

Tradiciones en discordia : el debate sobre la Sati en la India colonial	Titulo
Mani, Lata - Autor/a;	Autor(es)
Pasados Poscoloniales	En:
	Lugar
CEAA, Centro de Estudios de Asia y Africa El Colegio de México	Editorial/Editor
1999	Fecha
	Colección
Cultura tradicional; Tradición; Colonialismo; Historia; Mujeres; Discurso; India;	Temas
Capítulo de Libro	Tipo de documento
<a href="http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Mexico/ceaa-colmex/20100410113448/mani.pdf">http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Mexico/ceaa-colmex/20100410113448/mani.pdf</a>	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica <a href="http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es">http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es</a>	Licencia

**Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO**

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

**Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)**

**Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)**

**Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)**

[www.clacso.edu.ar](http://www.clacso.edu.ar)



## TRADICIONES EN DISCORDIA:

### EL DEBATE SOBRE LA SATI EN LA INDIA COLONIAL<sup>1</sup>

#### *Lata Mani*

La abolición de la *sati* (inmolación de la viuda) por los británicos en 1829 se ha convertido en un hito fundamental en la historia de las mujeres en la India moderna. La prohibición legislativa de la *sati* fue la culminación de un debate durante el cual se registraron 8 134 casos de *sati*, principalmente (aunque no exclusivamente) entre las hindúes de casta alta, con una alta concentración —63%— en el área alrededor de la ciudad de Calcuta.<sup>2</sup> Se considera que el debate, comenzado principalmente por funcionarios coloniales, expresaba la preocupación por la condición social de las mujeres surgida durante el siglo XIX. Se ha dicho que el régimen colonial, con sus consignas civilizadoras de la moral, proporcionó el contexto para una reconsideración integral de la “tradición” india según directrices más acordes con la economía y sociedad “modernas”, que se creía era la consecuencia de la incorporación de la India al sistema capitalista mundial.<sup>3</sup> Es decir, incluso los más antiimperialistas de nosotros se han visto obligados a aceptar las consecuencias “positivas” del régimen colonial para ciertos aspectos de la vida de las mujeres, si no en términos de prácticas reales, al menos sí a nivel de las ideas acerca de los “derechos de las mujeres”.

Entre tales reintérpretes de la tradición india, Rammohun Roy (1772-1833) tiene una posición destacada como la primera figura india del siglo XIX que emprendió públicamente el examen crítico de la herencia cultural india, tanto en su postura en contra de la *sati* como más generalmente en sus intentos por replantear el hinduismo. Hay un enorme acervo de estudios sobre Rammohun como el padre del llamado “Renacimiento bengalí”, que van de la adulación a la denuncia, pasando por la más mesurada evaluación de su persona debida a Sumit Sarkar, Rajat Ray y otros, quienes han afirmado que Rammohun debe ser visto tomando en cuenta su historicidad.<sup>4</sup> Sarkar cree que la modernidad de Rammohun es contradictoria y como tal refleja las condiciones objetivas de la subyugación colonial, la cual, en su opinión, no produce una “modernidad burguesa hecha y derecha”, sino sólo una “caricatura débil y deforme” de la misma.<sup>5</sup> Dicho de otro modo, Sarkar ve al colonialismo como una fuerza parcialmente modernizadora y advierte acerca de la aplicación simplista de narraciones de modernización progresiva a

un estudio de la India del siglo XIX. Ésta es una intervención importante en el debate acerca de la modernización; sin embargo, no hace un análisis crítico de los conceptos de “tradición” y “modernidad”.

Trataré de demostrar en este texto que parte del proyecto de ver en un contexto histórico a Rammohun y a los debates decimonónicos acerca de las mujeres incluye el especificar la noción de tradición que estos debates buscan reinterpretar. Ya que, como mostraré mediante el análisis del debate acerca de la *sati*, el concepto de tradición que refuta Rammohun y la ortodoxia que defiende son específicamente “coloniales”. Así, mi interés en el debate sobre la *sati* no es tanto por saber quién estaba a favor o en contra de esta costumbre, sino más bien ver cómo se argumentaban estas posturas ideológicas. Es decir, lo que me interesa son los aspectos discursivos del debate —lo que las diferentes posturas daban por sentado acerca de la *sati*, la sociedad india y el lugar de las mujeres en ella, lo que entendían por tradición, lo que se aceptaba como pruebas y cosas de este tenor. Examinaré los discursos oficiales (es decir de los funcionarios u oficiales británicos) e indígenas sobre la *sati*, centrando mi atención en tres documentos seleccionados de entre un *corpus* más amplio de textos como casos ejemplares de estos discursos. La carta de Walter Ewer al Departamento Judicial fechada en noviembre de 1818 representará la postura oficial. El breve tratado de Rammohun Roy a favor de la abolición de la *sati* y la petición de la comunidad ortodoxa en contra de esta disposición servirán como ejemplos de las posturas indígenas “progresista” y “conservadora”, respectivamente.

También examinaré la constitución del conocimiento de los funcionarios británicos acerca de la *sati*. Este conocimiento oficial se generó mediante consultas a los *pundits* (eruditos generalmente brahmanes en lengua sánscrita y cuestiones filosóficas, religiosas y legales de la India) que actuaban como asesores de oficio en las cortes. Las interacciones entre los *pundits* y los jueces, los *pundits* y los magistrados, son valiosísimas para determinar la lógica del discurso oficial. Su análisis aclara cómo la formulación misma de las preguntas de los funcionarios británicos moldea las respuestas de los *pundits* y cómo las interpretan los oficiales británicos de formas específicas. Tales momentos proporcionan así las bases que permiten calificar al discurso de “colonial” y cuestionar sus premisas.

Como el meollo del argumento es un poco polémico y va en contra de la historiografía actual de la reforma social, lo presentaré en primer lugar en aras de la claridad. Es crucial añadir aquí que este ensayo es parte de un proyecto más amplio y que con la intención de estimular la discusión acerca de la naturaleza del Renacimiento bengalí, en particular sus implicaciones para las mujeres, me atrevo a incluir aquí afirmaciones que por lo pronto son de carácter especulativo.

En este texto, examinaré lo siguiente: primero, que la tradición se reconstituye bajo el régimen colonial y, de diferentes maneras, las mujeres y las escrituras brahmánicas se vuelven campos entrelazados para esta rearticulación. Las mujeres se convierten en emblemas de la tradición y la refundición de ésta se lleva a cabo en gran medida mediante el debate acerca de los derechos y condición social de las mujeres en la sociedad. A pesar de este lazo íntimo entre las mujeres y la tradición, o quizás por el lazo mismo, estos debates en cierto sentido no son principalmente acerca de las mujeres, sino acerca de lo que constituye la auténtica tradición cultural. Las escrituras brahmánicas se ven cada vez más como el asiento de esta autenticidad, al punto de, por ejemplo, verse la prohibición legislativa de la *sati* como una cuestión de interpretación de las escrituras. Al contrario de la conocida noción según la cual los británicos se vieron obligados a prohibir la *sati* por ser una costumbre bárbara, el horror de quemar mujeres es, como veremos, claramente una preocupación menor. En segundo lugar, la preeminencia que se otorga a las escrituras brahmánicas y la equiparación de la tradición a las escrituras es, como sugiero, un efecto del “discurso colonial” aplicado a la India. Por discurso colonial quiero significar un modo de entender la sociedad india que surgió junto con el régimen colonial y con el tiempo llegó a ser compartido en mayor o menor medida por funcionarios, misioneros y la élite indígena,<sup>6</sup> aunque cada uno de estos grupos lo usaba para diferentes fines, a menudo ideológicamente opuestos. Este discurso no emergió de la nada ni era completamente independiente de los discursos precoloniales en la India. Más bien, se produjo por la interacción con ciertos nativos; aunque, como mostraré, los oficiales tenían claramente control de los nativos en cuestión.

Este mayor control tuvo varias consecuencias. Por ejemplo, implicó que los funcionarios podían afirmar que las escrituras brahmánicas e islámicas eran textos prescriptivos que contenían reglas de comportamiento social, aun cuando la evidencia de esta afirmación era dudosa. Además, podían institucionalizar sus suposiciones como lo hizo Warren Hastings en 1772, al convertir estos textos en la base de la ley personal.<sup>7</sup> Así, el discurso oficial tenía palpables consecuencias materiales, de las cuales la constitución de la ley personal a partir de textos religiosos es tal vez la más significativa desde el punto de vista de las mujeres. El poder que respaldaba al discurso oficial también aseguraba su creciente normatividad, al menos entre la élite que se veía obligada, como veremos, a tomar en cuenta sus premisas básicas. No interpreto a la élite como algo pasivo en este proceso, sino como un cuerpo que manipulaba estas ideas para ajustarlas a sus propios fines.

La afirmación de que el discurso acerca de la *sati* es específicamente colonial se aborda por medio de un examen de la dinámica interna del discurso y también partiendo del trabajo de Sumit Sarkar que contrasta la retórica radical del Rammohun Roy de *Tuhfatul Muwahiddin* con la retórica de sus escritos

posteriores.<sup>8</sup> Sarkar ha examinado cómo Rammohun Roy pasa de argumentos basados en la razón en *Tuhfat* a argumentos que se apoyan cada vez más en la escritura brahmánica. Sugiero que esta trayectoria de Rammohun se puede entender como una traza del cambio discursivo que acompaña al régimen colonial. Dicho de otro modo, el regreso de Rammohun a las escrituras en su trabajo posterior puede tener que ver más con la insistencia del régimen colonial sobre la importancia de las escrituras para la sociedad india, que con el carácter “feudal” o “semi-feudal” de la Bengala de principios del siglo XIX.<sup>9</sup> Afirmar que tal cambio discursivo tuvo lugar por supuesto tiene grandes consecuencias, y es algo que sólo puedo empezar a fundamentar aquí. Espero, sin embargo, presentar un argumento convincente en el sentido de que tal aproximación es fructífera y que plantea serias cuestiones historiográficas respecto al lugar de las escrituras brahmánicas en la India precolonial, la naturaleza y funcionamiento de los sistemas legales precoloniales y el discurso indígena acerca de la tradición y la reforma social antes de los británicos. Estas cuestiones me parecen especialmente pertinentes y necesarias para un análisis de las consecuencias para las mujeres de tal discurso pues, como mostraré, la equiparación entre las escrituras, la ley y la tradición, y la representación de las mujeres *como* la tradición produjo una matriz específica de restricciones dentro de las cuales se discutía el problema de la *sati*. Este patrón se formó como consecuencia de las necesidades de un poder colonial en expansión que requería de formas de gobierno, o legales, por ejemplo, sistemáticas y libres de ambigüedad, y sacadas de una visión particular de la sociedad india. Estas dos características gemelas hacen inteligible la naturaleza y alcance de los argumentos sobre la *sati* y la condición marginal de las mujeres respecto de un discurso ostensiblemente sobre ellas.

Cabe hacer una precisión respecto al enfoque y método adoptados aquí. No se trata de una historia social de la *sati*. No me interesa aquí lo que la costumbre de la *sati* significaba para los o las que la practicaban,<sup>10</sup> sino su definición generada por los funcionarios coloniales y su lugar y función en los debates acerca de la condición social de las mujeres. Además, mi lectura del debate no es cronológica, sino discursiva, en la que se examina aquello que es específicamente colonial y que unifica los análisis superficialmente diferentes de la *sati* y de la sociedad india propuestos por los defensores y oponentes de la intervención legislativa.

## **WALTER EWER: UN EJEMPLO DE DISCURSO OFICIAL<sup>11</sup>**

El discurso oficial acerca de la *sati* fue motivado por las deliberaciones acerca de si sería seguro prohibirla mediante una legislación. La preocupación por la seguridad se originaba en la creencia de que

la costumbre tenía una base en las escrituras y que interferir en una cuestión religiosa podría provocar una gran indignación entre los indígenas. Así, los que se oponían a su abolición hacían énfasis en su fundamento “religioso” y los peligros de intervenir, mientras los que favorecían la prohibición de la *sati* subrayaban sus aspectos “materiales” (como el deseo de la familia de deshacerse de la carga financiera que significaba mantener a la viuda), y de ahí la seguridad de la prohibición legislativa. Ambas estrategias no eran mutuamente excluyentes. Por ejemplo, los abolicionistas se servían de argumentos tanto “religiosos” como “materiales” para apoyar su postura, al igual que los que se pronunciaban en favor de tolerar la *sati*. De hecho, la interacción entre las dos estrategias a menudo resultaba bastante compleja.<sup>12</sup>

En otro lugar demostré cómo, aun cuando había diferencias entre los funcionarios respecto de su actitud hacia la *sati*, tanto los que favorecían la abolición como los que se oponían tenían en común la forma en que analizaban a la sociedad india y la *sati*.<sup>13</sup> En pocas palabras, mostraré que los oficiales presentaban sus posturas a partir de un discurso común sobre la India cuyas características principales eran la importancia central de las escrituras brahmánicas, la obediencia ciega de los indígenas a estos textos y la naturaleza religiosa de la *sati*. Aquí seguiré a Walter Ewer, superintendente de policía en las Provincias del Sur, un abolicionista representativo del discurso oficial sobre la *sati*.

Ewer proponía que la práctica contemporánea de la *sati* se parecía poco al modelo presentado por las escrituras, el cual definió él como un acto voluntario de devoción llevado a cabo para beneficio espiritual de la viuda y del difunto. En realidad, afirmaba, coaccionaban a las viudas a cometer la *sati* por el beneficio material para los familiares sobrevivientes. Ewer sugería que los familiares podían así ahorrarse el gasto de mantener a la viuda y eliminar el estorbo de sus derechos legales sobre el patrimonio familiar. También decía que “hambrientos brahmines” que codiciaban la paga que se les daba por presidir semejantes ceremonias presionaban a la viuda ensalzando las virtudes y recompensas de la *sati*.

Incluso si la viuda lograba resistir la fuerza combinada de familiares y *pundits*, Ewer sostenía que la multitud no la perdonaría. Según él, “toda la población se volcará para ayudar a arrastrarla a la orilla del río, y para mantenerla atada a la estaca”.<sup>14</sup> Por ello, Ewer concluye que “la viuda rara vez es un agente libre en el acto de la *suttee*”.<sup>15</sup> Según Ewer, las transgresiones a las escrituras, como forzar a las viudas o ejecutar la *sati* por el beneficio material, podía deberse a ignorancia sobre las mismas, o podía reflejar un plan deliberado de familiares y *pundits*. En el primer caso, podía abolirse la *sati* sin provocar una indignación entre la población indígena; en el segundo, no se podría considerar la *sati* un acto sagrado y sería segura su abolición.

El que Ewer infiera la seguridad de la abolición a partir de casos en que las personas actuaban premeditadamente sugiere que, desde su perspectiva, cuando los hindúes actuaban “conscientemente” no podían actuar, por definición, “religiosamente”. Desde este punto de vista, actuar “religiosamente” es sinónimo de una obediencia pasiva e irreflexiva. Así, si la viuda se entiende como una víctima de *pundits* y familiares, Ewer ve a éstos a su vez como actuando en dos modos mutuamente excluyentes: o bien actúan “conscientemente”, es decir, “no religiosamente”, o bien actúan “pasivamente”, o sea, “religiosamente”. Por ende, Ewer de ninguna manera acepta que los *pundits* y familiares pudieran manipular la religión en beneficio de sus propios fines. Ewer afirmaba que dejándola sola, la viuda “se apartaría por instinto natural y con horror del pensamiento de la *suttee*”.<sup>16</sup> Sin embargo, en su opinión, dada la ignorancia de la viuda y su débil capacidad mental y física, bastaba poca labor de convencimiento para convertir cualquier aprensión en un consentimiento renuente.

Habiendo demostrado que en la realidad esta costumbre no tiene ninguna semejanza con un rito religioso, Ewer pasa enseguida al problema de una supuesta sanción de la *sati* en las escrituras. Señala la heterogeneidad de las escrituras sobre el asunto, demostrando que Manu, “el padre de la jurisprudencia hindú”, ni siquiera habla de la *sati*, y en cambio glorifica una ascética viudez. Es importante notar que lo que da unidad tanto a los aspectos “temporales” como “escriturales” de los argumentos de Ewer es la importancia dada a la religión y el supuesto de una completa sumisión por parte de los nativos a su fuerza.

El acento que pone Ewer en su análisis sobre la “voluntad” señala la ambivalencia que yacía en el fondo de la actitud oficial hacia la *sati*. Sugiere que dentro de la reprobación general y admitida de esa costumbre, funcionaban nociones de *satis* “buenas” y “malas”. Las *satis* buenas eran aquellas que se consideraba correspondían a una lectura oficial de las escrituras. Este tipo de razonamiento produjo la ley de 1813 que definía la *sati* como legal a condición de cumplir con ciertos criterios, entre los cuales uno de los más importantes era que fuera un acto voluntario.<sup>17</sup> En consecuencia, la Nizamat Adalat o corte criminal instruía a los magistrados a considerar detenidamente la actitud de la viuda al aproximarse a la pira, de manera que los oficiales pudieran intervenir al menor indicio de coacción. Como resultado, los magistrados registraron en los informes anuales sobre la *sati* observaciones tales como las siguientes: “la viuda se sacrificó voluntariamente”, “subió a la pira por su propio libre arbitrio”, fue quemada “sin [*sic*] de ninguna manera embriagada y de conformidad con el Shaster”.

La aprobación oficial de la *sati*, siempre y cuando fuera un acto voluntario, también se reflejaba en un anuncio que no mostraba horror alguno de dos casos de *sati* publicados en la *Calcutta Gazette* en 1827, en una época en la que se sostenía oficialmente que el temor de repercusiones políticas era la única razón para tolerar la *sati*. Describía a la viuda como “habiendo abandonado con alegría y por su propio libre albedrío este cuerpo mortal”, y como “habiéndose quemado ella misma con él en su presencia con un

corazón animoso y un rostro sonriente”.<sup>18</sup> Por supuesto que muchos oficiales admitían la posibilidad de semejantes *satis* voluntarias sólo como una idea abstracta. Ewer, presentado aquí como un ejemplo paradigmático, insistía en que en realidad la viudas eran incapaces de consentir y por ello debían ser protegidas de los *pundits* y de las multitudes por igual.

El análisis del discurso oficial pone en evidencia que los argumentos en favor de la prohibición de la *sati* no se centraban principalmente en su crueldad o “barbarie”, aunque muchos funcionarios sostenían que la *sati* era horrible incluso como un acto voluntario. También queda claro que los oficiales que favorecían una prohibición legislativa no eran intervencionistas que despreciaran los aspectos de la cultura indígena, que defendieran el cambio en nombre del “progreso” o por principios cristianos, como se ha pensado generalmente. Por el contrario, los funcionarios en favor de la abolición afirmaban que tal acción de hecho era consistente con el respeto y la conservación de la tradición indígena, incluso que una política de tolerancia religiosa requería de la intervención. Y de hecho así fue como se concibió la misión regeneradora de la colonización: no como la imposición de un nuevo orden moral cristiano, sino como la recuperación y aplicación de las verdades de la tradición indígena. C. B. Elliot, magistrado adjunto de Bellah, expresó este parecer cuando sugirió que el preámbulo de la reglamentación sobre la *sati* debía incluir en apostillas citas de las escrituras hindúes, de manera que los súbditos indígenas

disfrutaran de la piedad y sabiduría de un gobierno que une humanidad y justicia, y consulta al mismo tiempo los intereses y prejuicios de sus súbditos, apartándolos de costumbres abominables y consideradas erróneas incluso por sus propias autoridades.<sup>19</sup>

Los oficiales británicos consideraban que la mayoría de los súbditos coloniales ignoraba su “religión”. La religión se equiparaba a las escrituras y el conocimiento de éstas se consideraba monopolio de los *pundits* brahmines. Los conocimientos de éstos, sin embargo, se consideraban corruptos e interesados. Por ello, se pensaba que la misión civilizadora de la colonización consistía en la protección de los “débiles” frente a los “astutos”, en devolver a los nativos las verdades de su propio “Shaster, poco leído y menos entendido”.<sup>20</sup>

Los argumentos de los funcionarios en favor de la abolición se desarrollaron por ello dentro del ámbito de la “religión”. Los pros y contras de la *sati* se discutieron sistemáticamente como consideraciones de las doctrinas brahmánicas. Al emplear las escrituras para apoyar sus opiniones, los oficiales dependían de los *vyawasthas* de los *pundits* de las cortes, cuyas exégesis de los textos facilitaban su comprensión a los funcionarios coloniales. Los *vyawasthas* eran las respuestas escritas de los *pundits* a las preguntas que



los funcionarios coloniales les hacían sobre varios aspectos de la *sati*. Sin embargo, como demostraré más adelante, los oficiales interpretaron los *vyawasthas* de maneras particulares, de forma que el concepto de la *sati* producido por el discurso oficial fue específicamente colonial.

El discurso oficial sobre la *sati* se apoyaba en tres supuestos entrelazados: la hegemonía de los textos religiosos, una sumisión total de los indígenas a sus dictados y el fundamento religioso de la *sati*. Estos supuestos moldearon la naturaleza y proceso de la intervención británica para proscribir dicha costumbre. Sin embargo, una detenida lectura de las fuentes que preste atención a la naturaleza de la evidencia presentada para estas ideas así como las relaciones sociales de su producción, hace posible poner en tela de juicio esta visión oficial.

Para empezar, sugiero que las enormes variaciones regionales en los modos de cometer la *sati* desafiaban la insistencia en la hegemonía de los textos sagrados. Los *vyawasthas* de los *pundits* habían creado diferencias por aldea y distrito, incluso casta y oficio, en la realización de la *sati*: “En ciertas aldeas de Burdwan, un distrito de Bengala, se observan las siguientes ceremonias”,<sup>21</sup> o “En algunas aldeas situadas en Benares, se estilán las siguientes prácticas entre las viudas de mercaderes y otros comerciantes”.<sup>22</sup> La influencia local predominaba en cada aspecto de la *sati*. Por ejemplo, los *pundits* señalaban que “entonces [la viuda] se acerca al lugar del sacrificio [...] habiendo rendido culto previamente a las deidades peculiares del pueblo o aldea”.<sup>23</sup> Ante tal diversidad los *pundits* de la corte concluían: “Las ceremonias observadas en la práctica difieren según las diferentes tribus y distritos”.<sup>24</sup> Los funcionarios coloniales reconocían estas diferencias e instruían a los magistrados para que permitieran a los nativos seguir las costumbres locales. Sin embargo, esta diversidad se consideraba “periférica” con respecto al principio “central” de la hegemonía de los textos sagrados.

De manera similar, la variación regional en los casos de la *sati* no bastó para desafiar el supuesto de la hegemonía de la religión, aun cuando contaba como prueba de motivos materiales para los casos de *sati*. Los funcionarios coloniales no ignoraban el hecho de tal variación. La disposición de 1813 reconocía que en algunos distritos prácticamente había cesado la costumbre de la *sati*, mientras que en otros se limitaba casi exclusivamente a ciertas castas. A pesar de ello, los funcionarios decidieron seguir tolerándola, pues creían que en la mayor parte de las provincias “todas las castas de hindúes se empeñarían tenazmente en continuarla”.<sup>25</sup> Cualquiera que haya sido la justificación para llegar a esta conclusión en 1813, tal afirmación apenas era sostenible una vez que se empezó a reunir información sistemática en 1815. Rápidamente se hizo visible que 66% de las *satis* se llevaban a cabo en el área alrededor de la ciudad de Calcuta y los distritos de Shahabad, Ghazipur y Sarun. Esto indica que la religión no era hegemónica. Sin

embargo, los oficiales persistieron en este supuesto, interpretando tal variación regional para implicar que aunque intervenían factores “materiales”, la *sati* era primordialmente una costumbre religiosa.

Si la hegemonía de los textos sagrados y su corolario, una obediencia ciega a las escrituras, queda puesta en tela de juicio por la variación regional en el número de casos y modo de realizar la *sati*, la representación de las viudas como víctimas perennes es igualmente discutible. Los funcionarios coloniales concebían consistentemente a la mujer como sometida, ya fuera que se le obligara a saltar a las llamas o lo hiciera voluntariamente. Los *Parliamentary Papers* contienen varios relatos de mujeres que resistían cualquier intento de evitar su inmolación. Los magistrados notaron que algunas veces las viudas amenazaban a los familiares que trataban de impedir su voluntad con la supuesta maldición legendaria de la mujer que estaba a punto de cometer la *sati*.

Es difícil saber cómo interpretar estos relatos, pues no tenemos acceso independiente a los estados mentales o subjetivos de las viudas fuera de estas representaciones coloniales en las que intervienen varios factores psicológicos. En cualquier caso, el significado del consentimiento en un contexto patriarcal es difícil de ponderar. Con todo, es lícito suponer que los estados mentales de las viudas eran complejos e inconsistentes. No había duda de que algunas viudas eran coaccionadas; pero sería difícil reducir las decisiones de otras a la acción de la “fuerza”.

Lo que sorprende, sin embargo, es que los oficiales persistieron en describirlas como víctimas, incluso a las mujeres que resistían intentos por obligarlas a subir a la pira. Los informes anuales sobre la *sati* incluyen muchos ejemplos de mujeres a las que se forzaba. Las representaciones de tales incidentes, empero, no destacan la resistencia de las viudas, sino la barbarie de los hombres hindúes en su coacción. Así, la viuda de ninguna manera aparece como un sujeto. Si consentía, se le consideraba una víctima de la religión. A pesar de la dificultad de dar cuenta del significado de las *satis* “obsecuentes”, dada la ausencia de las voces de las mujeres y la variabilidad histórica y cultural de conceptos tales como *agency* [condición de agente histórico] y *subjecthood* [función de sujeto en el discurso], me parece que la volición de algunas viudas puede verse justificadamente como equiparable a la resistencia de otras. Sin embargo, la reacción oficial a esta evidencia contradictoria consistía típicamente en simplificarla. Se pintaba a las mujeres como víctimas, ya fueran patéticas o heroicas. Aquéllas se describían como golpeadas, manipuladas y coaccionadas; éstas como lanzándose desinteresadamente a las furiosas llamas haciendo a un lado cualquier dolor físico. Superesclavas o superhumanas, las mujeres en este discurso siguen siendo las eternas víctimas.

Las representaciones oficiales reforzaban aún más semejante visión de la viuda como desvalida al “infantilizar” a la *sati* típica. A menudo se describe a la viuda como una “niña de tierna edad”. Es más, aquí el análisis de las estadísticas de la *sati* reunidas por oficiales entre 1815 y 1829 no da para confirmar esta imagen, pues una gran parte de las *satis* eran cometidas por mujeres que hacía tiempo habían dejado su infancia. En 1818, por ejemplo, 64 % de las *satis* tenían más de cuarenta años de edad.

Por último, es importante aclarar que esta crítica de la ausencia de la subjetividad de la mujer en los relatos coloniales no es para discutir si la mujer moría voluntariamente o aprobaba la *sati* de alguna manera. Desde mi perspectiva la costumbre era y sigue siendo indefendible. Lo que me interesa de la representación de la mujer son las formas en que el discurso oficial excluye cualquier posibilidad de una condición de agente histórico (*agency*) para la mujer, dando lugar así a la justificación de las “civilizadoras” intervenciones coloniales.

#### **PRODUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO OFICIAL DE LA SATI:**

##### **INTERACCIÓN E INTERROGACIÓN**

Ya se señaló que la abolición de la *sati* fue difícil por las afirmaciones de los funcionarios de que tenía un fundamento en las escrituras sagradas. Toca ahora examinar cómo llegaron los funcionarios a esta conclusión. La información sobre la *sati* se originaba a solicitud o más bien por insistencia de los oficiales coloniales que interrogaban a los *pundits* residentes [es decir, asesores de oficio] en las cortes. Se instruía a los *pundits* a dar “una respuesta de conformidad con las escrituras”.<sup>26</sup> En ningún otro aspecto resulta el funcionamiento del poder colonial más visible que en este procedimiento. Vale la pena examinar un caso detalladamente.

En 1805, se planteó por vez primera a los *pundits* de la Nizamat Adalat el problema de la sanción de las escrituras de la *sati*. Se les preguntó específicamente lo siguiente: “Si el Shaster manda que la mujer se quemara voluntariamente con el cuerpo de su marido, o si lo prohíbe; y cuáles son las condiciones prescritas por el Shaster en tales ocasiones”.<sup>27</sup> La respuesta fue del tenor siguiente:

Habiendo considerado debidamente la pregunta hecha por la corte, respondo ahora según mi leal saber y entender: —se le permite a cualquier mujer de las cuatro castas (brahmín, khetry, bues y soodur) quemarse con el cuerpo de su marido, a condición de no tener hijos pequeños, ni estar

embarazada, o en un estado impuro, y haber alcanzado la pubertad; de lo contrario, en cualquiera de estos casos no se le permite quemarse con el cuerpo de su marido.<sup>28</sup>

El *pundit* aclaró que las mujeres con bebés podían quemarse a condición de proveer al cuidado de los infantes. Además, añadía que la coacción, abierta o velada, estaba prohibida. Para apoyar esta opinión, citaba los siguientes textos:

Esto se fundamenta en la autoridad del Anjira, Vijasa y Vrihaspati Mooni. Hay tres millones y medio de pelos en el cuerpo humano, y cada mujer que se quema con el cuerpo de su esposo, vivirá con él en el cielo durante igual número de años.

De la misma manera, así como un cazador de serpientes hace salir a la serpiente fuera de su madriguera, así una mujer que se quema, hace salir a su esposo del infierno; y tras ello vive con él en el cielo.

Las excepciones arriba mencionadas, con respecto a las mujeres embarazadas o impuras, o adolescentes, fueron comunicadas por Oorub y otros a la madre de Sagar Raja.<sup>29</sup>

La pregunta hecha al *pundit* era si la *sati* era un mandamiento de los textos sagrados. El *pundit* respondió que los textos no lo mandaban, sino que sólo se permitía en ciertos casos, basándose en citas que hablaban de las recompensas que la *sati* daría a las viudas y sus esposos. El que las escrituras permitieran la *sati* sólo se puede inferir del pasaje citado. No obstante, fundado en esta respuesta la Nizamat Adalat concluyó:

La costumbre, hablando generalmente, siendo así reconocida y *alentada* por las doctrinas de la religión hindú, es evidente que la acción a seguir por el gobierno británico, según el principio de tolerancia religiosa [...] es permitir la práctica en aquellos casos en que es tolerada por su religión; e impedirla en otros casos en que la misma autoridad la prohíbe.<sup>30</sup>

Dos pasos fueron necesarios para llegar a esta conclusión. El *pundit* afirma que ha contestado la pregunta “según mi leal saber y entender”. Sin embargo, se considera su respuesta cabalmente autorizada (es decir, basada en fuentes escritas o “autoridades”). Además, el permiso que se infiere es transformado en reconocimiento y aliento de la *sati* por parte de las escrituras. La formulación de la política colonial sobre la *sati* se basó en la forma de entenderla a resultas de esta interacción, pues este encuentro generó la única disposición legislativa sobre la *sati* antes de la abolición. La declaración misma fue aducida repetidamente por los funcionarios que se pronunciaban en contra de la abolición. Ciertamente, el permiso para cometer *sati* era más explícito en otras partes de las escrituras. Sin

embargo, lo que importa aquí no es tanto la precisión del conocimiento de las escrituras mostrado en la respuesta del *pundit*, como la arbitrariedad tan típica de la interpretación oficial de los *vyawasthas*.

Este ejemplo encarna muchos de los principios clave mediante los cuales se generó un acervo de información sobre la *sati*. Las preguntas formuladas a los *pundits* tenían la intención de aclarar todos los aspectos de la *sati*. Por ello, en 1813 se pidió a los *pundits* de la Nizamat Adalat que especificaran el sentido preciso de la frase “de tierna edad” en su *vyawastha* que afirmaba que no se permitía la *sati* a una mujer con un niño “de tierna edad”. Los oficiales buscaban aclarar cuál era la edad del niño y si el niño tenía que ser destetado antes de que su madre pudiera cometer *sati*.

Se pidió a los *pundits* que repasaran las escrituras y presentaran un fundamento libre de ambigüedades tomado de las mismas. Sólo se aceptaban las conclusiones halladas por inferencias o se recurría a la práctica consuetudinaria cuando no era posible obtener una documentación explícita. Así, el magistrado B. B. Gardiner acudió a la Sadr Nizamat Adalat para que aclarara los modos de inmolación apropiados para varias castas, pues el *pundit* de su juzgado sólo se había referido a las pruebas de la costumbre al responder a la pregunta. Los *pundits* de la corte superior presentaron un *vyawastha* que se apoyaba en evidencia de las escrituras. Su *vyawastha* fue turnado a Gardiner por los funcionarios de la Sadr Nizamat Adalat, añadiendo una reprimenda al *pundit* de la corte de distrito por haberse “referido a la costumbre de una región, acerca de un punto expresamente contemplado en la ley”.<sup>31</sup>

La insistencia oficial en la claridad era crucial para permitir la constitución de la *sati* “legal” e “ilegal”. Mediante una campaña permanente e intensa de consulta, se generaron criterios para sancionar oficialmente la *sati*. La *sati* tenía que ser voluntaria. A las mujeres brahmanes sólo se les permitía *sahamarana*, inmolación con el cadáver del esposo. Las mujeres que no fueran brahmanes se podían quemar por *sahamarana* o por *anoomarana* (inmolación con un artículo perteneciente al esposo). Se prohibió la *sati* a mujeres menores de dieciséis años y a mujeres con hijos menores de tres años. A las mujeres de la tribu *jogi* se les permitió sepultarse vivas.

Aunque se aducía la autoridad de las escrituras para este modelo, una lectura cuidadosa de los *Parliamentary Papers* sugiere que se puede dudar la existencia de tal autoridad. Por ejemplo, mientras los funcionarios consideraban los *vyawasthas* como exégesis fidedignas de las escrituras en un sentido absoluto, se desprende claramente de una lectura de los *vyawasthas* de los *pundits* que éstos los consideraban de carácter interpretativo.

Los *pundits* testimoniaron la naturaleza interpretativa de sus *vyawasthas* de varias maneras. Para empezar, a menudo caracterizaban sus respuestas como lecturas de los textos: “Las autoridades para la opinión expresada arriba son las que siguen”. El carácter interpretativo de los *vyawasthas* también era evidente por la forma en que se usaban las escrituras: “En la oración anterior, al usar las palabras ‘la que sube’, el autor *debió de haber estado pensando* en aquellas que rehusaban hacerlo”,<sup>32</sup> y “De los pasajes citados arriba de la Mitateshura *parecería que éste fuera un acto apropiado para ejercicio de todas las mujeres*” (las cursivas son mías).<sup>33</sup> Queda claro de lo anterior que los *vyawasthas* no afirmaban transmitir la verdad de las escrituras ni dar la única respuesta posible a una pregunta dada. El *corpus* de textos designados como “las escrituras” dificultaba sostener semejante afirmación. Las escrituras eran un enorme conjunto de textos escritos en diferentes épocas. Incluían los *Srutis*, los *Dharmashastras* o *Smritis* y los comentarios. El hecho de que se les asignaran a los textos autores de diferentes épocas daba cuenta de su heterogeneidad acerca de muchos puntos, el menor de los cuales no era la sanción de las escrituras para la *sati*. Así, dos *pundits* podían presentar *vyawasthas* acerca del mismo punto y citar diferentes textos o diferentes pasajes del mismo texto para apoyar su declaración.

La reacción oficial ante tal heterogeneidad tomaba varias formas. En general, entre más antiguo fuera el texto, se le suponía una estimación mayor. Por ello, los *vyawasthas* que citaban los *Srutis* o los *Smritis* se tomaban más en serio que los que se referían a textos más recientes. Más adelante regreso a este asunto. Por encima de este principio general, algunas veces los funcionarios reconocían la diversidad, como en la determinación y aplicación de los modos apropiados de quema para las mujeres brahmanes y no brahmanes. En otras ocasiones, reconocían la complejidad de los textos, pero por razones prácticas no la “resolvían”, como por ejemplo en la considerada tolerancia de la variación regional en el modo de llevar a cabo la *sati*: si el cuerpo de la viuda se colocaría a la derecha o izquierda del cadáver, la orientación de la pira, y cosas por el estilo.

Una tercera reacción era marginar ciertos *vyawasthas*. Un ejemplo revelador de tal marginación estratégica fue el destino del *vyawastha* de Mrityunjoy Vidyalkar.<sup>34</sup> Vidyalkar sistemáticamente ponía en tela de juicio la lógica colonial para una sanción con base en las escrituras para la *sati*. Cuestionaba, entre otras cosas, su condición como acto de virtud, ya que era una costumbre que se llevaba a cabo no en un espíritu de unión desinteresada con la divinidad, sino por la ambición de la recompensa. Aunque posteriormente Vidyalkar sería explícito en su defensa de la *sati*, su *vyawastha* contenía suficientes justificaciones tomadas de las escrituras para prohibirla. Sin embargo, se le ignoró. Tal persistente reinscripción de la *sati* en una tradición de las escrituras, a pesar de las pruebas en contrario, señala la

especificidad de los sentidos impuestos por la lectura oficial de los *vyawasthas*, y la producción de una concepción de la *sati* específicamente “colonial”.

El objetivo de la política oficial antes de la abolición era asegurar el apoyo a esta concepción “colonial” de una *sati* “auténtica” desde el punto de vista de las “escrituras”. Este deseo prosperaba gracias a una definición libre de ambigüedades de la *sati* que los funcionarios buscaban consolidar mediante el escrutinio de los detalles de su práctica. Se requería la presencia oficial en cada *sati*. Se pedía a los magistrados registrar la información de cada caso: datos personales de la viuda, fecha, lugar, hora y modo de quema. También se les daba instrucciones explícitas para “no dejar de observar el más nimio detalle”.<sup>35</sup> Tales detalles aseguraban que no hubiera la más mínima transgresión de la *Shashtra*, ya fuera de parte de los nativos, ya de parte de los funcionarios que vigilaban los procedimientos, que escapara a la vista oficial. Así, tenemos ejemplos de reprimendas de la Nizamat Adalat a funcionarios que intervinieron en casos en los que la viuda y la familia tenían perfecto derecho, según las escrituras, de cometer *sati*. ¡Aquí se ve lo que eran los argumentos oficiales según los cuales la *sati* era horrible y se toleraba sólo por razones estratégicas! Además, cualesquiera que hayan sido las afirmaciones oficiales de no interferencia religiosa, el proceso por el cual se produjo el conocimiento sobre la *sati* era específicamente “colonial” y su vigilante aplicación completamente intervencionista. Como indican los ejemplos anteriores, a pesar de la participación de los *pundits* brahmanes, los oficiales coloniales se apropiaron del privilegio de la interpretación autorizada definitiva de sus *vyawasthas*. Eran los jueces de la Nizamat Adalat, el gobernador general y su Consejo quienes determinaban cuáles *vyawasthas* eran “esenciales” y cuáles “periféricos”. La autoridad de los *pundits* era dudosa. El hecho de ser visiones nativas, al mismo tiempo les daba prestigio y las desacreditaba como fuentes confiables. Los *pundits* eran esenciales para “descifrar” las escrituras para los funcionarios. Pero éstos también los consideraban la “minoría tortuosa” contra la cual la misión de la colonización era proteger a la “mayoría humilde”.

## **EL DISCURSO INDÍGENA PROGRESISTA SOBRE LA SATI**

El primer panfleto de Rammohun Roy sobre la *sati* fue publicado en 1818, cinco años después que la administración colonial había autorizado una versión particular de esta costumbre y tres años después que se había iniciado la recolección sistemática de información sobre la *sati*.<sup>36</sup> Para ese entonces, las principales características del discurso oficial sobre la *sati* ya habían cobrado forma. Entre 1818 y su muerte en 1832, Rammohun escribió mucho sobre la *sati*. Aquí citaré principalmente, aunque no exclusivamente, de un opúsculo publicado por él en 1830, un año después de la abolición de la *sati*,

titulado “Abstract of the arguments regarding the burning of widows considered as a religious rite”.<sup>37</sup> En opinión del mismo Rammohun, este panfleto sintetiza sus principales argumentos desarrollados a lo largo de los años.<sup>38</sup>

Como podría sugerir el título, la discusión de Rammohun acerca de la *sati* se centra desde el principio en un examen de las escrituras. En palabras suyas: “El primer punto que hay que determinar es si la práctica de quemar a las viudas vivas en una pira y con el cadáver de sus esposos está o no sancionada de manera imperativa por la religión hindú”.<sup>39</sup> Rammohun sugiere como respuesta a su propia pregunta retórica que “incluso los más acérrimos defensores de la Concremación deben dar a regañadientes una respuesta negativa”,<sup>40</sup> y como evidencia ofrece el texto del Manu:

Manu en términos llanos manda a la viuda *seguir* perdonando *hasta la muerte* todos los insultos, realizando tareas austeras, evitando cualquier placer sensual y practicando con alegría las incomparables reglas de virtud que han sido seguidas por aquellas mujeres que fueron devotas de un solo esposo.<sup>41</sup>

Rammohun presenta pruebas similares tomadas de la *Yajnavalkya* del derecho de la viuda a vivir con su familia natural o política al morir su esposo. Habiendo demostrado que la *sati* no es obligatoria para la viuda, Rammohun diserta sobre cuál opción, la *sati* o una vida ascética, es de mayor mérito. En cuanto a esto, cita de los *Vedas*, cuya autoridad para él es suprema: “Por un deseo durante la vida, de una fruición futura, la vida no debiera ser destruida”.<sup>42</sup> Esta declaración absolutamente “puntual y decisiva”, refuta en su opinión las afirmaciones de los defensores de la *sati*, quienes también se refieren a los *Vedas*, pero a un pasaje que a Rammohun le parece abstracto y abierto a múltiples interpretaciones. El enunciado en cuestión es: “Oh fuego, deja que estas mujeres, cuyos cuerpos están ungidos de mantequilla clara, cuyos ojos están coloreados con colirio y libres de lágrimas, entren dentro de ti, padre del agua, para que no estén separadas de sus esposos, ellas mismas sin pecado y joyas entre las mujeres”.<sup>43</sup> Rammohun señala que este pasaje de ninguna manera impone a las mujeres a cometer *sati* y ofrece una lectura del mismo como una alegoría de la constelación de la órbita de la luna. En esta interpretación, la mantequilla significa “la vía láctea”, el colirio “el espacio vacío entre una estrella y otra”, esposos “los cuerpos celestes más espléndidos”. Por último, las alusiones a la ascensión y entrada al fuego se entienden como “la salida de las constelaciones por el horizonte al sudeste, el cual se consideraba la morada del fuego”.<sup>44</sup> De esta manera, Rammohun desacredita este apoyo tomado de los *Vedas*, en el mejor de los casos una inferencia, en favor de los argumentos védicos que explícitamente recomiendan la viudez ascética.



Enseguida, Rammohun considera a los *Smritis*, los cuales designa como “segundos en autoridad a los *Vedas*”.<sup>45</sup> Los *Smritis* se consideran ordenados jerárquicamente, con *Manu* encabezando la lista como el texto “cuya autoridad prevalece sobre la de los jueces”.<sup>46</sup> Como ya demostró que *Manu* aprueba la viudez ascética, Rammohun dirige su atención a aquellos *Smritis* como el *Ungira* y *Hareet* que parecen conceder un valor positivo a la *sati*. Rammohun nota un pasaje del *Ungira* que exalta a la viuda que comete *sati*, pero descarta su recomendación de *sati* tildándola de inferior, pues reconocidamente es un “medio para obtener fruición carnal futura”,<sup>47</sup> por lo que ocupa un lugar inferior en la jerarquía espiritual de actos.

Tras demostrar que la *sati* no está prescrita por las escrituras y afirmar que, incluso cuando se presenta como una opción, definitivamente es de virtud inferior por ser un acto llevado a cabo para allegarse recompensas, Rammohun concluye su opúsculo examinando la cuestión de “si *el modo de la concreción* prescrito por *Hareet* y otros llegó a ser observado debidamente o no”.<sup>48</sup> Rammohun señala que estos “intérpretes de la ley” ponen como requisito que la viuda suba voluntariamente a la pira y entre a las llamas. En su opinión, la violación de cualquiera de estas disposiciones “vuelve el acto un mero suicidio, e implica, en un acto culposo de asesinato de una mujer, a los que participan en su perpetración”.<sup>49</sup> Rammohun, como los funcionarios coloniales, se interesa aquí por la espinosa cuestión de la voluntad de la viuda. Su postura es similar a la de Ewer. Afirma que “nunca viuda alguna voluntariamente *ascendió* a la pira y *entró* a las llamas en cumplimiento de este rito”.<sup>50</sup> No es de sorprender, dice, que aquéllos en favor de la *sati* se hayan visto “orillados a la necesidad de refugiarse en la *costumbre*, para justificar tanto el suicidio como el asesinato de la mujer, el crimen más abominable”.<sup>51</sup>

Queda claro incluso tras este breve examen que el discurso de Rammohun compartía rasgos clave con el discurso oficial sobre la *sati*. Su causa en favor de la abolición se fundamentaba principalmente en un examen de las escrituras. Sus dos primeros panfletos sobre la *sati*, que Rammohun presenta en forma de diálogos entre un defensor y un oponente de la *sati*, son debates acerca de cómo deben interpretarse las escrituras. El oponente en ambos casos toma, con el fin de aplastarlos, los argumentos aducidos por los defensores de la práctica en cuanto a su fundamento en las escrituras. En enero de 1830, Rammohun y 300 vecinos de Calcuta se unieron para presentar una petición al gobernador general William Bentinck en apoyo de la disposición que prohibía la *sati*, que había sido aprobada el 4 de diciembre de 1829.<sup>52</sup> La petición aporta más pruebas de que la *sati* no está legitimada por las escrituras. Rammohun y los peticionarios arguyen que la *sati* se originó por los celos de ciertos príncipes hindúes, quienes, para asegurarse de la fidelidad de sus viudas, “se escudaron tras su poder arbitrario y, bajo el manto de la religión, introdujeron la práctica de quemar vivas a las viudas”.<sup>53</sup> Según ellos, los príncipes buscaron

entonces legitimar la práctica: “Citando algunos pasajes de autoridades de peso evidentemente inferior [...] como si estuvieran ofreciendo a mujeres en sacrificio por obedecer los dictados de los *Shastras* y no por influencia de los celos”.<sup>54</sup> En otros lugares de sus escritos, Rammohun ofrece más pruebas para mostrar a la *sati* como una práctica material, refiriendo su mayor incidencia en Bengala a los derechos de propiedad de la mujer bajo la ley Dayabhaga.<sup>55</sup> Rammohun sugiere que semejantes intereses mundanos son responsables de que se ate a las mujeres a la pira, en “flagrante violación” de los *Shastras*.

A primera vista, Rammohun no parece tener la ambivalencia que afirmo es característica de las actitudes oficiales hacia la *sati*. Esta ambivalencia, sugerí, clasifica a las *satis* en buenas o malas, aquéllas lo son por ser propiamente voluntarias, éstas por implicar una coacción. En contraste, no hay una aprobación calificada ni una fascinación por la *sati* en los escritos de Rammohun. De hecho el análisis de Rammohun de la condición social de la mujer hindú resulta extremadamente refinado dada su comprensión de lo que ahora llamamos dominación masculina. Por ejemplo, en la segunda conferencia de Rammohun entre un defensor y un oponente de la *sati*, el oponente critica acremente a su contrincante por imputar tantos defectos a las mujeres “que no están implantados en su constitución por naturaleza” y por convencer a otros “de menospreciarlas como criaturas despreciables y malvadas, cuando han estado sometidas a miserias constantes”.<sup>56</sup> El oponente también propone que los hombres se han aprovechado de su mayor fuerza física respecto de las mujeres, para negarles “aquellos excelentes méritos a los que tienen derecho por naturaleza, para después poder decir que las mujeres son naturalmente incapaces de adquirir esos méritos [...]”.<sup>57</sup> Así, Rammohun se daba cuenta claramente de la base social de la subyugación de la mujer.

No obstante, incluso en esta encendida defensa del carácter de las mujeres hindúes, es evidente cierta ambivalencia hacia la *sati*. La *sati* funciona como el acto que confirma el estoicismo de la mujer y como la práctica que pone de manifiesto su debilidad. Así, de la acusación de que las mujeres carecen de determinación, el oponente tiene esto que decir:

Las acusas de falta de decisión, lo que me sorprende en extremo, pues vemos constantemente, en un país donde el nombre de la muerte hace temblar al varón, que la mujer, por la firmeza de su voluntad, se ofrece para ser quemada con el cuerpo de su difunto esposo.<sup>58</sup>

Aquí Rammohun parece conceder la posibilidad de una *sati* “voluntaria”. No sólo eso; implica que las mujeres que cometen *sati* muestran heroísmo y decisión; que la *sati* ejemplifica la fuerza de voluntad y

carácter de las mujeres. Sin embargo, de inmediato en el párrafo siguiente Rammohun cita el ejemplo de la *sati* para hacer la afirmación opuesta: la vulnerabilidad de la mujer.

Tienen un defecto, hay que aceptarlo; el cual es que, al considerar a los otros igualmente libres de engaño como ellas, les entregan su confianza demasiado fácilmente, por lo que sufren gran infelicidad, tanta que algunas de ellas son engañadas para consentir que mueran quemadas.<sup>59</sup>

En este ejemplo la *sati* se ofrece como testimonio de la ingenuidad de la mujer, una debilidad que se dice las hace confiar demasiado en los demás. Al señalar la forma en que Rammohun usa la *sati* para hacer afirmaciones contradictorias acerca de las mujeres, no estoy “acusando” a Rammohun de “aprobar” la *sati*. En lugar de ello, sugiero que, incluso en el caso del abolicionista más convencido, la *idea* de la *sati* sigue provocando ambivalencia. Lo que permite esta ambivalencia es la construcción de la mujer o bien como un ser supremo, o bien como una víctima suprema. Esta construcción no hubiera sido tan creíble si hubiera habido una noción más compleja de la subjetividad femenina. Esta construcción discursiva de la *sati* y de las mujeres posibilita la práctica de hacer juicios totalmente opuestos.

#### **EL DISCURSO CONSERVADOR SOBRE LA SATI:**

##### **LA PETICIÓN ORTODOXA A BENTINCK<sup>60</sup>**

Cualquier ambivalencia que haya caracterizado a los discursos “liberales” sobre la *sati*, sorprendentemente no aparece en los escritos conservadores sobre el tema, los cuales abiertamente hacen el elogio de esta costumbre como emprendida de buen grado por las devotas viudas hindúes.

Al amparo de la sanción dada por el uso inmemorial así como por el precepto, las viudas hindúes llevan a cabo por su propia voluntad y placer, y para beneficio del alma de sus esposos y de la suya propia, el sacrificio de la autoinmolación llamada suttee, la cual no sólo es un *deber* sagrado, sino un alto privilegio para la mujer que cree sinceramente en las doctrinas de su religión; y humildemente declaramos que cualquier interferencia con una convicción de naturaleza tan alta y de abnegación, es [...] un dictamen injusto e intolerante en cuestiones de conciencia [...].<sup>61</sup>

Con todo, el elogio no es el punto central de la petición. La intención principal del argumento ortodoxo era demostrar que tildar de criminal la práctica de la *sati* por parte de la East India Company se basaba en una lectura errónea de las escrituras. Apenas sorprende esta postura, pues, como hemos visto, todo el debate giraba alrededor de la cuestión del fundamento de la *sati* en las escrituras. Sin embargo, el

argumento ortodoxo tenía una diferencia con respecto al de Rammohun y el de la mayor parte de los funcionarios coloniales: le daba un peso relativamente mayor a la costumbre. La petición afirmaba que “[...] la religión hindú se funda, como las demás religiones, tanto en el uso como en el precepto, y cuando el uso es inmemorial se considera tan sagrado como el precepto”.<sup>62</sup> Así, mientras Rammohun da preferencia a la escritura sobre la costumbre, criticando a sus oponentes por verse “orillados a la necesidad de refugiarse en la *costumbre*”,<sup>63</sup> los peticionarios ortodoxos afirman que la antigüedad del hinduismo implicaba una condición de igualdad en ambos casos. No obstante, a pesar de esta afirmación, argumentaron su postura casi exclusivamente en términos de las escrituras.

La estrategia ortodoxa era minar la credibilidad de los intérpretes de los textos sagrados, entre ellos Rammohun, que era apreciada por la administración colonial, así como la validez de sus interpretaciones acerca del fundamento en las escrituras para la prohibición de la *sati*. La petición acusaba al gobierno de sacar sus interpretaciones de apóstatas.

Pero declaramos humildemente que en una cuestión tan delicada como es la interpretación de nuestros libros sagrados, y la autoridad de nuestras costumbres religiosas, nadie sino los *pundits* y brahmines, y los guías de la vida santa, y de probada erudición, debieran ser consultados [...] no [...] hombres que carecen de fe y que desprecian la memoria de sus ancestros o de su religión.<sup>64</sup>

Pundits y brahmines se proponen como los intérpretes autorizados y las diferencias de opinión entre ellos se reducen a una oposición entre creyentes y no creyentes. Ochocientas personas firmaron la petición, entre quienes había *pundits* del Colegio Sánscrito del Gobierno, de la Suprema Corte, de la Nizamat Adalat y Diwani Adalat. Como sabemos, la afirmación de que el gobierno se confiaba a descreídos como Rammohun no tiene fundamento, pues los funcionarios recurrían principalmente a sus *pundits* en las cortes civiles y criminales donde trabajaban muchos de los firmantes.

La petición se acompañaba de un “anexo de autoridades” firmado por ciento veinte *pundits*, que presentaba pruebas tomadas de las escrituras en favor de la *sati*, o en palabras de la petición, “de los puntos legales que declaran la práctica de suttee legítima y conveniente”.<sup>65</sup> Este anexo pone objeciones a los principales argumentos de aquéllos que abogaban por la prohibición de la *sati*: que el ascetismo tiene mayor valor que la *sati*, que la *sati* da recompensas temporales mientras que la viudez ascética sostiene la promesa de la bienaventuranza eterna, y que *Manu* recomienda el ascetismo y tiene prioridad sobre otros *Smritis* pues su texto “se origina inmediatamente del Sruti”.<sup>66</sup>

Para responder al argumento de que la viudez ascética es más altamente recomendada que la *sati*, la petición cita a *Manu* por el texto dado en el *Nirnaya Sindhu*: “A la muerte de su esposo, si, por acaso, una mujer se halla impedida de realizar la concremación, con todo debe preservar la virtud mandada a las viudas”.<sup>67</sup> En este caso, afirman los peticionarios, “el orden del sentido tiene preferencia sobre el de la lectura”,<sup>68</sup> dicho de otro modo, la viudez ascética es una segunda opción, opción reservada a las mujeres que no pueden realizar la *sati*. Por ello concluyen, claramente forzando demasiado su argumento, “Resulta del *Shashtra* que la primera cosa que una viuda tiene que hacer es subir a la pila ardiente”.<sup>69</sup>

La segunda objeción a la *sati*, según la cual sólo trae una bendición de orden temporal, se refuta con la observación de que el ascetismo también es “un camino gradual hacia la beatitud definitiva” y mientras la *sati* implica sólo “un sufrimiento breve” y proporciona “bendiciones celestiales”, la viudez ascética somete a la mujer a una “labor en medio de privaciones por un largo tiempo”.<sup>70</sup> El mayor valor espiritual de la viudez ascética se contrasta así negativamente con lo que los peticionarios ven como un sufrimiento material mayor y más prolongado para las viudas.

Por último, se aduce el siguiente caso para explicar por qué la falta de un mandamiento positivo de la *sati* en *Manu* no representa un problema particular en cuanto al origen de esta costumbre en el texto sagrado. En primer lugar, se señala que muchos actos realizados efectivamente en la sociedad como *Durga puja* o *dola jatra* (actos religiosos) no tienen fundamento en *Manu*, y sin embargo su realización no se considera inconsistente en relación con las escrituras; de hecho, su omisión sería considerada pecaminosa. Es interesante notar que aunque la petición empieza por un argumento general sobre la costumbre como algo de igual importancia que las escrituras, éste es el único lugar donde se aduce el apoyo de la costumbre. De cualquier modo, sigue diciendo la petición, la ausencia de la *sati* en *Manu* no puede interpretarse como un argumento en su contra. La *Dattaca Chandrika* se ofrece como una declaración de lo opuesto —que “la no prohibición constituye la sanción”. Por último, la petición propone ingeniosamente que si los ejemplares de las *Institutes of Manu* en Bengala omiten mencionar la *sati*, no puede suponerse que ése es el caso general, pues sugiere que:

*el texto ha sido omitido por error de los impresores*, pues los autores de los *Nirnaya Sindhy* y otras obras, que son las de mayor preeminencia en Daravira y otros lugares, citaban el siguiente texto de *Manu*: “Una viuda puede o bien llevar una vida austera o entregarse a las llamas”.<sup>71</sup>

¡De esta manera se hace responsable de la condición de la *sati* en el texto de *Manu* en Bengala a un error de imprenta!

Los peticionarios rematan su argumento según el cual la *sati* es una práctica sancionada por las escrituras, insistiendo en una consideración de los principios de interpretación. Sugieren que un fragmento de los *Rig Veda*: “no se permita que estas mujeres sean viudas [...]” (pasaje que Rammohun desacredita por oscuro), implica que la *sati* era conforme a los *Sruti* y propone que en los lugares donde los *Sruti* y los *Smriti* difieran, “el primero debe preferirse al segundo”.<sup>72</sup> Así, concluyen que “es indiscutible que la concreción, siendo mandada por los *Sruti*, los cuales son la autoridad más prevaleciente y original de todos los *Smritis*, debe practicarse”.<sup>73</sup> Mientras Rammohun da prioridad al *Manu Smriti* como un texto fundamental que contiene “todo el sentido de los Vedas” e insiste en que no se apruebe código alguno que lo contradiga, la petición ortodoxa afirma la prioridad absoluta del *Sruti* en cada caso, aunque dentro de los *Smritis*, al *Manu Smriti* se le conceda el primer lugar.

#### **UN DISCURSO COMÚN SOBRE LA SATI**

Resulta evidente del examen anterior de los argumentos oficiales e indígenas a favor y en contra de la *sati* que, independientemente de sus actitudes hacia esta costumbre, todos los participantes en el debate sobre la abolición tenían en común ciertas ideas clave acerca de la *sati* y de la sociedad india, y que empleaban procedimientos bastante semejantes para apoyar su argumento. Tanto los que abogaban en favor de la *sati* como los que se pronunciaban en su contra arraigaban su argumento en un examen de las escrituras brahmánicas, éstos tratando de probar que la *sati* no tenía una sanción clara en las escrituras, aquéllos refutando estos argumentos. Se podrían analizar estos argumentos en cuanto a su consistencia lógica y concluir que por mucho el cabildeo ortodoxo pro-*sati* tenía un argumento débil y recurría a razonamientos engañosos y superficiales para probar sus ideas. También podría concluirse correctamente que el uso de las escrituras era estratégico; cada facción leía los textos de manera que apoyara su postura ideológica. Sin embargo, dado mi interés en los aspectos discursivos del debate, seguiré un enfoque diferente. Desarrollaré lo referente a la lógica y los parámetros internos del discurso, examinaré los tipos de argumentos válidos dentro de éste y las implicaciones ideológicas de dichos argumentos para demostrar una mejoría en la condición social de la mujer.

Desde esta perspectiva, lo que resulta interesante es el hecho de que todo el asunto se discutía en el marco de las escrituras. Dicho de otro modo: independientemente de la torpeza o lo poco convincente del uso de las escrituras en un argumento en particular, lo que es significativo es la codificación explícita de los argumentos como escriturarios. Incluso Rammohun, considerado en general como el primer paladín moderno de los derechos de la mujer, no basó su apoyo a la abolición en que la *sati* era una crueldad para

ella. Por supuesto desarrolló análisis críticos de la condición social de la mujer en la India de una especie más “secular”, pero resultan marginales respecto a sus argumentos contra la *sati*.

Tanto los oficiales coloniales como la élite masculina indígena no sólo consideraron la cuestión principalmente en términos de textos religiosos, sino que también compartieron, con pequeñas diferencias, ideas notablemente similares de lo que contaba como pruebas. Las pruebas de las escrituras se consideraban consistentemente como superiores a las basadas en la costumbre y la práctica. Por ello, los funcionarios ordenaban a los *pundits* revisar los *vyawasthas* que se fundaban en la práctica consuetudinaria, y la petición ortodoxa renunció a las pruebas de la costumbre aunque afirmara una equivalencia entre ella y las escrituras.

Los funcionarios y la élite indígena también compartían principios generales para ordenar el enormemente heterogéneo y aparatoso *corpus* designado como “las escrituras”. Éstas se clasificaban como sigue: *Srutis*, *Smritis* o *Dharmashastras*, y los comentarios. Los *Srutis*, incluyendo los *Vedas* y los *Upanishads*, se colocaban en el vértice, pues se les consideraba transcripciones de la palabra revelada de Dios. Así, la petición pro-*sati* describe los *Srutis* como “la autoridad más prevaleciente y original de todos los *Smritis*”.<sup>74</sup> En segundo lugar venían los *Smritis* o *Dharmashastras*, textos que se suponían escritos por ciertos sabios. El *Manu Smriti* se considera el más importante de éstos. Así, Rammohun cita con aprobación la descripción del *Manu* de Sir William Jones, como un “sistema de deberes, religiosos y civiles, y de leyes, en todas sus ramas, el cual los hindúes creen firmemente haber sido promulgado desde el principio de los tiempos por Menu [...] un sistema tan abarcador y tan minuciosamente exacto, que hasta se puede considerar como las instituciones de la ley hindú”.<sup>75</sup> Como hemos visto, Ewer también consideraba a *Manu* el “padre de la jurisprudencia hindú”. Los peticionarios ortodoxos hacían menos alharaca acerca de la condición fundamental del *Manu*, pues su argumento en favor de la *sati* se complicaba porque el texto no se refería a ella. Sin embargo, indirectamente admiten la importancia del *Manu*, por lo menos en este debate, como se ve por el gran esfuerzo que dedican para probar que la omisión del asunto por parte de *Manu* no pone en entredicho la valoración de la *sati*, llegando incluso a sugerir que el texto fuera de Bengala contiene referencias a la concremación. La difícil condición del *Manu* para su perspectiva también da pie a la comunidad ortodoxa para insistir en la prioridad de los *Srutis* sobre los *Smritis* en caso de discrepancias. En contraste, dado el valor del *Manu* para su posición, Rammohun sostiene que el *Manu* anula al *Srutis* aunque en otro lugar —en su reformulación del hinduismo, por ejemplo— regresa a los *Upanishads*.

Otro principio de interpretación que caracteriza la lectura de las escrituras es el mayor valor atribuido a pasajes con referencias explícitas a la *sati*. Entre más literal fuera un pasaje, mayor el valor de su

autoridad como evidencia. Así, como hemos visto, Rammohun rechaza un pasaje del *Rig Veda* por ser demasiado abstracto, mientras los funcionarios coloniales rechazan el testimonio de los *pundits* que en su opinión se basaba en “meras inferencias”. El cabildeo ortodoxo está menos comprometido con la literalidad, ya que no le es útil.

En resumen, cualquiera que fuera su postura respecto de la prohibición de la *sati*, los funcionarios coloniales y la élite masculina indígena concordaban en que las escrituras invalidaban la costumbre, que la evidencia de las escrituras tenía un peso mayor que la evidencia basada en la inferencia y que, en general, a mayor antigüedad, mayor valor del texto. El privilegiar los textos más antiguos se ligaba a otra característica discursiva: la creencia de que la sociedad hindú había caído de una Edad de Oro anterior. Hemos notado cómo la ideología de la abolición concebía la prohibición de la *sati* como un acto de restauración que devolvía a los nativos las “verdades” de su propia tradición. Bentinck expresa esto en su respuesta a la petición ortodoxa cuando afirma que la disposición, al permitir la viudez ascética, solo hacía cumplir lo que era “mandado sobre otro camino [sic] en libros cuya autoridad se considera habitualmente la más alta [...] y que se considera están dirigidos a crear un mejor estado de la sociedad; como el que creen los hindúes haber existido en tiempos pasados”.<sup>76</sup> Bentinck continúa notando que al practicar una viudez ascética, las viudas podían respetar tanto las leyes del gobierno como “los más puros preceptos de la religión”.<sup>77</sup> Además, según Bentinck, las viudas serían “un ejemplo para la generación presente de esa buena conducta por la que se supone se distinguieron las épocas más tempranas y mejores del pueblo hindú”.<sup>78</sup>

Rammohun también aceptaba la idea de que la sociedad india del siglo XIX representaba una decadencia respecto de una grandeza anterior. Al agradecer a Bentinck la prohibición de la *sati*, subraya su satisfacción “porque el abominable pecado de la crueldad a las mujeres ya no habrá de ser cometido, y porque el antiguo y más puro sistema de la religión hindú ya no habrá de ser despreciado por los propios hindúes”.<sup>79</sup> Esta idea de una caída de un estado de gracia también es patente en las afirmaciones hechas por los oficiales y por Rammohun, según las cuales la legitimidad de la *sati* aparentemente sancionada por las escrituras se lograba mediante la prevaricación de los textos, o como lo decía Rammohun, mediante “interpolaciones e invenciones, bajo el nombre de tradiciones”.<sup>80</sup> Según Rammohun esto requería un regreso a los textos “originales”, en este caso el *Manu*, “la única norma segura contra las persistentes corrupciones, absurdos y caprichos humanos”.<sup>81</sup> Se puede afirmar que este deseo de restaurar los textos originales contribuyó al olvido general en el debate sobre la *sati* de los comentarios escritos entre los siglos XI y XVIII. El tema del pasado glorioso y el presente degradado tiene una presencia menor en los escritos de los ortodoxos porque su afirmación es que la *sati* es parte del canon original y no un “añadido”.



Aun así, esta idea de una caída llegó a ser crucial para los discursos indígenas del siglo XIX, tanto “progresistas” como “conservadores”, y posteriormente se mezclaría con la idea de que Gran Bretaña había rescatado a la India hindú de la tiranía islámica, lo cual produjo discursos específicamente “hindúes” de regeneración política y cultural. Más adelante trato de nuevo este punto.

Ahora quisiera relacionar este examen de los detalles del debate sobre la *sati* con el argumento sugerido al principio de este texto, a saber, que el concepto de tradición se reconstituye en el siglo XIX, que las mujeres y las escrituras son los términos de su articulación y que este desarrollo es específicamente colonial. Hasta ahora, he tratado de demostrar esta especificidad histórica con referencia al proceso por el cual se produjo el conocimiento sobre la *sati*, las ideas que fueron centrales y marginales a este proceso y las maneras en que estas ideas moldearon los principales argumentos aducidos por los defensores y opositores de la *sati* tanto indígenas como oficiales.<sup>82</sup>

Lo que argumento sobre la especificidad histórica de este discurso también se puede hacer desde otro ángulo, al contrastar la retórica de Rammohun en *Tuhfatul Muwahiddin* con la empleada por él en el debate sobre la *sati*. Me apoyo aquí en el excelente trabajo de Sumit Sarkar,<sup>83</sup> quien ha afirmado que el Renacimiento bengalí debe verse “no como una carrera de ‘antorchas’ [...] sino como una historia de retiro y decadencia”.<sup>84</sup> Sarkar examina esta decadencia en términos de lo que él ve como el creciente conservadurismo de los últimos escritos de Rammohun. Sarkar analiza cómo el argumento de Rammohun en favor del monoteísmo en *Tuhfat* se desarrolla rigurosamente en términos de la razón y del criterio de la tranquilidad social:

Sólo tres preceptos básicos —comunes a todas las creencias y por ende “naturales” se mantienen: la creencia en un Creador único (demostrado por el argumento del plan), la creencia en la existencia del alma, y fe en un mundo después de la muerte en el que se recibirán recompensas y castigos justamente merecidos —e incluso las dos últimas creencias se consideran aceptables sólo por un fundamento utilitarista. Todo lo demás, —creencia en divinidades particulares [...] fe en profetas y milagros de inspiración divina [...] “los cientos de inútiles trabajos y privaciones sobre la comida y la bebida, la pureza y la impureza, el buen y mal agüero” se lo lleva el viento con una lógica implacable.<sup>85</sup>

Sarkar observa que Rammohun en *Tuhfat* se “acerca peligrosamente al punto donde desaparece la religión”,<sup>86</sup> posición que define sus argumentos a partir de 1815 sobre el monoteísmo, que se fundamentan principalmente en una reinterpretación de los *Upanishads*. Como lo expresa Sarkar, “las

reivindicaciones de la razón quedan ahora equilibradas y cada vez más limitadas por la autoridad upanishádica así como por un uso conservador del criterio de la tranquilidad social”.<sup>87</sup>

Desde mi punto de vista, lo que es significativo es que el cambio en la retórica de Rammohun es paralelo a su creciente involucramiento con la presencia colonial. Se sabe que, por ejemplo, Rammohun hablaba poco inglés al escribir *Thufat* entre 1803 y 1804. En aquel entonces trabajaba para Thomas Woodforde a título privado en Murshidabad. Se dice que en 1805 entró a trabajar formalmente al servicio de la East India Company con John Digby. Existe una gran controversia acerca de la cronología de ciertos sucesos clave en la vida de Rammohun<sup>88</sup> y de cualquier modo los problemas de “influencias” son complejos y se prestan a ser fechados en un sentido simple. Sin embargo, se puede estar de acuerdo con Rajat K. Ray, en que la evidencia sugiere que las “tres influencias principales en el pensamiento de Rammohun —persa, védica y occidental—, las absorbió sucesivamente, estrictamente en ese orden cronológico”.<sup>89</sup> Yo afirmaré que si bien éste podría ser el orden cronológico en el que Rammohun conoció estos diferentes sistemas de pensamiento, su influencia en él no fue acumulativa, sino que reinterpretó sus primeras ideas en términos de lo occidental. Dicho de otro modo, pasar de una mordaz crítica de la religión a una estrategia que propugnaba por una reforma social en los términos de las escrituras se relacionaba con la emergente dominación de un discurso occidental oficial sobre la India, un discurso de superioridad moral que reconocía la grandeza de la India pero sólo en los términos de su pasado según las escrituras.

Este discurso colonial no sólo privilegiaba las escrituras brahmánicas como la clave de la sociedad india, sino que distinguía claramente entre lo “hindú” y lo “islámico”, concibiendo estos elementos como mutuamente excluyentes y como herencias autónomas. De nuevo la propia historia de Rammohun es sugerente, pues Sarkar señala que “los intelectuales hindúes de la Bengala del siglo XIX (y quizá Rammohun también, hasta cierto punto, después que dominó el inglés), le dieron la espalda por completo al [...] secularismo, racionalismo, y anticonformismo [de] la India gobernada por los musulmanes antes de los británicos [...]”.<sup>90</sup>

La posición central y la importancia dada a las escrituras brahmánicas por los británicos y la construcción de la ley “hindú” a partir de estos textos plantea el problema de la relación entre dichas escrituras y la sociedad en la India prebritánica. Los británicos se veían a sí mismos como resucitadores de una antigua tradición que había sido interrumpida por la corrupción de siglos anteriores, pero ¿de hecho así era? ¿Acaso las escrituras brahmánicas eran el fundamento de la ley en la India precolonial? D. D. Kosambi, entre otros, afirma lo contrario.<sup>91</sup> Kosambi es sumamente crítico de la “tendencia brahmani-

zante” de los británicos, los cuales ignoraban las leyes aplicadas por las *sabhas* (asociaciones) de casta y se centraron exclusivamente en los textos brahmánicos para la formulación de la ley “hindú”.<sup>92</sup> Me parece que hay que hacernos las preguntas siguientes: ¿Los textos prioritarios para el fundamento de la ley han sido siempre los textos brahmánicos? ¿Hasta qué punto los *pundits* han tenido el monopolio del conocimiento de las escrituras, como afirmaban los oficiales y Rammohun? ¿Acaso este dominio de las escrituras les daba poder social o político? O bien, ¿importaba este dominio de las escrituras? ¿Qué uso daban a las escrituras los consejos de casta que se dice eran los que se ocupaban de la mayor parte de los casos? ¿Es el desarrollo de un discurso legal sobre las escrituras un fenómeno colonial?<sup>93</sup>

Hay evidencias interesantes en los materiales presentados aquí que indican que, al menos en un principio, las respuestas de los *pundits* asignados a las cortes no reflejaban el tipo de autoridad que atribuían los funcionarios coloniales tanto a los textos como a los *pundits*. Como he examinado, los *vyawasthas* no afirmaban declarar verdades de las escrituras. Los *pundits* calificaban sus repuestas de opiniones, sus lecturas de interpretaciones. Es decir, su autoridad era limitada y así lo admitían. Además, los *vyawasthas* se basaban igualmente en la costumbre y las escrituras, aunque dichas respuestas invariablemente se trataban como marginales y se pedía a los *pundits* que las revisaran. En contraste, nada es tentativo en la petición ortodoxa de 1830, no hay calificativos aplicados a los fragmentos de las escrituras. Se incluye en la petición un “Anexo de autoridades” descrito como “Una traducción de *una decisión de los puntos legales* que declaran ser legal y conveniente la práctica de la *suttee*”.<sup>94</sup> El *Asiatic Journal*, al informar de la presentación de esta petición a William Bentinck, nota que “*se acompaña de documentos legales*”.<sup>95</sup> Aquí la equiparación de las escrituras con la ley es completa.

Igualmente significativo en sus consecuencias ideológicas para las mujeres es la equiparación de la tradición con las escrituras. Como hemos visto, los funcionarios coloniales, Rammohun Roy y la comunidad ortodoxa hindú, discutían el asunto de la *sati* en términos de textos religiosos. Las escrituras, o más bien diferentes versiones de las mismas, suministraban el fundamento para los argumentos en favor y en contra de esta costumbre. Dado que las premisas del debate sobre la *sati* se apoyaban en el hecho de que se le menciona en las escrituras, y por ende en su condición “tradicional” y “legal”, no es de sorprender que la propia viuda resultara marginada de sus preocupaciones centrales. Los parámetros del discurso cancelan esta posibilidad. En lugar de ello, las mujeres se vuelven lugares sobre los que varias versiones de las escrituras, de la tradición, de la ley se elaboran y refutan. Así, las alternativas a la *sati* también se sacan de las escrituras. Después de todo, la viudez ascética como una opción nada tiene de necesariamente lógico o inevitable. ¿Por qué la viudez? ¿Por qué viudez *ascética*? ¿Por qué no un argumento en favor de un nuevo casamiento de la viuda?<sup>96</sup>

La importancia fundamental dada a las escrituras en el debate sobre la *sati* plantea la siguiente pregunta: ¿De qué formas se puede ver como un ejemplo de discurso “modernizador”? Está claro que el debate no se encaminó por directrices que normalmente se considera constituyen lo moderno. No era un discurso secular de la razón que postulaba una moralidad crítica de prácticas “anticuadas” y una nueva concepción de los “derechos individuales”. En contraste, como hemos visto, a nivel ideológico el debate era una deliberación basada en las escrituras de la legitimidad de la *sati*, deliberación que era crítica de su forma contemporánea por no ser, en cierto sentido, “suficientemente anticuada”, por no corresponder a sus principios originales. (Por supuesto, hay que insistir en la condición igualmente mítica de esta supuesta *sati* original.)

La discusión de los derechos de las mujeres como individuos también se echa de menos, excepto en la medida en que se plantea indirectamente en el contexto de la voluntad de la viuda. Como hemos visto, esta voluntad es concedida principalmente en forma abstracta, y sólo a regañadientes, y por algunos, en la práctica, justificando así la intervención en nombre de la viuda, ya sea por el oficial europeo, ya sea por el varón indio como reformador social. Sin embargo, independientemente del escepticismo respecto a la viuda en su condición de sujeto, esta preocupación con la voluntad individual puede leerse como indicativa de la modernidad de este discurso.

Pero el discurso sobre la *sati* también era moderno en otro sentido de mayor importancia: era un discurso moderno sobre la tradición. Ejemplifica los discursos coloniales de fines del siglo XVIII que elaboraron nociones de modernidad contrarias a sus propias concepciones de la tradición. Me atrevo a afirmar, en otras palabras, que lo que aquí tenemos no es un discurso en el que tradiciones preexistentes enfrentan el desafío de una emergente conciencia moderna, sino un discurso en el que tanto la “tradición” como la “modernidad” que conocemos se producen contemporáneamente. La modernidad de este discurso sobre la tradición necesita ser determinada de una forma más completa.

En este discurso, la tradición se postula como un principio intemporal y estructurador de la sociedad india que se verifica en la vida diaria de la población indígena. “Tradición”, prácticamente sinónimo de “religión” y “cultura”, se designa como una esfera distinta de la vida material. Es por ello que los funcionarios pueden hablar de devolver a los nativos la verdad de tradiciones que habían sido interrumpidas por el “interludio islámico”. Esta concepción también es evidente en los argumentos de Ewer, según los cuales cuando los indios actuaban religiosamente lo hacían en forma pasiva, y en la justificación que da para intervenir en la *sati*, al demostrar que se trataba de una práctica material.<sup>97</sup>

Este concepto de cultura o tradición como una fuerza transhistórica y ubicua realizada por el pueblo tiene dos consecuencias. En primer lugar, produce análisis de la *sati* en términos puramente “culturales” que la vacían de sus contenidos históricos y políticos. En segundo lugar, esta noción de cultura efectivamente borra la condición de agente histórico (*agency*) de los involucrados en tales prácticas. Sin embargo, como notamos en la descripción de Ewer de cómo la viuda es arrastrada al río, no todos los que intervienen en una *sati* se ven como igualmente sujetos a los imperativos de la cultura. Los familiares, en especial los varones, y los *pundits* presentes ante la pira tienen posiciones de sujeto alternadas. Aquéllos a menudo se considera que actúan en provecho propio, éstos casi siempre. Tal interés siempre se codifica como corrupto y en detrimento de la viuda. Aun así, dentro de la sujeción general de toda la población indígena a la “religión” o “tradición”, los hombres tienen alguna medida de voluntad.

La viuda no. Se le representa consistentemente como una heroína —entra en las furiosas llamas de la pira sin mostrar emoción alguna— o como una víctima abyecta —arrojada a la hoguera, a veces atada a ella por familiares o *pundits* faltos de escrúpulos. Vimos ambas en las descripciones de la *sati* de Rammohun. Estos extremos, “heroína” y “víctima”, impiden la posibilidad de una compleja subjetividad femenina. De hecho, dada la definición de tradición que funciona en el discurso de la *sati*, la imagen de la viuda inmolada como una heroína sólo la vuelve a codificar mediante la escritura como una víctima de un orden superior: no del hombre sino de Dios (o la religión). Esta representación de la viuda la hace particularmente proclive a discursos de salvación, ya sea articulados por funcionarios o por la élite indígena. Así, no resulta una sorpresa que ambos ofrezcan interceder por ella, para salvarla de la “tradición”, incluso, de hecho, en su nombre.

Podemos admitir, entonces, que las mujeres no son sujetos en este discurso. No sólo apenas sabemos de ella, sino como sugerí anteriormente, se le niega cualquier condición de agente histórico (*agency*). Sin embargo, esto no implica que las mujeres sean objetos de este discurso; que este discurso sea *sobre* ellas. Por el contrario, yo afirmaré que la mujer no es ni sujeto ni objeto, sino más bien el ámbito del discurso sobre la *sati*. Pues, como vimos, el análisis de los argumentos de los participantes muy pronto indica que las mujeres mismas son un aspecto marginal en este debate. En cambio, la cuestión de la condición de la mujer en la sociedad india, planteada por la prevalencia de la quema de viudas, se vuelve la ocasión de una lucha por las prioridades divergentes de funcionarios y de la élite masculina indígena.

De hecho, al avanzar el siglo XIX, a nivel de los símbolos, el destino de las mujeres y el destino de la nación emergente se entrelazan inextricablemente. Los debates sobre la mujer en el contexto de la *sati*, del casamiento de la viuda, de la *zenanas* (encierro de las mujeres), no sólo eran sobre las mujeres, sino

también ocasiones en las cuales el desafío moral del dominio colonial se confrontaba y negociaba. En este proceso las mujeres llegaron a representar la “tradicción” para todos los participantes: ya las vieran como las criaturas débiles, engañadas, que debían ser reformadas mediante la legislación y la educación, ya como las valientes valedoras de la tradición, que deben ser protegidas de esa legislación y quienes sólo deben tener acceso a cierto tipo de instrucción. Para los británicos, el rescate de las mujeres era parte de la misión civilizadora. Para la élite indígena, la protección de su condición o su reforma se vuelve una necesidad urgente, en términos del honor de la colectividad —religiosa o nacional. Para todos los participantes en los debates decimonónicos sobre la reforma social, las mujeres representan un estorbo o un potencial. Y dada la construcción discursiva de las mujeres como víctimas abyectas o como heroínas, a menudo representan vergüenza y promesa.<sup>98</sup>

Así, la tradición no era el terreno en el que la condición de la mujer se contestaba. Más bien lo cierto era lo contrario: de hecho las mujeres se volvieron el ámbito donde se debatía y reformulaba la tradición. Lo que estaba en juego no eran las mujeres sino la tradición. Por ello no es una sorpresa que incluso leyendo a contrapelo de un discurso que ostensiblemente es sobre las mujeres, se sepa tan poco de ellas. Para repetir un enunciado anterior: ni sujeto ni objeto, sino ámbito —tal es la condición de las mujeres en el discurso sobre la *sati*.

Sugiero que una parte de lo que permite este íntimo entrelazado de las mujeres con la tradición es el hecho de que se trataba de un discurso de salvación: una recuperación de la autenticidad y de la pureza, una protección vigorosa de los aspectos débiles y subordinados de la cultura contra su manipulación corrupta por los fuertes y dominantes. Es evidente lo fácil que esta concepción de la tradición puede intersecarse con nociones patriarcales sobre las mujeres como puras, débiles y sumisas para producir un discurso en el cual ambos se entretejen íntimamente.

## EPÍLOGO

Hemos aceptado durante demasiado tiempo y tal como la hemos recibido, la visión de que la colonización trae consigo una reevaluación más positiva de los derechos de las mujeres. Por supuesto que es verdad que las mujeres se vuelven un asunto crítico para el discurso público en el siglo XIX. Pero, ¿significa esto una preocupación por las mujeres, o se vuelven ellas la moneda corriente, por así decirlo, en un complejo conjunto de intercambios en el que se intersecan varios proyectos que compiten entre sí? El ejemplo contemporáneo que también ilustra una situación análoga —situación que también ejemplifica la continuada persistencia del discurso colonial— es el caso Shahbano. El 23 de abril de 1985, la suprema

corte de la India en la causa de Mohammed Ahmed Khan contra Shahbano Begum dio a las mujeres musulmanas divorciadas el derecho a una manutención vitalicia. Mohammed Kahn, el ex esposo de Shahbano, había refutado sus reclamos para la manutención, insistiendo en que él la había mantenido, como lo manda la ley personal musulmana, durante tres meses después de su divorcio. La suprema corte subrayó que no había conflicto alguno entre su veredicto y las disposiciones de la ley personal musulmana la cual, en su opinión, también daba derecho a las mujeres a una pensión alimenticia si no estaban en posición de sostenerse por sí mismas. El juicio encendió la mecha de una controversia a escala nacional sobre el problema de la ley personal religiosa y la conveniencia (o como resulte) de un código civil uniforme. El caso Shahbano dramatiza el funcionamiento del nexo entre la mujer, la tradición, la ley y las escrituras, que se complica ahora por un ambiente político que es ostensiblemente comunal.

El caso Shahbano ha planteado muchas de las mismas cuestiones que plantea el debate sobre la *sati*: cuestiones de interpretación de las escrituras, la relación entre éstas y la sociedad, el papel de una legislación protectora para las mujeres, la tensión entre Shahbano como individuo y Shahbano como miembro de una comunidad. Una noción que todavía sigue vigente, aunque cuestionada por feministas y otros progresistas, es la de la mujer y las escrituras como depositarias de la tradición. También hay diferencias importantes. Shahbano entabló un juicio contra su esposo, mientras que la intercesión en la *sati* no fue emprendida por las viudas, sino en su nombre. Además, ha habido una participación activa de las mujeres y de las feministas en este debate y una ampliación eficaz de los parámetros de la discusión, de manera que, a diferencia de la *sati*, no se ha desarrollado solamente, o principalmente, como un asunto que concierne a las escrituras.

A pesar de esto, los elementos de un discurso colonial anterior plagan el debate y lo enredan. El comunalismo, cuyo surgimiento está inextricablemente unido al colonialismo, condiciona las estrategias que son apropiadas para el caso en el tiempo presente. Se nos exige mantener un delicado equilibrio. Por un lado, necesitamos contrarrestar los argumentos de los fundamentalistas musulmanes quienes afirman que “un ataque a la ley personal musulmana es un ataque a la comunidad musulmana como tal”. (Se puede ver en esta afirmación la equiparación entre ley, escrituras y la integridad de la identidad religiosa que avalaba la ideología colonial de la llamada “no intervención”, una equiparación que después se volvió la clave de los argumentos de los ortodoxos indígenas en favor de la *sati*.) Simultáneamente, necesitamos desafiar a los falsos fundamentalistas hindúes y otros como ellos que, continuando con la misión civilizadora, lamentan el destino de las mujeres musulmanas y exigen que sean llevadas “al siglo XX”. (Los ecos de una retórica colonial son aquí demasiado obvios.)

Una reacción progresista ante el caso Shahbano ha sido diferir la exigencia de un código civil uniforme dadas las tensiones comunales actuales, y en su lugar buscar reformas de aspectos específicos de la ley personal. Otros progresistas han persistido en la conveniencia de un código civil uniforme, sugiriendo que las exigencias de reformas legales deben arraigarse en principios políticos y que el espacio político no debe cederse a los fundamentalistas de cualquier facción —hindú o musulmana. Cualquiera que sea la estrategia adoptada, todas estamos inscritas en las redes de una historia cuyos reclamos para con nosotras son reales y urgentes. Si los argumentos de Rammohun contra la *sati* fueron moldeados por el contexto discursivo y político de la Bengala de principios del siglo XIX, nosotras nos enfrentamos a una situación de la que puede decirse que representa el desenvolvimiento de esta misma historia discursiva y política. Y nuestras intervenciones, a su vez, sentarán precedentes para las luchas futuras.<sup>99</sup>

Creo que es importante escribir la historia del discurso colonial, rastrear sus efectos en la constitución de nuestros conocimientos tanto sistemáticos como de sentido común (de consenso) de nuestra tradición, cultura e identidad. Dada la preeminencia concedida por el régimen colonial a las escrituras, ¿sorprende acaso que cuando hablamos de la tradición con mayúscula, invariablemente la referencia es a una tradición textual? De manera similar, ¿hasta qué punto la ubicación de la cultura y la tradición en los textos que se hizo durante el siglo XIX contribuyó a análisis que tratan a ambas como esencialmente constantes? Semejante perspectiva está implícita en los enunciados acerca de “la antigüedad de la cultura india” o del “peso y persistencia de la tradición”, o en las discusiones de la condición de las mujeres en la India que comienzan con llanas referencias al *Manu Smriti* y las escrituras. Análisis de la reforma social del siglo XIX históricamente fundamentados que tomen seriamente la noción de un discurso colonial sobre la India pueden servir para anular una complicidad analítica con este discurso, o su repetición. Tal trabajo aclararía las continuidades y discontinuidades de las ideologías de los debates coloniales y poscoloniales acerca de las mujeres. De manera igualmente significativa, haría difícil, de una vez por todas, cualquier inserción de estos debates en las narraciones de la modernización progresiva donde el significado de los términos “tradición” y “modernidad” se da por sentado, pero no se especifica.



## NOTAS

<sup>1</sup> Quisiera agradecer a James Clifford, Ruth Frankenberg, Inderpal Grewal, Donna Haraway, Caren Kaplan, Katie King, Thomas Metcalf, Carla Petievich., Kumkum Sangari y Sudesh Vaid sus agudas sugerencias y cuidadosa lectura de versiones anteriores de este ensayo.

<sup>2</sup> Cifras tomadas de los *Parliamentary Papers on Hindoo Widows* (en adelante citado como *PP*). Las 8 134 *satis* se registraron entre 1815 y 1828. El porcentaje de quemas para la región de Calcuta es el promedio durante este periodo. Los *PP* analizan por castas el total de casos para 1823 de la siguiente manera: brahmanes, 234; kayasth, 25; vaisías, 14; sudras, 292 (*PP*, 1825). Los casos de *sati* son proporcionalmente más frecuentes entre los brahmanes.

<sup>3</sup> Hay un debate considerable entre los economistas políticos acerca de si el dominio colonial produjo o no condiciones favorables para el desarrollo del capitalismo en la India. Por ejemplo, A. K. Bagchi ha afirmado que el régimen colonial desindustrializó a la India. Véase su “De-industrialization in India in the Nineteenth Century: Some Theoreticallmplications”, *Journal of Development Studies*, 12, 1975-1976, pp. 135-64. Este debate no afecta mi argumento aquí, pues independientemente de sus análisis del efecto del colonialismo en la transición de la India del feudalismo al capitalismo, todos los estudiosos concuerdan en que el colonialismo sostenía la promesa de la modernidad e inspiró un autoexamen crítico de la sociedad y cultura indígenas.

<sup>4</sup> Véase V. C. Joshi (editor), *Rammohun Roy and the Process of Modernization in India*, Delhi, Vikas, 1975, especialmente Sumit Sarkar, “Rammohun Roy and the Break with the Past”, pp. 46-68 y la introducción de Rajat K. Ray a ese libro, pp. 1-20.

<sup>5</sup> Sarkar en *Rammohun Roy*, ed. por Joshi, p. 63.

<sup>6</sup> Para efectos de mi examen, la élite puede definirse como personas de posición acomodada, vida urbana, actividad mercantil o poseedoras de tierras, cuyos negocios y actividades sociales les exigían, de una manera o de otra, enfrentar y negociar el aparato de gobierno de la East India Company.

<sup>7</sup> La “ley personal” se distingue de la ley territorial en que es una ley aplicable a una persona y sus cosas, determinada por la ley de su tribu, grupo religioso y otro factor peculiar a la persona. En la India hay en general una ley personal para hindúes y otra para musulmanes y se aplica principalmente a la vida familiar o privada. [N. del T.]

<sup>8</sup> Sarkar en *Rammohun Roy*, ed. por Joshi, pp. 47-55.

<sup>9</sup> No sugiero aquí que la Bengala del siglo XIX no sea feudal ni semifeudal, sino que el uso de Rammohun de argumentos tomados de las escrituras debe entenderse en términos del dominio emergente de un discurso colonial sobre la India y no como un “residuo feudal”.

<sup>10</sup> Véase un muy sugerente examen que relaciona la *sati* de principios del siglo XIX con los cambios socioeconómicos resultantes del régimen colonial en el artículo de A. Nandy, “*Sati: A Nineteenth Century Tale of Women, Violence and Protest*”, en *Rammohun Roy*, ed. por Joshi, pp. 168-194.

<sup>11</sup> Este examen del discurso oficial se basa en un análisis más detallado que presento en mi artículo “*The Production of an Official Discourse on Sati in Early Nineteenth Century Bengal*”, en la sección de *Review of Women Studies* en *Economic and Political Weekly*, vol. 21, número 17, 26 de abril de 1986, pp. 32-40. Este artículo estudia los documentos de la historia legislativa de la *sati* e incluye un examen más completo del contexto institucional del debate. Se incluyen partes de él aquí porque mis argumentos en el presente texto se basan en ese trabajo anterior. Para la carta de Walter Ewer, véase *PP*, 1821, xviii, pp. 521-23.

<sup>12</sup> En el discurso oficial, “material” se refiere a cualquier cosa que pueda demostrarse que no tiene base en las escrituras o que las contradice. Dadas las suposiciones de los británicos durante la colonia acerca de la hegemonía de los textos de las escrituras y de la relación pasiva respecto a ellos de la población indígena, esta categoría a menudo incluía acciones que representaban la voluntad de individuos o de grupos (es decir, de intereses no religiosos). Sin embargo, añadir más al respecto en este punto, adelantaría mi argumento.

<sup>13</sup> Mani, “*The Production of an Official Discourse*”, pp. 34-36.

<sup>14</sup> *PP*, 1821, p. 521.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Para la historia legislativa de la *sati*, véase Mani, art. cit., pp. 33-34.

<sup>18</sup> *PP*, 1828, xxiii, p. 169.

<sup>19</sup> *PP*, 1830, xxviii, p. 918.

<sup>20</sup> *PP*, 1821, p. 532.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 410.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 411.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 410-11.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 412.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 321.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 406.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 322.

<sup>28</sup> *Ibid.*

29 *Ibid.*, p. 323.

30 *Ibid.*, p. 325. Las cursivas son mías.

31 *Ibid.*, p. 334.

32 *Ibid.*, p. 407.

33 *Ibid.*

34 El *vyawastha* de Vidyalkar se incluye en el apéndice de las actas de 1817 de la Nizamat Adalat, y parece haber sido escrito por él después de convertirse en *pundit* de la Suprema Corte en julio de 1816, por lo que es anterior al primer panfleto de Rammohun sobre la *sati*, el cual se publicó en 1818. Vidyalkar y Roy suministraron a los oficiales fundamentos suficientes en las escrituras como para prohibir la *sati*, pero la abolición tardaría diez años más. Su retraso se debía a factores políticos y no principalmente a la ambigüedad de las escrituras, como afirmaban los funcionarios (véase Mani, "The Production").

35 *PP*, 1821, p. 327.

36 "Translation of a conference between an advocte for and an opponent of the practice of burning widows alive", Calcuta, 1818. Dos años después, Rammohun publicó "A secondconference between an advocte for and an opponent of the practice of burning widows alive", Calcuta, 1820. Véase *The English Works of Raja Rammohun Roy*, vol. 2, edición de J. C. Ghose, Nueva Delhi, Cosmo, 1982.

37 [Resumen de los argumentos sobre la quema de viudas considerada como un rito religioso.] *Ibid.*, pp. 367-84.

38 La cronología no es significativa aquí, pues la naturaleza y estructura de los argumentos de Rammohun fueron esencialmente los mismos durante toda su campaña contra la *sati*.

39 *English Works*, pp. 367-384.

40 *Ibid.*

41 *Ibid.* Subrayado en el original.

42 *Ibid.*

43 *Ibid.*

44 *Ibid.*

45 *Ibid.*

46 *Ibid.*

47 *Ibid.*

48 *Ibid.* Subrayado del original.

49 *Ibid.*

50 *Ibid.* Subrayado del original.

51 *Ibid.* Subrayado del original.

52 “Address to Lord William Bentinck”, 16 de enero de 1830, *English Works*, pp. 475-77. Esta petición era específicamente para contrarrestar los esfuerzos de movilización de cabildeo pro-*sati* y se creía que el borrador se debía a Rammohun. Véase la nota del editor en *English Works*.

53 *Ibid.*

54 *Ibid.*

55 “A pamphlet of Rammohun Roy containing some remarks in vindication of the Resolution passed by the Government of Bengal in 1829 abolishing the practice of female sacrifices in India”, 1831, en J. K. Majumdar (editor), *Raja Rammohun Roy and Progressive Movements in India*, Calcuta: Art Press, 1941, pp. 186-187.

56 *English Works*, p. 360.

57 *Ibid.*

58 *Ibid.*, p. 361.

59 *Ibid.*

60 “The petition of the orthodox community against the Suttee regulation, together with a paper of authorities, and the reply of the Governor-General thereto”, 14 de enero de 1830, en *Raja Rammohun*, ed. por Majumdar, pp. 156-163.

61 *Ibid.* Subrayado del original.

62 *Ibid.*

63 Rammohun, “Abstract of the arguments etc.”, *English Works*, p. 372.

64 “Petition of the orthodox community etc.”, en *Raja Rammohun*, ed. por Majumdar, p. 157.

65 *Ibid.*, p. 159.

66 *Ibid.*, p. 160.

67 *Ibid.*

68 *Ibid.*, p. 161.

69 *Ibid.*

70 *Ibid.*

71 *Ibid.* Subrayado del original, p. 162.

72 *Ibid.*

73 *Ibid.*

74 *Ibid.*

75 “A pamphlet of Rammohun Roy containing some remarks in vindication of the resolution etc.”, en *Raja Rammohun*, ed. por Majumdar, p. 188.

76 “The petition of the orthodox community etc.”, en *Raja Rammohun*, ed. por Majumdar, p. 162.

77 *Ibid.*, p. 163.

78 *Ibid.*

79 “Address to Lord William Bentinck etc.”, *English Works*, p. 477.

80 “A pamphlet of Rammohun Roy containing some remarks in vindication of the resolution etc.”, en *Raja Rammohun*, ed. por Majumdar, p. 189.

81 *Ibid.*

82 Este argumento, según el cual limitar la tradición a las escrituras es una actitud específicamente colonial, también se confirma en mi análisis de las prédicas narrativas de los misioneros bautistas de este periodo. Aquí los misioneros interrogan a los campesinos acerca de la autoridad de las escrituras para sus prácticas “religiosas” y cuando no obtienen respuestas a estas preguntas, reaccionan acusándolos de ignorar su propia tradición (!). Mani, “Early Missionary Discourse on India: The Journals of Carey, Marshman and Ward”, inédito.

83 Sarkar en *Rammohun Roy*, ed. por Joshi.

84 *Ibid.*, p. 47.

85 *Ibid.*, p. 50. Es importante notar que la razón se ubica aquí dentro de la tradición del racionalismo islámico.

86 *Ibid.*, p. 50.

87 *Ibid.*, p. 53-54.

88 Véanse los comentarios del editor en S. D. Collett, *The Life and Letters of Raja Rammohun Roy*, editado por D. K. Biswas y P. C. Ganguli, Calcuta, Sadharan Brahma Samaj, 1962.

89 Ray en *Rammohun Roy*, ed. por Joshi, p. 7.

90 Sarkar en *Rammohun Roy*, ed. por Joshi, pp. 52-53.

91 D. D. Kosambi, “Combined Methods in Indology”, en A. J. Syed (editor), *D. D. Kosambi on History and Society*, Bombay, University of Bombay, 1985, pp. 1-2. Además, hay un rico acervo de estudios sobre la ley en la India colonial. Veáanse las referencias en Mani, “The production”, nota 9.

92 La crítica de Kosambi de semejante textualismo también es extensiva a reformistas como R. G. Bhandarkar, quien arguye contra el matrimonio de viudas en términos del *Rig Veda* sin referirse a la práctica social real, y a P. V. Kane, cuya *History of Dharmashastras* es criticable por restringir “la discusión a los documentos *smriti*, evitando todo contacto desagradable con la antropología, la sociología y la realidad” (*ibid.*, p. 2). La crítica de Kosambi, arraigada en una concepción materialista de la historia, ha

sido bien recibida. No obstante, sugeriría que además las estrategias de Bhandarkar y Kane debieran verse en un contexto histórico.

93 Sobra decir que preguntas similares necesitan plantearse respecto de la constitución de la ley personal islámica. Un análisis en este sentido probablemente encontraría procesos paralelos de codificación en acción, así como ambivalencias similares hacia la mujer.

94 “The petition of the orthodox community etc.”, en *Raja Rammohun*, ed. por Majumdar, p. 172. Las cursivas son mías.

95 *Asiatic Journal*, junio de 1830, en *Raja Rammohun*, ed. por Majumdar, p. 172. Las cursivas son mías.

96 En cuanto a esto, es interesante, según señala Sumit Sarkar, cómo la laboriosa pormenorización de los méritos de la viudez ascética de Rammohun habría de complicar el caso de Vidyasagar en favor de las segundas nupcias de la viuda. Sarkar en *Rammohun Roy*, ed. por Joshi, p. 53.

97 Esta concepción de la tradición encuentra su expresión más clara en las descripciones de ocurrencias de *sati* y en lo que Mary Pratt ha llamado, en otro lugar, el material de los “modales y costumbres”, cuyo examen rebasa los límites de este ensayo. Véase Mary Louise Pratt, “Scratches on the Face of the Country; or What Mr. Barrow Saw in the Land of the Bushmen”, *Critical Inquiry*, “Race, Writing and Difference”, vol. 12, número 1, otoño de 1985, pp. 119-143.

98 Véase un excelente análisis de las actitudes ambivalentes hacia las mujeres de los reformadores sociales activos en el debate acerca del matrimonio de viudas, en Sudhir Chandra, “Widow Remarriage and Later Nineteenth Century Literature”, inédito.

99 No pretendo sugerir que el comunalismo de hoy en la India es esencialmente el mismo de antes de la independencia. Tampoco me interesa echarle la culpa al colonialismo de todos nuestros males presentes. De lo que se trata aquí es de estudiar la forma en que la historia colonial moldea el presente, para poner en tela de juicio lo “pos” de lo “poscolonial”.