

El modo de producción asiático, las castas y la izquierda india

Murzban Jal

7/12/2014



Junto a los males modernos, nos oprimen toda una serie de miserias heredadas, que surgen de la supervivencia pasiva de modos de producción anticuados, con su cortejo inevitable de anacronismos sociales y políticos. Sufrimos no sólo a los vivos, sino también a los muertos. Le mort saist le vif ! ¡Los muertos nos hacen suyos! Karl Marx, El Capital, Vol. I.

Las personas que encendieron la mina serán barridas por la explosión, que será mil veces más fuerte que ellos mismos, y que buscará el aire del que alimentarse donde pueda, donde determinen las fuerzas económicas y las resistencias. Frederick Engels, "Para Vera Zachulich ", 23 de abril de 1885.

El estudio del marxismo en la India ha subestimado conscientemente el concepto de "modo de producción asiático" de Karl Marx, lo que le ha hecho cometer toda una serie de errores. El lugar de las castas en el marco general del "modo de producción asiático" sólo se puede entender si se evitan los razonamientos eurocéntricos y la búsqueda de un ficticio "feudalismo indio". Lo que pondría fin, al mismo tiempo, a la ilusoria búsqueda de una transición del feudalismo al capitalismo, que ha convertido en un puro espejismo el proyecto socialista en la India.

Las sociedades precapitalistas y los problemas del 'Socialismo directo'

Los últimos escritos de Karl Marx sobre las sociedades no occidentales no han sido recogidos ampliamente por la izquierda tradicional india, a pesar de que *Late Marx and the Russian Road* de Theodor Shanin y que *Marx and the Margins* de Kevin Anderson han defendido desde diferentes puntos de vista la necesidad de comprender desde un punto de vista no-europeo las formaciones sociales en las sociedades no europeas. La falta de articulación de este aspecto tan importante del marxismo ha provocado la tendencia a entender las sociedades no europeas a partir de una articulación de las sociedades agrarias inspirada por Mao Tse-tung. Ello ha llevado a descartar contribuciones importantes de Marx, tal y como aparecen en sus

Cuadernos etnológicos, una obra publicada sólo parcialmente, y por primera vez, en 1974 por Lawrence Krader. Incluso autores esenciales de la historiografía de la India, como Irfan Habib, habían señalado que dichos cuadernos nunca estuvieron "disponible para mí" (2006 : XXIV). La impresión que se tenía de la comprensión de Marx de la India era sólo resultado de sus artículos en el *New York Tribune*, entre 1853 y 1861, y la correspondencia entre Marx y Frederick Engels (1852-1862).

El resultado fue que el interés por el estudio de las formaciones sociales complejas y su dinámica interna se perdió. Y lo que se perdió también fue la dinámica que podría llevar a estas sociedades directamente al socialismo, sin pasar por un proceso capitalista. No se ha hablado mucho de esta forma de "socialismo directo". Por tanto, es sumamente necesaria una breve nota sobre ello. Escribiendo en la década de 1880, especialmente después de que la entonces populista radical Vera Zasulich hubiera escrito a Marx acerca de los problemas de la acción socialista en la Rusia precapitalista, Marx había afirmado que Rusia, debido a "una combinación única de circunstancias" podría obligar a la comuna aldeana a deshacerse de sus características primitivas y desarrollar "la producción colectiva a escala nacional", sin necesidad de tener que pasar por las "vicisitudes terribles" del capitalismo (1970 : 153).

La trágica ironía de la historia es que esas mismas "vicisitudes terribles" del capitalismo fueron impuestas por Josef Stalin. En esta situación llena de ironía e inspirado en una forma de cinismo revolucionario hay que buscar como trazar una vía directa al socialismo que sea capaz de saltarse la teleología de esas vicisitudes terribles del capitalismo. En esta nueva lectura se procede a una comprensión no-teleológica de la historia, gracias a la cual sea posible articular la coyuntura histórica de la lucha de clases en la India y, por tanto, encontrar tanto las clases de vanguardia cómo la posibilidad de unir a las clases populares de la India.

En este escenario la desconexión en más de una forma de las principales corrientes políticas de izquierda indias de las masas trabajadoras se ha basado en una extraña forma de teorización espuria de la India, que casi desconoce las contribuciones originales de Marx al estudio de las sociedades no occidentales. A pesar de las advertencias de Marx en 1877 de que no puede haber "una única vía general de desarrollo obligatoria para todas las naciones" (1975e:293), y que el materialismo histórico no tiene una "llave maestra" para estudiar todas y cada una de las sociedades (ibid), lo que sucedió es que incluso los mejores estudiosos que han teorizado sobre la India trabajaron con la perspectiva de esta trayectoria general de desarrollo obligatoria para todas las naciones que abriría la fantasmagórica llave maestra. Basta considerar las siguientes opciones de la carta de Marx a Zasulich. Debido a que una forma de marxismo articuló una teoría de las leyes de hierro de la historia, se creía que toda la historia tenía necesariamente que pasar por el proceso que llevaría del comunismo primitivo, a través de la sociedad esclavista, el feudalismo y el capitalismo, hasta el socialismo. He aquí la nota de Marx criticando este punto de vista:

Hay que estar en guardia al leer las historias de las comunidades primitivas escritas por los historiadores burgueses. No se detienen ante nada, incluyendo la más absoluta distorsión. Sir Henry Maine, por ejemplo, que fue un activo y ardiente defensor de la política del gobierno británico de destruir las comunas de la India por la fuerza, nos dice hipócritamente que todos los nobles esfuerzos por parte del gobierno para apoyar a esas comunas se vieron frustrados ¡por la fuerza elemental de estas leyes! (1970 : 154) .

...

En mi análisis del origen de la producción capitalista afirmé que su secreto radica en el hecho de que se basa en la 'separación del productor de los medios de producción' y que 'la expropiación del suelo al productor agrícola', al campesino, es la base de todo

el proceso. La historia de esta expropiación, en diferentes países , asume diferentes formas ... Solo en Inglaterra, que tomamos como ejemplo, adoptó la forma clásica. Al hacerlo así limité expresamente la 'inevitabilidad histórica' de este proceso a los países de Europa Occidental (ibid : 152).

En la nueva lectura de Marx, no sólo aparece la idea de las "leyes de hierro de la historia", sino también que la necesidad y la inevitabilidad del capitalismo debe ser criticada. Lo que ocurrió en la antigua lectura de las leyes de hierro de la historia fue que se produjo una dislocación de la historia real en la imaginación de los estudiosos de izquierda hasta ahora conocidos, para los que el "momento" más importante (para usar un término de Hegel) se perdió, a saber, el momento de las conjunciones de clase y su relación con el sistema de castas de la India. Esta dislocación no permitía lo siguiente: (1) el estudio del surgimiento del proletariado revolucionario en la India, (2) que significa casta hoy en día y (3) lo que los pensadores anti-casta radicales, desde Jyotiba Phule a Bhimrao Ambedkar, quieren transmitir en su trabajo y visión. Esta dislocación no permite una imaginación radical de izquierda de la comprensión del programa de aniquilación de las castas y su relación con el "socialismo directo".

En este escenario de socialismo directo se puede decir que la teoría de las etapas que la izquierda tradicional ha hecho suya, a saber, que una revolución democrática burguesa tiene que preceder a la revolución socialista, es tan falsa como la creencia de que la historia es un autómatas gobernado por un titiritero. Se sabe que Walter Benjamin había criticado este tipo de razonamiento mecánico. Leamos a Benjamin:

Se cuenta la historia de un autómatas construido de tal manera que podía jugar y ganar una partida de ajedrez, respondiendo a cada movimiento de su oponente con un contraataque. Una marioneta en atuendo turco y con una pipa de agua en su boca se sentaba delante de un tablero de ajedrez colocado en una gran mesa. Un sistema de espejos creaba la ilusión de que la mesa era transparente por todos lados. En realidad, un enano jorobado que era un experto jugador de ajedrez se sentaba dentro y guiaba la mano de la marioneta por medio de cuerdas. Se puede imaginar una contraparte filosófica a este truco. La marioneta llamada "materialismo histórico" gana siempre. Puede ser fácilmente un contrincante invencible si utiliza los servicios de la teología, que hoy en día, como sabemos, esta maldita y tiene que mantenerse fuera de la vista (1979 : 255) .

Como todos sabemos que no hay un experto jugador de ajedrez que guíe la mano de la izquierda tradicional y como sabemos que la historia no es un autómatas, sino que actúan en ella personas reales con necesidades reales, habría que repensar la historia de la India a partir de una perspectiva radical de izquierda.

Marx , el modo de producción asiático y el 'Hinduismo' como desorden simbólico

El modo de producción asiático, uno de los temas más controvertidos en las ciencias sociales hoy en día, es lo que Brendan O'Leary ha denominado el "modo de producción más polémico" (1989:7-39). La izquierda india, cualquiera que sea su tendencia, (los principales partidos comunistas del Frente de Izquierda, los trotskistas o los maoistas) nunca han recurrido a esta idea. A pesar del uso de Marx del concepto, esta idea no ha sido aceptada por los marxistas desde que Stalin decretó el fin de todos los debates sobre el modo de producción asiático a principios de 1930. La lectura acrítica de la izquierda india del marxismo a través de las gafas tintadas de los burócratas soviéticos llevó a interpretar el marxismo de una manera burocrática. Incluso historiadores como Romila Thapar pensaron que Marx estaba equivocado en atribuir esta idea (1993:10-11), mientras que para Irfan Habib era un remanente del eurocentrismo que Marx de manera acrítica había tomado prestado de Hegel (2006 : XX -XXII).

Para establecer una relación entre la variante india del modo de producción asiático y las castas, es necesario hacer hincapié en la afirmación de Marx de que la casta ha sido "la sólida base de despotismo oriental" (Marx, 1976a: 40, Marx, 1975g : 80). Para los que pensaban que Marx excluía el sistema de castas de su repertorio materialista histórico, es necesario señalar que, para él, la casta no sólo era "la sólida base" del despotismo asiático, sino que incluso en este despotismo, era la celebración "de ilimitadas fuerzas de destrucción salvajes y sin rumbo" (Marx 1976a : 41), basadas en "una especie de equilibrio, como resultado de una repulsión general y exclusividad constitucional, que emerge entre todos sus miembros" (1976b: 81). Consideremos las observación de Marx en 1853 sobre esa "exclusividad constitucional":

Esas repúblicas idílicas, donde sólo los límites de sus aldeas eran celosamente guardadas contra el pueblo vecino, todavía existen en una forma bastante bien conservada en partes del noroeste de la India, adquiridas recientemente por los ingleses. No creo que se pueda encontrar una base más sólida para el despotismo asiático y el estancamiento (1975g : 80) .

A pesar de la crítica infantil del post-estructuralismo de lo que conocemos como "esencialismos", no hay más remedio que pedir prestado dos categorías de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel : esencia (Wesen) y concepto (Begriff), a fin de proceder a la comprensión de las formaciones sociales de la India. La pregunta pertinente, "¿cuál es el leitmotif de la sociedad india y cual es la ideología de las clases-castas sociales dominantes que permite a las élites indias disciplinar y controlar a las masas, frustrando así la revolución en la India?", parece eludir a los pensadores. Esto se debe a que separan el problema de las castas de la cuestión más general del modo de producción asiático. La respuesta parece ser simple: las castas no son sólo un tema de la base marxista, sino de la esencia y el concepto hegelianos que definen las formaciones sociales en la India. A pesar de la simplicidad de la respuesta, es necesaria una explicación rigurosa con el fin de desentrañar esta extraña "secreto" de la civilización india. Veamos cómo las castas son un componente esencial de la variante india del modo de producción asiático. No se pueden desechar las castas como algo accidental o contingente en la India. Tampoco se puede mantener la inocente teoría liberal (que la izquierda tradicional adoptó acriticamente) que la modernidad se encargará de acabar automáticamente con las castas.

En lugar de ello, hay que entender las castas, con Marx, como una especie de neurosis de la civilización india según la cual "cuando se destruyen accidentalmente (las casta), vuelven a aparecer de nuevo en el mismo lugar y con el mismo nombre" (Marx 1986 : 338). Como es conocido, esta caracterización ha sido cuestionada por pensadores tan diversos como Edward Said, Ashis Nandy y Irfan Habib que pensaban que Marx había sido cautivado por los cuentos de los viajeros europeos sobre la sociedad india, en el sentido de ser una sociedad que no tiene historia. En su lugar, necesitamos una articulación diferente de la historia (o historias), de manera que el avance unívoco por el devenir de la historia que conocemos desde la Ilustración europea sea cuestionado por una historia múltiple y sobredeterminada. Este método, tiene en cuenta no sólo una versión progresista de la historia, sino también la historia como contra-revolución, entendida esta última como la narrativa neurótica de la historia.

Esta narrativa neurótica de la historia la tomamos prestada de la narrativa de la neurosis obsesiva de Freud, en la que el paciente neurótico es curado del trauma inicial, para sufrir inmediatamente de nuevo el mismo trauma. La lectura psicoanalítica de la obsesión del neurótico de repetir (el mismo trauma) es trasladado al discurso de la historia como el eterno retorno del mismo trauma. Tenemos, pues, dos dinámicas en el materialismo histórico: la progresista y la neurótica. Nuestra lectura de las castas se inserta en esta narrativa neurótica de la historia.

Una segunda lectura de las castas

Pero también existe una segunda lectura de las castas en el registro marxista. También defendemos con Marx que las castas son asimismo una forma de lo que él llamó, en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, la "mente alienada" (1982 : 129), una mente que toma la forma de cretinismo cultural y político. Esto es así porque ese cretinismo basada en las castas se sostiene en dos conceptos rigurosamente definidos: la "regresión del pensamiento", que tomamos prestada de Theodor Adorno y el "yo dividido" de David Lang. Dado que las castas se basan esencialmente en la idea del "yo dividido", que a su vez se basa en la "regresión del pensamiento", podemos afirmar que esta forma de cretinismo de castas reforzó el orden en la India, incluso en periodos de guerras y hambrunas, hasta el punto de ignorar estas y obsesionarse tan solo con las castas. Por eso "las castas son a la vez una neurosis y un cretinismo". Las clases también evolucionaron con el colonialismo y la industrialización y con esta evolución se produjo una evolución simultánea de la forma india de la neurosis moderna y el cretinismo que cristalizaron en el fascismo comunitario actual. Al tomar nota de esta neurosis también se tendrá que hacer uso del pensamiento psicoanalítico, además de tener en cuenta las opiniones de Marx y Bhimrao Ambedkar sobre la necesidad de una sociedad sin castas ni clases.

Hay una serie de puntos a tener en cuenta sobre la especificidad de la historia india. Por un lado, se ha observado que el estado asiático no surgió simplemente de las contradicciones de clase (un punto de las críticas a Irfan Habib), sino como una élite burocrática asiática, que era a su vez parte de un sistema económico (Sawer 1977 : 101). Esta fusión de la base económica y de la superestructura ideológica y política es una peculiaridad del estado asiático. En segundo lugar, la concentración no se basa solamente en las diferencias económicas, sino en las sociales construidas en los inicios de la estratificación social (ibíd), especialmente la estratificación basada en el tótem de la pureza y el tabú de la contaminación. El tercer punto es muy discutible y necesita debate, a saber, la ausencia de propiedad privada de la tierra en el modo de producción asiático. Aquellos que insisten en esta lógica de la ausencia de la propiedad privada en el sentido europeo occidental defienden que ello condujo no sólo al estado totalitario y autoritario en la India, sino también a la falta de individuación y al letargo "civilizatorio", llevando eventualmente a la fusión de la narrativa neurótica de la historia con un confucianismo asiático. Esto es lo que impidió el desarrollo económico y político (ibid : 102).

Una forma de conceptualizar esta característica de neurosis y dominación combinadas es entender el movimiento nacionalista en la India, sobre todo después de Bal Gangadhar Tilak y el completo dominio de Mohandas Gandhi del imaginario nacional. Perry Anderson, en *La ideología india*, sigue esta trayectoria de pensamiento y como el discurso político dominante de la India independiente se basa en la traición de Gandhi de las clases populares. Lo que nos gustaría hacer es narrar esta forma de dominación y relacionarla con el infame décimo Mandala del *Rig Veda*, en el que los brahmanes reclaman autoridad absoluta a través del control del hablar y del pensar - siendo los constructores originales de lo que Louis Althusser llamó los "aparatos ideológicos del estado" - mientras que las otras clases (más numerosas) fueron reducidas a las gentes no pensantes y no hablantes. Lo que sucede en esta explicación neurótica es que los mismos brahmanes existen en el reino de los aparatos ideológicos del estado, mientras que las clases populares se sitúan en lo que llamamos, siguiendo a Herbert Marcuse, como el "gran rechazo". La tragedia es que no sólo Gandhi, Jawaharlal Nehru y los liberales indios perfeccionaron este "arte" macabro del aparato ideológico del estado; la izquierda tradicional también adoptó tontamente este modelo (aunque fuese inconscientemente y sin darse cuenta) en el que el Politburó se convierte en los brahmanes que hablan y piensan.

Este es el espacio de la casta como neurosis, del cretinismo y el letargo; al conceptualizarlo en el espacio más amplio del modo de producción asiático, la izquierda revolucionaria es capaz de establecer un diálogo con la política radical de Bhimrao Ramji Ambedkar. Al contrario de la

concepción política en gran medida economicista de la izquierda tradicional, la izquierda radical tiene que comprometerse con esta forma de práctica política que implica una revolución cultural. La izquierda radical tiene que defender que el brahmanismo es el nombre de la forma india, neurótica y aletargada, de confucianismo asiático y que la destrucción del brahmanismo es una condición necesaria para la realización del socialismo. Así como la revolución francesa necesitó la Ilustración y la destrucción del feudalismo y la ideología clerical, la revolución india exige la destrucción no sólo de brahmanismo, sino también del hinduismo (basado en el orden de castas) *per se*. Aquéllos familiarizados con los escritos de Ambedkar saben que ésta era su tesis básica.

Ya que estamos hablando de "Hinduismo" como trastorno simbólico, se impone una pequeña nota sobre ese fetiche difuso llamado "hinduismo", no sólo por la capacidad del fascista Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) de movilizar sobre la base de la "Hindutva", sino también porque todo el proyecto democrático-liberal de la democracia de Nehru se sitúa dentro de la política de la "sospecha". En este sentido, no criticamos sólo las fuerzas fascistas, sino asimismo la democracia liberal. En esta crítica afirmamos que los proyectos de ambos "hinduismos" (de la época colonial), y el de la "nación indígena" son fetiches, ambos creados por los mecanismos de la capital colonial y la administración británica.

Aunque se sabe que el propio término "hinduismo" tiene orígenes persas (por lo menos desde los tiempos del Imperio Aqueménido persa, es decir, por lo menos desde el año 550 ac), lo que hoy conocemos como "Hinduismo" tiene poco que ver con estos orígenes y, en cambio, todo que ver con la administración colonial. Por eso decimos que el "hinduismo" es un fetiche colonial y una imposición de la concepción westfaliana del mundo a la India. Así, la idea misma de "nación indígena" (incluso en su forma democrática-liberal) tuvo que erradicar la anterior narrativa cultural de las clases populares, con sus lenguas y culturas subalternas, que se extienden desde el oeste de Asia hasta el subcontinente indio, y sustituirla por una narrativa homogénea esterilizada o una narrativa "hinduística". Esta narrativa tomó el modelo del dominio brahmínico de la contrarrevolución liderada por Shankara Adi y, a través de la versión romántica del hinduismo y de la India desde William Jones, Maurice Winternitz y Max Müller (que construyeron la falsa ecuación: Hinduismo = civilización aria) hasta Aurobindo y Vivekananda, versión politizada por Bankim Chandra, Tilak y Gandhi. La casta fue el *leitmotiv* oculto que unía estas tres narrativas: la de Adi Shankara, la romántica y la de Gandhi. Tanto la versión democracia liberal del estado de Nehru como la comunalista, racista y fascista de Damodar Savarkar y MS Golwalkar fueron la culminación de esa narrativa brahmínica contrarrevolucionaria. Una vez más, la casta sería el hilo conductor y la base, así como la esencia hegeliana, de estas narrativas políticas.

Pero con la aparición del RSS fascista, ¿es posible articular la cuestión de las castas a partir de su agenda comunitarista-capitalista global, especialmente en la era de la modernidad capitalista, con la cuestión de la raza? Recuérdese que para MS Golwalkar (el segundo dirigente del RSS), en su libro *Nosotros, o la definición de nuestra nación*, la cuestión nacional es también una cuestión de raza. Así como la asimilación de las castas en el hinduismo tradicional no es posible, la asimilación de las razas simplemente no es posible en esta narrativa fascista. La cuestión esencial es, por lo tanto: "¿equivale el *castismo* al racismo?" ¿Podemos afirmar que además de la cuestión de clase (dentro de la variante india del modo de producción asiático), la casta también implica una forma racista de exclusión? ¿Sería el "hinduismo", como desorden simbólico, una forma de racismo, aunque una forma no europeo de racismo?

Marx, Ambedkar y la contrarrevolución "hindú"

Se impone ahora una nota sobre la lectura de Ambedkar de la contrarrevolución hindú, para situar nuestra argumentación en su contexto. En esta pequeña nota es necesario situar a

Ambedkar como un filósofo gramsciano de la praxis y su pensamiento como una crítica lukacsiana de la conciencia cosificada. La lectura de la casta y el hinduismo como un "desorden simbólico" se basa en esta crítica gramsciana y lukacsiana. Según Ambedkar esta infame contra-revolución "hindú" se basa en dos premisas : "la desigualdad gradual" y "la división de los trabajadores". Esta contrarrevolución comenzó con el golpe teológica de Adi Shankara contra el orden igualitario budista, privilegiando a los sacerdotes brahmínicos parasitarios y condenando a los artesanos como intocables inmundos. De acuerdo con este tipo de lectura, esta contrarrevolución privilegió la tesis infame de la "espiritualización" en detrimento de las ciencias indígenas.

Aquí hay que señalar que EMS Namboodiripad también ha seguido esta trayectoria de pensamiento en paralelo a su aceptación (superada) de la idea de Marx del modo de producción asiático. También hay que señalar que, a pesar de que la izquierda oficial ha ignorado esta tesis, hace muy poco Prabhat Patnaik ha planteado estas cuestiones (2009). Desde que Patnaik planteó la cuestión del modo de producción asiático, es obligado hacer referencia a su tesis. Según él (refiriéndose a la "sensación general de la historia de la India" de Namboodiripad) los siguientes puntos deben tenerse en cuenta:

- (1) Que existe una continuidad notable en la historia de la India, en la que "rupturas" y "transiciones" han de considerarse sólo como "superposiciones".
- (2) Ello se aplica a la tesis de la naturaleza relativamente inmutable de las sociedades asiáticas y de la India.
- (3) El hecho fundamental de este modo asiático fue que el "individuo no se convierte en independiente de la comunidad" (una cita de Marx de sus *Formaciones sociales precapitalistas*).
- (4) La ausencia de la propiedad privada de la tierra, junto con la tesis de la unidad de la agricultura y la producción manufacturera.
- (5) La importancia de la irrigación y el papel del Estado centralizado que absorbe el excedente y que deja poco espacio para el surgimiento de una una proto-burguesía.

El punto más importante que plantea Patnaik (que es relevante para nuestra discusión) es sobre la hegemonía ideológica del brahmanismo, que contribuyó enormemente al estancamiento de la sociedad. Mientras que menciona a Namboodiripad y al filósofo marxista Debiprasad Chattopadhyaya, el eco de la voz de Ambedkar también resuena. De acuerdo con este argumento, al igual que el confucianismo retrasó el desarrollo de la sociedad china, en la India fue el brahmanismo institucionalizado por contrarrevolución teológica de Adi Shankara la causa principal del retraso ideológico de la India. El brahmanismo creó la ideología de la "espiritualización de la India" y la economía política del dominio brahmínico a través de la denuncia de los artesanos y sus prácticas científicas. Tanto fue así que el brahmanismo se atrincheró como la ideología dominante, en lo que Marx llamaba el "saco de patatas". El hecho es que aún hoy se agita el fantasma de este espíritu brahmínico, no sólo por las organizaciones de extrema derecha como el RSS, sino también por la clase media próspera que se ha beneficiado del capitalismo neoliberal. Lo que ha sucedido es que este horrible fantasma sigue acosando a la India moderna, provocando no sólo la segregación de las personas y dañando la democracia y las ciencias, sino también disturbios periódicos y violencia en las poblaciones marginadas del país. Vamos a echar un vistazo a la lectura de Patnaik:

"La hegemonía ideológica del brahmanismo contribuyó al estancamiento de la sociedad india, no sólo mediante la prevención de una revuelta de las clases explotadas; lo hizo de otra manera también, que EMS elaboró algo después, basándose en la obra del gran filósofo marxista, Debiprasad Chattopadhyay. Y fue

obstaculizando el desarrollo de la ciencia y la tecnología y, por lo tanto, de las fuerzas productivas a partir de un determinado momento. Chattopadhyay había defendido que el triunfo del brahmanismo bajo Adi Shankara representaba no sólo un refuerzo del sistema de castas en el país, sino una desaparición de la ciencia y, por tanto, de los avances tecnológicos. Paradójicamente, según Chattopadhyay, el muy celebrado triunfo de Adi Shankara fue el rubicón hacia una edad oscura, el momento en el que la India perdió la ventaja que tenía gracias a sus avances científicos en matemáticas, astronomía y otras ramas del saber, a causa de las implicaciones ideológicas y sociales del triunfo del idealismo sobre materialismo; y puesto que, como dijo Lenin en Materialismo y empiriocriticismo, un científico debe ser materialista, en la práctica ello representó un revés para la ciencia y, por lo tanto, para el avance tecnológico. En lo social, ya que los practicantes de la tecnología, los artesanos, eran los que normalmente pertenecían a las "castas inferiores", la contra-revolución iniciada por Adi Shankara significó una degradación social y, por tanto, la devaluación implícita de los avances tecnológicos". (2009 : 5-6) .

Un burgués muy diferente

Dos puntos importantes surgen aquí. Si un científico debe ser un materialista en la práctica (para tomar prestada esta frase de Lenin) y si el dominio brahmínico basada en la casta no permitió que surgiera una burguesía que desafiara las castas y con ella una forma de clase capitalista comercial y usuraria que atrofiase el crecimiento del capital manufacturero, entonces la forma de aparición de la burguesía que surgió en la India tenía que ser muy diferente de la de Europa. Así, el liberalismo del siglo XIX, como la doctrina rectora de Europa occidental, surgió como una nueva ideología capaz de satisfacer las necesidades del nuevo mundo crecientemente capitalista, en el que los privilegios y el estatus social fueron sustituidos por la célebre teoría del contrato social, que sirvió de fundamento jurídico de la sociedad. Mientras que en Europa occidental la ciencia no sólo sustituyó a la religión como factor dominante a la hora de dar forma a las ideas sociales, incluso deslegitimando a la religión, en el subcontinente indio el nuevo orden, incluso después del 1947, no pudo acabar con el viejo. Si las castas no se extinguieron se debió también a los compromisos que tuvieron que aceptar las elites liberales con el viejo orden.

Si según Lenin un científico debe ser un materialista en la práctica y si los artesanos de la antigua India, que eran los creadores de tecnología, fueron degradados por la contrarrevolución liderada por Shankara Adi (que también degradó su práctica científica), entonces el dominio brahmínico, que derrotó a los pueblos oprimidos y constituyó una victoria del idealismo sobre el materialismo, creo las condiciones para el letargo y el retraso de la civilización india. Aunque tanto la India urbana como la rural, a través del proceso que David Harvey llama la "acumulación a través de la desposesión", está sufriendo toda la fuerza del capitalismo, también arrastramos la carga de pasado precapitalista en nuestras ciudades y aldeas. Este enorme peso de las tradiciones implica lamentablemente un letargo espiritualista que dura hasta hoy. Y ha sido santificado no sólo por los restos de las tradiciones aldeanas, sino que van acompañadas por las filosofías idealistas del siglo XIX neo-hinduistas, fabricados por Aprobando y Vivekananda, y sobre todo por la realidad viva de la estratificación por castas de la India y la fantasmagoría espiritualista que Gandhi institucionalizó. El nombre de este letargo y retraso es la "contrarrevolución hindú", iniciada primero por Shankara y seguida en los tiempos modernos con gran éxito por Gandhi. Es en esta perspectiva que es posible afirmar que Gandhi ha jugado un papel más contrarrevolucionario que la derecha hindutvista dirigida por Savarkar y Golwalkar.

En consecuencia, no hay más remedio que abordar la idea del modo de producción asiático desde una perspectiva diferente a la del eurocentrismo y los discursos post-estructuralistas

influenciados por Edward Said. El carácter inmutable de la India precapitalista del que Marx habló debe ser analizado a partir de tres perspectivas:

- (1) la base económica, a partir de la que surgió una forma sedentaria de cultura a partir de un modo de producción tributario (Alatas 1993 : 29 - 30),
- (2) un estado asiático que, debido a sus fuertes inversiones en proyectos de riego, absorbía el excedente dejando poco espacio para lo que Marx llama "consumo productivo" (Marx 1986: 536), asfixiando así la aparición de una proto-burguesía dinámica y el desarrollo de las ciudades y las ciencias, de manera que la economía agrícola y la cultura basada en las castas dominó la civilización india (Patnaik 2009) y
- (3) la contrarrevolución brahmínica que sintetizó los dos puntos anteriores en los campos de la teología, los rituales y la ideología.

Aunque el capitalismo colonial rompió la columna vertebral de la economía aldeana e inició así una ruptura en la economía política del sistema de castas agrario *jajmani*, caería en el mismo tipo de lógica neurótica: destruyó la unidad de la manufactura artesanal y la agricultura; acabó con los artesanos y sus tecnologías y, al igual que la contrarrevolución precedente, privilegió la misma fantasmagórica "espiritualidad" de la civilización india. Gandhi, como bien sabemos, utilizaría esta misma lógica del fantasma espiritual. La India independiente (a pesar del pensamiento de Phule, Periyar, el movimiento sindical y Ambedkar) no pudo desarrollar una lógica materialista que arrebatase la imaginación nacional y con ella pudiera derrocar el viejo y moribundo orden de las cosas.

La "espiritualización", esa terrible mercancía que la burguesía india podía producir para el mercado mundial, se encuentra en abundancia en la India independiente. El letargo confuciano y el carácter neurótico inmutable no podían estar, por lo tanto, muy lejos. Se podría reflexionar sobre esta característica a través de una lectura de la histórica del campesinado indio :

"Pero, con raras excepciones, la agricultura campesina india se organizó de manera individualista. Cada campesino tenía su propia explotación separada. Debido a la abundancia de tierra, en la mayoría de las zonas costaba poco o nada, pero las semillas y el ganado eran importantes formas de la propiedad campesina y la propiedad individual necesariamente tuvo que dar lugar a una estratificación del campesinado, incluso si se tienen en cuenta otros factores causales. Al mismo tiempo, la aldea india presentaba el aspecto de una unidad social y económica cerrada regida por la costumbre. La cercana situación de las familias campesinas y la necesidad de que las migraciones campesinas se produjeran en grupo, para una mejor protección, crearon las condiciones para una organización colectiva de los campesinos, en el marco de clanes y castas, y la comunidad de la aldea india" (Habib 1995: 185).

Castas, precapitalismo y la acumulación global de capital

También hay otro hecho que exigirá que las formaciones sociales precapitalistas basadas en las castas fuesen de gran necesidad para acumulación global de capital. Necesitamos articular ahora la idea de Marx del capitalismo-en-la-periferia, a diferencia del modelo capitalista de Europa occidental que rompió las cadenas del feudalismo. La variante india del capitalismo-en-la-periferia no pudo romper con su pasado basada en las castas. La idea de Rosa Luxemburgo de la necesidad de las formaciones precapitalistas en la dialéctica del intercambio capitalista de mercancías (1972: 61-62, 77) debe ser invocada aquí. Consecuentemente, la intrusión del capitalismo en Asia no ha traído un "capitalismo puro" - un capitalismo con "trabajo libre". En lugar de ello, traería un capitalismo por una forma de trabajo no libre, un trabajo que tiene el sello de la casta marcado en su desafortunada frente. Que el trabajo en la India sea tanto trabajo libre como no-libre, y dentro de los parámetros de la estratificación de castas, no

debería escandalizar a nadie. En consecuencia, cuando uno conceptualiza los cambios dramáticos que el capitalismo ha traído a la India, la neurosis de la casta también tiene que tenerse en cuenta. La transformación capitalista va de la mano de la característica neurótica inmutable. El problema es que las fuerzas progresistas de la India no han sido capaces de acabar con las fuerzas de la reacción y la superstición patrocinadas por el Estado. Nos vemos obligados, por lo tanto, a decir que si en Europa "la ciencia se rebeló contra la Iglesia", como escribió Engels, "porque la burguesía no podía prescindir de la ciencia, y, por lo tanto, tuvo que unirse a la rebelión" (1975b : 383 . Pero en la India, las cosas acabaron por ser diferentes. La inmutabilidad volvería a perseguir a la India.

También es obligado decir que si la burguesía europea pudo obtener lo que Marx y Engels llaman una "ventaja" cuando acabó con las " relaciones feudales, patriarcales, idílicas" (1975 : 38), la burguesía india no pudo terminar con su pasado idílico. En la India, el auto interés y el cálculo egoísta capitalistas coincidían con las relaciones patriarcales, idílicas. En Europa la explotación velada, como Marx y Engels explicaron, "por ilusiones religiosas y políticas" se sustituyó por la " explotación directa, abierta, descarada y brutal" (ibid); en la India, al igual que en grandes partes de Asia - sólo hay que mirar a los mullahs en Irán y Pakistán, y su contraparte, los fascistas del RSS- las "ilusiones religiosas y políticas" y la "explotación directa, abierta, descarada y brutal" (ibid) están perfectamente sintetizadas. Si la burguesía europea revolucionó constantemente los instrumentos de producción y las relaciones de producción, rompiendo todas las "relaciones inmutables, congeladas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos" (ibid), en la India son estas relaciones con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos las que se niegan a abandonar el escenario de la historia. El núcleo, o lo que podríamos llamar después de Marx, la "forma de la célula" (1986 : 19) de estos prejuicios antiguos y venerables son las castas. El tren superestructural de los prejuicios corre por las vías del sistema de castas.

Se pensaba que la modernidad y la industria moderna destruirían las castas, pero las castas se sientan cómodamente en el asiento de la industria moderna. Es verdad que, las alianzas de castas y las estructuras de poder cambian continuamente, pero las castas *per se* se niegan a desaparecer. Tienen que ser (para emplear el término de Ambedkar) "aniquiladas". Una vez que se destruya este sistema esquizofrénico horrible, será posible acabar con el cortejo de prejuicios antiguos y venerables.

Las categorías básicas del materialismo histórico de Marx necesitan una ligera modificación: las casta deben ser comprendidas como la base, mientras que la irracionalidad es la superestructura. De acuerdo con la gran lógica de las leyes universales de la historia, sería la burguesía la que acabaría con las castas y la superstición. En cambio, la burguesía se acomodó y encontró un hueco entre los grupos sociales retrógrados, que incluye representantes del capital financiero que comparten espacio con los más "modernos" empresarios industriales, además de los líderes del RSS y los dirigentes del *khap panchayat*.

Es por ello que el análisis de las castas en la era del imperialismo tardío en crisis permanente necesita ser detallado, por sus dobles raíces en la contrarrevolución brahmínica y el colonialismo. El sistema de castas es parte esencial no sólo del letargo neurótico , sino también de la contrarrevolución india. En este sentido, irónicamente, se podría decir, siguiendo a Engels, que si "el gran centro internacional del feudalismo era la Iglesia Católica Romana (que) unificaba a toda la Europa Occidental feudalizada en un gran sistema político" (1975 : 383), el sistema de castas de la India une el sistema reaccionario de la India en un mismo gran sistema, no sólo de repúblicas idílicas, sino de comunidades esquizofrénicas. Del mismo modo que los europeos en la época de las revoluciones burguesas tuvieron que destruir la influencia de las instituciones y las prácticas precapitalistas que dirigía la Iglesia, también es necesario destruir el sistema de castas .

Dado que el capitalismo en la India (hay que llamarlo "capitalismo subrogado") no es el capitalismo que surgió en la época liberal que habría de barrer los restos precapitalistas, la revolución anti-castas no pudo llevarse a cabo en la época burguesa. En cambio, el capitalismo indio emergió durante el período colonial y hundió sus raíces en la época del imperialismo y la crisis mundial de la acumulación del capital, y su atraso es una característica estructural. La "imagen del futuro" no sería la del mercado mundial galopante, el surgimiento de las clases medias educadas impregnadas de ciencia y tecnología y de la llamada alta cultura. Por el contrario, la esencia del capitalismo mundial son el retraso y el subdesarrollo, junto con la sobreproducción. La acumulación del capital está necesariamente interconectada con varias formaciones económicas precapitalistas. En la lógica del desarrollo y el intercambio desiguales, las castas precapitalistas volverían a reaparecer una vez más. Es decir, tanto en términos económicos del intercambio de mercancías, así como en lo relativo a la política reaccionaria aplicada tanto por el liberal Partido del Congreso como el comunalista Partido Bharatiya Janata.

Dado que la visión de la burguesía india estaba demasiado encerrada en los horizontes establecidos por sus padres brahmínicos y coloniales, no pudo liderar esta revolución burguesa. Recae en la izquierda la tarea de llevar a cabo la aniquilación de las castas y el sistema de esclavitud humana, racismo, patriarcado y superstición de que el sistema de castas propaga activamente. Y puesto que, como incluso Nehru había señalado, "muchos congresistas eran comunistas bajo su capa nacionalista" (2001: 136), y puesto que sabemos por Ambedkar que el Partido del Congreso no defendería la reforma social, sino que delegó este proceso de reformas al reaccionario Mahasabha hindú (1945 : 23), la vanguardia de dicho cambio tendría que ser la izquierda. Pero, ¿cumplió la izquierda esta tarea esencial que le correspondía?

¿Cómo comprender este modo muy peculiar de estratificación y control social, en el que la casta, como *oligarquía de clan*, se entiende en teoría pero se destruye en la práctica? ¿De qué forma este tipo de humanismo marxista puede llegar a convertirse en una filosofía popular capaz de llegar a las masas? De alguna manera, igual que los marxistas después de Marx traicionaron el marxismo revolucionario sustituyendo la abolición del sistema de clases por la preservación y el mantenimiento de las clases, así también los ambedkaritas se convirtieron en los estalinistas del movimiento dalit: no quieren aniquilar las castas, sino preservarlas.

La casta es, básicamente, una pertenencia de clase hereditaria o, simplemente, clases congeladas, reificadas e hipostatizadas, basadas en la segregación. La casta es un estatus que se basa en las ideas de la desigualdad gradual y la división de los trabajadores, sancionadas teológicamente y construidas sobre la oposición metafísica "pureza / impureza", que ha encontrado un nicho en la India neoliberal. Las castas superiores, dirigidas por las antiguas castas sacerdotales -que además de ser sacerdotes también ejercían de letrados e ideólogos, además de intérpretes del Dharma (la ley moral hindú)-, han regresado a la escena política india. A veces, el contrarrevolucionario aparece conduciendo un carruaje desde el que arenga a las masas a la guerra religiosa (el caso de LK Advani en 1992), otras son los medios de comunicación que patrocinan torticeramente a un profesor de yoga reaccionario (Baba Ramdev). Hay que señalar que los contrarrevolucionarios transforman la estructura tradicional de la estratificación de castas (brahmines vs shudras) en un nuevo plano de estratificación comunal-fascista (hinduistas vs musulmanes) para construir sus políticas fascistas.

Hay que entender las castas como una estructura de alienación humana y una forma de exclusión social. Trotsky usó la palabra "casta" para señalar que el estado burocrático estalinista se parecía a la milenaria estructura asiática de las castas, en la que se borran todas las formas de moralidad humana (2005 : 40, 2006 : 102, 214, 256). Por lo tanto, el marxismo revolucionario tiene que tomar nota de lo que Ambedkar se refiere al decir que: "La sociedad hindú relajó su moral hasta un punto peligroso" (1943: 30), y lo que Hegel quiso decir cuando

escribió que no hay un "sentimiento moral" en la ideología dominante de la India. Porqué la ideología dominante del hinduismo se basa en la prohibición de la mezcla de castas, es decir, la prohibición de los *varna - sankara* (Hegel , 1995: 17, 19, 51).

Algo huele a podrido en este estado de alienación de la India, y aún no ha sido eliminado el odor.

Las castas y la cuestión del " efecto alienante"

Ambedkar caracteriza al brahmán como el "elemento extraño" de la sociedad hindú (2008d: 147) a través de la idea de Bertolt Brecht del "efecto de alienación", se trata de un concepto transferido del teatro brechtiano a la sociología de la India. En esta idea del efecto alienante veremos el método de la casta aniquiladora, un método que tendremos que ubicar en los *Manuscritos económicos y filosóficos* de Marx de 1844. Ésta es la forma en que el método funciona: relaciona casta como sistema social fragmentado con la realidad alienada moderna. La ansiedad, la desesperación y la aceptación de las ideas dominantes de las clases dominantes se encuentran entre las formas prevalecientes de la conciencia capitalista reificada . La manera en la que esta conciencia capitalista reificada se manifiesta actualmente en las castas necesita ser articulada. Después de todo, la casta como el propio término implica (tanto *varna* como *jati*) es un sistema de "cortar" (como la palabra portuguesa *castus* implica) a los seres humanos entre sí. En consecuencia, casta implica este proceso alienado de "cortar" a la humanidad de sí misma, una forma de alienación que se basa en la noción de la pureza y la contaminación. En este sentido, la casta está directamente relacionada con la enajenación. En este caso, es necesario replantear los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844 en relación a la cuestión de las castas. También habrá que replantear el papel de la izquierda en su distanciamiento del movimiento ambedkarista, como si el movimiento proletario, abandonado a sus propios mecanismos, fuese capaz automáticamente de resolver la cuestión de las castas.

El papel de los estalinistas indios y las traiciones del liberalismo y la socialdemocracia, tiene que ser denunciados a la hora de la fragmentación de las clases populares indias y por su incapacidad para resolver los verdaderos problemas sociales de la India. En contraste con los estalinistas y los liberales, estamos recuperando las opiniones de Marx sobre las aldeas estructuradas en castas de la India como localistas, encerradas en sí mismas y segregadoras - "reductoras de la mente humana a los límites más estrechos, convirtiéndolas en un instrumento sumiso a la superstición, sometiéndolas a la esclavitud de las reglas tradicionales", como Marx resumió con reconocido acierto la inhumana condición resultante de las castas (1976a: 40). La tragedia del movimiento democrático es que debido a que la izquierda no pudo articular la centralidad de las castas, el sistema de clases moderno fusionó e imitó las castas como forma de estratificación social en la variante india de la alienación humana.

Por lo tanto, debemos insistir en la responsabilidad del sistema de castas de la India a la hora de inhibir el surgimiento de un proletariado insurrecto. Si Hegel había dicho en su *Ciencia de la lógica* que el principio (de su lógica) no está perdido, se podría decir que, irónicamente, el sistema de castas nunca se perdió. Como Marx conceptualizó el capitalismo como el sistema de la alienación humana, hay que volver a re-escribir su teoría para explicar el sistema de castas.

Insistimos en que no sólo se trata de un peculiar sistema de clase -o de clases reificadas y osificadas basadas en la ontología de la segregación- sino también del equivalente de raza en el sentido del sur de Asia. "*Varna*", hay que insistir, significa "color", y las clasificaciones y la estratificación social se realizan de acuerdo con marcadores inspirados en la raza. Si "*varna*", tal y como aparece en la literatura védica, implica la percepción de desdén de las primeras tribus guerreras indo-iraníes en relación a los *dasas* y *mlecchas* de piel oscura de la llanura

gangentica es discutible. Sin embargo, con la fusión de los fetiches védicos con la imaginación fascista desde 1920 -recuérdese que los nazis eran muy aficionados a la literatura védica, que el propio Reichsführer Heinrich Himmler era un ávido lector del primer hinduismo y siempre tenía consigo una versión encuadernada en piel del *Bhagavad Gita* - las castas, como conocemos, han sido un elemento de movilización racista.

¿Por qué insistimos una vez más que el *castismo* (por lo menos en su moderno avatar burgués) es equivalente al racismo? Es en el doble vínculo de clase y raza que reimaginamos las castas y los mecanismos de estratificación, purificación y fragmentación de su base económica; y su superestructura ideológica de superstición y rituales, mediante los cuales las elites de las castas superiores gobiernan gracias a este extraño tipo de poder y control. Si se quieren entender las clases básicas en la India, si se tiene que reinventar el proletariado, hay que enfrentar activamente este muy extraño y misterioso constructo. Lo desconcertante (*das Unheimlich*), como sabemos por Freud, es una sensación de temor y terror (1990). Desde que el RSS fascista ha clasificado a los musulmanes de la misma manera jerárquica que las castas, es de suma importancia comprender y aniquilar este sistema asombroso y terrible.

En este caso habrá que decir que la articulación de las castas en la época del imperialismo tardío en crisis permanente tiene que hacerse de manera diferente a los primeros discursos de Hibert Risley, John Nesfield, Emile Senart, Max Weber y Louis Dumont. También se puede añadir que el imperialismo tardío obligará y requerirá una articulación diferente de la que se encuentran en las obras de DD Kosambi, Nambudiripad, MN Srinivas, Sharad Patil, Nicholas Dirks y Christophe Jaffrelot. Las castas, en este sentido, no son clases de un nivel primitivo de la producción. Son una parte esencial de lo más moderno de los modernos, que imitan no sólo la forma alemana del fascismo, sino también la forma israelí de ocupación imperialista.

Dado que las castas hasta ahora han sido entendidas simplemente como una especie de división primitiva del trabajo - esto era la opinión de DD Kosambi - (2000: 50), surgidas en la mecánica acorazadas de la historia sin terribles consecuencias -aquí cabría suponer sin implicaciones fascistas- hay que adoptar necesariamente una posición radical hindú Franz Fanonist, en el sentido de que no son una mera división del trabajo (Ambedkar 2008b : 385). Son a la vez un "sistema legal de penas y castigos" que subyuga al proletariado (ibid : 386) y un sistema de psicosis cuando se olvida convenientemente su control social tipo apartheid. A los demócratas indios que maldicen a Marx y juran por Gandhi hay que recordarles de nuevo Ambedkar: " El gandhismo puede ser muy adecuado para una sociedad que no acepta la democracia como ideal" (2008c : 159). En este sentido hay que recordar también a Slavoj Žižek, quien tituló su conferencia conmemorativa Sarai de 2010, "Gandhi como fascista social". Para hacerlo necesitamos superar las viejas definiciones del Comintern sobre el fascismo, crear y recrear nuevas definiciones adecuados para la India y para el espacio del historicismo multilineal.

Es a partir de esta articulación epistémica, que comprende las castas desde la perspectiva de la acumulación de capital global, como es posible relacionar las castas con las clases modernas. Estas últimas, hay que insistir, surgen de las primeras. Las clases económicas modernas surgen del sistema de castas. La casta no es algo que se encuentra fuera del ámbito de la lucha de clases. Además, también debe tenerse en cuenta que el imperialismo no implica solo el intercambio entre desiguales, y por consiguiente necesita la existencia de formaciones sociales precapitalistas, sino que también requiere de castas y de organizaciones basadas en clanes -no sólo el RSS fascista y Shiv Sena, sino todas las organizaciones conservadoras que penetran en muchos ámbitos de la sociedad- que no sólo sabotean los procesos revolucionarios y rompen la unidad de las clases populares, sino que también hacen fracasar los procesos democrático-burgueses. Después de todo, si se analiza la economía política que está detrás del RSS (y sus pogromos), se encontrarán fenómenos como el dólar-azafrán, al igual que el petrodólar wahabí está detrás del conservadurismo en las minorías. En este caso,

si Hamlet fuese a responder la pregunta de Polonio : "¿Qué lee usted, mi señor?" , la respuesta de Hamlet no habría sido "palabras, palabras, palabras", sino "dólares, dólares, dólares".

Es bien sabido que "la traición al socialismo", como dijo una vez Raya Dunayevskaya, "se produjo dentro del movimiento socialista" (1982: 106). Ante la traición que constatamos, lo que se necesita es un resurgimiento del marxismo revolucionario, que a su vez necesita una reinención creativa y activista del marxismo. El marxismo revolucionario no es reactivo como la práctica política de nuestros compañeros parlamentarios contemporáneos, formados tanto en el dominio brahmin como en el eurocentrismo.

El dominio brahmánico se ha infiltrado extrañamente también en la izquierda oficial como una forma de ignorancia de la cuestión de las castas. Así mismo, ha obligado a la izquierda india a dejar de pensar de manera crítica. La ha cosificado como una fuerza parlamentaria burguesa, de manera que la izquierda oficial ha dejado de ser una fuerza activa. Ha dejado de pensar en términos de un análisis concreto de la situación concreta. De este modo, se ha convertido en una fuerza reactiva. Dado que esta izquierda parlamentaria se ha convertido en una fuerza reactiva, que ha renunciado a una praxis radical, ha permitido que los fascistas creasen una histeria colectiva, que movilizasen por motivos comunales y organizarasen pogromos.

Otro Espacio

El marxismo revolucionario, a diferencia de la izquierda parlamentaria, no protestará pacíficamente con un memorando que condene la barbarie fascista. Se enfrentará activamente a los fascistas. En consecuencia, establecerá la agenda política en la India. Dado que el imperialismo domina el mundo, hay que trascender de forma activa la imaginación nacionalista mediante un internacionalismo revolucionario. De aquí en adelante, los soviets asiáticos tendrán que sustituir a los partidos tradicionales de izquierda. Habrá que ampliar el alcance de las luchas por la libertad, de manera que incluyan no sólo la libertad del trabajo (del capital), sino también la libertad de las nacionalidades oprimidas, de Cachemira al Kurdistán, de Baluchistán a Palestina. Habrá que volver a recrear una idea del fantasma del comunismo que persiga a la burguesía mundial. El terreno de lucha contra el capitalismo y el imperialismo es mucho más amplio de lo imaginado en el mundo fantástico de la lucha parlamentaria. Se requiere otro espacio. También exige luchas inimaginables para los marxistas legales y parlamentarios. Después de todo, la respuesta al despotismo asiático, al capitalismo senil y al imperialismo tardío en perpetua crisis no es esperar a que comience la revolución a las puertas del Parlamento. En este caso, es posible que la espera haya terminado.

Referencias:

Alatas, Syed Farid (1993): "A Khaldunian Perspective on the Dynamics of Asiatic Societies" in *Comparative Civilisations Review*, 29.

Ambedkar, B R (1943): *Ranade, Gandhi and Jinnah* (Bombay: Thacker and Co).

– (1945): *What Congress and Gandhi Have Done to the Untouchables* (Bombay: Thacker and Co).

– (2008a): "Annihilation of Caste" in Valerian Rodrigues (ed.), *The Essential Writings of B R Ambedkar* (New Delhi: Oxford University Press).

– (2008b): "Who Were the Shudras?" in Valerian Rodrigues (ed.), *The Essential Writings of B R Ambedkar* (New Delhi: Oxford University Press).

– (2008c): "Gandhism" in Valerian Rodrigues (ed.), *The Essential Writings of B R Ambedkar* (New Delhi: Oxford University Press).

– (2008d): “Caste, Class and Democracy” in Valerian Rodrigues (ed.), *The Essential Writings of B R Ambedkar* (New Delhi: Oxford University Press).

Anderson, Kevin (1983): “The ‘Unknown’, Marx’s Capital, Vol I: The French Edition of 1872-75, 100 Years Later” in *Review of Radical Political Economists*, Vol 15:4.

– (1995): *Lenin, Hegel, and Western Marxism: A Critical Study* (Urbana and Chicago: University of Illinois Press).

– (2002): “Marx’s Late Writings on Non-Western and Pre-capitalist Societies and Gender” in *Rethinking Marxism*, Vol 14, Issue 4, Winter.

– (2007): “Marx’s Late Writings on Russia Re-examined” in *News & Letters*, November.

– (2010): *Marx and the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies* (Chicago: The University of Chicago Press).

Anderson, Perry (2000): *Passages from Antiquity to Feudalism* (London: Verso).

– (1979): *Lineages of the Absolutist State* (London: Verso).

Bailey, A M and J R Lloberia (1981): *The Asiatic Mode of Production: Science and Politics* (London: Routledge and Kegan Paul).

Benjamin, Walter (1979): “Theses on the Philosophy of History” in *Illuminations*, trans Harry Zohn (Glasgow: Fontanna/Colins).

Curtis, Michael (2009): *Orientalism and Islam: European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India* (New York: Cambridge University Press).

Dunayevskaya, Raya (1982): *Philosophy and Revolution: From Hegel to Sartre, and from Marx to Mao* (New Jersey: Humanities Press).

Dirks, Nicholas (2001): *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India* (Princeton: Princeton university press).

Engels, Frederick (1975a): “Letter to Marx”, 6 June 1853 in Marx, Engels, *Selected Correspondence* (Moscow: Progress Publishers).

– (1975b): “Socialism: Utopian and Scientific” in Marx, Engels, *Selected Works* (Moscow: Progress Publishers).

– (1975c): “Letter to Bebel”, 18-25 March 1875 in Marx, Engels, *Selected Works* (Moscow: Progress Publishers).

Freud, Sigmund (1990): “The Uncanny” in *The Penguin Freud Library*, Vol 14, *Art and Literature* (London: Penguin).

Gopal, Lallanji (1963): “On Some Problems of Feudalism in Ancient India” in *Annals of the Bhandakar Oriental Institute*, 44.

Griffith, Ralf T F, trans (1992): *Sacred Writing: Hinduism, Rg Veda* (New York: Quality Paperback Books).

Habib, Irfan (1995): *Essays in Indian History: Towards a Marxist Perception* (New Delhi: Tulika Books).

– (2006): “Marx’s Perception of India” in Iqbal Husain (ed.), *Karl Marx: On India* (New Delhi: Tulika Books).

Haldon, John (1993): *The State and the Tributary Mode of Production* (London: Verso).

Hegel, G W F (1995): *On the Episode of the Mahabharata Known by the Name Bhagavad-Gita by Wilhelm von Humboldt* (ed.), and trans, Herbert Herring (New Delhi: Indian Council of Philosophical Research)

Jaffrelot, Christophe (2003): *India's Silent Revolution: The Rise of the Low Castes in North Indian Politics* (Delhi: Permanent Black).

Kosambi, D D (2000): *The Culture and Civilization of Ancient India in Historical Outline* (New Delhi: Vikas Publishing House).

Luxemburg, Rosa (1972): *Imperialism and the Accumulation of Capital*, trans Rudolf Wichman (London: Allen Lane).

Mandel, Ernst (1974): "Thesis on the Social and Economic Laws Governing the Society Transitional between Capitalism and Socialism" in *Critique*, Vol 3, Issue 1.

Marx, Karl (1964): *Pre-capitalist Economic Formations*, trans Jack Cohen with introduction and edited by E J Hobsbawm (London: Lawrence and Wishart).

– (1970): "First Draft of the Reply to V I Zasulich's Letter" in Marx, Engels, *Selected Works in Three Volumes, Volume Three* (Moscow: Progress Publishers).

– (1974): *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy*, trans Martin Nicholas (London: Penguin).

– (1975a): "Theses on Feuerbach" in Marx, Engels, *Selected Works* (Moscow: Progress Publishers).

– (1975b): "Critique of the Gotha Programme" in Marx, Engels, *Selected Works* (Moscow: Progress Publishers).

– (1975c): "On the Jewish Question" in *Karl Marx Early Writings*, trans Rodney Livingstone and Gregor Benton (New York: Vintage Books).

– (1975d): "A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right" in *Karl Marx Early Writings*, trans Rodney Livingstone and Gregor Benton (New York: Vintage Books).

– (1975e): "Letter to the Editorial Board of *Otechestvenniye Zapiski*", London, November 1877 in Marx, Engels, *Selected Correspondence* (Moscow: Progress Publishers).

– (1975f): "Letter to Engels", 14 June 1853 in Marx, Engels, *Selected Correspondence* (Moscow: Progress Publishers).

– (1975g): "To Engels", London, 14 June 1853 in Marx, Engels, *Selected Correspondence* (Moscow: Progress Publishers).

– (1976a): "The British Rule in India" in *On Colonialism* (Moscow: Progress Publishers).

– (1976b): "The Future Results of the British Rule in India" in *On Colonialism* (Moscow: Progress Publishers).

– (1978): "Lord Canning's Proclamation and Land Tenure in India" in Marx, Engels, *The First Indian War of Independence 1857-59* (Moscow: Progress Publishers).

– (1978): *The Poverty of Philosophy* (Moscow: Progress Publishers).

– (1982): *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* (Moscow: Progress Publishers).

– (1986): *Capital: A Critique of Political Economy*, trans Samuel Moore and Edward Aveling (Moscow: Progress Publishers).

– (1993): *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band* (Berlin Dietz Verlag).

Marx, Karl and Frederick Engels (1975): "The Manifesto of the Communist Party" in Marx, Engels, *Selected Works* (Moscow: Progress Publishers).

– (1976): *The German Ideology* (Moscow: Progress Publishers).

Mukhia, Harbans (1981): "Was There Feudalism in Indian History?" in *Journal of Peasant Studies* 8,no3.

– (1985): "Marx on Pre-Colonial India: An Evaluation" in Dipendra Banerjee (ed.), *Marxian Theory and the Third World* (New Delhi: Sage).

Mukhia, Harbans and T J Byres, ed. (1985): *Feudalism and Non-European Societies* (London: Frank Cass).

Nehru, Jawaharlal (2001): *An Autobiography* (New Delhi: Oxford University Press).

O'Leary, Brendan (1989): *The Asiatic Mode of Production: Oriental Despotism, Historical Materialism and Indian History* (Oxford: Basil Blackwell).

Patnaik, Prabhat (2009): "E M S Naboodiripad's Perception of History" in *The Marxist*, XXV, 3-4 July-September.

Sawer, Marian (1977): *Marxism and the Question of the Asiatic Mode of Production* (The Hague: Martinus Nijhoff).

Sharma, R S (1984): "How Feudal Was Indian Feudalism?" in *Social Scientist*.

– (2005): *Indian Feudalism* (Delhi: Macmillan Publishing India).

Trotsky, Leon (2005): *The Permanent Revolution and Results and Prospects* (Delhi: Aakar Books). – (2006): *The Revolution Betrayed* (Delhi: Aakar Books).

Murzban Jal es profesor del Instituto Indio de Educación en Pune.

Traducción para www.sinpermiso.info: Gustavo Buster

Sinpermiso electrónico se ofrece semanalmente de forma gratuita. No recibe ningún tipo de subvención pública ni privada, y su existencia sólo es posible gracias al trabajo voluntario de sus colaboradores y a las donaciones altruistas de sus lectores

Economic and Political Weekly, mayo 2014