas en India y Pakistán. Esta indecisión ha sido interpretada como un deseo de hacer de Cachemira un estado independiente. Para cuando fue proclamada la independencia de India y Pakistán Hari Singh seguía sin firmar el Tratado de Acceso a uno de los dos países. Alí Jinnah, ahora presidente de Pakistán, creía firmemente en que la balanza se inclinaría de su lado y que finalmente Hari Singh accedería a unirse a su país, decisión que no carecía de fundamento puesto que la mayoría de la población era musulmana y que Cachemira estaba geográfica y económicamente vinculada al nuevo estado islámico.

En el momento de transferir el poder en 1947 la situación en Cachemira no estaba para nada aclarada. Había dos facciones divididas, la Conferencia Musulmana y la Conferencia Nacional, una posicionada en el fundamentalismo islámico moderado, y la otra con un discurso secular dirigido a los pobres pero que también atraía a ciertos sectores hindúes y a las élites occidentalizadas de la región. Unos estaban en el poder con un electorado de un 10% y los otros tenían a sus líderes en la cárcel.

El 15 de agosto de 1947, ante la indecisión del maharajá, Jammu y Cachemira se convertía en un estado técnicamente independiente, pues ya no dependía de autoridad alguna, e India y Pakistán habían adquirido ya vida propia. A partir de este momento el maharajá actuó con ambigüedad “cortejando” a ambos países pero sin acabar de pronunciarse claramente a favor de ninguno de ellos.

Con la llegada de las nieves a finales de octubre, Jammu y Cachemira quedarían aislados por las nieves del resto de la India y abiertos a cualquier incursión paquistaní. Urgía pues tomar una decisión.

Durante estas fechas probablemente tuvieron lugar las primeras incursiones de los guerrilleros *pastunes*² de Pakistán, y en una totalidad aproximada de 3.000 hombres. Acto seguido llegaron los *pastunes* desde Poonch. Srinagar, la capital del valle, que quedaba tan sólo a 100 millas, pero en vez de dirigirse directamente hacia allí, los *pastunes* se entretuvieron saqueando y sembrando el terror entre las pobla-

2. Los *pastunes* pertenecen a la misma etnia afgana-pakistaní de la que eran mayoría los talibanes.

ciones que atravesaban. Los *pastunes*, lejos de formar un ejército constituían una guerrilla indisciplinada y rudimentaria que llegaron a la zona utilizando autobuses civiles y sus propios camiones.

En este momento el maharajá pidió ayuda al gobierno de la India.

El gobierno indio dictó las condiciones de la ayuda: Hari Singh debía firmar el acceso a la India y encargar al *sheik* Abdullah formar un gobierno de emergencia. Este plan le fue propuesto a Mountbatten quién por su parte añadió la necesidad de celebrar un plebiscito.

Para India el acceso de Cachemira respondía a una necesidad de seguridad. Para Nehru además era una prueba de la vialidad de un estado secular indio con una región de mayoría musulmana.

Frente la invasión de los *pastunes* el gobierno indio envió sus tropas a Cachemira para forzar una retirada de los invasores y así poder celebrar un plebiscito en libertad. Se le ofreció esta propuesta a Pakistán y fue rechazada por Alí Jinnah sabiendo que después de la experiencia con los *pastunes* la población cachemira votaría claramente a favor de una integración en la India.

El gobierno de la India decidió entonces buscar el papel mediador de las Naciones Unidas presentándose el 1 de enero de 1948 ante el Consejo de Seguridad y comprometiéndose a llevar a cabo un plebiscito en Cachemira. Inmediatamente después de la Partición y con el apoyo del *sheik* Abdhullah el resultado hubiese sido favorable a la India, motivo por el cual Pakistán negaba su realización. Con la ratificación en 1954 por la Asamblea Constituyente Cachemira del acceso de Jammu y Cachemira a la India, ésta parecía cada vez más irrevocable alejando cualquier propuesta de plebiscito.

En un plano interno los acontecimientos en Cachemira fueron evolucionando con el tiempo hacia un movimiento de insurrección. En pocos años la idea de un plebiscito que favoreciese a la India se transformó en un plebiscito que otorgaría la integración con Pakistán o la creación de una Cachemira independiente. Si bien, desde el punto de vista jurídico, Cachemira evolucionó hacia la integración en la India (Instrumento de Acceso 1947, Artículo 370 de la Constitución -1949-y Acuerdo de Delhi de 1952) desde una perspectiva política a mediados de los 80 comenzó un periodo de deterioro irreversible en las relaciones de Cachemira con el Estado indio por un lado, y con la región de Jammu por otro.

La esencia de la naturaleza del conflicto de Cachemira es sencilla, aunque la complejidad de sus detalles es enorme. Cachemira, por su localización geográfica, podría haberse unido en 1947 tanto a la India como a Pakistán. Por motivos de continuidad religiosa, criterio válido para la partición de la India Británica, tendría que haberse incorporado a Pakistán. Pero jurídicamente, Cachemira formó parte de la India porque su regente, el Maharajá Hari Singh, lo decidió.

Enclave del conflicto

La región de Cachemira se encuentra repartida entre tres países: India, Pakistán y China. Así mismo el actual estado indio de Jammu y Cachemira se encuentra dividido en tres regiones culturalmente diferenciadas: el valle de Cachemira, Jammu y Ladakh.

El Valle de Cachemira, tiene mas de 3 millones de habitantes de los que el 95% de población es musulmana que habla el cachemir.

- Jammu, cuyos habitantes hablan el *dogri*, una lengua punjabí, tiene una mayoría hindú compuesta por el 64% de sus casi 3 millones de habitantes.
- Ladakh, conocido también como el “pequeño Tibet”, tiene una extensión mayor que Jammu y Cachemira juntos pero está escasamente poblado por 150.000 habitantes, la mayoría de ellos budistas tibetanos, si bien en los últimos años ha aumentado el número de musulmanes que se han desplazado desde el valle.

Geográficamente Jammu y Cachemira son territorios con una densa orografía que dificulta enormemente las comunicaciones terrestres, haciéndolos imposibles en invierno. Atravesado por varias cordilleras. Tres grandes ríos: el Indo, el Jhelum y el Chenab.

Cuando se habla de la historia de Cachemira generalmente se piensa en el valle de Cachemira soslayando las otras regiones que configuran el estado de Jammu y Cachemira. El valle de Cachemira con poco más de un 10% del territorio total del estado, concentraba a cerca de la mitad de la población en el momento de la partición. Las principales fuentes de riqueza de Cachemira han sido el turismo, la industria de los chales tejidos con *pashmina* o lana de ovejas tibetanas y la manufactura de alfombras y seda. El valle ha sido tradicionalmente un refugio turístico en el que se buscaba alivio a las altas temperaturas que abrasaban en verano la llanura gangética. También era un centro importante de agricultura con cultivos de frutas y arroz.

Desarrollo y focos de tensión

- Divisiones internas (hindúes vs. Musulmanes).
- Fuerzas armadas indias y población musulmana.
- Violación derechos humanos, abusos ejército, limpieza étnica de brahmanes.
- Terrorismo y radicalización exportado desde el vecino Pakistán.

Negociación de la política actual. Posturas de ambos países

Nueva Delhi quiere:

- LOC³ frontera internacional.
- Cese actividades terroristas.
- Se puede permitir el lujo de aguantar tal y como está indefinidamente.
- Centra la solución del conflicto en la mejora de las condiciones económicas y sociales de la región, por medio del desarrollo económico y mejora de los derechos humanos. Y mayor autonomía.
- Ha establecido diálogo con los principales representantes de Cachemira, incluido la facción moderada de los separatistas, All Parties Hurriyat Conference (APHC)
- Se puede resumir en: “para que haya una solución, hay que crear una situación favorable a la negociación”. Desde la presión de la violencia y el terrorismo no se puede negociar.
- Se niega a alterar las fronteras, como mucho hacerlas “blandas”.

Islamabad:

- Descontentos con el ritmo. Urge solucionarlo.
- En caso de no ser así las CBM⁴ serán inútiles y crecerá el malestar (amenaza).

Avances

- Compromiso de no crear nuevos controles de defensa en LOC.
- Encuentros mensuales entre los comandantes locales.
- Una hotline (línea directa, “teléfono rojo”) entre altos mandos militares.
- Aviso en caso de realización de pruebas de misiles.
- Aumento del comercio bilateral, de 161\$ hace cinco años a 1.000 millones. Pakistán condiciona cualquier avance en economía a la resolución del Conflicto.

3. Line of Control: Línea de alto el fuego en la guerra.

4. Confidence Building Measures: medidas de acercamiento de posturas entre ambos países.

Divisiones administrativas y lingüísticas

Una de las principales tareas que tienen que afrontar los padres de la nación India consiste en integrar los dos grandes estados territoriales (directo e indirecto, con 556 principados) y diseñar una nueva administración territorial. Al mismo tiempo, había que compatibilizar las divisiones territoriales internas con las cientos de lenguas e idiomas que tenía el país.

En la actualidad India se encuentra dividida en 29 estados y 6 distritos federales, llamados Territorios de la Unión. En la gran mayoría de los casos se da una continuidad entre los estados y las lenguas regionales.

Los dos principales grupos lingüísticos provienen de dos ramas diferenciadas, las lenguas arias y las drávidas. Las lenguas de los estados del sur pertenecen a la rama drávida, y las del norte a las indoeuropeas. Entre estas últimas destaca el hindi, la lengua oficial del país, y la más hablada. Para 180 millones es su lengua madre y para otros 300 millones la segunda lengua.

El inglés tiene estatus de lengua oficial asociada, si bien de hecho es la *lingua franca* de país. En la administración, los tribunales, la enseñanza superior, se utiliza el inglés. De hecho el inglés fue durante la lucha por la independencia la lengua de cohesión política.

En la actualidad se está desarrollando el Hindglish.

Como comentaba las divisiones administrativas de la India coinciden en gran medida con las lingüísticas. Con sus 35 divisiones, las principales ciudades de la India son: Delhi, Calcuta y Mumbai.

Delhi, la capital del país, está formada por dos ciudades, la Vieja Delhi y la Nueva Delhi. La vieja Delhi ha sido en varias ocasiones a lo largo de la historia capital de la India. Por su emplazamiento estratégico su conquista aseguraba el dominio del norte de la India.

Calcuta, antigua capital del *raj* británico y actual capital del estado de Bengala se consideraba hasta no hace mucho el centro de la intelectualidad india. Muchos de los grandes pensadores e intelectuales indios han sido de Calcuta, como Swami Vivekananda, Rabindranath Tagore, el cineasta Satyajit Ray, Aurobindo, y un largo etc. Sobre Bengala los indios solían afirmar, “Lo que Bengala piensa hoy, mañana lo pensará la India”. Cuna del nacionalismo indio, fue privada de su status de capital del imperio –que fue trasladada a Delhi en 1911- para desactivar su efervescencia cultural y nacionalista. En la actualidad es vista como una de las ciudades más abandonadas y contaminadas del país.

Mumbai, la capital financiera del país, es también la más densamente poblada, con 17 millones de habitantes. Ciudad de contrastes donde florece la industria del cine

Bollywood, junto con los barrios de chabolas que aglutinan a una población inmigrante que acuden en número creciente en búsqueda de oportunidades.

En materia lingüística, la **elección del idioma oficial** fue el principal problema que se planteó. Había que elegir una lengua oficial y luego ver que lengua se utilizaba entre las distintas regiones para comunicarse entre sí. El Hindi era la lengua más hablada en el país pero se hablaba mayoritariamente en el norte del país. Los defensores del Hindi la propusieron como lengua nacional. Los representantes de otras lenguas afirmaron que sus idiomas eran tan nacionales como el Hindi y que ésta podría ser lengua oficial de la Unión mientras se permitiera utilizar su lengua en los asuntos internos de sus regiones y el inglés para comunicación inter-provincial y con el gobierno central. La elección de la lengua oficial era también importante por ser la lengua de acceso al empleo público.

Los representantes de lenguas distintas al Hindi buscaron en el inglés un freno a la imposición del hindi y una manera de mantener una igualdad a la hora de acceder al empleo público del gobierno de la Unión.

La Asamblea Constituyente decidió conceder al Hindi estatus de lengua oficial pero posponiendo quince años su aplicación como tal (esto es, para 1965). Mientras se retendría el inglés como lengua oficial asociada de la Unión y de comunicación inter-provincial. Las otras lenguas principales se mantendrían como nacionales y se utilizarían en sus respectivas provincias.

Tras los quince años el esfuerzo por promocionar el hindi fuera de los estados no-hindis falló, así como la fórmula de los tres idiomas (inglés, hindi y otra lengua). Finalmente, tras una serie de conflictos, en 1965 se acordó lo siguiente:

- en el Parlamento se utilizarían el hindi y el inglés,
- el hindi como lengua de comunicación entre el Centro y los estados de habla hindi, y el inglés como lengua de comunicación entre el Centro y los estados de otras lenguas.
- asimismo los exámenes de acceso a la administración central se realizarían en hindi y en inglés.

Los intentos por erradicar el inglés e implantar el hindi como única lengua oficial fracasaron. Estas decisiones tomaron cuerpo en el Acta de Lenguas Oficiales de 1967.

En la práctica el inglés es la lengua de comunicación de una élite. Las lenguas regionales son las dominantes en el gobierno, colegios y medios de comunicación. El hindi no ha desplazado al inglés aunque ha ganado terreno en los territorios de hindi, no así en los otros.

La práctica del estado indio para la reorganización territorial del Estado ha sido bastante coherente y consistente. La reorganización de los estados se hizo desde una serie de normas que dictaminaban las condiciones para el cambio. Estas eran:

- 1) El gobierno no reconoce a los grupos con demandas secesionistas, es más, los suprimiría. Así ha ocurrido con las tribus del noreste (Nagas, Mizos...) y con el Punjab desde 1984, donde se ha asesinado a todos los terroristas asociados con el Kalisthan. Idem. con Cachemira desde 1989. Cuando los grupos lingüísticos han renunciado a sus pretensiones secesionistas el gobierno ha reconocido sus demandas (como el DMK de Tamil Nadu).
- 2) El gobierno no responde a las demandas regionales de carácter religioso. Por ejemplo al Punjab no se le concedió la unidad lingüística porque sospechaban que esta sería la excusa para pedir un estado de mayoría Sij.
- 3) El criterio de asignación de un estado lingüístico separado no será arbitrario ni se regirá por la posición predominante de una lengua en una región. El gobierno no deseaba la fragmentación de las provincias. En la práctica se tradujo en la concesión de peticiones a aquellos grupos que eran capaces de movilizar al pueblo en agitaciones importantes.
- 4) Para acceder a la reorganización era necesario que la petición fuese realizada por al menos dos grupos mayoritarios. La reorganización de la provincia de Madrás fue pedida por los grupos telegu y tamil. La de Bombay fue pospuesta porque los gujaratis se oponían a perder la ciudad de Bombay.

Hasta ahora hemos visto dos ejemplos de situaciones conflictivas que surgieron hace varias décadas, con la constitución de la India como país. De estos dos ejemplos, uno de ellos se ha resuelto positivamente por la vía de la negociación democrática, el otro, al contrario, queda pendiente y se ha enquistado en su dimensión de relación con el país vecino.

Desde que se plantearon estos conflictos, en la década de los cuarenta y cincuenta, hasta la actualidad, la India ha experimentado importantes transformaciones. Sin duda alguna la más importante ha sido el despegue económico del país que comenzó hace 20 años, y que ha permitido a India pasar de ser considerado un país pobre del Tercer Mundo a una potencia económica emergente.

Al respecto añadiré los siguientes datos.

- Desde la década de los 90 la tasa de crecimiento ha sido de un 6%, llegando al 9,6% para el año 2006/07. Este crecimiento, alto y sostenido, ha permitido reducir la pobreza a la mitad y aumentar a un ritmo imparable el número de la clase media.
- En la actualidad hay firmas indias que son globales y de primera clase, como Arcelor Mittal (Luxemburgo), la firma de acero mayor del mundo. Tata-Motors hace coches por 2.000\$ y es dueña de Jaguar y Land Rover. O Bharti Airtel, una compañía de móviles que tiene 140 millones de clientes.

El país cuenta con una clase empresarial emprendedora que ha sido la encargada de llevar a cabo las transformaciones económicas. Es una clase empresarial dinámica, despierta y competitiva. India ha sido históricamente un país de grandes comerciantes, con linajes de hombres de negocios (los mewari, los sindis, los jainas) Con grandes emprendedores como los Tata o los Birla, que han creado multinacionales y exportan sus productos. Pero también hay miles de pequeños emprendedores cuyo primer mercado es el doméstico.

En este periodo se ha producido el fenómeno de la aparición de la “nueva clase media”, una nueva clase social que consume según los parámetros del lujo y ostentación indios, por lo que se le ha llamado los “nuevos maharajas del consumismo”.

Por ahora todo parece indicar que esta nueva clase va a ir en aumento. India tiene alrededor de 100.000 millonarios (en dólares) entre una población de más de 1.100 millones de habitantes. Pero se prevé que esta cifra aumente en un 12% anual en los próximos tres años. Por poner algunos ejemplos mencionare dos casos. Una de las grandes familias financieras de Bombay se ha construido, como vivienda familiar, una torre de 27 pisos en el centro de Bombay (uno de los distritos cuyo m2 es de los mas caros del mundo) que ha costado más de 2.000 millones de dólares. Este edificio casa tiene tres helipuertos, nueve ascensores, toda una pared de jardines colgantes, seis plantas de parking, y seiscientos sirvientes. Lo que explica que en una nación de 1.200 millones de habitantes, las 100 personas más ricas posean el equivalente de $\frac{1}{4}$ del PIB.

Hasta ahora, las tremendas diferencias entre ricos y pobres, lejos de producir malestar en las conciencias pudientes, se viven con la naturalidad. Más bien al contrario, la riqueza desmedida y el lujo y ostentación es lo que todo el mundo aspira a tener, fenómeno que recoge muy bien la cultura del cine. Y cuando un dirigente de las castas sociales más pobres y atrasadas llega al poder (como Mayawati) en lugar de combatir las desigualdades reduciéndolas, lo hace sumándose a ellas, conquistándolas para los suyos.

Por otra parte, y de modo aparentemente inconexo, se producen fenómenos de irredentismo entre los sectores más atrasados y desfavorecidos, irredentismo ligado con causas locales.

Este es el caso del movimiento de los naxalitas, que supone el primer desafío interno para el Estado.

Los naxalitas son unos grupos revolucionarios maoistas que surgieron de la escisión, en 1967, del Partido Comunista Indio en dos ramas, una pro-soviética y otra pro-china. Deben su nombre al distrito de Naxalbari, en Bengala Occidental, y en la actualidad se han extendido por el centro y noreste de la India. Su nombre oficial es Partido Comunista de la India, Maríxsta-Leninista-Guerra Popular. Se calcula que hay 15.000 guerrilleros activos en 200 de los 604 distritos administrativos del país.

Los naxalitas han crecido en número por la incorporación a su movimiento de la población tribal aborigen de la India, los adivasis, históricamente perdedores de la modernización del país, muy por detrás de los intocables en cuanto a nivel de pobreza, explotación y atraso social.

Los adivasis que habitan en zonas montañosas, han sido desposeídos de sus tierras que han pasado a manos de empresas que explotan sus recursos naturales, desde los bosques hasta el subsuelo. Estas tierras, cuya titularidad recaía sobre el Estado, han sido cedidas por los gobiernos regionales a compañías que las explotan a cambio de compartir una parte del beneficio. Como afirma el historiador Ramachandra Guha⁵, mientras que el Estado no escuche las reivindicaciones de los adivasis, y se haga cargo de su situación precaria, el movimiento naxalita, refugiado en bosques y montañas de difícil acceso, seguirá siendo un problema para los gobernantes.

Concluyendo

Con 60 años de experiencia democrática la India puede por un lado celebrar la integración de las minorías culturales y el milagro de la democracia. Con más de 15 elecciones legislativas, el país no ha padecido las tomas de poder militares de sus vecinos (pequeña excepción del periodo de Emergencia decretado por Indira Gandhi). El porcentaje de participación política es mayor que el de muchas democracias occidentales, en las elecciones del 2004 fue de un 58%.

El gran logro de la democracia india, y su punto fuerte, es que ha sido capaz de sobrevivir a la enorme diversidad del país.

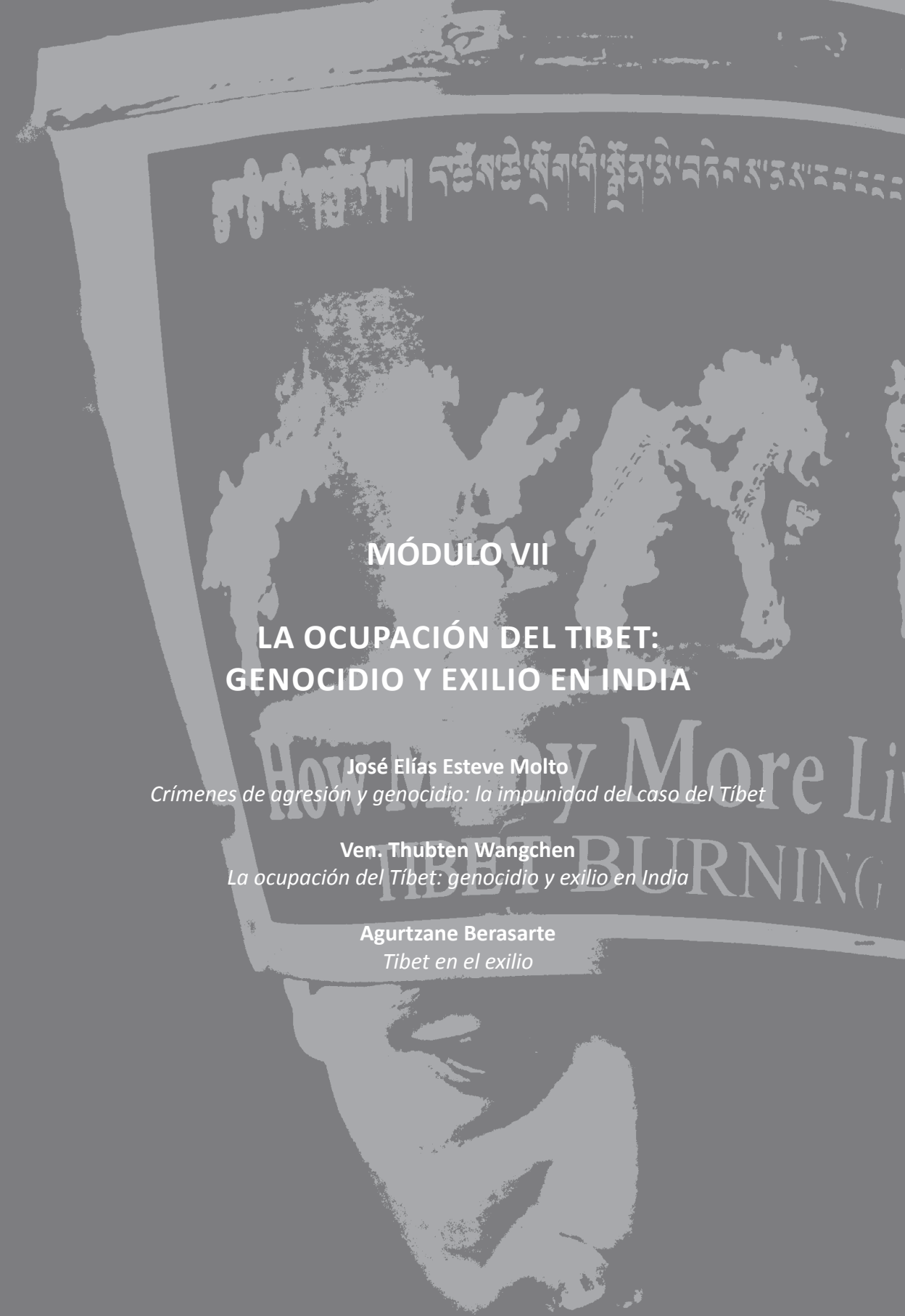
Queda por resolver cuestiones como la inequidad del sistema de castas, la protección de las minorías religiosas ante el inexorable avance del fundamentalismo hindú durante los últimos años, y el paralelo auge del extremismo islámico, la protección de los derechos de las minorías tribales, la corrupción de la clase política, las desigualdades sociales y económicas o la creciente fragmentación del voto político a lo largo de estos ejes de diversidad.

Quiero terminar esta ponencia con una descripción de la India que hizo un viajero occidental a finales del siglo XIX, precisamente en el periodo que se forjaron las identidades nacionales indias. Es por lo tanto, una descripción con un halo de romanticismo, pero que recoge bien la impresión que produjo esta apabullante riqueza de contrastes que es India. El viajero en cuestión era el escritor Mark Twain y dice así:

5. Ramachandra Guha, *Will India Become a Superpower?*, Outlook magazine, 30 junio 2008.

“Una tierra de ensueño y de romanticismos, de fabulosa opulencia y miseria proverbial, de oropel y de harapos, de palacios y chabolas, de hambruna y pestes epidémicas, de geniecillos gigantes y lámparas de Aladino, de tigres, elefantes, cobras y de jungla, patria de cien naciones y otros cien dialectos, de mil credos y más de dos mil dioses, crisol de la raza humana, cuna de nuestro lenguaje, madre de la Historia, abuela de la leyenda, matriarca de la tradición, una tierra cuyo ayer comparte fechas con las enmohecidas antigüedades de las restantes civilizaciones, el único y exclusivo país bajo el sol que ha sido dotado de un inagotable interés para el príncipe foráneo y el campesino remoto, para el erudito y el iletrado, el sabio y el idiota, el ricachón y el pobre, para el hombre encadenado y el independiente, un universo que todos desean conocer y, después de haberlo visto una vez, aunque sea de refilón, atesoran lo que columbraron y no lo cederían ni aún a cambio de los prodigios conjuntos que pueda ofrecer el resto del orbe.”⁶

6. Mark Twain, *Viaje alrededor del mundo siguiendo el ecuador, II-India*. Ed. Alertes, Barcelona, 1992. pg. 30.

The background of the page features a large, faded image of a Tibetan flag at the top, which includes a map of Tibet. Below the flag is a large, faded portrait of a man, likely a Tibetan leader, looking downwards. The text is overlaid on these images.

MÓDULO VII

LA OCUPACIÓN DEL TIBET: GENOCIDIO Y EXILIO EN INDIA

José Elías Esteve Molto

Crímenes de agresión y genocidio: la impunidad del caso del Tíbet

Ven. Thubten Wangchen

La ocupación del Tíbet: genocidio y exilio en India

Agurtzane Berasarte

Tíbet en el exilio

Crímenes de agresión y genocidio: la impunidad del caso del Tíbet

José Elías Esteve Moltó

“La ley habla de justicia pero favorece al poderoso”

VII Dalai Lama

En relación a la cuestión del Tíbet, en lo concerniente a la ocupación y al genocidio, en este artículo se tratará de realizar una reflexión crítica sobre las cuestiones más relevantes que desde la perspectiva de la normativa internacional atañen a esta situación. Durante la siguiente descripción se presentarán unos hechos, en la medida de lo posible, desprovistos de la manipulación que de ellos permanentemente hacen uso los distintos actores internacionales, que de forma deliberada y por razones estratégicas y comerciales deciden silenciar y no actuar en este conflicto.

1. El detonante: el crimen de agresión y la ocupación militar

El inicio de la siguiente reflexión se remonta a los inicios de 1950, cuando el Tíbet reunía todos los atributos necesarios que el Derecho Internacional exige para considerarlo un Estado independiente¹: un territorio, una población y un gobierno que posee autoridad para dirigir sus asuntos internos y a su vez participar en las relaciones internacionales. Pues bien, en esa fecha, como en la actualidad, el territorio del Tíbet se extiende a lo largo de toda la superficie geológica de la alta meseta

1. VAN WALT VAN PRAAG, MICHAEL C.: *The Status of Tibet: history, rights and prospects in International Law*, Wisdom Publications, Londres, 1987. ESTEVE MOLTO, JOSE ELIAS: *El Tíbet, la frustración de un Estado. El genocidio de un pueblo*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 2004; COMISIÓN INTERNACIONAL DE JURISTAS: *La Cuestión del Tíbet y el Imperio de la Ley*, CIJ, Ginebra, 1959.

El informe que el Comité de Encuesta Jurídica sobre el Tíbet presentó a la Comisión Internacional de Juristas, *El Tíbet y la República Popular de China*, CIJ, Ginebra, 1960, p. 6, concluía “La consecuencia sacada es que el Tíbet desde 1913 a 1950 tenía existencia como Estado, según se acepta generalmente en derecho internacional público. En 1950 existía una población, un territorio y un gobierno que ejercía sus funciones en dicho territorio y que dirigía sus propios asuntos internos sin injerencia extranjera. De 1913 a 1950 las relaciones internacionales del Tíbet fueron ejercidas exclusivamente por el Gobierno Tibetano y se demuestra por documentos oficiales que los países con los cuales el Tíbet mantuvo relaciones internacionales le consideraron como Estado soberano”. De la misma forma concluyente se pronuncian: TRIBUNAL PERMANENT DES PEUPLES: *Session sur le Tibet. Sentence*, Strasbourg, noviembre 1992, p. 23

tibetana que consta de 2'5 millones de km. cuadrados, donde habita una población aproximada de 6 millones de personas, y que agrupa al pueblo tibetano, poseedor de una larga historia, una cultura propia y una rica tradición espiritual, que lo distingue de otros pueblos como el chino.

Asimismo el Gobierno del Tíbet, caracterizado por la total ausencia de un sistema democrático, que indudablemente reunía evidentes injusticias propias de un sistema feudal, tenía como Jefe de Estado al Dalai Lama, que era asistido por un gabinete o Consejo de Ministros denominado *Kashag*, por una Asamblea Nacional y por una limitada burocracia repartida en distintos ministerios, y que asumía tareas, tales como la de decretar leyes, administrar justicia, cobrar impuestos, emitir su propia moneda, sus sellos postales, y sobretodo dirigir sus propias relaciones internacionales.

Aunque éstas fundamentalmente se ceñían a países vecinos como Nepal, Bhután, Sikkim, Mongolia, India y China, también Estados como Gran Bretaña, Rusia y los Estados Unidos desplazaron en más de una ocasión a sus agentes diplomáticos al techo del mundo. La política exterior del Tíbet independiente tuvo una especial visibilidad sobre todo durante la Segunda Guerra Mundial, ya que mientras los estados circundantes como la India Británica, Birmania y la misma China luchaban para resistir la invasión japonesa, el Tíbet a pesar de las presiones internacionales de todos estos Estados, decidió permanecer neutral.

Pero este estatuto jurídico del Tíbet como Estado empezó a tambalearse desde la creación de la República Popular de China en octubre de 1949, cuando Mao anunció la próxima reunificación de los pueblos de toda la Madre Patria. A pesar de la solicitud de ayuda internacional y las protestas del Ministerio de Asuntos Exteriores Tibetano, en septiembre de 1950, el ejército Popular de Liberación (EPL) invadió el Tíbet por su frontera occidental, dejando la vía despejada para llegar hasta su capital, Lhasa. En pocas semanas, una vez diezmado el frágil ejército tibetano, el entonces Comandante de las fuerzas de ocupación y después Presidente del país, Deng Xiao Ping presentó un Programa Común al Tíbet, que contenía ocho propuestas, que serían el contenido del posterior Acuerdo para la liberación pacífica².

Ante esta situación desesperada, en noviembre de 1950, el Gobierno del Tíbet apeló a las Naciones Unidas. Tras el llamamiento del Gobierno Tibetano a la Oficina del Secretario General, la Delegación de El Salvador, a través de su representante Héctor Castro hizo suya la queja y solicitó la inclusión del asunto en la agenda de la Asamblea General³. En su petición propuso un proyecto de resolución, en el que se condenara al Gobierno de Pekín⁴. El 24 de noviembre, el Comité General se re-

2. RAMON CHORNET, CONSUELO y ESTEVE MOLTO, J.E.: "El status jurídico internacional del Tíbet en el 50º aniversario del Acuerdo Chino-Tibetano de 1951", *Anuario de Derecho Internacional*, Vol. XVII, 2001, pp. 171-195.

3. UN Doc. A/1534, 18 noviembre 1950, "Invasion of Tibet by foreign forces. El Salvador: draft resolution".

4. UN Doc. A/1549, 24 de noviembre de 1950, a petición de la delegación de El Salvador, el Secretario General

unió para decidir si dicha propuesta debía elevarse a la Asamblea. En la discusión, Héctor Castro puntualizó que, a pesar de que Tíbet no era miembro de Naciones Unidas, el artículo 1.1. de la Carta, obligaba a dicha organización a mantener la paz y la seguridad internacionales en todo el mundo, y por tanto era responsabilidad de las Naciones Unidas el conocer y condenar la agresión china sobre el Tíbet. Finalmente el asunto se pospuso sine die, ya que los máximos interesados en el conflicto, Gran Bretaña y la India, prefirieron dejar que el Tíbet resolviera amigablemente sus diferencias con China. También fue desatendida otra petición del Kashag al Secretario General por la que se solicitó el envío de una comisión investigadora de las Naciones Unidas al Tíbet.

A pesar de que el Reino Unido y la India tenían informes oficiales que eran concluyentes respecto a la posición del Tíbet, le retiraron su apoyo al entender que una resolución de las Naciones Unidas sería ignorada por el gobierno maoísta, que les acusaría de intervencionismo imperialista. Además confiaban que la nueva administración china en el Tíbet mantendría en todo caso sus privilegios comerciales en la zona. Por su parte, aunque el gobierno de los Estados Unidos sostenía el derecho de autodeterminación del pueblo tibetano, también su delegación en las Naciones Unidas se mostró reacia a defender la causa tibetana, ya que podía perjudicar sus intereses en la recién estallada guerra de Corea.

2. El desenlace: el crimen de genocidio

Veamos a continuación las consecuencias que ha sufrido el Tíbet y su pueblo desde que unilateralmente China decidiera su “liberación pacífica”; hechos que como veremos han sido denunciados ante los tribunales españoles invocándose el principio de jurisdicción universal.

Como consecuencia de la ocupación y de la imposición de la nueva ideología en la antigua sociedad tibetana, se produjeron una serie de hechos que fueron calificados, ya en 1960, por la Comisión Internacional de Juristas como genocidas; así pues con la absorción de las prerrogativas del Estado Lamaísta de carácter eminentemente religioso, que pasan a ser asumidas por la República China Maoísta, se comenzaría a imponer en el Tíbet una serie de medidas encaminadas a la transformación comunista atea de una sociedad eminentemente entregada a la fe budista. Siendo así, el pueblo tibetano caracterizado en su esencia por el budis-

comunica a los miembros de la Asamblea General el texto de un cablegrama de 11 de noviembre de 1950 recibido de la Delegación Tibetana en Kalimpong. Esta apelación a las Naciones Unidas está firmada por el Kashag y la Asamblea Nacional del Tíbet.

mo, se convierte en una nacionalidad dentro de la nación china, convirtiéndose las identidades religiosas y nacionales del Tíbet en obstáculos que debían suprimirse para poder alcanzar la utopía marxista.

Esta serie de actuaciones públicas siguiendo las directrices de la ideología maoísta, hizo que por vez primera en la Asamblea General de las Naciones Unidas se denunciara a un Estado por cometer el crimen de genocidio⁵. Este mismo propósito puede vislumbrarse en la intención y decisión china de acabar totalmente con el sistema económico tradicional de los monasterios. La destrucción material de la práctica totalidad de los monasterios sometió a la clase monacal a unas condiciones límites de existencia: los monjes, o fueron conducidos a campos de trabajo, o quedaron sin ningún sustento en una sociedad donde se les consideraba una carga social y unos explotadores. Los más afortunados lograron huir y todavía viven en el exilio. Ya en los primeros años de represión, de los 110.00 religiosos budistas únicamente sobrevivieron 7.000 que se les permitió seguir con los hábitos, pero bajo la estrecha vigilancia y las órdenes del Partido. Este dato oficial se aportó con anterioridad a los sucesos ocurridos durante la Revolución Cultural, cuyos efectos devastadores fueron aun mayores. Solo mencionar que tras este periodo de destrucción en 1976 del total de los 6.259 monasterios y conventos del Tíbet sólo quedaron en pie 8.

Pero si la devastación de todo el patrimonio cultural de miles de años fue casi total, (no menos intensidad en la frenética carrera hacia el ideal maoísta), se aplicó sobre el mismo pueblo tibetano. Más de 700 declaraciones de atrocidades como las siguientes, recopiló la CIJ para acusar a los dirigentes chinos de genocidas:

Así por ejemplo, la Declaración del testigo nº 35, dice así sobre unos hechos acaecidos en Derge, Kham, 1957: “Mientras el testigo estaba en las montañas vio como reunían a los lamas de los monasterios del distrito, y calcula que en el transcurso de 15 días fueron ejecutados, en público, unos 1.000 monjes. Afirma

5. En la extensa y detallada monografía sobre el crimen de genocidio del Profesor SCHABAS, WILLIAM A.: *Genocide in International Law. The crime of crimes*, Cambridge University Press, 2000, p. 454, nota 44, destaca que no fue en 1982, cuando por primera vez en la AGNU se denunció por parte de unos Estados la comisión de este crimen, con ocasión de los hechos acaecidos en los campos de refugiados de Sabra y Shatila, sino que las primeras acusaciones en este sentido se debatieron por primera vez en el seno de las Naciones Unidas en 1959, haciendo referencia al genocidio del pueblo tibetano. Véanse las alegaciones de República de China (Taiwán) en UN Doc. A/PV. 833, 21 Octubre 1959, párrafos 65-87; Estados Unidos en UN Doc. A/PV. 832, 20 Octubre 1959, párrafos 77-109; Australia en UN Doc. A/PV. 832, 20 Octubre 1959, párrafos 154-8; Nueva Zelanda en UN Doc. A/PV. 832, 20 Octubre 1959, párrafos 7-30; Países Bajos en UN Doc. A/PV. 833, 21 Octubre 1959, párrafos 23-33 (referencia al genocidio, párrafo 28); Pakistán en UN Doc. A/PV. 832, 20 Octubre 1959, párrafos 1-6; Ecuador en UN Doc. A/PV. 834, 21 Octubre 1959, párrafos 98-108; Brasil en UN Doc. A/PV. 832, 20 Octubre 1959, párrafos 110-114; Venezuela en UN Doc. A/PV. 834, 21 Octubre 1959, párrafos 142-151; Israel en UN Doc. A/PV. 834, 21 Octubre 1959, párrafos 196-7 y Cuba en UN Doc. A/PV. 831, 20 Octubre 1959, párrafos 114-130. Especial mención debe de hacerse de la intervención de Cuba, ya que a pesar de ser un país comunista no sostuvo la posición del bloque soviético, y recordando los tiempos de la “tiranía de Batista” y la sufrida por toda Latinoamérica, incidió en que “los actos coactivos y el sufrimiento del pueblo” son condenables, sea quien fuere el autor, en este caso la China Comunista.

que distinguió claramente esto desde su escondite en la ladera de la montaña... La razón dada a la ejecución de los ламас fue que explotaban al pueblo en nombre de la religión y que, puesto que recibían tantas limosnas del pueblo, valiéndose del engaño, habían de ser eliminados... Confesó haber visto como estrangulaban a cinco ламас con una soga, haciendo fuerza para ello con una gigantesca estatua de Buda... Vio a Dzorchen Rimpoche, uno de los más famosos ламас de Kham, atado a cuatro estacas y luego abierto en canal. Las acusaciones contra los ламас eran de engaño y explotación al pueblo”⁶.

Poco después ante la gravedad de estos hechos, en marzo de 1959, el Dalai Lama huyó a India, donde vive hasta hoy día exiliado, con más de 100.000 tibetanos que han podido huir del techo del mundo. Al mismo tiempo, mientras huía el Dalai Lama, el pueblo tibetano se levantó sin éxito alguno, en una revuelta popular contra las atrocidades que venía cometiendo el ejército ocupante. La supresión del alzamiento nacional tibetano iniciado en marzo de 1959 se cobró la vida de 87.000 tibetanos en los primeros meses de represión, según datos de un informe secreto chino del mismo Departamento del Distrito Militar del Tíbet.

El vacío de liderazgo, desde 1959, condujo a la China Maoísta a desarrollar sus reformas en el Tíbet, sin ningún tipo de oposición. Estas, consistieron en el reforzamiento de la presencia militar, y con su apoyo, en la supresión del más leve síntoma de descontento respecto al comunismo. Sus objetivos se instrumentalizaron en otro plan ideológico radical, tal y como se predicó de nuevo en la prensa oficial del Partido. La nueva “Campaña Anti-Rebelión”, se inició con la pretensión de acabar con los tres “demonios” de la sociedad tibetana: su gobierno local, la aristocracia y los monasterios. Se obligó a la población a que en reuniones públicas condenasen a sus propios compatriotas, incluso bajo falsas acusaciones. Los acusados o fueron sumariamente ejecutados o conducidos a campos de trabajo.

Según los datos aportados por el Gobierno Tibetano en el Exilio, desde la ocupación del país hasta poco después del fin del periodo maoísta (esto es, de 1950 a 1979), los tibetanos muertos como consecuencia directa de la nueva dominación china ascienden a 1.207.387.⁷

Esta época de represión violenta vislumbró un cambio en octubre de 1976 con la muerte de Mao, que se materializó en mayo de 1980 con la visita del entonces Secretario del Partido Comunista Chino (PCCh), el liberal Hu Yaobang; quien calificó la situación del Tíbet de eminentemente colonial. Sin embargo, pese a los cambios

6. ICJ, LEGAL INQUIRY COMMITTEE ON TIBET: *El Tíbet y la República Popular de China*, CIJ, Ginebra, 1960.

7. DEPARTMENT OF INFORMATION AND INTERNATIONAL RELATIONS, CENTRAL TIBETAN ADMINISTRATION: *Tibet, proving truth from the facts (Tíbet, probando la verdad desde los hechos*. Traducción la Casa del Tíbet, Barcelona, 1996), Dharamsala, 1993, p. 41.

históricos anunciados en Tíbet y las reformas legales en el régimen de autonomía se perpetuó el propósito de suprimir la religión y la identidad tibetana. Lo que variaba era la estrategia.

Desgraciadamente esta nueva etapa esperanzadora preconizada por Hu Yaobang, se censuró en Pekín por el ala radical del Partido en 1984 en el II Foro de Trabajo sobre el Tíbet. Se consideró que la apertura había hecho resurgir el nacionalismo y se adoptó la nueva estrategia, de conectar el nuevo impulso al desarrollo económico con el traslado masivo de población china al Tíbet bajo el pretexto colonial de falta de personal en el Tíbet, capaz de ejecutar los nuevos planes del Partido. Este éxodo poblacional (vigente en la actualidad) se estimuló ofreciendo condiciones muy favorables a los nuevos colonos. A su vez ese mismo año, se empieza a aplicar la política de control de la natalidad en el Tíbet, por la cual de forma coactiva se van a impedir los nacimientos de miembros del grupo tibetano.

La imposición coactiva de las medidas de control de la natalidad, no sólo en el Tíbet, sino en toda China, es una evidencia que se ha probado en distintos foros y que también caen bajo este tipo penal. Esta política se ha empezado a aplicar desde 1980 en el conjunto del país. Abortos y esterilizaciones forzadas, infanticidios, penalizaciones por niños nacidos sin autorización que quedan desprovistos de la carta de residencia, lo que le deniega acceso sanitario, educativo...suponen una violación a una multitud de derechos que recogen las Convenciones sobre los derechos del niño y de la mujer. Ahora bien, a los efectos de los crímenes que venimos describiendo, debe resaltarse el propósito y los hechos que se producen como consecuencia de esta política, y que incurren en una destrucción física de miembros del grupo tibetano. Al observar las medidas de control de la población en el Tíbet, no aisladamente, (sino en el contexto desde donde emanan otras directrices), resulta evidente que son muy distintos los motivos y circunstancias para implantar las mismas en este particular territorio.

Aunque la planificación familiar, reconocida en la misma Constitución de 1982, no era aplicable a las minorías étnicas, como la tibetana, con una población inferior a diez millones de habitantes, el Ministro de Planificación Familiar abiertamente reconocía en 1990, que se asignaba a las autoridades locales el criterio discrecional para aplicar las medidas convenientes para regular esta política oficial.

El propósito de estas medidas intencionadas a impedir los nacimientos en el seno del grupo tibetano resulta más evidente cuando se conectan las medidas coactivas de control de natalidad con el *traslado de población china a la meseta tibetana*. En toda China, las restricciones al aumento de la población obedecen a una escasez de recursos para sostener a más de mil millones de habitantes. En cambio, los tibetanos sólo suponen el 0'5% de la población total china; en contraposición el antiguo territorio tibetano constituye el 25 % del territorio total de China, arrojando una densidad de 2'3 habitantes por Km. cuadrado. Tal como manifiesta el grupo de juristas del TIBET JUSTICE CENTER en su informe, en el Tíbet "la política de planificación

familiar no pretende aliviar la presión de una tierra superpoblada, sino disminuir el número de tibetanos.” *Debe alertarse* que la práctica en el Tíbet de los abortos y esterilizaciones forzadas a las mujeres tibetanas, se efectúa en un momento en que la población colona china (7’5 millones) ha superado ya a la tibetana (6 millones).

Además los *métodos* que se emplean para aplicar esa política son más que cuestionables y van: desde los abortos forzados en las últimas etapas de la gestación seguidos de esterilizaciones forzosas, hasta los infanticidios que se practican inyectando en la cabeza de los recién nacidos un líquido que acaba en pocos minutos con su vida. Como consecuencia de estas prácticas coercitivas se ha constatado que es usual que se produzca la muerte de las madres. (hechos que han sido ratificados ante el juez por el doctor americano Blake Kerr, testigo clave del proceso y que ha aportado pruebas contundentes con filmaciones clandestinas sobre estos crímenes⁸). Incluso se han denunciado prácticas eugenésicas por las cuales con el objeto de mejorar la raza tibetana se han practicado también abortos e infanticidios forzosos sobre las madres consideradas “retrasadas”; y en este sentido distintos reglamentos locales del PCCH consideran retrasadas a todas aquellas tibetanas incapaces de hablar el chino.

Junto a los hechos genocidas, que implican una destrucción de los miembros del grupo tibetano, también se describen en la querella los hechos relativos a otro crimen internacional: la tortura. Así pues en el documento legal, se describe en decenas de casos de tibetanos que han prestado su testimonio para esta acción judicial, cómo se procede de manera sistemática a encarcelar mediante procesos sumarisísimos carentes de cualquier clase de garantía procesal de defensa (o incluso en ocasiones sin ni siquiera pasar por esta formalidad) y a someter a distintos métodos de tortura a los presos y detenidos.

Entre las torturas documentadas (como hemos oído recopilando de boca de las víctimas huidas al exilio) figuran golpes con cadenas, palos con clavos salientes y barras de hierro, descargas de picana eléctrica en las partes más sensibles del cuerpo, en particular, la boca y los genitales. También se deja a los presos colgados con las manos atadas en la espalda y se los expone al agua helada y a bajas temperaturas. Además las mujeres en general y las monjas en particular, son víctimas de algunas de las formas de torturas más crueles y pensadas para ellas, tales como la violación con picanas eléctricas y golpes en los pechos.

Asimismo debe ponerse de manifiesto que, todas estas acciones, obedecen a una plan que coordina a los tres poderes del Estado Chino y que orquestan los dirigentes del Partido Comunista; situación que nos conduce a comentar inevitablemente la cuestión del terrorismo. Llegados a este punto, se pueden entre otros docu-

8. http://www.elpais.com/articulo/ultima/Tibet/murio/gente/brazos/elpepiult/20120113elpepiult_2/Tes

mentos oficiales, recordar las actas del Cuarto Congreso del Partido Comunista del Tíbet, celebrado el 5 de septiembre de 1994, donde se discute el modo de implementar la política ordenada en el Foro de Pekín al que ya se ha aludido y en el que se enfatiza que la lucha contra los separatistas, instigados por el Dalai Lama “es a vida o muerte”.

De entre todas las medidas del plan represivo, destaca el sometimiento del poder judicial a los dictados del Partido Comunista. En este sentido, los máximos dirigentes políticos comunistas no dejan de instar a todos los jueces, (que son designados a todos los niveles geográficos por los correspondientes Congresos del Pueblo, dirigidos exclusivamente por el Partido), que en su tarea de enjuiciamiento persigan los propósitos políticos que vayan ordenando los líderes políticos. Siendo así, no es de extrañar que Bai Zhao, Presidente del Tribunal Superior de Justicia del Tíbet, declarara el 11 de julio de 1996 en la prensa oficial, que: “la lucha para aplastar rigurosamente los crímenes de los separatistas y otras serias actividades criminales se está desplegando en esta región como un fuego vehemente. *Por el momento*, conforme a las órdenes unificadas y las demandas específicas del comité regional del Partido y en estrecha coordinación con la seguridad pública y la fiscalía, los tribunales populares a distintos niveles y todos los dirigentes y policías se encuentran unidos en un odio común contra los enemigos y dispuestos a luchar contra los criminales, reaccionarios y sabotadores, quienes mueren por seguir al Dalai Lama y que en vano tratan de desmembrar a la madre patria, de oponerse al socialismo y al liderazgo del Partido Comunista Chino y descaradamente cometen serios crímenes”.

Este tipo de actuaciones presuntamente delictivas, no sólo alteran gravemente la paz pública, tal como exige nuestro Código penal, sino que constata la ausencia de un orden constitucional en China. A este concepto del llamado “terrorismo de Estado”, es al que ya se refirió el auto del pleno de la Sala de lo Penal de la Audiencia Nacional de 5 de noviembre de 1998, relativo al Caso Pinochet, al denunciar que: *“Una forma de terrorismo que parece haber tenido una lamentable tendencia a proliferar en nuestro tiempo, (tan propicio a todos los monopolios estatales), es la del terrorismo desde arriba, esto es, el practicado por el Estado abierta o encubiertamente a través de sus órganos oficiales u oficiosos, es claro que desborda obviamente el campo propio del Derecho penal interno, aunque pueda importar al internacional penal en la dimensión de los llamados Crímenes contra la Humanidad o los genocidas.”*⁹

9. Auto del pleno de la Sala de lo Penal de la Audiencia Nacional de 5 de noviembre de 1998, rollo de apelación 173/98, sección primera, sumario 1/98 del Juzgado Central nº 6, Caso Pinochet

3. La jurisdicción universal y la exigencia de responsabilidades penales ante los tribunales españoles

De este modo, habida cuenta de esta sistemática violación de derechos humanos, y habiendo reunido un volumen considerable de pruebas documentales, testigos y víctimas, el 28 de junio del 2005, se presentó una querrela ante la Audiencia Nacional (AN) por los crímenes internacionales cometidos en el Tíbet.

Se eligió esta fecha para aprovechar la presencia en España de víctimas tibetanas que acudieron a dar su testimonio en los Cursos de Verano de El Escorial, invitados por el Juez Magistrado Baltasar Garzón. La iniciativa legal fue presentada, ejerciendo la acción popular, por el Comité de Apoyo al Tíbet y la Fundación Casa del Tíbet, y como acusación particular compareció, Thubten Wangchen.

Entre los acusados se encuentran

- Jiang Zemin, anterior Presidente de China, Secretario del Partido Comunista Chino y máxima autoridad del Ejército Popular de Liberación hasta 2003.
- Li Peng, antiguo primer ministro durante la represión tibetana de finales de los 80 y otros cinco altos cargos políticos y militares. Este hombre también fue quien dio la orden de disparar a los estudiantes ante las revueltas de Tian an men.

Esta iniciativa legal continuamente se remitía a la Ley Orgánica del Poder Judicial (LOPJ), que en su anterior versión del artículo 23.4 disponía que la jurisdicción penal española tiene competencia para perseguir el genocidio más allá de las fronteras y con total independencia de la nacionalidad del autor, de la nacionalidad de la víctima, y del lugar donde se hubiera cometido el delito.

Una vez presentada la querrela, el Juzgado Central Decano, asignó por turno de reparto el caso al Juzgado Central de Instrucción número dos de la Audiencia Nacional, quien dio traslado al Ministerio Fiscal a efectos de determinar la competencia.

El fiscal en fecha 27 de julio de 2005 emitió un informe en el que invocando la tesis seguida por el Tribunal Supremo en la sentencia de 8 de marzo de 2004, decretaba que a ningún Estado “corresponde ocuparse unilateralmente de estabilizar el orden, recurriendo al Derecho Penal, contra todos y en todo el mundo, sino que más bien hace falta un punto de conexión que legitime la extensión extraterritorial de su jurisdicción”. La fiscalía concluyó que para la persecución del hecho se había de tener el límite de que concurriera algún punto de conexión nacional con los intereses del Estado que pretendía esa persecución, en este caso España.

Esta interpretación restrictiva del principio de la jurisdicción universal fue secundada por el Juzgado Central de Instrucción número dos, siguiendo el hilo argumental

del informe del fiscal. Con esta argumentación y sin entrar para nada en la comprobación de los hechos y su calificación jurídica, el Magistrado Juez del Juzgado Central de Instrucción núm. Dos, Ismael Moreno Chamarro, dictó el auto de inadmisión en fecha de 5 de septiembre de 2005.

Contra dicha resolución se presentó recurso de apelación en tiempo y forma, y la Sala de lo Penal de la Audiencia Nacional que debía resolver el asunto, señaló la vista para el 13 de octubre de 2005. Ahora bien, pocos días antes de que se efectuara la vista se dictó una sentencia que iba afectar de forma invariable al proceso. La célebre sentencia del Tribunal Constitucional de 26 de septiembre de 2005 que vino a resolver el recurso de amparo en el caso del genocidio de Guatemala, al incidir de pleno en el motivo de la apelación, dejó sin efecto el señalamiento previsto y lo pospuso.

Finalmente el auto de 10 de enero de 2006 de la sección Cuarta de la Sala de lo Penal de la Audiencia Nacional acabó por estimar la competencia de la jurisdicción española en el caso del genocidio del pueblo tibetano no condicionándolo a ningún elemento de conexión nacional, siguiendo con ello, lo preceptuado por el Tribunal Constitucional¹⁰. Ahora bien el pronunciamiento en la AN sobre el caso Tíbet tuvo que sortear un obstáculo adicional, referido al llamado test de razonabilidad. El origen de este criterio se recoge en el auto no jurisdiccional del Pleno de la Sala de lo Penal de la Audiencia Nacional de 3 de noviembre de 2005, reunido para unificar criterios en materia de jurisdicción universal, tras la sentencia del Tribunal Constitucional en el caso Guatemala. En el mismo se apunta, que: “constatado que se cumplen los requisitos exigidos por el ordenamiento jurídico interno y descartada la actuación de la jurisdicción del lugar de comisión del presunto delito y de la comunidad Internacional deberá, como regla, aceptarse la jurisdicción salvo que se aprecie exceso abuso de derecho por la absoluta ajeneidad del asunto por tratarse de delitos y lugares totalmente extraños y/o alejados y no acreditar el denunciante o querellante interés directo o relación con ellos”.

Los magistrados de la Sección 4ª de la Sala de lo Penal en este caso del Tíbet interpretaron el criterio anterior única y exclusivamente con el fin de evitar un ejercicio abusivo de derecho, pero en modo alguno ese argumento podía servir como pretexto para continuar dejando en la impunidad a crímenes internacionales, y más aún bajo un argumento tan subjetivo como que el delito o el lugar de la comisión de los hechos sea “un lugar extraño y/o alejado”. Como si la justicia universal fuera una cuestión de kilometraje o de paisajes o espacios afines con nuestro país.

10. ESTEVE MOLTO, J.E.: “El auto de admisión a trámite de 10 de enero de 2006 de la Audiencia Nacional – la aplicación de la jurisdicción universal al caso del genocidio del Tíbet”, *Anuario Español de Derecho Internacional*, Vol. XXII, 2006, pp. 579-607.

4. Las presiones políticas ante los ideales de justicia

Como consecuencia de la admisión a trámite de la querella, la parte querellante dirigió un escrito al juzgado con el fin de que se procediera a la práctica de diligencias probatorias. En las mismas se vino a solicitar que se librara Comisión Rogatoria para que por la autoridad judicial de la República Popular China se efectuase el interrogatorio a los querellados. Asimismo para la debida comprobación de los hechos se demandó que por el Juzgado se señalase fecha y hora para la declaración ante el mismo de una serie de testigos y víctimas de los delitos denunciados en la querella.

En respuesta a esas peticiones, el magistrado del Juzgado Central de Instrucción nº 2 de la Audiencia Nacional dictó una providencia el 13 de marzo de 2006 en la cual, únicamente a petición del fiscal, se solicitó al Ministerio de Asuntos Exteriores Español que pusiera a disposición del juzgado las resoluciones de las Naciones Unidas referentes al caso del Tíbet y documentos relativos a las víctimas, e informase sobre la veracidad de los cargos de los querellados. Además a este mismo organismo le preguntó si los querellados habían ocupado en China los cargos mencionados en la querella, ignorándose por completo las diligencias solicitadas por el Comité de Apoyo al Tíbet (CAT).

Como reacción a esta providencia, se presentó un escrito de alegaciones exigiendo la nulidad de las actuaciones anunciadas. Los fundamentos de esta solicitud apuntaban a que el juez había acordado la práctica de diligencias “inútiles, contrarias a derecho y dilatorias”. Con ello se estaba haciendo referencia, por una parte a que las resoluciones de las Naciones Unidas ya habían sido aportadas por la parte querellante con las referencias oficiales pertinentes y por tanto era obligación del juzgado y no del Ministerio citado el conocer y/o comprobar las mismas; y por otra, se calificaba de “retardo malicioso” el querer comprobar el cargo de los querellados, lo que podía dar a entender que se habían aportado datos falsos en la querella.

Por último se advertía que el Ministerio de Asuntos Exteriores no tenía porque tener en su haber datos relativos a las víctimas y que la forma de acreditar todos estos hechos precisamente era el de proceder a la práctica de diligencias probatorias ya mencionadas en la querella, y que exigían que las víctimas mismas fueran llamadas para prestar su testimonio ante el juez; actuaciones que no se habían contemplado en la providencia y en cambio sí se había hecho lo propio con las propuestas por el fiscal, por lo que se advertía, que éstas podían ser contrarias al derecho fundamental de no padecer dilaciones indebidas (art. 24.2 CE).

A pesar de estos primeros obstáculos, el 5 de junio de 2006, la primera víctima del caso del Tíbet prestó declaración ante el juez de la Audiencia Nacional, lo cual fue difundido por toda la prensa a nivel nacional e internacional; y a partir de aquí empeza-

mos a encontrar las claves de la reforma legal que obedecen mas a motivos políticos y de mercado que a justificaciones jurídicas. Siendo así, esa primera testifical provocó las airadas protestas del Gobierno Chino, a través del portavoz del Ministerio Chino de Exteriores, Liu Jianchao, quien declaró a los medios de prensa internacionales que la investigación sobre los presuntos crímenes internacionales acaecidos en Tíbet eran una “difamación total, una absoluta mentira” y que obedecía a intenciones secesionistas orquestadas por la “camarilla del Dalai Lama”. Además el Gobierno de Pekín llamó al embajador español en la capital china, para protestar de las actuaciones de la justicia española, asegurándole que el empleo de la cuestión de los Derechos Humanos en el Tíbet era una excusa para interferir en los asuntos internos de China. A ello añadían, que no sólo se oponían a esa injerencia externa de los jueces españoles, sino que abiertamente reconocieron que los tribunales españoles no poseían la potestad para enjuiciar este caso, y al mismo tiempo confiaban que el Gobierno de España atendiera la petición de “gestionar de forma apropiada este problema, para que las relaciones chino-españolas pudieran, con el esfuerzo de ambas partes, seguir desarrollándose de forma saludable”; declaración que a todas luces pone de manifiesto la inexistente separación de poderes en China¹¹.

A pesar de estas protestas la investigación ha continuado en la AN, ya que como el mismo auto de admisión de la primera querella presentada hace ahora cuatro años dictaminó, por un lado la imposibilidad de enjuiciar los hechos ante los tribunales chinos (ya que los mismos que han cometido esos crímenes tienen bajo su control a todo el aparato judicial en China), y por otro, declaró que “ni China ni, por supuesto el Tíbet, son Parte del citado Estatuto ni consta aceptación alguna de la competencia de la Corte por parte de China, por lo que no cabe esperar respuesta alguna del citado órgano internacional jurisdiccional.”

Más tarde ante la solicitud de numerosas declaraciones de testificales de otras víctimas del genocidio tibetano ante la AN, el juez Ismael Moreno reaccionó mediante providencia de 17 de mayo de 2007, denegando lo solicitado y al mismo tiempo ordenando el libramiento de comisiones rogatorias a Bélgica, India, Suiza, Suecia y Holanda, Reino Unido y Estados Unidos. Así pues el juez inundó el planeta de comisiones rogatorias, con el previo consentimiento del fiscal una vez más, ya que de forma evidente, entre otras cosas, lo que se pretendía era evitar toda difusión mediática a esta querella, no fuera que de nuevo las autoridades de Beijing se fueran a molestar.

Así pues las víctimas del genocidio fueron declarando en el anonimato a través de las rogatorias desde distintos puntos del planeta. Ahora bien con lo que no

11. REINOSO, JOSE: “China califica de calumnias las acusaciones contra varios de sus líderes”, *El País*, Pekín, 10 junio 2006. Xinhua, “Interference in Tibet issue opposed”, Xinhua – *China Daily*, Beijing, 7 junio 2006; “China warns Spain over Tibet lawsuit”, *International Herald Tribune*, Agence France Presse, Reuters, *The Associated Press*, 7 junio 2006

contaba el juez ni el fiscal es con un comunicado de la INTERPOL, de octubre de 2007 en el que informaba de la inesperada respuesta del Gobierno Central de la India, el cual se negaba a colaborar con la comisión rogatoria, ya que dicho país, decían, no reconocía el principio de jurisdicción universal, aunque evidentemente SI era consciente de la fuerte presión de la diplomacia china, y más aún cuando gran parte del territorio indio fronterizo precisamente con el Tibet ocupado por China se encuentra todavía en disputa y ha ocasionado más de un conflicto armado entre ambos países.

Así pues ante las nuevas peticiones de declarar en Madrid de las víctimas tibetanas residentes en el exilio en India, y dada la imposibilidad de hacerlo allí por la negativa del gobierno de Delhi, el juez Ismael Moreno, no tuvo más remedio que señalar fecha para las declaraciones testificales de estas víctimas en Madrid, circunstancia que coincidió con la presentación de una segunda querella.

Durante la primavera de 2008 como algunos recordaran en el Tíbet se desató una de las peores oleadas represivas en décadas con el objeto de silenciar la voz de este pueblo a pocos meses de la celebración de las Olimpiadas en Pekín. Esta reiteración de crímenes internacionales, puesto que suponían nuevos hechos con nuevos perpetradores (ya que con la llegada del nuevo mandatario Hu Jintao al poder llegaron con él una nueva generación de líderes del PCCh llevó al CAT a la presentación de una nueva querella por crímenes contra la humanidad por hechos cometidos desde marzo del 2008).

El 5 de Agosto 2008, el Juzgado Central de Instrucción nº 1 de la Audiencia Nacional se declaró competente y admitió a trámite la nueva querella a nueve días del comienzo de los Juegos Olímpicos; se pueden imaginar la reacción de las autoridades de Pekín cuando de nuevo la prensa internacional cubrió en titulares la noticia. En este caso el juez instructor, Santiago Pedraz, solicitó la rápida comparecencia de distintas víctimas y testigos y también entre otros el del responsable del informe de AI sobre la represión preolímpica en Tibet: Sam Zarifi. En la nueva querella se denuncia la comisión de crímenes contra la humanidad por la matanza sistemática y generalizada de tibetanos, lesiones graves, torturas y detenciones contrarias al derecho internacional y desapariciones forzadas de la población tibetana desde el 10 de marzo de 2008, con un balance de 203 homicidios, más de mil lesionados graves y 5.972 detenidos ilegales y desaparecidos, se dirige contra: Liang Guanglie, actual Ministro de Defensa y desde el 2003 miembro de la Comisión Central Militar, Meng Jianzhu, Ministro de Seguridad Pública desde 2007 y miembro del Comité Central del Partido desde el 2002¹².

12. Auto de 5 de agosto de 2008, Diligencias Previas 242/2008-10, Juzgado Central de Instrucción nº 1, Audiencia Nacional. Los siete políticos y militares chinos acusados en esta causa eran, entre otros: el ministro de Defensa, Lian Guanglie; el ministro de Seguridad del Estado, Geng Huichang; el secretario del Partido Comunista Chino en la región autónoma del Tibet, Zhang Qingli, y el miembro del Politburó en Pekín, Wang Lequan.

Parecía que después de medio siglo de impunidad se comenzaba a andar el camino de la justicia para este pueblo. Pero los dictados de la *real politik* se fueron movilizandando en detrimento de los ideales de justicia. Simplemente valoren esta afirmación, atendiendo a la siguiente secuencia de hechos que se sucedieron dentro y fuera de los juzgados.

Enero 2009: la ex ministra de Exteriores de Israel, Tzipi Livni, protesta a Moratinos (antiguo representante de la UE para Oriente Medio) sobre la investigación abierta por el juez de la AN Fernando Andreu contra un ministro israelí por un bombardeo en Gaza que mató a 14 inocentes, varios de ellos niños, en 2002. Miguel Ángel Moratinos, de forma inmediata le prometió a su homóloga israelí que se cambiaría la ley para frenar al juez. Asimismo también el gobierno norteamericano de Obama ha venido oponiéndose a las investigaciones de la AN sobre los casos de Guantánamo, vuelos de la CIA y del cámara español Jose Couso asesinado en Bagdad.

9 de abril de 2009: Europa press publica que el juez de la Audiencia Nacional Ismael Moreno solicita a las autoridades de la República Popular China que interroguen al ex presidente Jiang Zemin y a otros seis altos cargos como supuestos autores de delitos de lesa humanidad, genocidio, torturas y terrorismo. El juez cursa una comisión rogatoria, pide la remisión “urgente” de las respuestas de varios ex responsables del Gobierno chino, entre ellos el primer ministro durante la etapa 1998-2003, Li Peng; el jefe de la Seguridad China y responsable de la Policía Armada Popular durante la represión de finales de los 80

5 de mayo de 2009: el juez Santiago Pedraz solicita permiso al gobierno chino para interrogar a tres de sus actuales ministros contra los que encuentra indicios de crímenes contra la humanidad por haber orquestado supuestamente “un ataque generalizado y sistemático contra la población civil tibetana ocasionando 203 muertes, más de 1000 heridos y casi 6000 detenciones ilegales y desapariciones. El 7 de mayo de 2009 el gobierno chino exige a España tomar medidas “inmediatas y efectivas” para que “la falsa querrela” por el genocidio tibetano sea retirada con el fin de “evitar perjuicios en las relaciones bilaterales entre España y China”¹³.

De forma inmediata reaccionó Carlos Divar, presidente del TS y del CGPJ, asegurando que los tribunales españoles no pueden convertirse en los “gendarmes judiciales del mundo”¹⁴. Días después el 19 de mayo de 2009, el PP y PSOE se alían para recortar la aplicación de la justicia universal y el Congreso enmienda el artículo 23.4 de la LOPJ con 339 votos a favor y ocho en contra. Y la vicepresidenta primera del Gobierno, María Teresa Fernández de la Vega, asegura que la futura reforma para limitar la aplicación del principio de jurisdicción universal no supondrá ningún

13. Europa Press, “China pide medidas efectivas para que la Audiencia Nacional abandone el caso sobre el Tíbet”, El País, 7 de mayo de 2009.

14. Divar, sobre la jurisdicción universal: “No somos los gendarmes del mundo” El presidente del CGPJ quiere reformar esta ley, El Mundo, 4 de mayo de 2009.

retroceso, sino que será una mejora y reafirmará “nuestro compromiso” con ese principio. “Para nada va a reducir nuestro compromiso con la Justicia y la libertad” declaró la Vicepresidenta en ese consejo de ministros de mayo pasado¹⁵.

Aún a pesar de la iniciativa exprés legal el 8 de junio de 2009 se produce una nueva reacción de las autoridades chinas respecto a otra comisión rogatoria relativa a crímenes contra la humanidad contra Lian Guanglie y otros, librada el 28 de mayo de 2009 de nuevo por el titular del Juzgado nº 1 de la Audiencia Nacional, quien solicitaba permiso expreso a Beijing para desplazarse e inspeccionar las cárceles y monasterios del Tíbet. En un escrito OFICIAL (no verbal) de 8 de junio de 2009 de la Embajada China al Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación de España, expresamente se reaccionó ante esta petición judicial argumentando que, *“La tramitación de la Audiencia Nacional de España de dicha falsa querella ha violado los principios básicos de jurisdicción e inmunidad de Estado que el Derecho Internacional establece y no pertenece a la cobertura del Tratado sobre asistencia judicial en material penal entre España y China. La parte china deniega con firmeza cualquier solicitud de asistencia judicial relacionada con este caso, y exige que el Gobierno español asuma las responsabilidades del Derecho Internacional que le corresponden, y adopte medidas inmediatas y eficaces para prevenir cualquier abuso del Tratado sobre asistencia judicial en material penal entre España y China, haciendo cesar definitivamente cuanto antes el supuesto caso”*.

Vistos los antecedentes y una vez en vigor la reforma no sorprende que la primera causa en la que el fiscal haya solicitado el archivo, por no presentar la misma nexos de conexión nacional relevante con España, sea la más sensible políticamente; nos referimos al caso Tíbet de 2008 que tiene como acusados a ministros en activo del Gobierno de Beijing. Finalmente el juez instructor Santiago Pedraz entendió que no concurrían los nuevos criterios de conexión (existencia de víctimas españolas, que los presuntos responsables se encontraran en España o existencia de un interés nacional relevante) y que los hechos denunciados no podían ser enjuiciados por la jurisdicción española. Frente a ese auto se interpuso recurso de reforma y subsidiario de apelación, resolviendo en los mismos términos el Juzgado instructor el recurso de reforma, por auto de 26 de marzo de 2010. Una vez admitido el recurso de apelación y remitido a la Sección Segunda de la Sala de lo Penal de la Audiencia Nacional para su sustanciación se avocó la decisión al Pleno de la Sala de lo Penal¹⁶. Ésta, por auto de 27 de octubre de 2010, ha confirmado la resolución del Juzgado instructor por mayoría de sus componentes, formulando un voto discrepante tres

15. “De la Vega afirma que la limitación de la justicia internacional no será un retroceso”, *El País*, 23 de mayo de 2009.

16. ESTEVE MOLTO, J.E.: “La aplicación por la Sala de lo Penal de la Audiencia Nacional de los nuevos límites a la jurisdicción universal: un paso hacia la impunidad”, *Revista Española de Derecho Internacional*, Vol. LXII-2, 2010, pp. 320-324.

de los magistrados integrantes de la Sala de lo Penal. (16 unanimidad Pinochet a 3 en 2011 con caso Tíbet)

Los fundamentos de derecho que han avalado el archivo del caso, denegando los argumentos de los recurrentes en apelación han sido los siguientes. En primer lugar, el auto confirma uno de los motivos más conflictivos del archivo: la aplicación retroactiva del nuevo art. 23.4 de la L.O.P.J. Ahora bien el voto particular, suscrito por los magistrados Clara Bayarri García, Ramón Sáez Valcárcel y José Ricardo de Prada Solaesa, acude al art. 9.3 de la Constitución Española (C.E.) relativo al principio de irretroactividad de las disposiciones restrictivas de los derechos individuales con el objeto de justificar que la reforma legal no puede desplegar efectos retroactivos, ya que el art. 23.4 de la L.O.P.J. <<no tiene una naturaleza puramente procesal sobre la que rija sin más el principio *tempus regit actum*>> puesto que <<regula aspectos sustanciales del ejercicio del derecho constitucional a la tutela judicial efectiva.>> (Voto particular de 5 de noviembre de 2010).

Otra de las cuestiones a interpretar es la de qué se entiende por “vínculo de conexión relevante con España”, concepto subjetivo e indeterminado que no define jurídicamente la L.O. 1/2009. En este ámbito la tesis del Ministerio Fiscal estipula (que para seguir conociendo del caso) debe haber algún vínculo relativo a “relaciones históricas, sociales, culturales, jurídicas, políticas, pertenencia en el pasado a una misma unidad política, compartir un idioma común con nexos culturales relevantes, participar en organizaciones políticas internacionales, etc”. Por el contrario, la parte querellante en el recurso de reforma ha entendido que cabe la posibilidad de aceptar cualquier tipo de vínculo con la única condición de que sea relevante¹⁷. Consecuentemente atendiendo al adagio *ubi lex non distinguit, nec nos distinguere debemus*, podría incluirse el nexo económico y comercial con China (y más aún cuando parece ser que uno de los elementos de presión para la reforma de JU fue el ejercido por Telefónica, tal y como denunciaba el magistrado emérito del TS Martín Pallín; casualmente meses después se ha convertido en la segunda compañía de telefonía en China). En todo caso, el Juzgado Central de Instrucción nº 1 de la Audiencia Nacional ha desestimado esta argumentación, añadiendo que el vínculo relevante debiera justificarse de España con Tíbet y no de España con China¹⁸.

17. Recurso de reforma de 3 de marzo de 2010, Diligencias Previas 242/2008, Juzgado Central de Instrucción nº 1, Audiencia Nacional.

18. Auto desestimatorio del recurso de reforma de 26 de marzo de 2010, Diligencias Previas 242/2008, Juzgado Central de Instrucción nº 1, Audiencia Nacional, Fundamento Jurídico Único b.

5. Consideraciones finales

Visto todo lo acontecido, gran parte de las víctimas se preguntan si ¿Acaso, en última instancia, se está haciendo inevitable recurrir a la violencia y al terror para reivindicar los derechos que le son propios a los pueblos (como el tibetano), o al menos así atraerse la atención de la comunidad internacional? Lamentablemente, hoy en día, se presenta esa paradoja, por la cual, por una parte se persigue la paz a través de guerras ilegales, y por otra, al mismo tiempo se “lucha contra el terrorismo”, pero no se promocionan propuestas pacíficas a conflictos como el del Tíbet o Birmania. Precisamente en esta desesperanza se encuentra el origen de los grupos violentos, cuyas voces ya comienzan a escucharse en estos pueblos oprimidos que desde hace décadas resisten a través de métodos no violentos inspirados por el movimiento de *Satyagraha* de Gandhi, pero sin resultado alguno. Si realmente conforme a los propósitos de las Naciones Unidas se está interesado en la resolución pacífica de los conflictos, se debe actuar sobre sus causas y no sobre sus manifestaciones más extremas. Ahora bien, esta actitud exige de un compromiso en la búsqueda de soluciones y en la asunción de una serie de responsabilidades, y esta reforma legal desafortunadamente corre en la dirección totalmente opuesta e induce indirectamente a la situaciones desesperadas; de ahí a la acción violenta, hay solo un paso que el gobierno sin saberlo está facilitando.

En todo caso, el modo en que los representantes legítimos tibetanos se enfrentan al conflicto, renunciando al uso de la fuerza e incluso al título legítimo que continúan ostentando sobre dicho territorio, no debe hacernos olvidar, ni los verdaderos precedentes del caso, ni al mismo pueblo tibetano: genuino titular del derecho de determinar mediante referéndum el estatuto político del territorio donde habita.

Lamentablemente de todo esto se desprende que en esta nueva era de la globalización de la economía y de las finanzas (pero no de la justicia social), los dictados políticos de los nuevos actores internacionales quedan condicionados por los criterios de mercado, que en muchos casos imponen las empresas multinacionales, y más aún, cuando delante se tiene al gigante asiático. Y todo ello pese a que se está pagando un alto precio por parte de nuestros ciudadanos al deslocalizar nuestras empresas a otros países que irremediablemente provocan una creciente bolsa de desempleados en nuestro país; pero parece que esta otra “conexión nacional” tampoco les preocupa a nuestros dirigentes que no dejan de viajar a China al más alto nivel con nuestros empresarios que se llevan los puestos de trabajo al gigante asiático.

En definitiva debe manifestarse que la lucha contra la impunidad que decidieron emprender en España unos jueces y que ratificó las sentencias del Tribunal Constitucional, enriquecía directamente a los Estados de Derecho. De lo contrario, si las

barbaries cometidas por los gobernantes que ostentan el poder ejecutivo quedan en la más absoluta impunidad (favorecida por la apatía de los órganos judiciales y de los organismos internacionales), se están directamente socavando los principios más elementales de las democracias, ya que en este tipo de situaciones, ningún poder ya reside en el pueblo, sino que en su nombre se cometen contra él, toda una suerte de abusos y atropellos.

La ocupación del Tíbet: genocidio y exilio en india

Ven. Thubten Wangchen

Datos generales sobre el Tíbet

- En 1959 el Tíbet fue invadido violentamente por el ejército chino.
- 1.200.000 tibetanos, la sexta parte de la población, fueron asesinados.
- Más de 6.000 monasterios, templos y monumentos fueron destruidos.
- Más de 130.000 tibetanos se vieron obligados a marcharse al exilio, incluido el Dalai lama.
- Los Derechos Humanos son violados continuamente, tal y como denuncian organismos internacionales como UNESCO, el Parlamento Europeo, Amnistía Internacional, etc.
- El genocidio, tortura y represión, continúan presentes hoy en día en Tíbet.
- El Panchen Lama, la segunda autoridad espiritual más importante del budismo tibetano, después del Dalai Lama, fue secuestrado a la edad de seis años, juntamente con su familia. En su momento, fue considerado el prisionero político más joven del mundo.
- Los abortos forzados y la esterilización obligada a mujeres tibetanas son prácticas habituales hoy en día en Tíbet.
- La religión, lengua y cultura tibetana están prohibidas en el Tíbet.
- La fauna autóctona está en peligro de extinción.
- Cerca del 80% del territorio ha quedado deforestado.
- Un 25% de los misiles intercontinentales de cabezas nucleares múltiples del gobierno chino están en territorio tibetano. El suelo tibetano es utilizado como uno de los más grandes cementerios nucleares del mundo.
- En julio de 2006 se inauguró el tren Beijing-Lhasa. Tras la imagen de modernidad, una inversión millonaria para aumentar la colonización de chinos en el Tíbet.
- En la actualidad, hay más chinos que tibetanos en el Tíbet: 8 millones de chinos contra 6 millones de tibetanos.

Un poco de historia

El Tíbet es una región autónoma del suroeste de China, situada en el Asia Central, cuya capital es Lhasa. Conjunto de tierras de gran elevación (más de 4.500m), rodeada de las cordilleras de Mayor altitud de la Tierra. En el concepto occidental "Tíbet" puede referirse a Región Autónoma del Tíbet o RAT (una subdivisión ad-

ministrativa de la República Popular China), o al Tíbet histórico que consiste en las provincias de Amdo, Kham, y Ü-Tsang.

Tíbet es un territorio con una superficie equivalente a las de Alemania, Francia y España juntas, cuyos habitantes se caracterizan por una fuerte tradición budista y no-violenta. La lengua mayoritaria es el tibetano. En Tíbet se encuentra el pico más alto del mundo, el Everest (8.848 m), que hace frontera con Nepal.

Tíbet ha sido independiente, con historia y cultura propias, hasta el año 1.959, cuando fue invadido por el ejército chino.

La Invasión China, 1949-51

El gobierno comunista de China envió sus tropas para invadir el Tíbet en 1949. Se impuso un tratado sobre el gobierno tibetano en mayo de ese año, reconociendo su soberanía sobre Tíbet, pero reconociendo también la autonomía del gobierno tibetano con respecto a los asuntos internos de Tíbet.

A medida que la resistencia tibetana a esta ocupación iba en aumento, la represión también aumentaba su intensidad: seis mil monasterios fueron destruidos, un millón doscientos mil tibetanos (sobre una población total de seis millones) fueron asesinados, la tradición y la cultura tibetana fueron, y son, perseguidas y los derechos humanos sistemáticamente incumplidos por parte de las autoridades chinas.

En la medida que los chinos consolidaron su control, violaron repetidamente el tratado y fue creciendo una abierta resistencia a su dominio. Una resistencia que condujo al “Levantamiento Nacional” en 1959 y la huida a India del Jefe de Estado y líder espiritual del Tíbet, el Dalai Lama.

La comunidad internacional reaccionó con conmoción ante los hechos en Tíbet. El asunto del Tíbet fue discutido en numerosas ocasiones por la Asamblea General de las Naciones Unidas entre 1959 y 1965. Tres resoluciones fueron aprobadas por la Asamblea General condenando las violaciones de China a los derechos humanos en Tíbet, y requiriendo a China respetar esos derechos, incluyendo el derecho del Tíbet a su libre determinación.

Después de 1959: destrucción

En 1959 la represión china alcanzó cotas insospechadas y, amenazado de muerte, el Dalai Lama tuvo que abandonar el país para exiliarse en Dharamsala, al norte de la India, donde vive desde entonces. La destrucción de la cultura del Tíbet y la opresión de su pueblo fue brutal durante los siguientes veinte años tras el levantamiento. Un quinto de la población del país, cerca de 1,2 millones de tibetanos, murieron como resultado de las políticas de China; muchos más se consumieron en prisiones y campos forzados; y más de 6.000 monasterios, templos y otras construcciones culturales e históricas fueron destruidos y sus contenidos saqueados.

Más de cien mil tibetanos siguieron al Dalai Lama al exilio. Hoy son más de 130.000 los que viven exiliados (fundamentalmente en Nepal, Bután, India, Norteamérica y Europa, donde viven más de 10.000 refugiados). La comunidad tibetana en el exilio residente en España está formada por unas ochenta personas, la mayoría residente en Barcelona).

En 1980 Secretario General del Partido Comunista, Hu Yao Bang, visitó el Tíbet. Fue el primer oficial superior en hacerlo desde la invasión. Alarmado por la magnitud de la destrucción que vio allí, solicitó una serie de reformas drásticas y una política de “recuperación”. Se dijo que su renuncia obligada en 1987, fue en parte resultado de esta visión sobre el Tíbet. En 1981, Alexander Solzhenitsyn describió el régimen chino en el Tíbet, incluso, como “más brutal e inhumano que cualquier otro régimen comunista en el mundo”. La moderación de las políticas de China en el Tíbet llegó muy lentamente después de 1979 y permanece todavía hoy severamente limitada.

Intento de Diálogo entre Tíbet y China

El Dalai Lama envió dos delegaciones para sostener conversaciones exploratorias a alto nivel con el gobierno chino y los líderes del partido en Beijing entre 1979 y 1984. Las conversaciones no tuvieron éxito porque los chinos no estaban preparados en ese momento para discutir nada esencial, excepto el regreso del Dalai Lama del exilio. El Dalai Lama siempre ha insistido en que su regreso no es un problema, en cambio, el tema que necesita ser tratado es el futuro de los seis millones de tibetanos dentro del Tíbet. La opinión del Dalai Lama es que su propio regreso dependerá totalmente de la solución de la situación y derechos del Tíbet y su pueblo.

Administración Central Tibetana (CTA) en el exilio

En mayo de 1990, Su Santidad el Dalai Lama solicita la realización de una administración verdaderamente democrática en el exilio por la comunidad tibetana. El Gabinete Tibetano, Kashag, que hasta entonces había sido elegido por Su santidad, se disolvió junto con la Décima Asamblea de Diputados del Pueblo Tibetano (Parlamento tibetano en el exilio).

En el mismo año, los tibetanos exiliados en el subcontinente indio y en más de 33 países eligieron a 46 miembros de la Asamblea ampliada de la Undécima del Tíbet en un solo hombre, un voto base. La asamblea, a la vez, escogió a los nuevos miembros del gabinete. En septiembre de 2001, otro paso importante en la democratización fue tomada cuando el electorado del Tíbet eligió directamente el Kalon Tripa, el ministro de más alto rango, la mayor parte del Gabinete. El Kalon Tripa, a la vez, nombró su propio gabinete, que tuvo que ser aprobado por la Asamblea tibetana. En la larga historia del Tíbet, esta fue la primera vez que el pueblo eligió el liderazgo político del Tíbet.

Datos del exilio

Población	Aproximadamente 128.014 [aprox. de la distribución mundial: India, 94.203, Nepal 13.514; Bután 1.298, y el resto del mundo 18.999 (Encuesta Demográfica de los tibetanos en el exilio de 2009, por la Comisión de Planificación de la Administración Central Tibetana, 2010)]
Gobierno	Democrático y elegido por los tibetanos en el exilio
Justicia	Comisión Suprema de Justicia Tibetana
Legislatura	Parlamento Tibetano en el exilio - 44 miembros
Ejecutivo	El Kashag (Gabinete) es el órgano ejecutivo de Gobierno. El Kalon Tripa (Jefe Ejecutivo – primer ministro) es elegido directamente por la población en el exilio por un período de cinco años. En el Kashag los principales departamentos son Religión y Cultura, Lar, Educación, Finanzas, Seguridad, Información y Relaciones Internacionales, y Salud
ONG's	Tibetan Youth Congress (TYC), Tibetan Women's Association (TWA), National Democratic Party of Tibet (NDPT), Gu-Chu-Sum Movement
Delegaciones extranjeras	Con sede en Nueva Delhi, Katmandú, Nueva York, Londres, París, Génova, Moscú, Bruselas, Canberra, Tokio, Pretoria y Taipéi.
Base de la economía	La agricultura, la agroindustria, el tejido de alfombras y de las exportaciones, el sector de servicios. El negocio de la venta de jerséis de invierno es el pilar económico de cerca del 70 %de la población en el exilio en la India.
Educación	El entre el 85% y el 90% de los niños en edad escolar en el exilio están escolarizados. Según la encuesta demográfica de 2009, la Comisión de Planificación de la CTA, la tasa total de alfabetización eficaz de los tibetanos en India, Nepal y Bután es un 82,4%.

Parlamento Tibetano en el Exilio (TPIE)

El Parlamento Tibetano en el Exilio (TPIE) es el más alto órgano legislativo de la Administración Central Tibetana (CTA). Fundado y con sede en Dharamsala, India. Hoy en día, el Parlamento se compone de 44 miembros: 10 miembros de cada una de las tres provincias tradicionales del Tíbet U-Tsang, Do-tod and Do-med; 2 miembros de cada una de las 4 escuelas del budismo tibetano (Gelug, Kagyu, Sakya, Nyngma); y 2 de fe tradicional budista Bon. Otros 4 miembros son elegidos por los tibetanos en occidente: 2 de Europa, 1 de América del Norte y 1 de Canadá.

El Parlamento Tibetano en el Exilio, está encabezado por un presidente y un vicepresidente, que son elegidos por los miembros del parlamento. Cualquier tibetano que haya llegado a la edad de 25 años tiene derecho a concurrir a las elecciones al Parlamento. Lobsang Sangay es el actual Kalon Tripa, equivalente al Primer Ministro, y fue elegido el 26 de abril de 2011, sucediendo al quinto Kalon Tripa, Samdhong Rimpoché.

Las elecciones

Las elecciones se celebran cada cinco años y cualquier tibetano que haya alcanzado la edad de 18 años tiene derecho a voto. Las sesiones del Parlamento se celebran dos veces al año, con un intervalo de seis meses entre sesiones. Cuando el Parlamento no está en sesión, hay un comité permanente de once miembros: dos miembros de cada provincia y un miembro de cada escuela religiosa. Los miembros del Parlamento se comprometen a hacer visitas periódicas a los asentamientos tibetanos para hacer una evaluación de las condiciones de sus habitantes. El Parlamento Tibetano en el Exilio se mantiene en contacto con sus compatriotas también a través de asambleas locales establecidas en 38 grandes comunidades tibetanas.

En los comicios del año pasado participaron un total de 49.189 tibetanos repartidos por todo el mundo (casi el 60% de los convocados) de los cuales un 55% votó por Sangay. Los votantes eligieron también a los 43 diputados que han formado el nuevo Parlamento en el Exilio. Sangay juró su cargo el 15 de agosto en Dharamsala, y asumió el poder político del Gobierno en el Exilio, una función a la que renunció el Dalai Lama para dedicarse exclusivamente al liderazgo espiritual.

Lobsang Sangay, Kalon Tripa (Primer Ministro)

Lobsang Sangay es abogado. Nació en Darjeeling, India, hijo de refugiados tibetanos. Nunca ha vivido en el Tíbet. Antes de convertirse en primer ministro en el gobierno tibetano en el exilio, era profesor de la universidad estadounidense de Harvard. Su padre huyó del Tíbet en 1959, el mismo año que el Dalai Lama. En agosto del 2011 se trasladó a vivir a Dharamsala para servir como primer ministro y ha declarado que apoya la postura del Dalai Lama sobre las relaciones con China.

Política actual

La política actual de las autoridades chinas es la de la colonización del Tíbet para imponer su cultura y su modelo social. Así en la TAR (Tibetan Autonomous Region, la zona que ellos consideran como autónoma del Tíbet ya que consideran que la parte Este del Tíbet no es tibetana), viven hoy más de ocho millones de chinos (en 1959 ningún chino vivía en el Tíbet), siendo éstos ya mayoría con respecto a los tibetanos (seis millones). En 2006, dentro de esta política de “desarrollo” económico del Tíbet para demostrar a los propios tibetanos y a las potencias extranjeras que gracias a China la calidad de vida de los tibetanos ha mejorado, se inauguró el ferrocarril que une Pekín con Lhasa, la capital del Tíbet.

Este tren lleva 500.000 nuevos colonos chinos al Tíbet al año. En estas circunstancias la cultura y las tradiciones tibetanas en el Tíbet se van perdiendo al diluirse con las de la influencia colonial china. El chino es el idioma oficial en Tíbet, el modelo educativo es el chino, y los libros de texto únicamente los aprobados por el Gobierno chino. La imposición de un sistema y un orden materialista a una cultura fundamentalmente espiritual, la imposición del idioma, la discriminación laboral educativa, las constantes violaciones a los derechos humanos o la destrucción medioambiental con el establecimiento de vertederos nucleares dentro del territorio son parte del resultado de más de cincuenta años de ocupación china en Tíbet.

La no-violencia es la política que ha caracterizado la resistencia del pueblo tibetano en el exilio, liderado por el Dalai Lama que fue galardonado con el Premio Nobel de la Paz en 1989. Su política se centra en la propuesta de los cinco puntos que en 1987 presentó ante la Asamblea por los Derechos Humanos del Congreso de Estados Unidos y que contempla: que Tíbet sea designado una zona de no-violencia, que se ponga fin al traslado masivo de la población china, que se restauren los derechos humanos y las libertades democráticas mínimas, que se detenga el uso de

Tíbet para la producción de armamento nuclear y como vertedero de basura nuclear, y que se inicien negociaciones para determinar el futuro de Tíbet (a lo largo del tiempo la reivindicación de la independencia ha dejado paso a la del derecho de autodeterminación y a admitir un régimen de autonomía dentro de China siempre y cuando se preserven la cultura y las tradiciones tibetanas).

Actualmente el Dalai Lama sigue siendo el líder espiritual de los tibetanos, aunque ha delegado la autoridad política en el gobierno tibetano en el exilio. Desde 1959 la comunidad tibetana en el exilio, actualmente formada por los que abandonaron su país en aquel momento y por los cerca de tres mil que anualmente lo hacen desde entonces, se ha organizado para poder subsistir y preservar su cultura en el exilio.

El Dalai Lama fundó 53 asentamientos agrícolas destinados a la vivienda de los refugiados, entre los que se encuentran los campamentos de Tezu y Miao con los que la Fundació Casa del Tibet prioriza su cooperación. Desde Dharamsala se gestionan los campamentos de refugiados que existen en India, Nepal y Bután. En concreto es el Departamento de Interior del Gobierno Tibetano en el Exilio (Home Department) el responsable directo de la gestión de esos asentamientos, y lo hace a través de la figura del “representante” del Departamento, que es la máxima autoridad local en cada campamento.

La prioridad de la política del Gobierno Tibetano en el Exilio es la de ayudar a los refugiados y preservar la cultura y las tradiciones tibetanas. Esta preservación se hace a través de los monasterios fundados en el exilio (India y Nepal principalmente), colegios (Tibetan Children Villages), e instituciones específicas, como el Instituto Norbulingka.

Un pueblo que no tiene país ni Estado, al que en su tierra no le dejan aprender en su propia lengua o defender su propia identidad, es plenamente consciente de la necesidad de preservar y mantener viva su cultura y sus tradiciones. Por ello, auspiciado por el Dalai Lama, en 1988 empezaron a construir este Instituto que fue inaugurado oficialmente en 1995. Recorriendo sus edificios y sus jardines se respira una intensa sensación de paz. En este Instituto los viejos maestros tibetanos instruyen y enseñan a las nuevas generaciones el arte y la cultura de su pueblo: estatuas, thangkas y trabajos en tela y en madera.

La formación necesaria para poder pintar las thangkas, por ejemplo, es de seis años. Con las obras que realizan en sus talleres y gracias a la ayuda internacional, este Instituto es el referente actual de la cultura tibetana, en el que, además, cuentan con un centro de investigación, una biblioteca y, sobre todo, con la academia de cultura tibetana, en la que se enseña filosofía budista, poesía tibetana, historia, literatura, geografía, medicina e inglés.

Educación tibetana

La educación es la prioridad absoluta del pueblo tibetano. De ella depende su ser o no ser, su identidad y su propia existencia. En 1960, cuando los primeros refugiados llegaron al norte de la India para establecerse en Dharamsala, una de las hermanas del Dalai Lama, Tsering Dolma Takla, creó una guardería para acoger a cincuenta y un niños refugiados. Desde allí les enviaban a otras escuelas de la India. Pero los refugiados siguieron llegando y las necesidades fueron en aumento. A la dificultad de encontrar profesores que respetaran la cultura tibetana se añadía la de poder enseñar a los niños en su propia lengua (por no tener no tenían ni libros de texto tibetanos). En los colegios indios la enseñanza es en hindi y, sobre todo, en inglés.

Ese crecimiento de las necesidades llevó a que aquella pequeña guardería se transformase en un colegio/hogar. Conscientes de que esos niños, además de educación, necesitaban el cariño de unos padres que no tenían (la mayoría eran huérfanos o tenían a sus padres en Tíbet) y la sensación de pertenencia a una familia, estructuraron el colegio/hogar en forma de pequeño pueblo (village). Así, en cada casa vive un grupo de niños con una mujer (su madre de hogar) que representa lo que es una madre en una familia tradicional. Los niños consideran a sus compañeros de casa como sus hermanos y conviven con ellos y con su madre de hogar hasta que abandonan el colegio. Por eso, a estos colegios se les conoce como Tibetan Children Village (TCV), aldeas de niños tibetanos. En 1964, Tsering Dolma Takla murió y su labor ha sido continuada hasta nuestros días por Jetsun Pema, la hermana menor del Dalai Lama. El tamaño de los TCVs varía en función de las necesidades específicas de la zona en que se ubican. Así, los hay desde seiscientos alumnos hasta dos mil quinientos.

El sistema educativo de los tibetanos en el exilio es muy avanzado. Aplicando la pedagogía de Montessori, adaptan la formación a sus necesidades básicas: preservar su cultura y los valores fundamentales del budismo. Así, hasta los cinco años, los niños aprenden tibetano y cultura tibetana. A partir de los seis, la formación es en inglés para poder convalidarla con los planes de estudio indios. Siguen el programa oficial adaptándolo a su cultura autóctona (música y danza tibetanas, etc.). El objetivo de esta educación es que, al finalizarla, sean tibetanos con todo lo que ello significa en cuanto a valores humanos y, al mismo tiempo, puedan valerse por sí mismos tanto en India como en cualquier otro país al que se dirijan.

La educación es gratuita, y los TCVs se financian, fundamentalmente, gracias a las donaciones externas. La lista de donantes es enorme, y en ella aparecen algunos nombres españoles, aunque sólo de particulares. No hay ninguna institución española, pública o privada, que ayude a los TCVs.

Las necesidades de un sistema educativo como el tibetano son muchas: tienen que

crear sus propios libros, enseñar a los profesores en centros especializados, formar a las madres de hogar, etc. Para ayudar a que los jóvenes puedan integrarse en la sociedad, al acabar sus estudios tienen hostales en diferentes ciudades de la India donde ellos pueden vivir desde que van a la universidad. También cuentan con sus propios programas de formación profesional y su mecanismo autóctono de bolsa de trabajo.

La otra institución específicamente tibetana para preservar su cultura y formar a los jóvenes son los monasterios budistas, que son universidades monásticas, donde los jóvenes monjes tienen un tutor que cuida de su educación. La educación está organizada de acuerdo a diferentes niveles de enseñanza y dura, aproximadamente, veinte años. Por iniciativa del Dalai Lama actualmente en los monasterios los planes de estudios incluyen ciencias, idiomas y asignaturas como historia o matemáticas, además de la formación monástica tradicional (filosofía, psicología, lógica, metafísica, ética budista, cosmología, etc.). De los seis mil monasterios que llegó a haber en Tíbet antes de la invasión china hoy sólo quedan diecisiete, de los más de quinientos mil monjes sólo quedan cerca de seis mil, y la práctica budista en Tíbet está muy restringida. (Por ejemplo, mostrar hoy una imagen del Dalai Lama está penado con la cárcel). Por esto los monasterios budistas en el exilio son vitales para la preservación de la cultura, la filosofía y las tradiciones tibetanas.

El Gobierno Tibetano en el Exilio, así como diversas ONGs autóctonas como TCHRD (Tibetan Centre for Human Rights and Democracy) ayudan a dar a conocer y a denunciar la precaria situación del pueblo tibetano. Otras ONGs como el GU CHU SUM, ayudan a los exiliados cuando llegan a India dándoles casa y comida gratuita durante un año, así como clases de inglés y formación profesional para que puedan valerse por sí mismos lo antes posible.

Dalai Lama

Dalai es un término mongol que significa “océano” y Lama es el nombre tibetano que se da al “maestro espiritual”. Los dos se traducen como “Océano de Sabiduría”. Para los tibetanos, Dalai Lama es un título que designa la figura más importante del mundo budista tibetano. Su Santidad el Decimocuarto Dalai Lama, Tenzin Gyatso, antes de renunciar a su poder político, era el Jefe de Estado temporal y líder espiritual del pueblo tibetano. Actualmente se dedica exclusivamente al liderazgo espiritual. Nació el 6 de julio de 1935, en una pequeña villa llamada Taktser, situada en el noreste del Tíbet.

Tenzin Gyatso, Su Santidad el XIV Dalai Lama, no sólo es el líder espiritual, es también un carismático Embajador de la Paz. Debido a su firme compromiso con valores humanos como la compasión, la no violencia, y la tolerancia, Su Santidad goza

de gran empatía en todo el mundo haciendo llegar su mensaje de paz más allá de creencias religiosas, convicciones políticas y condiciones sociales. Un mensaje que se concentra en la práctica del amor, de la compasión y de la bondad.

Nacido en una familia campesina, Su Santidad fue reconocido a los 2 años de edad, de acuerdo con la tradición tibetana, como la reencarnación de su predecesor el 13º Dalai Lama. Con cuatro años fue entronizado en Lhasa, capital de Tíbet, para asumir más tarde la dirección del pueblo Tibetano. Desde los seis años es monje budista y ha recibido la educación de más alto nivel para formarse en sus funciones religiosas y para dirigir su país.

En 1949, China inició la ocupación del Tíbet y el pueblo tibetano le reclamó que asumiera plenos poderes, siendo todavía un adolescente. Sus esfuerzos por lograr una solución pacífica al conflicto se vieron frustrados por la cruel política de Beijing en el Este de Tíbet, la cual provocó un levantamiento popular. Este movimiento de resistencia se extendió hacia otras partes del país, y el 10 de marzo de 1959, la capital de Tíbet, Lhasa, explotó con la mayor manifestación de toda la historia de Tíbet, reclamando a China que abandonase el Tíbet y reivindicando su independencia.

El Dalai Lama escapó hacia India donde le fue dado asilo político y alrededor de 100.000 refugiados tibetanos le siguieron hacia el exilio. Desde 1960, Su Santidad reside en Dharamsala, una pequeña ciudad en el norte de India conocida como la “Pequeña Lhasa”, la base del Gobierno Tibetano en el exilio. En 1989 el Dalai Lama recibió el Premio Nobel de la Paz en homenaje a la su incansable lucha pacífica.

La decisión del Comité Noruego del Premio Nobel al otorgar el Premio de la Paz 1989 a Su Santidad el Dalai Lama obtuvo elogios y aplausos en todo el mundo, a excepción de China. En su cita expresa el comité enfatizó “el hecho de que el Dalai Lama, en su lucha por la liberación del Tíbet, se ha opuesto consistentemente al uso de la violencia. () Ha abogado por soluciones pacíficas basadas en la tolerancia y el respeto mutuo para preservar el bagaje cultural e histórico de su pueblo. El Dalai Lama ha desarrollado su filosofía de paz desde un gran respeto por todos los seres vivos y sobre el concepto de responsabilidad universal que abraza toda la humanidad y también la naturaleza. En opinión del comité, el Dalai Lama ha presentado propuestas constructivas y de avanzada para la solución de conflictos internacionales, temas de derechos humanos y problemas de medio ambiente global”.

El Dalai Lama dice a menudo “Yo soy sólo un Simple Monje Budista - ni más, ni menos.” Y, de hecho, sigue la vida de un monje budista: vive en un pequeño complejo en Dharamsala, se levanta a las 4 de la mañana para meditar, sigue una ocupada agenda de audiencias privadas, enseñanzas y ceremonias religiosas. Concluye cada día con más oraciones, antes de retirarse a las cinco de la tarde.

Thubten Wangchen

Actualmente soy el director de la Fundació Casa del Tíbet de Barcelona y diputado por Europa en el Gobierno Tibetano en el exilio. Nací en Tíbet en 1954, en el pueblo de Kirong (“pueblo de beatitud”, en tibetano), y soy hijo de padres tibetanos, Dawa y Dolma. A los tres años de edad, en mi pueblo natal ya estaban ubicadas las fuerzas de ocupación china, cuyos dirigentes comenzaron a emplear a la gente local en trabajos forzosos, entre ellas a mi madre embarazada.

De forma deliberada y a pesar de sus ocho meses de gestación, junto a otras embarazadas de la aldea, fue obligada a trabajar forzosamente con la intención de provocarles abortos. Un día, tras una jornada de trabajo, al sentirse mal, los militares chinos se la llevaron al campamento a las afueras de la aldea, bajo el pretexto de darle atención sanitaria, pero jamás volvió, ni ella ni mi hermano que llevaba en el vientre. Estos mismos hechos con embarazadas se reprodujeron en otras madres de familia; todos los hombres de la aldea que se rebelaron ante tales hechos o que simplemente se opusieron a la dominación fueron arrestados y torturados.

Huí de allí con mi padre y hermanos también en 1959 junto a miles de seguidores del Dalai Lama. Sobrevivimos mendigando en las calles de Katmandú, Nepal, como tantos otros tibetanos forzados a exiliarse sin ningún tipo de documentación ni pasaporte.

Una vez allí y gracias a un acuerdo de colaboración entre el Gobierno de la India presidido por Nehru y el Gobierno Tibetano en el Exilio, se decidió contratar a todos los tibetanos exiliados para la construcción de las altas carreteras indias, ya que por su aclimatación a la altitud y al frío podían soportar unas duras condiciones de trabajo, insoportables para la mayoría de los trabajadores indios.

Después de largos años pidiendo limosna, el gobierno indio llevó a cabo una campaña, promovida por el Dalai Lama, para recoger de las calles a todos los niños tibetanos exiliados en India y ofrecerles una educación. Yo fui uno de esos niños amparados por esta iniciativa que me permitió aprender la lengua y la cultura tibetanas, además de inglés e hindi. Entonces, pude ingresar en una escuela para refugiados tibetanos en Dalhousie, India, donde estudié mi propia lengua, cultura, historia, arte y filosofía budista.

A los dieciséis años decidí entrar en un monasterio para profundizar en el estudio de la filosofía budista e ingresé en Namgyal, el monasterio de S.S. el Dalai Lama en Dharamsala. Allí pasé once años estudiando la doctrina budista y sus rituales, ceremonias, danzas, confección de mandalas, etc.

Mi vida en el monasterio estuvo caracterizada por la austeridad y la espiritualidad. Junto al Dalai Lama y el resto de compañeros me levantaba sobre las 5 de la ma-

ñana. Después de lavarme, toda la congregación nos reunía a las 6 en el templo para una sesión de meditación conjunta de unas dos horas de duración. Tras este ritual, los 200 monjes del monasterio acudíamos a un gran comedor donde compartíamos el desayuno.

El resto del día dedicábamos las horas a clases con los lamas (maestros). Los monjes estudiábamos filosofía y memorizábamos textos sagrados.

Por la noche se tomaba una cena ligera, pues, tal y como indica la tradición, “el monje debe no cenar o cenar poco”. Y antes de acostarse se continuaba con la memorización de textos y los rituales religiosos.

A finales de 1981 vine por primera vez a España como traductor de un lama. Posteriormente vine organizando conferencias, exposiciones y seminarios sobre los diferentes campos de la cultura tibetana. En julio de 1987, comencé a trabajar como guía teniendo como destino el Tíbet. En este viaje, cuando el grupo llegó a la ciudad tibetana de Shigatse, sede del Panchen Lama (segunda autoridad espiritual del Tíbet tras el Dalai Lama), a la entrada de lo que fue mi monasterio, pedí permiso para que el grupo español pudiera acceder a sus dependencias. Mientras esperábamos la respuesta de las autoridades chinas que dirigen y controlan los monasterios, los tibetanos nos suplicaban que les dieran fotos del Dalai Lama y empecé a repartir estos preciados regalos, prohibidos por las leyes chinas.

Súbitamente un tibetano que barría la entrada del monasterio, se dirigió a las dependencias policiales cercanas, desde donde en segundos, miembros de las fuerzas de seguridad me detuvieron y me condujeron a una dependencia del monasterio. Me hicieron sentar en el centro de la sala rodeado por más de una decena de policías de seguridad. Comenzaron un interrogatorio y me registraron. Me encontraron otras fotos del Dalai Lama y me acusaron de haber cometido un grave crimen contrarrevolucionario. Preguntaron por mi nacionalidad, y negué que fuese tibetano, pues mi pasaporte de exiliado era del Nepal. Mis captores insistieron que era un criminal tibetano y que me iban a llevar a prisión por cometer ese crimen.

De camino de esa dependencia policial hasta el vehículo que iba a trasladarme a prisión y cuya sirena ya se oía, se interpuso mi grupo de turistas, a quienes rápidamente les expliqué en castellano que se me llevaban a prisión. Les pedí que me ayudaran, y que contaran, una vez fuera del país, lo sucedido. En segundos, precipitadamente, me empujaron los policías al interior del vehículo.

Una vez en la cárcel comenzaron largos interrogatorios, tratando de averiguar mi lugar de nacimiento, nacionalidad y posibles conexiones con el Gobierno del exilio del Dalai Lama. Siempre aseguré que había nacido en Nepal en una familia de la etnia sherpa, cuyos rasgos son muy similares a los tibetanos y que desde hacía años trabajaba y vivía en Europa. Me hicieron firmar una confesión por escrito, diciendo que había cometido ese crimen y se me recomendó que reconociera mis

equivocaciones, ya que de lo contrario sería condenado a pena de muerte. Así lo hice en un escrito en inglés.

Al finalizar, de nuevo comenzaron los interrogatorios, esta vez por otros agentes de seguridad del Estado, y de nuevo se me hizo redactar una confesión. Tras horas en las dependencias policiales fui conducido a mi hotel donde las fuerzas de seguridad comenzaron delante mío a registrar la habitación y mis pertenencias, donde encontraron más “material contrarrevolucionario”.

Tras estos hallazgos fui conducido otra vez a la cárcel, donde se repitieron los interrogatorios y los escritos de confesión. Confiscaron mis pertenencias incluido mi pasaporte nepalí y me dijeron que no le necesitaría más, puesto que en pocos días iba a morir separado por cometer un crimen contra la unidad de la Madre Patria.

Reconocí en mi confesión que había cometido errores que no se volverían a repetir y les pedí que me liberaran, aduciendo una estratagema. Les expuse que entre mi grupo de turistas se encontraban personalidades muy importantes del gobierno y que si me detenían y me condenaban, a mi que era extranjero, iban a iniciar un gravísimo escándalo diplomático.

Ante esas amenazas, los agentes estuvieron en la sala contigua discutiendo toda la noche, hasta que finalmente de madrugada me devolvieron a mi hotel, obligándome a mi y a todo mi grupo de turistas a abandonar el país. En septiembre de ese año 1987, comenzaron una serie de manifestaciones del pueblo tibetano en las principales ciudades del Tíbet. En las noticias de la televisión acusaban y buscaban a cuatro tibetanos como instigadores de las revueltas separatistas y contrarrevolucionarias y se mostraban las fotos de los acusados para que fueran denunciados y capturados; uno de los criminales buscados era yo, que por suerte salí a tiempo del país.

En 1989, ya en Barcelona, fui director del LAMA PROJECT, un proyecto de recopilación y grabación en vídeo de las tradiciones y enseñanzas preservadas por los lamas más ancianos, a fin de asegurar su continuidad.

Después de un intenso intercambio cultural con occidente, decidí inaugurar un centro en nuestro país. Por indicación y consejo de S.S. el Dalai Lama, en 1994 creé la Casa del Tíbet de Barcelona con el objetivo de divulgar su cultura y religión, de la cual el Dalai Lama es el Presidente de Honor.

El 25 de septiembre de 1998, finalmente obtuve la nacionalidad española, convirtiéndome en uno de los primeros ciudadanos españoles de origen tibetano.

Durante todos estos años la Fundación ha ido creciendo y ampliando sus actividades, realizando cursos, conferencias, exposiciones, gestión de ayudas, apadrinamientos, viajes, intervenciones públicas, etc. La Fundación también ha extendido su actividad desde Cataluña al resto de España mediante actos culturales, presen-

cia en congresos y en actos a petición de medios de comunicación, televisiones, radio, etc.

En el año 2000, la Casa del Tíbet se convirtió en Fundació y en el año 2004, gracias a la cesión de un nuevo y amplio espacio, abrimos una nueva sede en la Calle Rosselló, 181 de Barcelona. El traslado de la Fundación se hizo con el objetivo de mejorar y ampliar sus actividades, lo cual supone un nuevo reto de futuro, una fase de expansión y crecimiento, y la posibilidad de estrechar el vínculo entre el pueblo tibetano y la realidad social y cultural de este país que nos acoge, con la voluntad de extender la cultura de la paz, los derechos humanos y la solidaridad, especialmente en programas de educación y salud.

El mundo calla. Campaña de suicidios

Una ola de suicidios públicos se han ido registrando desde hace un año en el Tíbet, territorio ocupado militarmente por China. Más de una treintena de personas se han quemado a lo bonzo para llamar la atención sobre la represión que sufren.

Grupos independentistas en el exilio señalan que estas acciones son fruto de la desesperación del pueblo tibetano por la represión de su cultura y religión, ya que muchos de los que se suicidan corean en el momento de su muerte consignas a favor de la libertad en el Tíbet o del retorno a la región del Dalai Lama.

Yo, personalmente, rechazo esta forma de protesta porque va en contra de la religión budista. Sin embargo, entiendo por qué se produce el fenómeno, por desesperación. El Tíbet lleva 52 años sufriendo y el gobierno chino se va poniendo más y más duro. El mundo calla y China tortura, comete genocidios, mata a chinos y a tibetanos. En estos días, hay monjes en la cárcel y a muchos tibetanos les han disparado por hablar. Por eso los tibetanos están desesperados y quieren ofrecer su cuerpo para que el mundo despierte.

Estos suicidios son, en estos momentos, la principal preocupación de quienes luchan por la autonomía del Tíbet, ya que hay filas de tibetanos que quieren inmolarse.

Para el budismo, la vida humana es preciosa e incluso no queremos matar ni mosquitos, ni cucarachas. Sacrificar la vida de un lama es muy grave, explica el lama. Incluso el Dalai Lama, máximo líder religioso de los tibetanos, ha pedido que cesen estos suicidios. Sin embargo, dice, lo hacen para llamar la atención de la comunidad internacional. "Hay ochenta mil soldados chinos en el Tíbet, entran a los monasterios, interrogan a los monjes, los obligan a denunciar al Dalai Lama y ellos se

resisten, los llevan a la cárcel y los torturan. Entonces, los monjes jóvenes prefieren morir para que el mundo hable del sufrimiento del Tíbet”.

Pero el tema tiene escasa presencia en los foros y en la prensa internacional. Esto se debe, según el director de Casa del Tíbet, a que “todos los países quieren comprar más de China y vender más a China. Sólo miran lo económico, por eso los políticos callan. Todos quieren ser amigos de China, olvidando los derechos humanos y la libertad religiosa”. La creciente influencia de China en el mundo hace que su capacidad para mantener la causa tibetana silenciada sea mayor. Ningún Gobierno se atreve ya a cuestionar públicamente la política de represión. Los tibetanos han pagado durante décadas pertenecer a un territorio que no ha interesado geopolíticamente a Occidente.

Pekín, por su parte, acusa a ese líder religioso de no usar su influencia para detener las inmolaciones o incluso de instigarlas, si bien el Nobel de la Paz en 1989 ha señalado públicamente que estos actos deben detenerse.

El régimen comunista, por otro lado, intenta ganarse a algunos monjes tibetanos para frenar el descontento, y así la agencia Xinhua ha anunciado el viernes, 20 de abril del 2012, que el gobierno de la región autónoma del Tíbet, dependiente de Pekín, premió, el jueves 19 de abril, a 59 monasterios y 6.773 religiosos locales por su “comportamiento modélico”. Cada uno de los monjes recibió un trofeo conmemorativo y 4.000 yuanes (unos 635 dólares o 450 euros), un premio que se concede también a quienes “respeten la ley y muestren patriotismo”, según la nota oficial. También se ha comenzado a instaurar, en respuesta a la ola de inmolaciones, programas de pensiones y servicios médicos para los monjes budistas.

China considera al Tíbet parte del país desde hace siglos, por uniones dinásticas en la época imperial, mientras que para los tibetanos en el exilio el “Techo del Mundo” era virtualmente independiente hasta que fue ocupado por el ejército comunista a principios de la década de los 50 del siglo pasado.

Tíbet en el exilio

Agurtzane Berasarte

Introducción

Tíbet era una nación independiente de Asia Central, ubicada en una meseta a gran altitud, y poseedora de una rica y peculiar cultura milenaria, hasta que en 1959, su entonces líder político y espiritual, el XIV Dalai Lama, se vio avocado al exilio. China había invadido Tíbet, y la rebelión *khampa*¹ contra las fuerzas invasoras había sido derrotada. Así comienza el exilio tibetano.

Tras la llegada de Mao al poder de la República Popular China, en la década de 1950, junto con el aumento de la presencia militar del Ejército Popular de Liberación chino, unos cinco mil tibetanos y tibetanas abandonaron el país para establecerse en la India. No obstante, entre 1959 y 1962 decenas de miles huyeron de Tíbet y atravesaron a pie el Himalaya siguiendo el éxodo de su líder, constituyendo así la comunidad tibetana refugiada en la India, que después se extendería también a Nepal y Bután, y más recientemente a países occidentales.

Estas casi seis décadas de exilio han sido testigo de la conformación de una sociedad altamente organizada que ha contemporizado sus estructuras políticas, económicas y sociales, pero que a la vez es depositaria y fundamental para la preservación de una cultura, una lengua y una identidad que corren el riesgo inminente de desaparecer por asimilación en Tíbet ocupado.

En esta pseudo-nación que ha construido en el exilio, la comunidad tibetana vive con la vista puesta en Tíbet, comprometida con la lucha por los derechos humanos del pueblo tibetano, y necesitada de reafirmar su identidad a cada momento para darle sentido a su exilio, mientras ve cómo sus esperanzas de retornar a su tierra, o de pisarla por primera vez para las generaciones nacidas en el exilio, se derrumban cada vez que el gobierno chino da un paso más en su política discriminatoria, represiva y genocida, que lejos de construir un “paraíso socialista” como pretende hacernos creer, destruye el futuro de este pueblo a base de expoliar sus recursos naturales, fomentar la migración masiva de población china *han*, llenar los prostíbulos de Lhasa con niñas tibetanas abocadas a la mendicidad, y desterrar a los nómadas al alcoholismo tras confiscarles el ganado y obligarles a reasentarse en desérticas reservas.

1. Los *Khampas* fueron campesinos de la histórica provincia tibetana de *Kham*, que conformaron una guerrilla frente al Ejército Popular de Liberación, motivados por sus profundas creencias religiosas y un intenso sentido del nacionalismo.

El exilio tibetano se desarrolla en dos etapas, que coinciden con los dos éxodos. La primera etapa es la que va desde su inicio en 1959 hasta 1979, y en ella tiene lugar la llegada a India de población tibetana durante el primer éxodo (1959-1962), así como la rehabilitación de ésta, a través del establecimiento de diversos asentamientos. La segunda etapa, por su parte, comienza en 1980, coincidiendo asimismo con el inicio del segundo éxodo, y en la misma se da el desarrollo del exilio, hasta nuestros días.

En este trabajo se tratará de explicar los aspectos más relevantes de cada una de las etapas referidas.

1) PRIMERA ETAPA. Establecimiento de los asentamientos tibetanos tras el primer éxodo de 1959-1962, y su evolución hasta 1979

Durante el primer éxodo, alrededor de 85.000 refugiados tibetanos llegaron a la India a través de campamentos provisionales establecidos en puntos fronterizos², en los que se habían construido cabañas de bambú para alojarles y se les proveía de comida, ropa, utensilios de cocina y asistencia médica. Tras la acogida inicial, el gobierno indio envió a miles de hombres y mujeres refugiadas a diferentes áreas de montaña a trabajar en la construcción de carreteras. No obstante, el deplorable estado de salud de la mayoría de quienes habían logrado sobrevivir a la travesía del Himalaya, el profundo choque cultural, el drástico cambio de las características geográficas y climatológicas, y la dureza de las condiciones del trabajo en sí (muchas personas enfermaron de tuberculosis, desnutrición y enfermedades derivadas de la insalubridad de los campamentos provisionales), que afectó sobre todo a la población infantil y a la anciana, causaron cientos de muertes, dejando claro que era necesario diseñar una estrategia de asentamiento para garantizar su supervivencia³.

El entonces Primer Ministro indio, Pandit Jawaharlal Nehru y el propio Dalai Lama trabajaron sobre la estrategia necesaria para establecer un asentamiento a largo plazo que garantizara no sólo la supervivencia de la población refugiada, sino también que permitiera la preservación de su cultura y tradiciones ancestrales⁴, siendo objeto de especial preocupación para el Dalai Lama la educación de la población

2. En Missamari, en el Estado de Assam, y en Buxa, en el Estado de Bengala Occidental.

3. De Voe, D. M., "*Tibetans in India*", en Ember, C. R. y otros, *Encyclopedia of Diasporas: immigrant and refugee cultures around the World*, Ed. Springer, 2004, p. 1119 y ss.

4. Kharat, R., "*Gainers of a stalemate: the Tibetans in India*", en Samaddar, R., *Refugees and the State: Practices of Asylum and Care in India, 1947-2000*, Ed. Sage, 2003, p. 281 y ss.; y Norbu, D., *China's Tibet policy*, Ed. Routledge, 2001, p. 210 y ss.

infantil. El líder político y espiritual del Tíbet creó los vínculos de colaboración con el gobierno indio y con agencias humanitarias internacionales que contribuyeron a materializar las necesidades de rehabilitación de la comunidad exiliada.

En una primera instancia, la población refugiada fue reacia al reasentamiento permanente en el país de asilo, pues se negaba a resignarse a la idea de que la ocupación del Tíbet no iba a resolverse pronto. No obstante, y después de que el Dalai Lama les transmitiera el mensaje de que debían prepararse para un largo exilio, su actitud cambió ante la posibilidad de establecerse en comunidades relativamente extensas y aisladas, que en su mayoría se ubicarían en la región himalaya, puesto que de esta manera su cultura y tradiciones se mantendrían a salvo. Para el desarrollo económico de estos asentamientos, el gobierno indio propuso tres líneas fundamentales: asentamientos dedicados a la ganadería, agricultura y horticultura; establecimiento de centros de formación en manufactura y venta de artesanías tibetanas; y la creación de pequeñas empresas dirigidas por personas tibetanas y que emplearan a mano de obra tibetana.

La población tibetana participó de forma directa en el establecimiento de los treinta y nueve asentamientos que todavía hoy perduran. Los terrenos que diferentes estados de India les cedieron eran básicamente jungla y estaciones de montaña de difícil acceso, por lo que tuvieron que crear con sus manos las condiciones para facilitar su propio asentamiento y rehabilitación.

Muchas personas murieron durante los primeros años de establecimiento, debido al severo cambio climático y al drástico descenso de la altitud experimentado por esta comunidad proveniente del “techo del mundo”; el contacto con enfermedades hasta entonces desconocidas para ellos; y las penosas condiciones en las que tuvieron que sobrevivir al principio.

No obstante, el liderazgo del gobierno del Dalai Lama, la increíble capacidad de adaptación de esta comunidad, la incorporación de las mujeres tibetanas al proceso de fundación y desarrollo de la red de asentamientos, la verdadera voluntad política del gobierno de Nehru para que dicho proceso fuera exitoso, y la inestimable colaboración de numerosas agencias internacionales de ayuda humanitaria dieron lugar a la conformación de tres tipos de asentamientos diferenciados en base a su actividad principal: asentamientos basados en la agricultura y ganadería, los basados en la agroindustria, y finalmente, los dedicados a la artesanía. Paralelamente, la contemporalización del Gobierno Tibetano en el Exilio, y la determinación del Dalai Lama por garantizar el bienestar de su comunidad, devino la creación y continuo reforzamiento de toda una estrategia basada en el desarrollo humano equitativo, centrándose sobre todo en las áreas de educación, salud y bienestar social.

1.1) Tipos de asentamientos

Asentamientos agrícola-ganaderos: El estado indio de Karnataka fue uno de los primeros en ofrecer tierras para el establecimiento de un asentamiento tibetano, cediendo más de mil doscientas hectáreas de terreno y poniendo a su disposición cuatro millones de rupias indias. En 1965, el nuevo asentamiento llamado Mundakkupe acogía ya a más de tres mil doscientas personas, divididas en seis campamentos, que, a cambio de comida y un pequeño salario, rehabilitaron y prepararon las tierras para el cultivo, abrieron pozos de agua y construyeron pequeñas casas de ladrillo de 45m² para albergar a unidades familiares de cinco personas (fueran o no consanguíneas), recibiendo cada “familia” unos veinte mil metros cuadrados de terreno.

En Mundakkupe se estableció la primera cooperativa tibetana con el fin de facilitar el proceso agrícola-ganadero, desde el cultivo inicial hasta la comercialización del producto final, así como para promover la cohesión social entre los miembros de la comunidad. Asimismo, la incorporación de las mujeres a la actividad económica, provocó la necesidad de crear una escuela para atender a la población infantil, que junto a un pequeño dispensario médico, conformaba el escenario de aquel primer asentamiento organizado. A pesar de varias cosechas fallidas, que obligaron a analizar las propiedades del suelo y a detectar las variedades de cultivo más propicias para el mismo, en 1966, Mundakkupe se convirtió en una comunidad autosuficiente y **sirvió como modelo para futuros asentamientos.**

Asentamientos artesanos: Durante siglos, el pueblo tibetano había practicado y perfeccionado diferentes técnicas artesanales como la talla de la madera y del metal, la confección de alfombras y prendas de lana, o la pintura de *thangkas*⁵, entre otras. Estas técnicas fueron recuperadas en el exilio, por ejemplo en los asentamientos que no eran adecuados para la agricultura, constituyendo una actividad bastante fructífera. La fundación de una cooperativa artesana contribuyó a que esta actividad resultara una de las más prósperas.

Asentamientos agroindustriales: No todos los refugiados tibetanos que llegaron a la India eran ganaderos, agricultores o artesanos. Por ello, para facilitar, también, la subsistencia de nómadas y comerciantes, se optó por crear una red de pequeñas industrias, entre ellas, las plantaciones de té, hilanderías, o incluso fábricas de fibra de vidrio. No obstante, las actividades económicas de este pequeño tejido industrial fueron derivando hacia la producción de alfombras tibetanas y la confección y venta de prendas de lana fundamentalmente, debido a que la carencia de aptitudes y conocimientos técnicos había causado el fracaso en el desarrollo de las otras actividades.

5. Tapiz pintado o bordado enrollable, que fundamentalmente muestra iconografía budista y que tradicionalmente se exponía en los monasterios.

1.2) El Gobierno Tibetano en el Exilio (GTeE) y su labor en la conformación de una de las comunidades refugiadas más exitosas del mundo.

En 1960, el Dalai Lama restableció en Dharamsala (Himachal Pradesh) el Gobierno Tibetano en el Exilio. Aunque ninguna nación reconoció este gobierno oficialmente, ni siquiera India, esta última le concedió total autonomía para asumir la administración interna de la comunidad tibetana en el exilio, así como para representarla tanto en India como en otros foros⁶. Para la población tibetana refugiada esto supuso una buena dosis de confianza, ya que seguía apoyándose en la figura de su líder para superar el trauma de las atrocidades vividas durante la ocupación del Tibet, y el del desarraigo.

Fueron cuatro los actores fundamentales en la conformación del exilio tibetano:

1. El gobierno indio (GOI), que asumió la total responsabilidad de la rehabilitación de la comunidad tibetana en el exilio, preservando su identidad cultural y concediendo total autonomía administrativa al gobierno del Dalai Lama;
2. El Gobierno Tibetano en el Exilio (GTeE), cuyas funciones serían la de rehabilitar y reorganizar la comunidad refugiada, garantizar su bienestar y restaurar la libertad del pueblo tibetano, y que haría las veces de intermediario entre el GOI, organizaciones de ayuda humanitaria internacional y la comunidad tibetana exiliada;
3. El Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), cuya labor sería crucial en Nepal, y también en India hasta 1975, año en que consideró que la comunidad tibetana no necesitaba ya de su apoyo económico;
4. Y la cooperación internacional (tanto la ayuda oficial, como la no gubernamental), que perdurará hasta la fecha actual⁷.

Antes de entrar a exponer la labor del GTeE, pasamos a mencionar brevemente el resto de actores identificados en el párrafo anterior, así como sus funciones.

1.2.1) Gobierno indio:

Tal y como ha quedado reflejado en el capítulo anterior, el GOI implementó un programa de rehabilitación estratégicamente diseñado para el colectivo tibetano⁸, bajo las premisas de no asimilación y promoción de la autosuficiencia económica. El plan diseñado beneficiaba a todos por igual⁹, sin distinción de clase ni de sexo. El

6. Voutira, E. y otros, "Successful refugee settlement: are past experiences relevant?" en Cerne, M. M. y otros, *Risks and Reconstructions. Experiences of Resettlers and Refugees*, The World Bank, 2000, p. 64 y ss.

7. Norbu, D., *Tibetan Refugees in South Asia: A Case of a Peaceful Adjustment*, y *Refugees from Tibet: Structural Causes of Successful Settlements*, citado en Kharat, R., Op. Cit., p. 300

8. Goldstein, M. C., "*Ethnogenesis and Resource Competition among Tibetan Refugees in South India: A New Face to the Indo-Tibetan Interface*" en Fisher, J. F., *Himalayan Anthropology*, Ed. Mouton, 1978, p. 397

9. UNHCR, *The State of the World's Refugees 2000...*, p. 63; y Kharat, R., Op. Cit., p. 287 y ss.

GOI les ofreció también asistencia sanitaria, y creó la Administración Central de Escuelas Tibetanas, órgano autónomo que gestionaría, en colaboración con el GTeE, una red de colegios e internados en los que se ofrecería una educación moderna, basada en el sistema educativo indio, y que facilitaría el acceso a estudios superiores, a la vez que incluiría un proyecto educativo orientado a transmitir y fomentar la cultura tradicional tibetana¹⁰.

En lo que al proceso legal respecta, y si bien India no era firmante de la Convención de 1951 sobre el Estatus de los Refugiados, ofreció asilo a quienes se exiliaron durante los primeros años y mantuvo una política muy favorable hacia la comunidad tibetana, en contraposición con el marco legislativo nacional aplicable a esta cuestión, concediendo permisos de residencia y certificados de identidad renovables, y ofreciendo, incluso, la ciudadanía. No obstante, pocos tibetanos y tibetanas adoptaron esta ciudadanía, puesto que conservaban la esperanza de retornar a su país de origen.

1.2.2) El ACNUR y las agencias de ayuda internacional humanitaria:

El papel del ACNUR con respecto a la población refugiada tibetana en India fue bastante limitado. Debido al temor a represalias por parte de China, el GOI no estaba demasiado interesado en publicitar los programas del ACNUR, por lo que no fue hasta 1969 cuando el Alto Comisionado estableció una oficina en New Delhi¹¹. Durante varios años, apoyó económicamente los programas de rehabilitación, en cooperación con el GTeE, aunque nuevas crisis humanitarias le obligaron a desviar sus esfuerzos hacia conflictos más graves. Empero, su labor más importante la desarrolló durante décadas en Nepal, colaborando en la recepción y protección de los y las exiliadas tibetanas¹².

La cooperación internacional recibida en los primeros años de exilio contribuyó en gran medida al proceso de rehabilitación. Se fundaron asociaciones de apoyo y se constituyeron las bases de sistemas de apadrinamiento que perdurarían hasta el día de hoy¹³. Gracias a esta colaboración se crearon, también, los primeros centros de atención sanitaria en diferentes asentamientos, destinados a suplir las

10. Nowak, M., "The Education of Young Tibetans in India: Cultural Preservation or Agent for Change?" en Brauen, M. y otros, *Tibetan Studies*, Ed. Völkerkundemuseum der Universität Zurich, 1977, p. 191-198, citado en Voutira, E. y otros, *Op. Cit.*, p. 65

11. Loescher, G., *The UNHCR and World politics: a perilous path*, Ed. Oxford University Press, 2001, p. 95

12. Loescher, G., *Op. Cit.*, p. 95 y ss.; UNHCR, *The State of the World's Refugees 2000...* *Op. Cit.*, p. 63 y ss.; UNHCR, *Country operations plan*, 2004, p. 3; UNHCR, *Report on the 2005 Annual Tripartite Consultation on Resettlement*, 2005; y UNHCR, *2006 Global Trends: Refugees, Asylum-Seekers, Returnees, Internally Displaced and Stateless Persons*, 2007, p. 22 y ss. (www.unhcr.org). No obstante, el ACNUR sigue manteniendo su delegación en India, y protegiendo a diferentes grupos de refugiados, aunque los tibetanos, no figuran bajo su mandato.

13. Kharat, R., *Op. Cit.*, p. 295 y ss.: se trata de agencias como la Cruz Roja Internacional, Save the Children Fund e International Rescue Committee, entre otros, así como de diferentes países europeos, como por ejemplo, mediante el Board of Trustees for the Common Project of the European Refugee Campaign.

necesidades médicas de la comunidad refugiada hasta 1981, año en que nacería el Departamento de Sanidad del GTeE¹⁴.

1.2.3) El Gobierno Tibetano en el Exilio:

Desde que restableciera el gobierno tibetano, el Dalai Lama se erigió como máximo promotor de la democracia en el exilio y defensor de los derechos humanos de su pueblo¹⁵.

El exilio se preveía largo y requería de una estrategia bien planeada para una rehabilitación exitosa. Para ello, iba a ser fundamental el mantenimiento de una identidad colectiva única y organizada, pero con un nuevo régimen, dado que el sistema organizativo del que provenían, basado en el reparto de tierras, había desaparecido¹⁶. Así, el líder tibetano propuso e implementó reformas que modificaron la totalidad de las estructuras administrativas, políticas, económicas y sociales que los y las tibetanas habían conocido en Tíbet¹⁷. Aunque los cambios político-administrativos más rotundos los introdujo durante la primera década, fue a partir de los 80 cuando se revisaría y asentaría la estructura definitiva del gobierno y la sociedad civil, contando ya con la participación activa de ésta, que durante los primeros años se encontraba inmersa en la subsistencia.

Son destacables de esta primera etapa, y en orden cronológico:

1. El restablecimiento del Consejo de Ministros en 1960¹⁸ y la creación de un Parlamento¹⁹, en ese mismo año, que reservaba un escaño por región a las mujeres;
2. La presentación, en 1963, de una primera Constitución redactada por el Dalai Lama, que incorporaba la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y que provisionalmente entraría en vigor en el momento en que Tíbet fuera declarado independiente y democrático;

14. The Government of Tibet in Exile, www.tibet.com

15. Cabe destacar que desde que se exiliara, el Dalai Lama ha buscado el apoyo internacional hacia el pueblo tibetano, en especial el de las Naciones Unidas, durante los primeros años.

16. Subramanya, N., *Human Rights and Refugees*, Ed. A.P.H. Publishing Corp., New Delhi, 2004, p. 51

17. Aunque los cambios se dieron mucho más rápido en la teoría que en la práctica, el líder tibetano se ganó el apoyo de la comunidad internacional, adoptando en la estructura política y social de su pueblo modernos conceptos aparecidos en el derecho internacional de la época, y combinando los valores budistas con un nuevo código ético que ganaba fuerza en el ámbito internacional basado en el respeto de los derechos humanos, la justicia social y la paz mundial.

18. Que fue reformado en 1969, siendo añadidos nuevos ministros de las históricas provincias tibetanas de Kham y Amdo, pues inicialmente los ministros provenían de la provincia de Ütsang.

19. Que incluía la representación de cada una de las cuatro sectas del budismo tibetano, y la participación equitativa de representantes de cada una de las tres regiones que antiguamente conformaban el Tíbet, de los cuales prácticamente ninguno pertenecía a la nobleza originaria del Tíbet anterior a 1959. Este Parlamento abolió, en 1963, los títulos hereditarios y los estatus tradicionales que perpetuaban la dominación de la antigua clase gobernante.

3. El nacimiento, también promovido por el Dalai Lama, del Tibetan Youth Congress (TYC, Congreso de las juventudes tibetanas), como primera organización de la sociedad civil y futuro oponente del GTeE; y
4. La aprobación, en 1972, de una resolución por la cual se decidía la recaudación de un impuesto voluntario y más bien simbólico, a través del *Chatrel* o Tarjeta Verde, cuya función sería la de proveer al gobierno tibetano con ingresos constantes con los que planificar sus presupuestos anuales, a la vez que al portador del mismo, le serviría como documento acreditativo²⁰.

A pesar de estas significativas reformas, el gobierno seguía presentando una estructura jerárquica y un comportamiento marcadamente paternalista²¹, y ni entonces, ni en décadas posteriores, existiría un gobierno multipartidista.

1.3) Población refugiada: su papel en la rehabilitación

La población refugiada, tras resignarse a la idea de que no podrían volver a su patria en un futuro cercano, supo adaptarse a las dificultades y retos del exilio. Superó sus traumas, dedicó los primeros años a trabajar para el GOI construyendo carreteras, después participó en el acondicionamiento de los asentamientos y luego se capacitó para las actividades programadas para su subsistencia (agricultura, ganadería, agroindustria y artesanía)²². Aparentemente, apenas se dieron casos de comportamiento disfuncional asociados al “síndrome del refugiado”.

La comunidad tibetana se organizó al igual que lo hicieron los agentes políticos. Cada asentamiento perfeccionó un sistema organizativo comunitario que facilitaba la autogestión y contaba con representación del GTeE, así como con líderes y asambleas comunitarias, con cierta semejanza en las formas, aunque no en los fondos, al sistema tibetano tradicional. A los pocos años del establecimiento de los asentamientos, éstos resultaron de gran éxito, significando su autosuficiencia y relativo bienestar económico²³.

Dado que el comercio siempre fue un plato de gusto en Tíbet, pronto empezaron a enrolarse en actividades comerciales, fundamentalmente en la venta de prendas tejidas por ellos mismos²⁴. Al igual que surgieron las sociedades cooperativas en los asentamientos rurales, una suerte de cooperativas textiles se crearon, asimismo,

20. The Official website of Department of Finance, CTA (www.paljor.net); The Government of Tibet in Exile, (www.tibet.com); Butler, A., Op. Cit., p. 24

21. Goldstein, M. C., “*Ethnogenesis and Resource Competition...*”, p. 406

22. Goldstein, M. C., “*Ethnogenesis and Resource Competition...*”, p. 398 y ss.

23. Tanto fue así, que incluso dieron trabajo a población india de la zona.

24. Esta actividad, aunque estacional (de invierno), junto con la de tejer alfombras (actividad muy exitosa en Nepal, y que contribuye a la economía del país significativamente), vino a ocupar un lugar muy importante en la economía de la comunidad tibetana.

como solución a necesidades surgidas de la actividad comercial, haciendo frente a las exigencias del mercado y optimizando sus recursos²⁵.

Al parecer, la interiorización de los fundamentos de la democracia llegó a la vida de los tibetanos, más por su participación social en la organización de todas y cada una de las esferas de su sociedad como respuesta a una serie de necesidades, que por la iniciativa democrática del Dalai Lama²⁶.

1.3.1) Las mujeres en los comienzos del exilio:

La nueva situación experimentada por esta comunidad refugiada centrada en la reconstrucción de su sociedad demandó un primer cambio en el rol de las mujeres. Éste no fue otro que unirse a los hombres, colaborando codo con codo en cada tarea, cada paso del establecimiento de los asentamientos. Estas mujeres pronto asumieron la responsabilidad de contribuir al proceso de rehabilitación, aún sin olvidar sus obligaciones tradicionales en el hogar, tales como asegurar el bienestar familiar, la educación de los hijos y el cuidado de los mayores²⁷.

Como comentábamos, en el marco de los programas de rehabilitación, el GOI proveyó a los refugiados de viviendas y tierras para cultivo, siendo las mujeres, igualmente beneficiarias de estas parcelas, aunque durante estas primeras décadas, éstas sufrieron el desarraigo causado por el exilio, la pérdida total de independencia económica y social (con respecto a su situación en el Tíbet), y el agotamiento por el esfuerzo extremo que requirió de ellas el proceso de rehabilitación. No obstante, es de destacar que, a diferencia de lo que ocurría en Nepal, la integridad de estas mujeres no se vio expuesta a vulneración alguna, pues no sufrieron ningún tipo de abuso, violencia ni discriminación por parte de los tibetanos ni por el país de asilo, ni por ningún otro agente implicado.

Si el exilio tibetano tuvo un lado positivo, ése fue el de la educación. El sistema educativo al que niñas y niños, libres de toda discriminación, pudieron acceder, fue, y es, sin duda, el motor de una sociedad que supo asimilar lo mejor del mundo moderno, a la vez que conservó la genuinidad de su ancestral cultura. Las mujeres en particular, se adaptaron con absoluta naturalidad a los nuevos tiempos, adquiriendo cada vez un mayor protagonismo en su comunidad, tal vez influenciadas por los avances alcanzados por éste colectivo en el ámbito internacional²⁸, y sobre todo, alejándose, a cada

25. Norbu, D., "The Settlements: Participation and Integration" en Bernstoff, D. y otros, *Exile as challenge: the Tibetan Diaspora*, Ed. Orient Blackswan, 2003, p.186 y ss.

26. Op. Cit. p. 186 y ss.

27. Thonsur, T. N., "Women: Emancipation in Exile", en Bernstoff, D. y otros, *Exile as Challenge: The Tibetan Diaspora*, Ed. Orient Blackswan, 2003, p. 322 y ss.

28. Butler, A., *Feminism, Nationalism and Exiled Tibetan Women*, Ed. Zubaan, 2003., p. 50

paso, tanto del estereotipo de mujer tradicional tibetana²⁹, como del de su homóloga india, que a pesar de habitar uno de los países más democráticos del mundo, sufría una discriminación extrema por su condición de mujer.

2) SEGUNDA ETAPA: de la rehabilitación al desarrollo (1980-2012)

A partir de mediados de los 70 la comunidad refugiada comenzó a disfrutar de un relativo bienestar económico y de cierta estabilidad político-social. Concretamente, dado que sus programas de rehabilitación habían dado sus frutos, y seguían contando con ayuda internacional, la comunidad comenzó a gestionar sus recursos y tiempo libre, organizando la sociedad civil, participando de manera activa, y dando lugar a diversas organizaciones no gubernamentales como respuesta a la necesidad de movimientos sociales que visibilizaran la lucha de la comunidad refugiada por mantenerse unida, organizada, políticamente activa, solidarizada y totalmente volcada con la defensa de los derechos de su pueblo; es decir, se dio un empoderamiento colectivo a gran escala.

En esta nueva etapa, se produjeron importantes reformas en el ámbito político-administrativo que supusieron un paso más en la conformación de una estructura política democrática equiparable a los sistemas de gobierno de cualquier estado soberano. Algunos de estos cambios se dieron como respuesta a necesidades surgidas en momentos concretos, mientras que otros se introdujeron por la evolución experimentada en el imaginario colectivo tibetano en cuanto a su propia comunidad³⁰.

2.1) Reformas político-administrativas

La década de los 90 fue testigo de la disolución del anterior Consejo de Ministros y Parlamento, y de la redacción de la nueva Constitución (Charter of Tibetans in Exile), que incorporaba un marco de gobernabilidad y conjunto de normativas para la vida en el exilio, en sustitución de la anterior. La reciente Carta, redactada, a su vez, por un nuevo Parlamento democráticamente electo³¹, regiría el GTeE, otorgaría al Parlamento el poder de elegir a ocho miembros del Consejo de Ministros, y sería vinculante a toda la comunidad refugiada bajo jurisdicción del Gobierno Tibetano en el Exilio.

A este nuevo panorama político, hemos de añadir el nacimiento, en 1992, del Ti-

29. Thonsur, T. N., Op. Cit., p. 322 y ss.: el concepto de familia también se vio afectado por la inseguridad e incertidumbre provocadas por su reciente condición de refugiados, tendiendo claramente a la monogamia y al modelo de familia nuclear.

30. Butler, A., Op. Cit., p. 23

31. El nuevo Parlamento o Assembly of Tibetan People's Deputies, garantizaba la presencia de 2 mujeres por región.

betan Supreme Justice Commission (TSJC) o Consejo Superior Tibetano de Justicia, órgano judicial cuyas funciones serán las de salvaguardar los derechos y libertades de los y las refugiadas en el ámbito interno de las colonias tibetanas, y la vigilancia del cumplimiento de las responsabilidades recogidas en la Constitución por parte de los agentes del gobierno³².

Hasta hace bien poco, en los estudios sobre el exilio tibetano se destacaba como un paso más hacia la democracia el hecho de que en el año 2001 el Parlamento tibetano aprobara una nueva ley por la que el *Kalon Tripa* o Primer Ministro fuera democráticamente electo, en lugar de nombrado por el Dalai Lama. De ello resultó el nombramiento del Profesor Samdhong Rinpoche, que fue reelegido en los comicios de 2006 con el noventa por ciento de los votos.

Sin embargo, el 20 de marzo de 2011, se escribió un nuevo capítulo en la historia del Tibet y la democracia en el exilio llegó a su punto más álgido, cuando la sociedad tibetana elegía a un **nuevo Kalon Tripa, el Profesor Lobsang Sangay, que tras la decisión del Dalai Lama de devolver el poder al pueblo, se convertía en el nuevo líder político con plena potestad.**

2.2) Una sociedad en desarrollo: retos y logros

Gracias a los ingresos derivados del cobro del denominado *Chatrel* o impuesto voluntario, que se incrementó considerablemente debido al aumento de la renta per cápita de la comunidad tibetana, y a los agentes de cooperación internacional que destinaron sus recursos económicos y humanos a dicha comunidad, el gobierno tibetano centró sus esfuerzos en la mejora de las infraestructuras y servicios para la comunidad en términos de educación, sanidad, cultura y bienestar social. No obstante, la falta de recursos suficientes y el limitado presupuesto del GTeE se denota en todas y cada una de estas áreas.

a) Sanidad: en 1981, el recientemente creado Departamento de Sanidad se encargó de planificar el complejo sistema de atención sanitaria, dando cobertura a la mayoría de los asentamientos ubicados a lo largo del país. Dicho departamento siguió las indicaciones de la Organización Mundial de la Salud en materia de atención primaria, y adoptó la Declaración Alma-Ata de 1978, sumándose al compromiso de proveer atención primaria como parte de la estrategia para la mejora del nivel de salud de los pueblos³³.

Este sistema sanitario, que combina medicina tradicional tibetana con la medicina alopática moderna, se centra, además de en proveer atención sanitaria adecuada, en programas de educación y concienciación ciudadana para la conservación de un

32. The Government of Tibet in Exile, www.tibet.com

33. Ibídem

entorno sano y la adopción de hábitos saludables como estrategia de prevención de enfermedades. Cabe destacar, que de los numerosos programas que abarca, los destinados a la salud materno-infantil y al Fondo Médico de Emergencia, que incluye el área de nutrición para mujeres embarazadas, son, después del programa para el control de la tuberculosis, los que cuentan con mayor presupuesto³⁴.

Según este departamento, a pesar de todos los esfuerzos por parte del GTeE por ofrecer la mayor cobertura sanitaria posible, que incluso ofrece, en la medida en que su presupuesto se lo permite, ayudas económicas individuales para cubrir los gastos de hospitalización y tratamiento en hospitales indios cuando se trata de pacientes que requieren una atención médica más compleja, en la práctica son muchas las carencias en este ámbito: los hospitales tibetanos carecen de suficiente personal cualificado (en 2010 sólo había seis médicos tibetanos y una doctora de medicina general, y ningún especialista), suficientes medicamentos, equipamiento, e infraestructura en general para atender los ingresos; las campañas de vacunación apenas cubren al 50% de la población infantil; y la población tibetana sigue padeciendo enfermedades como la tuberculosis y la malaria debido a la falta de cobertura médica suficiente.

No obstante, este departamento intenta llegar a toda la población, lo cual es una tarea muy difícil y costosa puesto que debe cubrir no sólo los treinta y nueve asentamientos en India, sino también los otros doce en Nepal. Para garantizar la cobertura médica a la población tibetana que vive en las zonas más remotas de India, como por ejemplo las comunidades nómadas de Ladakh y las de Manali, el departamento ha puesto en marcha varias clínicas móviles.

b) Educación y Cultura: la alfabetización y el acceso a la educación moderna han sido uno de los aspectos más positivos del exilio tibetano, ya que todos los niños, niñas y jóvenes han recibido la educación que les ha permitido adquirir los conocimientos necesarios para convertirse en personas relativamente autónomas y continuar con la participación social activa, pues, bajo la Administración Central de Escuelas Tibetanas, el Consejo Tibetano para la Educación o Council for Tibetan Education (que después se pasaría a llamar Departamento de Educación), se incluyen objetivos como, el 100% de alfabetización de la comunidad tibetana exiliada y la transmisión de los valores de *integridad personal y responsabilidad universal*³⁵.

Con los años, el Departamento de Educación ha ido extendiendo su ámbito de trabajo, incorporando, además de las escuelas e institutos, guarderías, apoyo y asesoramiento para los graduados y enseñanza para adultos. Asimismo, para garantizar el acceso a la educación, ha desarrollado también un sistema de becas. De los sesenta y ocho centros de enseñanza creados en India, muchos son internados, y aunque implementan el modelo educativo del país de asilo, incluyen asignaturas de lengua y cultura

34. *Ibídem*.

35. The Tibetan Government in Exile, www.tibet.com

tibetanas. La gestión de dichos centros, se divide en: los que están bajo la supervisión del gobierno indio junto con el tibetano; los dirigidos exclusivamente por el gobierno tibetano; y los sostenidos por fundaciones y aportaciones privadas, como la Tibetan Children Village, dirigida por la hermana del Dalai Lama³⁶.

Si bien la planificación ha mejorado muchísimo en estos años, la falta de fondos todavía dificulta ciertas mejoras que el sistema educativo necesita para adecuarse a modelos más avanzados, como son: capacitación del profesorado mediante prácticas, innovaciones en técnicas de enseñanza, ampliación de los recursos de las bibliotecas, instrumental científico, renovación del material didáctico, etc. Además, el alumnado que finaliza con éxito sus estudios medios se encuentra con un gran reto a la hora de acceder a la enseñanza superior, en concreto a la universidad, ya que la grandísima demanda supera las plazas universitarias disponibles, y esto deviene unas cuotas de matriculación desorbitadas fuera del alcance de la mayoría de las y los estudiantes tibetanos. La única forma de hacer frente al pago de estas matrículas es la de recibir una beca del gobierno tibetano, reservada sólo para los mejores estudiantes, o estar bajo un programa de apadrinamiento. Esta limitación de acceso a la formación universitaria hace que la comunidad tibetana cuente con pocas personas cualificadas, lo cual dificulta la profesionalización de las piezas fundamentales para el desarrollo comunitario, como son las cooperativas, los hospitales o incluso el propio gobierno en el exilio.

Por otro lado, con ánimo de preservar y promocionar la cultura tibetana, sobre todo entre las generaciones más jóvenes, también más vulnerables a influencias modernas nacionales e internacionales, el GTeE ha establecido todo un entramado de organismos dedicados a la cultura, con los que también colabora el Departamento de Educación³⁷.

c) Bienestar social: en respuesta a nuevas necesidades surgidas a lo largo de los años, hemos podido comprobar que el GTeE ha ido creando nuevas infraestructuras, antes inexistentes, como son los hogares para la tercera edad, los centros para personas discapacitadas, y los centros de recepción de refugiados, necesarios para atender a los más de tres mil nuevos exiliados y exiliadas que llegan a la India anualmente³⁸. Siempre, eso sí, con recursos mínimos, limitados por la carencia de

36. *Ibídem*.

37. Estos son, el Central Institute for Higher Tibetan Studies, Institute of Buddhist Dialectics, Tibetan Institute of Performing Arts, Tibetan Cultural Printing Press, Norbulingka Institute, y el Tibetan Medicine and Astrology Institute.

38. Esto es cierto hasta el año 2008, ya que tras los graves enfrentamientos que se dieron entre la población civil tibetana y las fuerzas de seguridad chinas, el gobierno chino endureció el control de las fronteras. Por otro lado, desde que se estrecharan las relaciones económicas entre China y Nepal, país a través de cuya frontera llegan los nuevos refugiados, éste último vulnera los derechos de los nuevos exiliados deportándolos inmediatamente una vez que cruzan la frontera, de no ser que se personen organizaciones de derechos humanos que los tomen bajo su protección. A partir del 2008, por lo tanto, el número de nuevas llegadas a India ha disminuido notablemente, siendo la mayoría de ellas personas represaliadas políticamente por haber

fondos suficientes.

Los hogares para la tercera edad son un fenómeno nuevo para la sociedad tibetana, que todavía preserva la costumbre de cuidar de sus mayores en casa. Sin embargo, hay un motivo fundamental por el que estas residencias resultan imprescindibles, que no es otro que los hombres y mujeres que llegaron durante el primer éxodo y que sacrificaron la opción de formar una familia en pro de dedicarse exclusivamente a la reconstrucción nacional en el exilio, y que, una vez envejecidos, no tienen quien se haga cargo de ellos.

Asimismo, los centros para personas con discapacidades fundamentalmente psíquicas, si bien son muy modestos, han contribuido enormemente a atender, sobre todo, a niñas y niños, y a integrar en la sociedad a jóvenes con discapacidades leves, o incluso a sordomudos, que en el pasado se consideraban discapacitados. Al hablar de estas instituciones, es de resaltar que también acogen a pacientes de origen indio, a quienes atienden de buen agrado, motivados por el profundo agradecimiento que sienten hacia este país.

Por otro lado, el Centro de Recepción de Refugiados de Dharamsala se estableció en 1990 como respuesta a la necesidad de amparar a unos tres mil nuevos refugiados y refugiadas que llegaban a la India cada año. Este centro, financiado en parte por el GTeE, por el Departamento de Estado de EE.UU., y por la ONG Tibet Fund es la entidad que acoge en primer lugar a las nuevas llegadas, ofreciéndoles asistencia médica, alojamiento y manutención en el centro.

Las personas que llegan aquí han tenido que cruzar la cordillera del Himalaya hasta Nepal, sin ningún tipo de ayuda exterior, donde, si han conseguido eludir la policía fronteriza, son recibidos en el centro de recepción de refugiados gestionado por el ACNUR, y desde donde se les envía a India. Tras la acogida inicial en Dharamsala, el centro les ayuda en la gestión de la documentación, les enseña y explica la dinámica de los asentamientos, y les ubica en alguno de ellos. A aquellas personas que necesiten formación, sean menores o adultas les matricula en el centro educativo que más les conviene, así como encuentra el monasterio más propicio para las monjas y monjes. Además, si lo que necesitan es encontrar trabajo, les ayuda a buscar uno, les ofrece capacitación, e incluso ayuda económica para poner en marcha un pequeño negocio. No obstante, la sobrepoblación de algunos asentamientos y la dispersión de otros, sumado al altísimo índice de desempleo, dificultan la rehabilitación de los nuevos refugiados y refugiadas.

Paralelamente al establecimiento en el exilio de escuelas, clínicas, cooperativas y demás entidades necesarias para el desarrollo comunitario, como las que acaba-

mos de explicar, proliferaron también los monasterios para monjas y monjes budistas, que acogían a una comunidad muy numerosa no sólo conformada por monjas y monjes adultos provenientes del Tíbet u ordenados en el exilio, sino también a alrededor del cincuenta por ciento de toda la población infantil llegada del Tíbet. Si bien el posicionamiento del GTeE a este respecto ha sido el de promover la escolarización de esta población hasta su mayoría de edad, cientos de niñas y niños cada año eran y son admitidos en los monasterios, la mayoría de las veces por expreso deseo de sus familias. Además, muchísimas familias indias sin recursos de la región del Himalaya, han optado también por enviar a sus hijos e hijas a monasterios tibetanos con ánimo de garantizar su educación, manutención y asistencia sanitaria. Por ello, el Dalai Lama implantó reformas en los programas educativos de estos monasterios, de forma que ofrecieran una educación que incorporara contenidos de la enseñanza moderna a la enseñanza propiamente filosófica, y que preparara al alumnado para su integración en la sociedad laica si en algún momento decidían abandonar el monasterio.

Finalmente, todo un entramado social ha sido diseñado en atención a las mujeres de la sociedad tibetana, aunque éste irá fundamentalmente de la mano de la Asociación de Mujeres Tibetanas.

2.3) Mujeres en primera línea

A la vez que se daba el proceso de transformación y contemporización de la estructura política y social de la comunidad exiliada; que las mujeres participaban en decisiones político-administrativas, económicas y laborales compartiendo responsabilidades con los hombres; y que se exigía una participación activa de toda la sociedad en el proceso de construcción nacional y movimiento nacionalista en pro del respeto de los derechos humanos en el Tíbet, surgió el momento de reorganizar un grupo de mujeres que visibilizara y dirigiera la participación de éstas.

La sociedad tibetana contaba en los 80, con mujeres que habían organizado y participado en un alzamiento nacionalista en Tíbet en 1959³⁹, y con aquellas niñas, ahora jóvenes, que con tanto mimo habían sido formadas en el exilio, y cuya educación se había fundamentado en el convencimiento de que las jóvenes generaciones eran la esperanza del futuro del pueblo tibetano.

En los últimos años de esta nueva etapa, encontramos a mujeres en el Consejo de Ministros desde 1990, incluso como representantes del Dalai Lama en el extranjero. Cabe resaltar que actualmente son mujeres las que dirigen el Departamento de

39. Liderado por mujeres de la nobleza que habían aprendido a reunirse y organizarse de las esposas de los oficiales chinos que desde 1949 vivían en Lhasa, contra las tropas militares del Ejército Popular Chino. Butler, A., Op. Cit., p. 33 y ss.

Interior y el de Exteriores, en el GTeE. En el ámbito social, económico y cultural, nos topamos, así bien, con otras en puestos de dirección y con importantes carreras a sus espaldas, artistas que destacan en diferentes disciplinas como la música y la literatura, incluso con monjas budistas dedicadas a estudios superiores de Filosofía y Teología, algo impensable en la sociedad tibetana anterior a 1959.

Si bien la comunidad todavía está por desprenderse de ciertos clichés heredados del Tíbet tradicional, el colectivo de las mujeres se ha constituido en una fuerza social indispensable que coopera con el GTeE, mediante actividades sociales y políticas. Claro referente de ello es la **Asociación de Mujeres Tibeitanas (TWA)**. En 1984, se crea esta asociación única, que a pesar de suponer un hecho de por sí reformista, se presenta en sociedad como la continuación de aquel primer movimiento de mujeres organizado en vísperas del éxodo tibetano⁴⁰.

A pesar de estar constituida exclusivamente por mujeres, esta asociación, con delegaciones en casi todos los países donde existen comunidades tibetanas, no se centra exclusivamente en dar respuesta a necesidades particulares de las tibeitanas exiliadas. En su vertiente política, la TWA está involucrada en la lucha nacionalista (tanto participando en manifestaciones y reivindicaciones públicas como desarrollando campañas de sensibilización sobre concienciación política) y en la defensa de los derechos fundamentales del pueblo tibetano bajo dominio chino, reivindicando en especial los derechos de las mujeres. En su vertiente más social, esta organización se alza como plataforma en la que las mujeres plantean sus problemas y necesidades prácticas y estratégicas, actúa como guardiana de la herencia cultural tibetana, y apoya a los sectores más vulnerables de su sociedad. Y en su actividad más internacional, se interrelaciona con otros grupos de mujeres de diferentes países con ánimo de promover un aprendizaje mutuo, luchar por un mundo mejor e internacionalizar la causa tibetana desde la perspectiva de género. Así, su participación en la Cuarta Conferencia Mundial de Naciones Unidas sobre Mujeres celebrada en Beijing en 1995, así como en la conferencia Beijing + 5 celebrada en New York en el año 2000, supuso un paso enorme en la visibilización internacional del activismo de las mujeres por los derechos de sus homólogas en Tíbet, así como el inicio de estrechas relaciones entre diferentes organizaciones internacionales que influyeron muy positivamente en la TWA, en términos de emancipación, empoderamiento, lucha por la igualdad de género y dedicación a las necesidades particulares de las mujeres a cada momento⁴¹.

Los programas que desarrolla en el ámbito social, son múltiples y variados, atendiendo, en la medida en que el presupuesto se lo permite, a las necesidades de los

40. *Ibidem.*, p. 116

41. Butler, A., *Op. Cit.*, p. 116 y ss.; Frechette, Anne, "Tibetans in Nepal: the dynamics of international assistance among a community in exile", en *Studies in Forced Migration*, vol. 11, Ed. Bergham Books, New York, 2002, p. 180; y Roemer, S., *The Tibetan Government-in-Exile: Politics at Large*, Ed. Routledge, 2008, p. 110 y ss.

sectores más vulnerables de su comunidad, y en particular, a las de las mujeres. Hablamos de programas tales como la alfabetización de personas adultas; talleres de capacitación de mujeres; asistencia a viudas y divorciadas implementando sistemas de guardería para niños y niñas y ofreciendo orientación laboral; seminarios de activismo y liderazgo para mujeres; cursos de educación en hábitos higiénico-sanitarios; atención a la población más pobre, recién llegada y anciana; cursos de educación en derechos humanos, democracia e igualdad de género; etc⁴².

Según nos transmiten algunas de las integrantes de la TWA, el nuevo rol de las mujeres tibetanas exiliadas no fue enfocado como una lucha feminista, sino como resultado de una amplia reflexión de la comunidad, de la que se extrajo que la emancipación, el empoderamiento, y la igualdad de las mujeres sería más que positivo para todo el conjunto de la sociedad. Tanto es así, que afirman que “la idiosincrasia del pueblo tibetano sólo acepta los cambios que tienen sentido, son verdaderos y van a ser de ayuda”. Cambios éstos, por otra, que necesariamente vendrán de la mano de la educación. No obstante, nos transmiten que hará falta tiempo todavía para que los sectores más conservadores asimilen el nuevo rol de las mujeres, y que será necesario que las personas en puestos de liderazgo y con responsabilidades en la sociedad tibetana, abandonen los prejuicios y adecuen su línea de pensamiento en consonancia con el respeto a la Constitución, y los artículos que en ella otorgan total igualdad a la mujer, con respecto al hombre.

Finalmente, es imprescindible resaltar en este punto, que tanto la reorganización de la asociación de mujeres tibetanas en el exilio como el avance en los pasos hacia la igualdad de género se dieron por iniciativa del propio Dalai Lama, como queda reflejado en numerosos documentos oficiales.

2.4) Los “newcomers” o los refugiados llegados durante el segundo éxodo

Durante 20 años el Tíbet permaneció totalmente cerrado al mundo exterior, hasta que en 1979 se dio la llamada “Liberalización” y permitió el inicio del segundo éxodo, que se prolonga hasta nuestros días. La necesidad de huir de la persecución política y de la discriminación étnica, y el deseo de adquirir una educación en el exilio, recibir la bendición de su líder espiritual el Dalai Lama, o peregrinar a lugares sagrados para el budismo han sido, y son, las razones por las que se exilian los y las tibetanas. Los “newcomers” que llegan a la India a partir de 1980 pueden ser agrupados en dos categorías: aquellos que lo hacen con un permiso/visado extendido por el gobierno chino, y aquellos que no.

42. En entrevista con miembros de la TWA.

El permiso o visado que extiende el gobierno chino es válido sólo para visitar Nepal, y básicamente permite la peregrinación a lugares sagrados de ese país o el reencuentro con familiares. Una vez en Nepal, quienes han llegado con este permiso cruzan la frontera con India de manera clandestina, generalmente con intención de reencontrarse con familiares y de ingresar a sus hijas/os en escuelas en el exilio, o por motivos religiosos, y normalmente regresan al Tíbet antes de que venza el visado.

La otra categoría, la que abandona el Tíbet clandestinamente, lo hace simulando dirigirse al monte Kailash en peregrinación, para después aventurarse a cruzar a pie el Himalaya hasta Nepal, sin nada más que un poco de *tsampa*⁴³ y lo que llevan puesto. La travesía es muy peligrosa, ya que estas personas se enfrentan a la congelación de sus extremidades, a ser arrestadas o incluso asesinadas por la policía china en ruta, a morir atrapadas en una tormenta de nieve, a ser agredidas física o sexualmente por la policía de Nepal en la frontera, o incluso a ser deportadas. El trayecto se prolonga durante un mes, mes y medio en invierno, y algo menos en otras épocas del año. El número de personas que han muerto en el camino es incalculable.

En términos generales, el 80% de los “newcomers” ilegales son menores de edad en busca de estudios enviados por sus familias, y el 20% restantes son tibetanas y tibetanos represaliados políticos, muchos de ellos ex - presos que han perdido sus ya de por sí pocos derechos y que frecuentemente presentan enfermedades crónicas a consecuencia de las continuas torturas sufridas en las cárceles, que bien participaron en las sublevaciones de la década de los 80 ó en las de 2008, o bien han reivindicado abiertamente sus derechos fundamentales, entre ellos el de la autodeterminación⁴⁴.

A diferencia de quienes llegaron durante el primer éxodo, los “newcomers” no reciben tierras a su llegada a la India. A priori, sus opciones laborales son prácticamente inexistentes, por lo que el GTeE les envía a centros de formación y capacitación profesional; y la saturación de los asentamientos les obliga a buscar trabajo fuera de los mismos, encontrándose con grandes problemas de integración en la sociedad india, fundamentalmente por el profundo choque cultural y el obstáculo del idioma.

43. Base alimenticia de la dieta tibetana, se trata de harina de cebada tostada que mezclan con té y manteca.

44. Office of the Reception Centers, Dharamsala.

3) A MODO DE EPÍLOGO. 2012: Retrato social del exilio tibetano actual, movimientos sociales, cohesión social y diáspora

Esta comunidad que se identifica como un todo, sin embargo se compone de grupos sociales muy distintos. Hablamos de los refugiados que llegaron durante el primer éxodo, de sus descendientes, y de los que han llegado y llegan durante el segundo éxodo, hasta nuestros días. Estos tres grupos viven y sufren el exilio de manera muy distinta, así como es diferente su visión del Tibet.

Desde el gobierno tibetano, tanto en las escuelas como a través de los medios de comunicación⁴⁵ y actos oficiales en el *Tsuglakhang*⁴⁶ de Dharamsala, se ha promocionado la idea de pertenencia a un pueblo, y el orgullo por preservar y hacer uso de sus costumbres, su lengua y su cultura. Involucrarse en el movimiento social que se ha generado de ese sentimiento nacionalista no sólo está bien visto, sino que es considerado como una obligación moral y una responsabilidad ante la amenaza de desaparición de aquello que les identifica y les une: el Tíbet.

La participación activa en la construcción nacionalista se ha plasmado en la creación de asociaciones diversas que desde diferentes ángulos confluyen hacia un objetivo común. Son de destacar las asociaciones Tibetan Youth Congress, que promueve el activismo político por la restauración de la libertad en el Tíbet; Tibetan Women's Association, sobre la que ya hemos hablado anteriormente; Students for Free Tibet, que se presenta como un movimiento estudiantil; y el National Democratic Party of Tibet, que fomenta la participación política de la sociedad en las instituciones en el exilio, y se prepara para cuando el multipartidismo llegue al gobierno tibetano.

Las diferencias entre los tres grupos que conforman la sociedad tibetana exiliada, que es a la vez una entidad dinámica que se reconstruye a sí misma, son prácticamente imperceptibles para quien observa desde afuera, pero que están ahí. Los refugiados que llegaron durante el primer éxodo tienen el recuerdo de su Tíbet, ancestral, del cual se nutre su sentimiento nacionalista, y son a la vez, quienes, con sus propias manos, construyeron todo sobre lo que hoy se posa el exilio. Estos creían que más importante que su desarrollo en el exilio era la lucha por la restauración de la libertad en el Tíbet, y ahora, ya ancianos, dejan paso a las nuevas generaciones, que nacidas en el exilio, han mamado la nostalgia por su tierra, y reivindican su regreso a ella, aunque luchan a diario contra un complejo de inferioridad interno, que surge precisamente por haber nacido en el exilio, por lo que necesitan, más que ningún otro, involucrarse en los movimientos sociales, para re-

45. Hoy por hoy cuentan con sus propias revistas y periódicos, emisora de radio e incluso con su propio canal de TV.

46. Es el templo principal en el exilio, que destaca por su austeridad, donde se celebran todos los actos oficiales.

afirmar su *tibetaneidad*. Finalmente, tenemos a los “newcomers”, que testigos de la *sinicización*⁴⁷ del Tíbet, se exilian soñando encontrarse con un “Pequeño Tíbet” idealizado, pero que se encuentran con una comunidad tibetana que se ha reinventado a sí misma, y que pese a preservar sus rasgos identitarios, ha aprendido a cohabitar con la sociedad india que le ha dado asilo, y que interactúa con ella, y que aunque de manera muy sutil, se ha contagiado de ciertos hábitos o actitudes que a los “newcomers” les chocan, como el simple hecho de que, por ejemplo, los jóvenes bailen al ritmo de canciones de Bollywood en lugar de hacer música tradicional. Sin embargo, y en contraposición, los “newcomers” son vistos como elementos un tanto extraños porque hablan tibetano con acento chino, incluso hablan en ese idioma o ven películas chinas. Estos últimos son, quizás, el grupo que sufre doblemente, puesto que conocen de primera mano la crudeza de la situación en el Tíbet, al tiempo que se derrumba su idea del “Pequeño Tíbet” en el exilio, al verse confrontados con esta realidad. No obstante, la necesidad de unos y otros de identificarse como parte de un todo, de una única identidad colectiva, hace que las diferencias entre estos grupos se evaporen, como las últimas gotas de lluvia de un monzón bajo el sol de Karnataka.

En cuanto al desarrollo económico actual de esta sociedad, hemos de decir que si bien el GTeE destina gran parte de sus recursos a reactivar la economía local, parece que estos esfuerzos todavía no están arrojando resultados positivos. La agricultura desarrollada durante las primeras décadas de reasentamiento, que se labró en consonancia con la denominada Revolución Verde india, ha propiciado un declive de la economía agrícola debido a la sobreexplotación de las tierras, contra lo cual, el gobierno tibetano ha puesto en marcha un plan de transformación hacia la agricultura orgánica en los asentamientos más aptos para tal fin. Por otro lado, se está buscando la revitalización y profesionalización de las cooperativas, que se han quedado atascadas en obsoletas y poco eficientes dinámicas de trabajo; y se está experimentando con nuevas alternativas económicas como el eco-turismo.

El estancamiento de los asentamientos, fundamentalmente a nivel económico, está fomentando la migración de las nuevas generaciones, que está dando lugar al nacimiento de la diáspora. Una diáspora que, dicho sea de paso, no ha paralizado el activismo nacionalista del pueblo tibetano exiliado, sino que lo ha revigorizado, puesto que esta comunidad ha sabido utilizar los espacios e instrumentos de occidente. Del estudio demográfico de 2009 implementado por la Planning Commission del GTeE, se desprende que aunque la sociedad en general prefiere quedarse en los asentamientos porque favorece la cohesión social y les permite vivir según su cultura y costumbres, el 70% de la población está valorando la opción de migrar bien a ciudades indias económicamente más prósperas, o bien a países occidenta-

47. La *sinicización* del Tíbet es el cambio sufrido por la sociedad tibetana hacia los estándares de la sociedad china *han*, a causa de la asimilación cultural, la inmigración china y la reforma política.

les como EE.UU., Reino Unido, Canadá y países de la Unión Europea. Esto es, también en parte, debido a la incertidumbre sobre el tratamiento que les dará India en el futuro, puesto que su exilio en este país depende exclusivamente de la voluntad política de sus gobernantes. ¿Y si de pronto India decide que ya no quiere seguir acogiendo a la comunidad refugiada tibetana?

Si bien es difícil de superar el reto de una reconstrucción nacional sobre una base de provisionalidad, ya que todo lo que esta comunidad crea y establece tiene sólo validez mientras perdure el exilio, la característica esencial del exilio tibetano es que la sociedad, lejos de sólo preservar su identidad como grupo, ha sabido promover y evolucionar una cultura amenazada en su país, alcanzando lo que se ha descrito como el “renacimiento de la civilización tibetana” (Haimendorf 1990). Un renacimiento que, como decíamos, aglutina a diferentes grupos sociales, y que antepone la conformación de una comunidad unida ante un objetivo común, a las propias inquietudes individuales. Y que a día de hoy se enfrenta a una nueva etapa, que no es otra que la de superar el estancamiento e inminente riesgo de retroceso desde la perspectiva de desarrollo humano en el exilio.

Este “renacimiento” ha sido posible, en primer lugar, gracias a que el líder espiritual, y hasta ayer también político, de esta sociedad, el XIV Dalai Lama, vive también en el exilio y se ha centrado, además de en internacionalizar la causa tibetana, en buscar el beneficio de su comunidad. Y en segundo lugar, gracias a la voluntad política del gobierno indio y a que el reasentamiento se ha podido hacer sin injerencia de los países donantes de la ayuda humanitaria internacional recibida.

Las mujeres y hombres que componen la comunidad tibetana exiliada han demostrado, en estos 53 años, que no necesitan que nadie les “libere”, sino que son capaces de reformular toda su estructura político-social a través de su propio empoderamiento, y según sus propios ritmos y tiempos.

Bibliografia

- Butler, A., *Feminism, Nationalism and Exiled Tibetan Women*, Ed. Zubaan, 2003
- De Voe, D. M., "*Tibetans in India*", en Ember, C.R. y otros, *Encyclopedia of Diasporas: immigrant and refugee cultures around the World*, Ed. Springer, 2004
- Frechette, A., "*Tibetans in Nepal: the dynamics of international assistance among a community in exile*", en *Studies in Forced Migration*, vol.11, Ed. Bergham Books, New York, 2002
- Goldstein, M.C., "*Ethnogenesis and Resource Competition among Tibetan Refugees in South India: A New face to the Indo-Tibetan Interface*" en Fisher, J. F., *Himalayan Anthropology*, Ed. Mouton, 1978
- Holborn, Louise W., *Refugees: a problem of our Time*, Ed. The Scarecrow Press, Inc., 1975.
- Kharat, R., "*Gainers of a stalemate: the Tibetans in India*", en Samaddar, R., *Refugees and the State: Practices of Asylum and Care in India, 1947-2000*, Ed. Sage, 2003
- Loescher, G., *The UNHCR and World politics: a perilous path*, Ed. Oxford University Press, 2001
- Norbu, D., *China's Tibet Policy*, Ed. Routledge, 2001
- Norbu, D., "*The Settlements: Participation and Integration*" en Bernstoff, D. y otros, *Exile as Challenge: the Tibetan Diaspora*, Ed. Orient Blackswan, 2003
- Roemer, S., *The Tibetan Government-in-Exile: Politics at Large*, Ed. Routledge, 2008
- Subramanya, N., *Human Rights and Refugees*, Ed. A.P.H. Publ Corp., New Delhi, 2004
- The Government of Tibet in Exile (www.tibet.com)
- The Official Website of Department of Finance, CTA (www.paljor.net)
- Thonsur, T. N., "*Women: Emancipation in Exile*", en Bernstoff, D. y otros, *Exile as Challenge: The Tibetan Diaspora*, Ed. Orient Blackswan, 2003
- Tsundue, K., "*Demography of the Tibetan Population in Exile: An Introduction*", en UNHCR, *The State of the World's Refugees 2000: Fifty years of humanitarian action, 2000* (www.unhcr.org)
- UNHCR, *Country Operations Plan: India, 2004* (www.unhcr.org)
- UNHCR, *Report on the 2005 Annual tripartite Consultation on Resettlement, 2005* (www.unhcr.org)

UNHCR, *Foreigners Act, 1946 (No. 31 of 1946)* [India], 23 November 1946, (www.unhcr.org)

UNHCR, 2006 Global Trends: Refugees, Asylum-Seekers, Returnees, Internally Displaced and Stateless Persons, 2007 (www.unhcr.org)

UNHCR, Handbook for the Protection of Women and Girls, 2008 (www.unhcr.org)

Voutira, E. y otros, *“Successful refugee settlement: are past experiences relevant?”* en Cerne, M.M. y otros, *Risks and Reconstruction. Experiences of Resettlers and Refugees*, The World Bank, 2000



MÓDULO VIII

DERECHOS DE LA INFANCIA EN INDIA

Loretta Favarato

Derechos de la infancia en India

Loretta Favarato

De cómo las instituciones indias definen al “niño” para organizar la actuación pública a favor de su cuidado y protección

India es el país con la **mayor población infantil del mundo: 447 millones de niños y niñas**. Según el Informe de UNICEF sobre el *Estado Mundial de la Infancia 2009*, esta cifra representa una quinta parte de toda la infancia del mundo. Para una nación en claro proceso de crecimiento económico, estos datos deberían resultar esperanzadores, si no fuera porque India posee también **la mayor cantidad de niños y niñas pobres del planeta: 140 millones**. Evidentemente, en India la reflexión sobre la infancia y sobre cómo se plantea su problemática desde las instituciones, resulta especialmente necesaria y urgente.

En este ensayo se pretende describir críticamente los logros conseguidos dentro de algunos de los programas públicos de atención a la infancia más importantes del país y los desafíos todavía pendientes para el gobierno dentro del marco de sus propias metas y objetivos.

La tarea de profundizar en el análisis de los Derechos de la Infancia en India y de describir su situación, no es sencilla. Y es que en este país, con más de 400 millones de niños y niñas, **un concepto aparentemente tan simple como el de “infancia” puede tener infinidad de acepciones distintas**, tantas como convenga, tantas -de hecho- que el concepto parece evaporarse mientras más nos acercamos a él. El primer paso para comprender la situación de la infancia en India es, pues, reconocer que ésta es concebida por la ley de una forma dispar y, principalmente, contradictoria.

Cuando se trata de leyes genéricas de protección y cuidado del menor, un niño o niña lo es tal hasta los 18 años¹. Si lo que se intenta es prevenir actos de tráfico inmoral de personas, sólo se protegerá a ese niño hasta los 16². Todos los mayores de 14 años están legalmente autorizados a trabajar³ y sólo si se tiene entre 6 y 14 años⁴, puede y debe uno acceder de forma gratuita al sistema educativo formal. Si se es mujer, es legal contraer matrimonio a los 18, pero si se es hombre, la edad mínima para el matrimonio son los 21 años⁵. (Ver Cuadro 1)

1. Acta de Justicia Juvenil (para el Cuidado y la Protección del Menor), 2000.

2. Acta de Prevención del Tráfico inmoral, 1956.

3. Acta de Prohibición y Regulación del Trabajo Infantil, 1986.

4. Acta sobre El Derecho de los Niños y Niñas a la Educación Gratuita y Obligatoria, 2009.

5. Acta de Prohibición del Matrimonio Infantil, 2006.

Cuadro 1: Edad mínima legal para definir al MENOR, según la legislación India

	Edad	
	Hombre	Mujer
Educación gratuita obligatoria	14	14
Matrimonio*	21	18
Consentimiento sexual	Sin determinar	16
Autorización para trabajar (Actas genéricas y sectores varios: comercio, transporte, agricultura, tabacaleras, etc.)	14	14
Autorización para trabajar en el sector minero	18	18
Responsabilidad criminal	12	12
Protección y cuidado del menor en condiciones de vulnerabilidad	18	18
Autorización para realizar transacciones comerciales	21	21
Consumo de alcohol y otras sustancias controladas	21	21

* Según los datos del Informe sobre el Estado Mundial de la Infancia 2009, 30% de las niñas de 15-19 años están casadas o en unión, en comparación con sólo el 5% de los niños de la misma edad. Además, 3 de cada 5 mujeres de entre 20 y 49 años se casaron cuando eran adolescentes, en comparación con 1 de cada 5 hombres.

Fuente: HCO- "Trabajo infantil: asuntos, causas e intervenciones"

Esta diferenciación en cuanto a lo que un niño o niña es o no es, está amparada en la propia Convención sobre los Derechos de la Infancia que, en su artículo 1, aclara que: *"un niño es todo ser humano menor de 18 años, salvo que en virtud de la ley que le sea aplicable, haya alcanzado antes la mayoría de edad"*.⁶ En teoría, defender los Derechos de la Infancia en contextos como este, no debería suponer un problema, puesto que en caso de conflicto, la Convención prevé que se proceda de acuerdo al principio del "interés superior del niño o la niña".

A India, con tantas formas dispares de legislar para la infancia que provienen, además, de tan diferentes ámbitos de la administración pública, le está costando encontrar esas vías de actuación a favor del "interés superior del niño o la niña", que den coherencia a una actuación real de protección de sus niños y niñas. Estigmatizada como está con el rótulo del "país con la infancia más pobre del mundo", y consciente del potencial inmenso que supone que el 42% de su población total sea menor de 18 años, India ha dado pasos en su objetivo de convertirse en un país justo para la infancia.

En 2006, el gobierno central decidió que el entonces **Departamento de Desarrollo del Niño y la Mujer**, dependiente del Ministerio de Recursos Humanos, se transformara en un ministerio independiente, con presupuestos y objetivos propios.

El ministerio nació, así, con 3 propósitos fundamentales:

6. UNICEF. Convención para los Derechos del Niño, 1989. Artículo 1.

1. Sentar las bases para asegurar el correcto desarrollo de la **primera infancia** (menores de 6 años), con especial énfasis en programas y acciones de Nutrición Suplementaria, Educación Pre-escolar y Empoderamiento Materno.
2. Proveer entornos seguros para el desarrollo de la infancia especialmente vulnerable (niños y niñas de la calle, menores en conflicto con la ley, niños y niñas **trabajadoras**, etc.)
3. Empoderar a las **niñas adolescentes** a través de programas integrados de nutrición, salud y desarrollo de habilidades.

Para operativizar estos objetivos, el **Undécimo Plan Nacional de Desarrollo (2007-2012)** contempló el refuerzo de actas legislativas y programas sociales orientados específicamente a atender a estos subgrupos infantiles:

- El Programa Integrado para el Desarrollo Infantil
- El Programa Sarva Shiksha Abhiyan o Educación para Todos (para hacer operativa el Acta sobre el Derecho de los Niños a la Educación Gratuita y Obligatoria)
- El Plan Nacional contra el Trabajo Infantil (para hacer operativa el Acta sobre la Regulación y Prohibición del Trabajo Infantil)

Ser pequeñito y pequeñita en India

Al evaluar el estado general de la infancia en un país y en un momento determinado, pocas estadísticas resultan tan relevantes como los índices de mortalidad infantil (IMI) de menores de 5 años. Para organizaciones especializadas como UNICEF, pocos indicadores proporcionan un panorama tan claro sobre el estado general de la infancia como el IMI, puesto que si un país consigue reducir sus índices de mortalidad infantil, significa que ha dado pasos importantes en múltiples variables de desarrollo: mejora de los índices de vacunación, mejoras en salud materna, en la disponibilidad y la calidad de los servicios públicos de atención en salud, en la calidad de los ingresos familiares para adquisición de alimentos, en la disponibilidad de servicios de agua y saneamiento, etc.

Afortunadamente, India, uno de los 50 países con los peores indicadores de mortalidad infantil⁷, parece no relativizar ni contradecirse cuando se trata de priorizar

7. Puesto 48 en el “Ranking de países según Índices de Mortalidad de Menores de 5 años” que elabora UNICEF anualmente.

la atención urgente de niños y niñas entre 0 y 6 años. El Programa Integrado para el Desarrollo Infantil (ICDS por sus siglas en inglés) es el programa de atención integral de la primera infancia más extenso del mundo. Actualmente, el ICDS -en su tercera fase de expansión- atiende a más de 39 millones de niños y niñas menores de 6 años, y a 16 millones de mujeres embarazadas y/o en etapa de lactancia. A través de la creación de más de 1.241,749 Anganwadis o centros especializados en primera infancia, el programa incluye acciones de suplementación nutricional, educación parental, estimulación temprana (para menores de 3 a 6 años), vacunaciones, chequeos periódicos de salud y servicios de derivación a especialistas médicos (estas últimas tres acciones se gestionan en coordinación con el Ministerio de Salud y Bienestar Familiar). El objetivo es proveer a los menores de 6 años servicios de educación pre-escolar y romper el círculo vicioso de inadecuado cuidado materno infantil-desnutrición-mortalidad.

Los avances alcanzados en términos de cobertura, sin embargo, no son suficientes si consideramos que la población total infantil menor de 6 años es de 164 millones de niños y niñas⁸, con lo cual el programa no ha conseguido todavía cubrir ni la cuarta parte del total de la población objetivo. El gobierno necesita incrementar considerablemente el presupuesto que invierte en el cuidado y desarrollo de la primera infancia (a través del ICDS), para poder acercarse al objetivo de reducir a 28 el índice de mortalidad infantil en menores de 1 año, y a la mitad la prevalencia de desnutrición en menores de 5 años. Entre 2004⁹ y 2010, sólo ha conseguido reducir el IMI en 12 puntos, y en tan sólo 4 los índices generales de desnutrición¹⁰.

Cuadro 2: Avances en Primera Infancia en la última década

Índice de Mortalidad infantil - menores de 5 años		Índice de Mortalidad infantil - menores de 1 año		Núm. anual de muertes en menores de 5 años (en miles)	
2004	2009	2004	2009	2004	2009
84	66	62	50	2210	1726

Fuente: Estado Mundial de la Infancia 2006 y 2009

8. Según la Tercera Encuesta Nacional de Salud Familiar 2005-2006

9. Tomamos los indicadores de 2004, porque fueron éstos los últimos indicadores oficiales de fuentes no gubernamentales (UNICEF) que se tenían cuando el Ministerio del Desarrollo del Niño y la Mujer planteó sus objetivos para el periodo 2007-2012.

10. Según lo estimado durante la redacción del Undécimo Plan Nacional de Desarrollo, los programas de atención a la infancia supondrían, en lo que al ICDS respecta: la reducción del índice de mortalidad infantil (menores de 1 año) a 28 y la reducción de la desnutrición entre menores de 5 años a la mitad antes de 2012.

Adolescencia y India: Tercer y Cuarto informe combinado sobre la Convención de Derechos de la Infancia

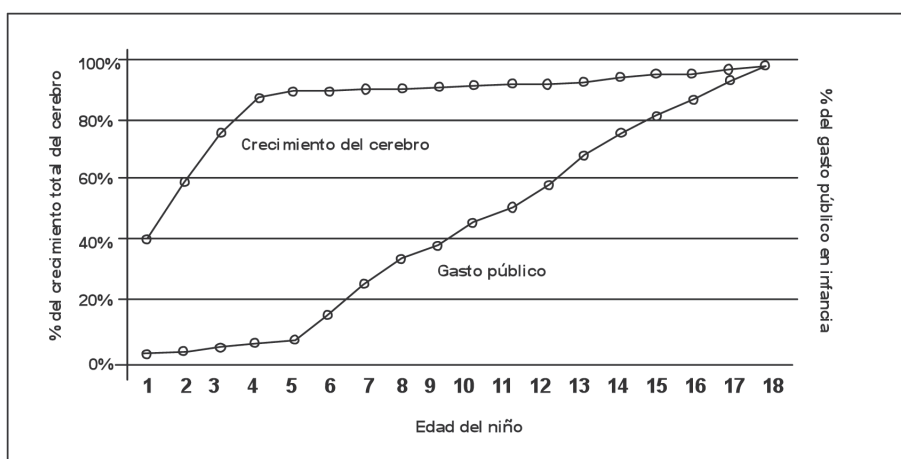
Cuadro 3: Desnutrición infantil en India, 2009

Año	% de niños con bajo peso al nacer	Prevalencia de desnutrición moderada y severa en menores de 5 años	Prevalencia de desnutrición severa en menores de 5 años	% de hogares que consumen sal yodada	% de cobertura de suplementos de Vitamina A
2004	30	47	18	50	45
2009	28	43	16	51	66

Fuente: Estado Mundial de la Infancia 2006 y 2009 /Adolescencia y India: Tercer y Cuarto informe combinado sobre la Convención de Derechos de la Infancia

Con una economía que crece sostenidamente a un 7% anual,¹¹ y que para 2011 contaba con un presupuesto general de 1,6 billones de euros, no se puede escatimar en gastos cuando se trata de diseñar las políticas sociales orientadas a este grupo específico de infancia. Los resultados de avances en este colectivo (ver Cuadro 2) no son del todo desalentadores. Sin embargo, lo que sí resulta dramático es considerar que esos avances se han conseguido con un mínimo de inversión por parte del gobierno en el grupo de 0-5 años (ver Gráfico 1).

Gráfico 1: Inversión pública en infancia y Edad del Niño



Fuente: adaptado de Planificando políticas para el desarrollo de la primer infancia: guías para la acción. Emily Vargas-Barón. ADEA, UNICEF, UNESCO 2005

Con una cobertura de tan solo el 25%, los logros del programa no han conseguido impactos reales a nivel global, en términos de reducción de la desnutrición infantil (ver Cuadro 3) o de capacitación materna para el cuidado del menor. Por un lado, India sigue

11. OCDE. Encuesta Económica de India 2007.

siendo el país con la mayor prevalencia de desnutrición en el mundo, con el 48% de niños y niñas menores de cinco años por debajo de su peso indicado. Y, por otro, mientras los datos oficiales del gobierno central indican que el 78% de mujeres sabe cómo manejar casos de diarrea infantil y casi el 50%, además, conoce y utiliza técnicas de hidratación oral, las estadísticas de UNICEF afirman que sólo el 33% de los menores de 5 años con casos de diarrea reciben el tratamiento mínimo indicado de rehidratación oral.

Problemas como la calidad del personal que trabaja en los Anganwadis, la centralización de la atención en el grupo específico de menores de 3 años, y la apropiación real del programa por parte de la comunidad, deben atacarse frontalmente para conseguir mejores resultados en esta tercera fase de expansión del programa. Sin olvidar, eso sí, una realidad fundamental relacionada con la calidad de vida de los más pequeñitos y pequeñitas del país: quiénes son sus madres. Muchas de ellas son tan sólo adolescentes de entre 15 y 19 años; niñas que ya no caen dentro del concepto de “infancia” del Ministerio de Educación ni del Ministerio de Trabajo y Empleo; que son aptas para consentir las relaciones sexuales y que incluso pueden contraer matrimonio de forma legal. En India, el 43% de las niñas se casan antes de los 18 años (una cifra sólo superada por Bangladesh, Níger y Chad) y el 22% da a luz antes de la mayoría de edad. Más de la mitad de estas adolescentes (56%) están anémicas¹² y más del 45% de ellas padece desnutrición (la mayor prevalencia de desnutrición adolescente del mundo). Las implicaciones para las adolescentes en este país son particularmente graves, dado que las madres con bajo peso tienen un mayor riesgo de muerte materna, mucha menor capacidad de suministrar los nutrientes mínimos necesarios en la primera infancia y mayor incidencia de muertes neonatales e infantiles que las madres adultas, como queda demostrado en el siguiente cuadro (ver Cuadro 4).

Cuadro 4: Incidencia de mortalidad infantil por grupo de edad de la madre

	Mortalidad neonatal	Mortalidad infantil	Mortalidad de menores de 5 años
URBANO			
Menores de 20 años	30,5	44,3	53,6
Entre 20-29 años	28,4	41,0	51,0
Entre 30-39 años	27,4	41,6	53,4
RURAL			
Menores de 20 años	60,2	84,6	105,7
Entre 20-29 años	36,03	54,0	71,0
Entre 30-39 años	41,2	61,0	89,1

Fuente: Tercera Encuesta Nacional de Salud Familiar. Gobierno de India. 2005-2006

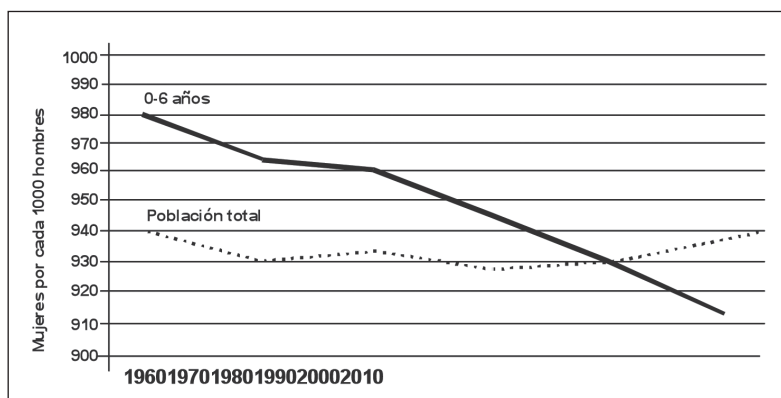
El ICDS, en esta tercera fase de expansión, ha considerado a la niña adolescente como uno de los principales grupos objetivo de su acción. El programa tiene, en este sentido, el reto de rehabilitar físicamente, y reducir la prevalencia y severidad

12. Un indicador que llega sólo al 30% en niños adolescentes.

de la anemia en las adolescentes, a través de la provisión de suplementos de hierro y ácido fólico, tabletas antiparasitarias e información sobre mejores prácticas de nutrición. El programa, que llega actualmente a más de 20 millones de adolescentes, utiliza las escuelas como el canal de entrega para aquellas niñas que asisten a la escuela, y los Anganwadi para las niñas fuera del sistema educativo formal.

Pero aún cuando el programa consiguiese quintuplicar su alcance y rehabilitar físicamente a las 105 millones de niñas de entre 10 y 19 años del país, el panorama no cambiaría mucho. La próxima generación de adolescentes seguiría presentando iguales o peores signos de desnutrición y anemia, y seguirían aumentando eternamente los índices de mortalidad materna e infantil. Porque el verdadero problema -el drama, en realidad- no es ser adolescente en India, sino ser mujer. De hecho, sólo un 75% de las 15 millones de niñas que nacen en el país llegan a la adolescencia. En el camino, la niña india va perdiendo, una a una, las sucesivas batallas contra la obsesión por el niño varón, el feticidio selectivo, el descuido intencionado de la niña en temas de alimentación y cuidados básicos de salud y la violencia doméstica, entre otras. El último Censo Nacional (2011) muestra que la brecha entre el número de niñas por cada 1000 niños entre cero y seis años se ha ampliado a 914¹³, una brecha que, en términos absolutos, significa que hay hoy en India 75,8 millones de niñas y 82,9 millones de niños menores de 6 años. Pero más preocupante que las estadísticas del último censo, es la constatación de que en 50 años, todas las políticas y programas orientados a controlar la “desaparición de las niñas” han sido inútiles. Sólo diez años atrás, según datos del Censo Nacional 2001, la brecha era de 927 por 1000. El aumento sostenido de la brecha entre niñas y niños menores de 6 años desde la década de los 60, queda mejor expuesto en el siguiente gráfico:

Gráfico 2: Proporción de género: población total y 0-6 años



Fuente: Adaptación de “Sons and daughters” en *The Economist* online (4 abril 2011)

13. La brecha, en término absolutos, significa que hay hoy en India 75.8 millones de niñas y 82.9 millones de niños menores de 6 años.

La tragedia, como muchas exacerbada por las condiciones de pobreza y pobreza extrema, radica en la idea errónea de que un heredero varón es todo lo que se necesita. Biológicamente, la niña por nacer hoy sólo puede verse como la futura portadora del esperado niño varón. Las hijas son consideradas como “pasivos” familiares: no irán a la escuela para cuidar de sus hermanos más pequeños, atender al padre o cuidar de la casa; no conseguirán un trabajo remunerado y, llegado el momento (prematureo, casi siempre), generarán un gasto insostenible para la familia en forma de “dote”. Una situación mejor expresada en un cartel colocado en la puerta de una “clínica de fertilidad” en el estado de Haryana (centros que cobran a las familias por la determinación del sexo durante el embarazo, alentando así el aborto selectivo): *“Paga 50 Rupias hoy, en lugar de tener que pagar 50,000 mañana (como dote)”*.

Es cierto que la indignante desaparición de las niñas en India tiene raíces culturales difíciles de atacar y que las leyes más proactivas emanadas del gobierno central parecen no poder hacer nada para contenerla (entre ellas, la prohibición de la determinación del sexo del bebé durante el embarazo y la prohibición de la dote, que data de 1961). Pero todavía hay una esperanza en los programas que utilizan un modelo de empoderamiento que ofrece a las niñas adolescentes una combinación de habilidades para la vida: alfabetización, formación profesional, apoyo para ingresar y permanecer en la escuela formal, educación para la vida familiar y liderazgo. Un programa con un enfoque holístico que integre la educación, la promoción de medios de vida y la salud reproductiva, puede empezar por impactar a las adolescentes de hoy para responder mejor ante la situación de la niña en las próximas décadas.

Trabajar o estudiar

Además de ser el país con la mayor incidencia de desnutrición en el mundo, India es también el país con la mayor cantidad de niñas y niños trabajadores del planeta. En India, como en todo país donde el fenómeno se ha generalizado, es casi imposible determinar un número preciso de menores trabajadores. Los estimados con los que trabajan las organizaciones sociales varían desde los 12, 6 millones que declara el gobierno indio en su último censo (2001) y los 80 millones de la Organización Mundial del Trabajo.

Recientemente enmendada (en 2006), para incluir nuevas prohibiciones al trabajo infantil, la actual Ley de Regulación y Prohibición del Trabajo Infantil (1986) es probablemente una de las más cuestionadas legislaciones del país en lo que se refiere a protección y cuidado del menor¹⁴. Mientras organizaciones defensoras de los Dere-

14. Las críticas a la legislación india en este asunto se fundamentan sobre todo en la contradicción entre esta y la Ley de Justicia Juvenil para la Protección y Cuidado del Menor. Esta última considera unos parámetros mínimos de

chos de la Infancia como Save the Children están convencidas de que “todas las formas de trabajo infantil para menores de 14 años deben ser prohibidas”,¹⁵ el gobierno indio apuesta por combatir no precisamente el trabajo infantil en sí mismo, sino la explotación infantil en entornos laborales específicos. En otras palabras, esto implica que antes que extraer a todos los menores de 14 años de puestos de trabajo (sean los que sean), el gobierno indio, “considerando las condiciones socio-económicas del país”, reconoce la validez del trabajo infantil en determinados contextos y legisla únicamente para definir en qué tipos de trabajo o procesos industriales -por su peligrosidad física- no se permitirá la contratación de menores de 14 años¹⁶.

Según datos oficiales del Undécimo Plan Nacional de Desarrollo, más de 1.219.000 niñas y niños están actualmente empleados en “ocupaciones peligrosas”, de acuerdo a la siguiente distribución:

Cuadro 5: Menores trabajadores por tipo de trabajo

Rubro de negocio	Cantidad de menores empleados (5-14 años)
Elaboración de <i>bidis</i> y cigarros	252.574
Construcción	208.833
Trabajo doméstico	185.505
Textilería	128.984
Ladrilleras	84.972
Hostelería	70.934
Reparación de vehículos	49.893
Joyería (manipulación de minerales)	37.489
Producción de alfombras	32.647
Cerámica	18.894
Fabricación de detergentes	13.583
Otros	135.162
TOTAL	1.219.470

Fuente: Comisión Nacional para la Protección de los Derechos de la Infancia.

atención y protección de la infancia especialmente vulnerable, entendiendo como “niño” a toda persona menor de 18 años. Entre los diversos grupos a los que esta Ley se refiere como “infancia vulnerable” se encuentran, especificados en su Sección 2d, los “niños trabajadores”. Así pues, mientras que para una Ley, los niños trabajadores menores de 18 años deben recibir unos determinados parámetros de protección, para la otra no se considera siquiera como “niños” a personas mayores de 14 años.

15. Save the Children India. *Child Labour Position Paper*. “Child Labour: Child Labour doesn’t work!”

16. La Ley de Regulación y Prohibición del Trabajo Infantil enumera las ocupaciones consideradas peligrosas y no peligrosas según la edad. Hasta 2006, sólo 13 ocupaciones y 57 procesos eran considerados “peligrosos” para menores de 14 años. En octubre de 2006, como consecuencia de la presión de grupos activistas por los Derechos del Niño, la lista se amplió para incluir el trabajo doméstico y hotelero, que figuraba en la lista de trabajos no peligrosos. Según las declaraciones del grupo ARC (Acción por los Derechos de la Infancia): “El motivo principal para luchar por cambiar la catalogación era la explotación: 16 horas de trabajo al día, pago ínfimo, maltrato, y la falta de voz pública y de representación de los trabajadores de estos sectores.” A pesar de que la notificación ha estado en efecto desde entonces, su implementación ha sido muy deficiente: estos sectores continúan dando empleo a menores de 9, 10 y 11 años.

La Magnitud del Trabajo Infantil en India. 2004

Para complementar las regulaciones al trabajo infantil de esta Ley, el gobierno asegura haber adoptado “una estrategia por fases para atender el problema”; fases como la “puesta en marcha de programas de desarrollo productivo y empleabilidad para las familias de los menores trabajadores”¹⁷, que en el muy largo plazo podrán modificar su calidad de vida y, con suerte, su percepción sobre el trabajo infantil.

Mientras tanto, a India le cuesta proteger a sus niños y, sobre todo, a sus niñas contra el trabajo infantil porque sencillamente le cuesta reconocer qué es eso que llamamos “infantil”. Esa dificultad social, moral y/o legal en la definición del niño o la niña, a la que ya nos habíamos referido antes, parece ser especialmente pronunciada cuando se trata ya no sólo de legislar sobre el tema, sino de comprenderlo y asumirlo en primera persona. Y no debería resultarnos extraño: las familias más pobres de India no comparten la idea moderna del niño o la niña que tenemos en Occidente. No porque no quieran, sino porque no pueden.

Al estar tan familiarizados con la idea moderna de niño o niña, nos parece inconcebible que las demás personas no contemplen a los menores como lo hacemos en Occidente. De hecho, hasta que no fue planteada por Philippe Aries¹⁸, la idea de que la **niñez** podría ser una **invención social** no era discutida: se asumía la infancia como una categoría universal, producida naturalmente. En su libro *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Aries afirma incluso que “la idea de infancia no existía en tiempos anteriores puesto que una vez que el ‘niño’ superaba la etapa de dependencia biológica, formaba ya parte de la sociedad adulta”.¹⁹ Aunque duramente criticada por simplificadora, su posición frente al concepto de niñez abrió el campo para profundizar en el estudio histórico, sociológico y psicosocial de lo que significa ser “niño-a”, y puede resultar especialmente relevante para entender quién es el “niño-a indio-a”.

Aunque diversos en sus metodologías de análisis y sus conclusiones finales, los estudios sobre la “infancia”²⁰ coinciden en un punto fundamental: cada época genera ideas específicas sobre lo que es y lo que no es un “niño-a”. Estas ideas generan, a su vez, formas de criar a este niño o niña, y posicionan a las personas adultas de formas específicas ante el concepto de la niñez. Algunas nociones fundamentales que hoy manejamos de la niñez no sólo no son generalizables a épocas relativamente recientes, sino que no lo son tampoco para lugares diversos de un mismo periodo histórico. Tomemos como ejemplo la separación de la vida del menor con

17. India: 3º y 4º Informe Combinado sobre la Convención de los Derechos del Niño.

18. Aries fue uno de los primeros autores contemporáneos en emprender un estudio profundo sobre la aparición y posterior evolución del concepto de infancia.

19. Aries. *El Niño y la Vida Familiar en el Antiguo Régimen*, 1962

20. A efectos de este ensayo, hemos considerado los estudios de Philippe Aries, Lloyd de Mause, Robert LeVine, Merry White y Lawrence Stone.

respecto a la del adulto. La idea tan clara que tenemos hoy en día de que los menores tienen que ir al colegio y no vincularse con el mundo “laboral” del padre o la madre, no parece tan cierta en otras culturas o lugares donde las circunstancias culturales o económicas son distintas. Todo parece indicar que estos criterios tan difundidos hoy en día en el mundo occidental “no son válidos como prácticas de crianza para todos los tipos de mundos”. Como afirma Tenorio, “de tales condiciones de vida y de la cultura que les corresponde, dependerán el número de hijos por familia, las tareas y responsabilidades que se les exigen a los niños y niñas, el tipo de formación moral y material que se les da, los objetos a su disposición, el balance o desbalance entre juego y trabajo, la separación o no del mundo de los adultos, la formación de género, la promoción o no de la escolaridad”²¹.

Muy por esa línea, Beatriz Alcubierre y Tania Carreño, en su libro *Los niños villistas, una mirada a la historia de la infancia en México*, presentan una visión de la infancia que puede ser extrapolable a otros países con similares características sociodemográficas (división de clases, asimetrías sociales, economías agrarias, etc.). Ellas dan un paso más dentro del relativismo del concepto de “niñez” y afirman que éste no es sólo distinto según la época o lugar que se analice, sino también según el sector específico de la población sobre el que concentremos el análisis. Así, ellas distinguen varios “mundos de la infancia”, entre ellos: el del “ideal imaginado”, los menores de las clases altas concebidos como seres inocentes y puros; el mundo de “los olvidados”, los niños y niñas de las clases populares que han tenido que despojarse de su inocencia y convertirse en adultos pequeños, y el “cuarto mundo”, formado por los menores de los sectores campesinos, donde en realidad no existe ya ninguna diferencia entre menores y adultos²². Sólo en India, el 71% de los niños y las niñas trabajadoras menores de 14 años está empleado (con o sin salario) en el sector agrícola, considerado como “no peligroso” en la legislación.

Este cuarto mundo de la infancia es comprendido y aceptado como cierto por otros muchos estudiosos del concepto, que reconocen, en circunstancias determinadas, la poca o nula división entre la niñez y la vida adulta. Para Robert A. LeVine y Merry White, en *El Hecho Humano*, la forma en la que un menor es pensado y tratado, depende del tipo de sociedad en la que vive, y ésta puede ser preindustrial o industrial. Mientras que en la primera, el niño o niña es más bien un miembro activo más de la familia que debe insertarse, como cualquiera, en el régimen de producción desde temprana edad, en la segunda, la alta cualificación del trabajo hace indispensable que el menor pase gran parte de su vida preparándose formalmente para ese trabajo futuro, ajeno al mundo adulto. En estas sociedades industriales,

21. TENORIO, María Cristina. Concepciones de niñez desde la psicología cultural. En *Psicología Cultural*. Universidad del Valle.

22. SANTIAGO ANTONIO, Zoila. Los niños en la historia. Los enfoques historiográficos de la infancia. En Takwá. Núm. 11-12: pág. 31-50. Universidad Autónoma de México: 2007

la escolarización es una necesidad lógica, y el concepto de niñez se expande para incluir la adolescencia e incluso la temprana juventud.

Cuando consideramos la situación de la infancia en India, es importante tener en cuenta que aunque su economía crece a un ritmo de un 7% anual, más del 40% de la población vive por debajo del umbral internacional de pobreza (menos de \$1,25 diarios). En India, casi 500 millones de personas deben vivir como atrapadas en un aparente túnel del tiempo, inmersas en aquella cultura pre-industrial en medio de una sociedad cada vez más industrializada. El resultado: la cultura de la pobreza²³.

Es en este contexto donde el trabajo infantil germina y consigue absorber a casi 12 millones de niños y niñas. Y es también en este contexto en el que el gobierno indio debe legislar para proteger al niño y a la niña. El conflicto entre la idea moderna del menor que el gobierno indio se ha comprometido a asumir²⁴ y la idea pre-industrial que las familias más pobres de India tienen sobre la infancia, obliga al gobierno a legislar de manera tibia o insuficiente a nuestros ojos, sentando las bases no para que el niño o niña deje de trabajar, sino para que deje de necesitar de ese trabajo. Y es que pensar al menor en forma moderna no es algo que se consiga solo queriendo. “La historia de la infancia es la historia de la forma en la que los padres han tratado a sus hijos”²⁵. Y la forma en la que un adulto trate a su hijo dependerá necesariamente de las condiciones de vida que le sean dadas. A pesar de que la pobreza de los padres y madres no puede ser una coartada para tolerar la explotación infantil, existe sin duda una correlación positiva entre la incidencia del trabajo infantil y la situación económica de los hogares.

Los datos sobre quintiles de gasto de los hogares indios, muestran que la magnitud del trabajo infantil es significativa entre los sectores más pobres de la población. La incidencia del trabajo infantil se reduce según se asciende en la escala económica (ver Cuadro 6).

Cuadro 6: Trabajo infantil por quintiles de pobreza

Edad del niño trabajador	Quintiles				
	Más pobre	2º más pobre	Medio	2º más rico	Más rico
5-9 años	45.09	24.52	15.10	13.27	2.02
10-14 años	35.21	28.35	19.46	12.27	4.72
5-14 años	35.60	28.19	19.29	12.31	4.61
Todos	30.38	23.00	18.34	15.37	12.91

Fuente: *La Magnitud del Trabajo Infantil en India. Comisión Nacional para la Protección de los Derechos de la Infancia, 2004.*

23. Estadísticas del Banco Mundial, extraídas de “New Global Poverty Estimates - What it means for India”. Estas estadísticas replantean la medición de la pobreza según el parámetro anterior de menos de 1 dólar diario (tras ajustar los datos de precios y poder adquisitivo a nivel mundial). Según la medida anterior, la población pobre en India a 2011 sería de tan sólo el 24%, lo que significa unos 290 millones de personas.

24. La ratificación de los Derechos del Niño, en 1992, lleva implícito el compromiso de abordar al niño según unos cánones de tratamiento que necesariamente tienen como sustento la idea moderna del niño.

25. TENORIO, María Cristina. Concepciones de niñez desde la psicología cultural. En *Psicología Cultural*. Universidad del Valle.

Teniendo en cuenta el proceso económico que vive el país ahora, en el que a pesar de la expansión macroeconómica, la brecha entre la riqueza y la pobreza está aumentando, parece cada vez más imposible que las familias más pobres de India puedan modificar material y/o emocionalmente la forma en la que su familia funciona, por mucho que se le bombardee con leyes y regulaciones o campañas de sensibilización; mientras no se le ofrezcan servicios públicos y apoyos sociales que permitan transformar su preocupación por la sobrevivencia en una preocupación por la calidad de vida. En palabras de María Cristina Tenorio, “para que los Derechos de la Infancia sean universalizables, se requiere que sean universales también las condiciones materiales y de nivel educativo de las familias que permiten una vida digna y una mentalidad moderna; condiciones sin las cuales no es posible la representación de la niñez moderna y las prácticas a que ella da lugar”²⁶.

Aunque consciente de que la mejor forma de combatir el trabajo infantil es atender a las causas de la pobreza entre las familias, el gobierno intenta atajar el problema de manera más directa a través de una estrategia de desincentivación y rehabilitación: el **Plan Nacional contra el Trabajo Infantil**. El Plan tiene como objetivo ofrecer vías alternativas de empoderamiento y rehabilitación de menores que decidan desvincularse del cualquier forma de trabajo infantil. A través de 10.000 escuelas especiales, se ofrece servicios de educación no formal y formación vocacional a medio millón de ex menores trabajadores, con la intención final de reintegrarlos en el sistema educativo formal. Bajo este esquema, las niñas y los niños trabajadores son identificados a través de la Encuesta de Trabajo Infantil, retirados del trabajo y admitidos en estas escuelas. Aquí se les proporciona, además de entornos favorables para la admisión posterior en escuelas formales, un estipendio de 100 rupias mensuales (menos de 5 céntimos de euro al día), nutrición y chequeos regulares de salud.

Pero quizá el ingrediente fundamental de este Plan sea la **orientación que se ofrece a las familias de estos menores**, para que conozcan y accedan a otros numerosos programas de desarrollo y generación de ingresos que los distintos ministerios implementan y que pueden contribuir a mejorar, aunque sea levemente, el nivel de vida de estas familias, de tal forma que se puedan permitir invertir en la educación de sus hijas e hijos en lugar de enviarlos a trabajar.

La consigna es clara: un menor que trabaja es un menor que no estudia. Y en India, las estimaciones más positivas, ofrecidas por el Censo Nacional de 2001, indican que cerca de 65 millones de niños y niñas entre 6 y 14 años no van a la escuela. El trabajo infantil no es sólo el medio para complementar los ingresos familiares, sino también la vía más obvia para adquirir habilidades y aprender un trabajo que será útil para que el niño o niña pueda ganarse la vida más adelante. Como las familias

26. *Ibid.* TENORIO, María Cristina

de los menores trabajadores viven en condiciones de pobreza extrema y han sido ajenas al sistema educativo formal por generaciones, a menudo no son capaces de apreciar la necesidad de una educación para el desarrollo integral del los niños y niñas. A esta percepción contribuye la carga económica que normalmente suponía acceder a la escuela (en términos de materiales, cuotas, transporte, etc.), la ínfima calidad de la enseñanza y la facilidad con la que el menor podía sustraerse del sistema educativo (expulsiones, repetición de curso, violencia en el aula, etc.). Así que, al tiempo que se refuerza la regulación contra el trabajo infantil, intensificando las acciones de rehabilitación y desincentivación, se promueve, como nunca antes, el derecho de los niños y niñas a la educación.

Aprobada en 2009, la Ley sobre el Derecho de los Niños y Niñas a la Educación Gratuita y Obligatoria hace de la educación un derecho fundamental de todos los menores entre las edades de 6 y 14 años, y especifica las normas mínimas que deberán cumplir las escuelas primarias. Esta Ley, que se operativiza a través del Programa Sarva Shiksha Abhiyan o Educación para Todos, constituye la primera legislación en el mundo que pone la responsabilidad de garantizar la matriculación, asistencia y finalización del periodo de educación primaria directamente sobre el Gobierno (en la mayoría de los países, la responsabilidad de inscribir al niño o niña en la escuela recae sobre los padres y madres de familia). El panorama ante el que surge esta Ley (y los reglamentos que la hacen operativa) queda descrito en la siguiente tabla de indicadores, a 2009:

Cuadro 7: Escolaridad en India

Año	% de escolarización en el nivel primario		% de asistencia escolar en el nivel primario		% de personas que concluyen el nivel de ed. primario
	Hombre	Mujer	Hombre	Mujer	
2005-2009	91	88	85	81	66
2007-2010	97	94	85	81	-

Fuente: Estado Mundial de la Infancia 2006 y 2009

Ante el reto de conseguir la escolarización básica universal -en el marco de los Objetivos del Milenio-, la nueva Ley ha considerado estrategias específicas para mejorar tanto los indicadores de escolarización como los de permanencia.

Escolarización:

- Los niños y niñas no escolarizados o que hayan abandonado los estudios deberán ser admitidos en el curso correspondiente a su edad tras un periodo de preparación.
- Las escuelas privadas tendrán la obligación de reservar un 25% de sus plazas a niños y niñas de escasos recursos (los costes serán reembolsados por el Estado).

Permanencia:

- Ningún menor podrá repetir curso o ser expulsado antes de culminar el octavo curso (hasta los 14 años)
- La cantidad de horas de impartición de clases se ampliará de 800 a 1000 horas anuales, que corresponde a una ampliación de 200 a 220 días en un periodo académico.
- El ratio profesor- alumno se limitará a 1:30

Pese a los avances conseguidos en materia de escolarización, al considerar la dinámica entre el trabajo infantil y el acceso a la educación, no debemos olvidar que los resultados en la evolución de la incidencia del trabajo infantil (las estimaciones sobre la cantidad de menores trabajadores a 2010 -aunque no oficiales todavía- podrían ser superiores a los 12,6 millones que arrojaba el Censo Nacional en 2001), muestran que las intervenciones sólo en Educación, sin la integración con otros programas de alivio de la pobreza y de concienciación, no pueden producir los resultados deseados en materia de protección real de la infancia.

Tampoco debemos perder de vista que la educación, si puede convertirse en un motor real de desarrollo para los millones de niños y niñas de India, debe hacerlo dentro del marco de la equidad. Aunque los índices de escolarización aportados por UNICEF parecen acercarse mucho al 100%, lo cierto es que no muestran ninguna reducción (ni siquiera una significativa) en las brechas de escolarización de niñas y niños en los últimos cinco años. Además de los aspectos discutidos en páginas anteriores sobre el “pasivo de ser niña” los factores que desincentivan la escolarización de las niñas y adolescentes son las condiciones sanitarias en las escuelas (no existen suficientes instalaciones sanitarias para niñas), el maltrato por parte de los docentes, y el acoso al interior de la familia y la comunidad por no seguir el papel natural de la hija mujer. Facilitar el acceso de las niñas a la educación, en última instancia, no resulta nunca una “buena inversión”, puesto que, una vez casada, no aportará ni económica ni materialmente a su familia. Para muchas familias indias, nada parece más cierto que aquel proverbio indio que dice que “*criar -y sobre todo educar, diríamos nosotros- a una niña, es como regar el jardín del vecino*”.

Comentarios finales

Como mencionamos anteriormente, India tiene hoy (2010-2011) el presupuesto general más amplio de su historia (1,6 billones de euros). Menos de un 5% de éste está destinado a programas y proyectos dirigidos a la infancia (incluyendo los 3 analizados en este ensayo). En el periodo fiscal anterior (2009-2010), y con un presupuesto casi un 9% más reducido (8,61 lakh crore), el porcentaje orientado a infancia era solo un 0,4% más reducido, lo que significa que el crecimiento general de la economía nacional no lleva aparejado un incremento significativo en el presupuesto para la Infancia²⁷.

Está claro que las problemáticas a las que nos hemos referido apenas son una pincelada ínfima del lienzo de la Infancia en India. Hemos concentrado el análisis en lo que consideramos los cimientos de la infancia: la definición del propio concepto, los primeros años y la educación primaria o su ausencia en condiciones de pobreza extrema. Pero el gobierno indio tiene, además, otros retos que enfrentar para poder ofrecer a su infancia condiciones más justas: la igualdad de género en la educación, los estándares de calidad en salud infantil, la formación profesional, etc. Y ninguno de estos asuntos puede resolverse sin una adecuada inversión económica, es decir, sin una real preocupación por la infancia en la elaboración de los presupuestos generales.

Bibliografía

Datos generales de infancia:

UNICEF. Estado Mundial de la Infancia 2009

UNICEF. Declaración Mundial sobre los Derechos del Niño, 1989.

Documentos nacionales:

Acta de Justicia Juvenil (para el Cuidado y la Protección del Menor), 2000.

Acta de Prohibición y Regulación del Trabajo Infantil, 1986.

Acta sobre El Derecho de los Niños a la Educación Gratis y Obligatoria, 2009.

India: Tercer y Cuarto informe combinado sobre la Convención de Derechos del Niño

27. HAQ: Centro para el Derecho de la Infancia. *Niños no incluidos en Presupuesto Inclusivo. El presupuesto para la infancia en los presupuestos generales 2010-2011*

Plan Nacional contra el Trabajo Infantil, 2005

Tercera Encuesta Nacional de Salud Familiar 2005-2006

Undécimo Plan Nacional de Desarrollo 2007-2012. Ministerio de Desarrollo del Niño y la Mujer.

Otros:

ALCUBIERRE, Beatriz y CARREÑO, Tania. *Los niños villistas, una mirada a la historia de la infancia en México*. Inherm, 1996.

ARIES, Philippe. *El Niño y la Vida Familiar en el Antiguo Régimen*. Madrid: Taurus, 1987.

Save the Children India. *Child Labour: Child Labour doesn't work!*

CACL (Campaña contra el Trabajo Infantil). *Informe Alternativo sobre la situación de los Derechos de la Infancia en India*, 2012.

Comisión Nacional para la Protección de los Derechos de la Infancia. *La Magnitud del Trabajo Infantil en India*. 2004

DE MAUSE, Lloyd. *La Historia de la Infancia*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

DIALLO Yacouba, HAGEMANN Frank y otros. *Evolución mundial del trabajo infantil: evaluación de las tendencias entre 2004 y 2008*. OIT, 2011.

HAQ: Centro para el Derecho de la Infancia. *Niños no incluidos en Presupuesto Inclusivo. El presupuesto para la infancia en los presupuestos generales 2010-2011*.

HCO. *"Trabajo infantil: asuntos, causas e intervenciones"*, 2001

LEVINE, Robert A. y WHITE. Merry. *El Hecho Humano: las bases culturales del desarrollo educativo*. Visor: Madrid, 1987

Organización Internacional del Trabajo. *Niños en ocupaciones peligrosas: lo que sabemos y lo que debemos hacer*. 2011

SANTIAGO ANTONIO, Zoila. *Los niños en la historia. Los enfoques historiográficos de la infancia*. En Takwá. Núm. 11-12: pág. 31-50. Universidad Autónoma de México: 2007

TENORIO, María Cristina. *Concepciones de niñez desde la psicología cultural*. En: Psicología Cultural. Universidad del Valle.

Nor gara

Calcuta Ondoan GGKE, Gipuzkoan 1999. urtean sortutako irabazi asmorik gabeko elkarte da.

Calcuta Ondoanen XEDEA laguntza humanitaria ematea eta garapenerako proiektuak sustatzea da, Indiako pertsona eta taldeen sustapen integrale-rako, beti ere gizakiaren eta herriaren nortasuna eta erlijioa errespetatuz eta giza eskubideak eta genero ekitatea bermatuz.

Gure ingurune hurbilean bazterketa, injustizia eta Hegoaldeko herrialdeen pobretze egoeraren zergatien, ondorioen eta erantzunkidetasunaren inguruko kontzientzia konprometitua eta kritikoa sustatzen dugu.

Era berean, ikuspegi positibo batetik habiatuz, solidaritatea, kultur arteko aniztasunaren aberastasuna eta desberdinarekiko errespetua indartzen ditugu.

Calcuta Ondoan Elkartearen Erregistroan izena emanda dago AS/G8501/2000 zenbakiarekin. IFZ: G20696175. Euskadiko GGKE Koordinakundeko eta Zero Pobrezia Plataformako kide da, 2009an Eusko Jaurlaritzak "herri onurakoa" aitortua.

Gure egoitza nagusia Donostian dago. Bartzelonan ere badugu lanean diharduen boluntario talde bat.

Quienes somos

Calcuta Ondoan, ONGD es una Asociación gipuzkoana, Sin Animo de Lucro, nacida en 1999.

La MISION de Calcuta Ondoan es apoyar proyectos de ayuda humanitaria y de desarrollo para la promoción integral de personas y grupos, preferentemente en India, respetando siempre su identidad como personas y como pueblo, su religión y fomentando los derechos humanos y la equidad de género.

Promover en nuestro entorno una conciencia crítica y comprometida sobre las causas, consecuencias y corresponsabilidad en situaciones de exclusión, injusticia y empobrecimiento en los países del Sur.

Al mismo tiempo, Calcuta Ondoan refuerza desde una visión positiva la solidaridad, la riqueza de la diversidad intercultural y el respeto a lo diferente.

Calcuta Ondoan está Inscrita en el Registro de Asociaciones con el número AS/G 8501/2000 N.I.F. G-20696175 y es Miembro de la Coordinadora de ONGD de Euskadi y de la Plataforma Pobreza Cero. Declarada de Utilidad Pública por el Gobierno Vasco en 2009.

Nuestra sede principal se encuentra en Donostia. También contamos con un grupo de voluntariado trabajando en Barcelona.

Informazio gehiago - Más información:

Calcuta Ondoan ONGD-GGKE
General Jauregui, 16 bajo.
20.003 Donostia- San Sebastián
info@calcutaondoan.org
www.calcutaondoan.org

Los medios de comunicación nos hablan de la nueva India del progreso y del crecimiento económico, pero no debemos olvidar que en este país el 69% de la población urbana y el 84% de la población rural (el 70% de la población India vive en aldeas rurales), subsiste con apenas 0,50€ al día. Teniendo en cuenta que la línea de pobreza internacional esta en los 0,80€ por día, podríamos decir oficialmente que esos porcentajes de pobreza son evidentemente más altos.

Las personas más vulnerables a esta situación son las mujeres, pues sufren una discriminación múltiple en un país marcado por un sistema patriarcal que afecta a todas las clases sociales, castas y religiones. Además, el 42% de los y las menores de 5 años sufren malnutrición y 140 millones de niñas y niños viven en situaciones de pobreza, lo que posiciona a India como el país con mayor cantidad de menores pobres...

En la India del siglo XXI, continúa la discriminación por razones de casta. Aunque estas fueron abolidas hace más de 60 años y el gobierno democrático promulga leyes a favor de las personas más desfavorecidas, la realidad es que la complejidad del sistema y lo arraigado que se encuentra en la sociedad, hace muy difícil para millones de personas salir del círculo de la pobreza.

En esta India que se desarrolla a dos velocidades, no todas las personas tienen las mismas oportunidades y la brecha entre ricos y pobres crece imparable...

El presente libro, que deriva del tercer ciclo de cursos de acercamiento a "La India del S.XXI: una mirada a los derechos humanos, el género y el desarrollo" organizado por Calcuta Ondoan GGKE-ONGD con la colaboración de la Diputación Foral de Gipuzkoa y la Universidad del País Vasco, pretende profundizar en estas realidades y poner en tela de juicio esa India deslumbrante de los BRIC, que no para de crecer, pero que crece y deslumbra únicamente para los sectores minoritarios de la población India: la clase rica y media, que no suponen ni el 20% de una población de 1.200 millones de habitantes.

El crecimiento y el desarrollo no tienen sentido si no persiguen la mejor distribución de los recursos de manera que las personas, hombres y mujeres de cualquier tipo casta o religión puedan tener derecho a una vida digna y de pleno derecho.