



WIDOW JATHA O LA ORGANIZACIÓN DE VIUDAS DESPUÉS DE LOS POGROMOS DE 1984 EN INDIA

WIDOW JATHA OR THE WIDOWS' ORGANIZATION AFTER THE 1984 POGROMS IN INDIA

Fernanda Vázquez-Vela*

DOI: <http://dx.doi.org/10.29043/liminar.v19i1.818>

Resumen: En el presente trabajo se discute, a través de metodología etnográfica en primer lugar, sobre porqué sigue siendo escasa la voz de las mujeres y su agencia (agency) en la historia de India, y en especial en la historia sikh. En segundo lugar, se describen los pogromos de 1984 en Delhi desde las voces de las mujeres. Finalmente, se analizan las formas complejas en que las viudas se abren espacios de decisión, injerencia, activismo y organización. La violencia destruyó el mundo como lo conocían, pero abrió otras posibilidades, como la capacidad de salir del ámbito privado al público, de trabajar y de decidir sobre su estado civil. También se formaron liderazgos y consolidaron un movimiento político.

Palabras clave: conflictos políticos, violencia contra las mujeres, viudas, empoderamiento, sijismo, disturbios de 1984, historia moderna y contemporánea.

Abstract: Using a mainly ethnographic methodology, this paper discusses why the voice of women and their agency is still scarce in the history of India and especially in Sikh history. It then describes the 1984 Delhi pogroms as voiced by these women. The text analyzes the complex ways in which widows open spaces for decision making, advocacy, activism, and organization. Violence destroyed the world as they knew it, but it opened up other possibilities, such as the ability to move from the private to the public sphere, work for the first time, and decide on their marital status. They also formed leaderships and consolidated a political movement.

Keywords: political conflicts, violence against women, widows, empowerment, Sikhism, 1984 riots, modern and contemporary history.

* Fernanda Vázquez Vela. Doctora en Estudios de Asia y África, con especialización en sur de Asia, por El Colegio de México. Profesora-investigadora en el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana, Cuajimalpa, México. Temas de especialización: historia moderna y contemporánea de India; Estado-nación, comunidad y violencia; experiencia de la violencia, memoria y transformaciones en la identidad y género en India; relación bilateral India-México. Correo electrónico: mvazquez@cua.uam.mx. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6830-6995>

Enviado a dictamen: 14 de abril de 2020.

Aprobación: 30 de septiembre de 2020.





Introducción

En la historia de India independiente se han presentado momentos de mucha violencia y de constante confrontación entre el Estado y diversas comunidades. Ya en la década de 1970 surgieron una serie de nuevos movimientos que promovían reivindicaciones sociales de todo tipo, desde reafirmaciones de casta, hasta demandas de campesinos, de *dalits*¹ o de grupos tribales² y regionales. Este periodo de la historia, en el que se cuestionaban directamente el proyecto nehruviano³ y la conformación del Estado-nación indio, se caracteriza por lo que algunos académicos llaman “profunda crisis”.⁴

Un conflicto importante en este periodo, el cual marca un parteaguas en el manejo político, militar e institucional frente a las diferencias políticas, fue el enfrentamiento entre el gobierno de la primera ministra Indira Gandhi y los líderes sikh⁵ en el estado norteño indio del Panjab.⁶ Comúnmente es conocido este conflicto como “crisis del Panjab” o “el problema del Panjab”. Los líderes sikh demandaron del Estado-nación una serie de puntos vinculados a una mayor autonomía y ejercicio político dentro de su estado. Sin embargo, el gobierno central consideró estas demandas como una amenaza a la unidad nacional y como la posibilidad de búsquedas separatistas de no controlarse el “problema”. Tales demandas políticas pueden encontrarse en el documento conocido como *Anandpur Sahib Resolution* “primera versión adoptada en 1973, segunda en 1978” (Dhillon, 1996).

Al no abrirse canales de negociación efectivos, el movimiento conformado por diversos grupos y líderes se radicalizó cada vez más, y cedió el liderazgo principal al grupo militante armado bajo la figura de Jarnail Singh Bhindranwale,⁷ quien, después de varias acciones violentas en el Panjab, se instaló en el Templo Dorado de Amritsar, el lugar más sagrado para los sikh. El templo se convirtió en unos meses en un almacén de armas y en el cuartel desde el que se ordenaban ataques, secuestros, asesinatos y acciones en contra del Estado. Entre 1970 y finales de 1990 se pueden distinguir tres eventos cargados de violencia que caracterizaron esta disputa: 1)

La entrada del ejército al Templo Dorado en Amritsar el 4 de junio de 1984 para controlar al movimiento de Bhindranwale, conocido como Operación Blue Star. Las cifras oficiales señalan 1 600 muertos dentro del recinto sagrado de los sikh, aunque se estiman muchos más. Bhindranwale y un grupo de 400 militantes fallecieron en esa confrontación. 2) Como consecuencia, muchos sikh se sintieron agredidos en lo más íntimo de su religiosidad. Dos guardias sikh, cercanos al primer círculo de seguridad de la primera ministra Indira Gandhi, la asesinaron el 31 de octubre del mismo año. Tras este asesinato inició una persecución de sikh en Delhi y sus alrededores conocida como “disturbios sikh de 1984” (1984 *anti-Sikh riots*). En cifras oficiales fueron asesinados 3 000 hombres sikh; en cifras no oficiales, más de 12 000. 3) El tercer evento de violencia se presentó a lo largo de quince años en el estado del Panjab. En respuesta a los dos eventos de violencia anteriores y a la muerte de Bhindranwale, para muchos considerado mártir y héroe, surgieron nuevos grupos armados. El gobierno aprobó varias leyes que le permitían detener o disparar a cualquiera que fuera sospechoso de ser “terrorista”. Entre 1984 y 1999 murieron alrededor de 25 000 hombres. En la gran mayoría de los casos no hay pruebas de que estuvieran armados o de que fueran “terroristas”.⁸

En las próximas páginas me centraré en el segundo de los eventos citados, los “disturbios de 1984 en Delhi”,⁹ en los cuales se pudo apreciar una marcada violencia de género. El objetivo principal del ataque fueron hombres sikh, quienes tras su muerte dejaron a un gran número de mujeres y niños sin sustento económico y sin un techo. De los tres eventos mencionados, este ha sido documentado con amplitud principalmente en literatura periodística, de crónica y de denuncia. Existen además reportes de organizaciones civiles que han demostrado la dinámica de la violencia, en la que estuvieron implicados miembros del partido de Indira Gandhi (el Partido del Congreso), así como reportes de las comisiones de investigación que el gobierno promovió para averiguar el origen de la violencia.

En el presente trabajo trataré sobre las mujeres que vivieron esta tragedia. En muchas ocasiones, ellas no son verdaderamente vistas como personas, sino son

estigmatizadas, discriminadas o incorporadas en los relatos sobre violencia únicamente como víctimas, en la categorización que el gobierno les impuso, la de “viudas”. Mi intención es verlas de forma diferente, conocer sus narrativas (sus voces), sus preocupaciones, las múltiples maneras en que la violencia cambió sus vidas, sus roles y sus iniciativas (su agencia y activismo) para organizarse políticamente y manifestar sus necesidades de manera pública.

Primero, me referiré al tratamiento que se otorga a las mujeres en muchos documentos históricos, oficiales o periodísticos, así como a la forma en que se categoriza a las mujeres y a la viudez en contextos de violencia. En segundo lugar, describiré lo que sucedió en los pogromos de 1984 en Delhi a partir de algunos relatos de viudas. Finalmente, analizo las formas complejas en que estas mujeres se abren espacios de decisión, injerencia, activismo y organización, y cómo en ello podemos encontrar en repetidas ocasiones decisión y acción (agencia femenina). Estos espacios no siempre llevan a cambiar las estructuras sociales o culturales en las que se encuentran las mujeres, pero sí permiten visibilizar las decisiones que toman en sus propios términos, al pensar la categoría de agencia de forma distinta.

El argumento de este trabajo es que, en los relatos sobre eventos de violencia, en los documentos oficiales y en los reportes de organizaciones civiles las mujeres ocupan un espacio como víctimas, lo que las coloca como personas pasivas, sin poder de decisión y al vaivén de las pretensiones de su familia, la comunidad y el Estado. Sin la intención de disminuir la importancia de la experiencia que tuvieron en cuanto a violencia, su dolor y sufrimiento, busco mostrar que estas mujeres tomaron decisiones sobre diversos aspectos de su vida y se organizaron y movilizaron políticamente. Sin embargo, también pueden encontrarse contradicciones y complejidades en la relación entre agencia y activismo. La violencia destruyó el mundo como lo conocían, pero abrió otras posibilidades: la capacidad de salir del ámbito privado al público, de poder trabajar por primera vez y de decidir sobre su estado civil. También se formaron liderazgos y consolidaron un movimiento político, lo cual impulsó que obtuvieran compensaciones y que el

gobierno estableciera dos comisiones de investigación. Sin embargo, esto no implicó independencia absoluta de prácticas culturales de dominación masculina, ni tampoco las llevó a obtener la justicia que siguen exigiendo. Algunas veces su acción fortaleció estructuras de marginación; agudizó roles o patrones específicos como las concepciones acerca del matrimonio, la viudez, la sumisión, la dependencia, el sometimiento y la victimización, entre otros elementos. En este sentido, me interesa observar la categoría de género como una esfera de protesta (Basu, 1998) en la que se entrecruzan el Estado con sus convulsiones, la comunidad y la religión con sus construcciones y contradicciones, y el patriarcado con sus supuestos y dominios, vistos desde la experiencia de la violencia que sufrieron las mujeres de forma local.

Este texto se desprende de una investigación más amplia que realicé en India (Delhi y Panjab) durante 2008 y 2018, y se basa en el análisis del material bibliográfico, hemerográfico, histórico y etnográfico obtenido durante esas estancias. La utilización de la metodología etnográfica busca establecer un posicionamiento en la investigación, ya que permite acercarse a voces que no han sido incorporadas o de difícil acceso. El diseño e implementación de las entrevistas fue una tarea de enormes retos, porque se trataba de trabajar con mujeres que tuvieron experiencias sumamente dolorosas; ellas fueron testigos de cómo golpearon a sus seres queridos, los bañaron de combustible y los quemaron vivos. Estaré siempre en deuda con ellas por la disposición que mostraron para trabajar conmigo y su recepción cariñosa. Como ellas mismas pidieron, este trabajo busca que se las visibilice como mujeres y que la violencia que vivieron no sea olvidada.

Violencia, sufrimiento y etnografía

El argumento que planteo se desprende de la discusión teórica y metodológica que desarrolla la antropóloga Veena Das en sus contribuciones al estudio de la violencia, el trauma y el sufrimiento social en India. Principalmente sobre la categoría de “evento crítico”, que tomo como una estructura teórica sobre la cual diseñé, analicé

e interpreté los datos obtenidos en mi trabajo de campo, aunque también trabajo con otros nodos teóricos como viuda, agencia, activismo y documentos de verdad, que a lo largo del artículo se irán desplegando.

En la obra *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India* (Das, 2004[1995]), esta autora busca identificar ciertos momentos en la historia contemporánea de India para pensarlos desde el conocimiento antropológico, y ofrecer un análisis y una lectura distintos. Para ella, es importante reflexionar en torno a la afirmación de Marc Augé de que la antropología es siempre una antropología del “aquí y del ahora”; una antropología que implica una forma, una relación de intimidad o de intimar con el “aquí”, que es la sociedad con la que se trabaja, y el “ahora”, cuando el presente es privilegiado (Das, 2004[1995]:2-3). El trabajo se realiza con un “otro”, con sus vidas y sus experiencias. Cuando estas son atravesadas por la violencia, Das llama a analizar las maneras en que sus vidas son trastocadas y llevadas a nuevos terrenos. Para ella, un “evento crítico” es aquel que:

crea nuevas formas de acción que redefinen las categorías tradicionales, tales como códigos de pureza y honor; el significado del martirio; y la construcción de una vida heroica. De igual manera, se transforman la variedad de actores políticos, como grupos de casta, comunidades religiosas, grupos de mujeres y la nación en su conjunto (Das, 2004[1995]:6).

Estos eventos violentos afectaron a diversas instancias, desde familias, hasta comunidades, gobiernos, leyes, et- cetera. Das propone hacer un corte en estos eventos para poder observar las implicaciones de todas las instancias relacionadas, y cómo los actores logran redefinirse, redefinir su pasado o regular sus cuerpos. Es de esta manera como en un trabajo más amplio (Vázquez, 2010) defino los tres eventos críticos antes mencionados en el marco del conflicto entre Indira Gandhi y los líderes sikh.

Metodológicamente, las experiencias de los sujetos exigen, según Das, que seamos capaces de trabajar con los problemas de la violencia, del dolor y del sufrimiento; recuperar las voces de las víctimas en una escritura etno-

gráfica sensible a sus vidas y su contexto. Justamente en un trabajo anterior a aquel en el que analiza los eventos críticos, “Our work to cry, your work to listen” (Das, 1990), Veena Das resalta la urgencia de las viudas de los disturbios de 1984 por ser escuchadas, y la nuestra por entender las estructuras cotidianas de la violencia, así como los significados que las víctimas les dan.¹⁰ De esta manera, la propuesta metodológica consiste en convertirnos, mucho más que en observadores, en escuchas, y que la importancia se centre en el habla de los sujetos con los que trabajamos (Das, 2004[1995]), en su enunciación, en sus decisiones, en sus acciones, en su agencia. Que podamos acercarnos a la verdad de la víctima, a lo que tiene para contar.

Las relaciones de poder, las categorizaciones que se imponen desde distintas instituciones y el propio tratamiento de la violencia generan procedimientos de silenciación e invisibilización de las víctimas. Aparecen actores, reportes y discursos que ofrecen una lectura de los eventos y que hablan sobre y por las víctimas, moviéndolas a un ámbito del discurso (Mani, 1987); pero esto en realidad no las hace visibles y no es de sus voces de las que se habla. Das afirma que lo que la antropología puede ofrecer es recuperar esas voces, pero encarnadas, con la intención de combatir los discursos totalizantes que están presentes tanto en el Estado y la sociedad, como en la creación y organización del conocimiento (Das, 2004[1995]).

En el caso de la violencia en contra de los sikh en 1984, el evento fue denominado por el gobierno como “disturbios” (*riots*), una categoría que busca explicar la violencia a partir de la confrontación de dos comunidades como consecuencia del asesinato de la primera ministra Indira Gandhi por sus dos guardias sikh. Sin embargo, al nombrar la violencia como disturbio, la participación, la responsabilidad y las omisiones del Estado y sus instituciones no son cuestionadas. A lo largo de este trabajo se expondrán las implicaciones en la violencia de varias instituciones tanto políticas, como del Estado. La “turba” (*the mob*) aparece en los relatos oficiales como un grupo de personas sin rostro, sin identidad, “en duelo” por la muerte de Indira Gandhi. Al definirlos de esta manera, se justifica que “actuaron

llevados por el dolor o en defensa de algo”, y además, al no poder ser identificados, nadie resulta culpable. En los relatos de las viudas, encontramos, por el contrario, que los describen, los conocen e incluso saben sus nombres en algunos casos.

Por otro lado, es interesante notar que las mujeres, en el momento de convertirse en viudas, quedaron bajo responsabilidad de una instancia masculinizada, ya sea el Estado, la comunidad o la familia del marido. A partir de la violencia, estas instancias establecieron una relación entre víctima y viuda. Al hacer esto, las mujeres fueron consideradas como sujetos infantilizados, pasivos, que necesitaban de protección, incapaces de decidir por sí mismas, o bien como objetos de una práctica cultural, discurso, compensación o política, garantes de una serie de derechos y compensaciones que debían ser exigidos — pensemos en las autoridades sikh, en los abogados que las defendieron o en los suegros que buscaron beneficiarse de lo que se consiguiera, todos hombres—. El Estado las nombró y estableció los documentos para su identificación y vinculación legal con las instituciones gubernamentales, y definió las compensaciones que recibirían para ser rehabilitadas. Justamente, al analizar el evento crítico como lo define Das, busco mostrar las relaciones que existen dentro de este, y principalmente las formas de acción que pusieron en práctica las mujeres, sus decisiones y cómo se posicionaron y actuaron a partir de la categoría en la que las colocaron, como viudas.

Mujeres, viudas y agencia femenina

Aunque la mayoría de los trabajos sobre los pogromos de 1984 en Delhi mencionan a las viudas, en muchos de los casos lo hacen desde su carácter de víctimas.¹¹ El énfasis se sitúa en lo que les sucedió, en lo que vivieron durante la violencia y en sus consecuencias. Sin embargo, también es importante tratar el tema a partir de otra mirada; por un lado desde sus voces, pero también desde sus decisiones y acciones (Vázquez, 2014), desde su agencia. Como afirma Doris R. Jakobsch, hacerlo “cambia el entendimiento de la historia completa” (2003:127); se crea otra, una nueva, que ilumina aspectos

que no se habían percibido sobre las mujeres en un mismo evento histórico.

Aunque desde la década de 1970, a partir del *Reporte del Comité sobre el Estatus de las Mujeres en India*,¹² surgió la necesidad de construir estudios y políticas que ayudaran a mejorar la condición de vida y la presencia de las mujeres en todas las esferas, quedan todavía investigaciones por realizar en este campo. En 2003, Doris R. Jakobsch hizo un llamado y un esfuerzo por hablar de las mujeres en la historia sikh. En su libro *Relocating Gender in Sikh History* (Jakobsch, 2003), esta autora delimita acertadamente tres principios por los cuales se ha regido la historia sikh en relación con las mujeres, los cuales pueden apreciarse también en la forma en que estas son consideradas en las políticas públicas o en los medios de comunicación. En primer lugar, se observa el principio del “silencio”, porque las mujeres sikh no aparecen en las narrativas históricas como agentes del cambio en el espacio público. En segundo lugar, existe un principio de “negación”, porque es notoria la negación de los hombres sobre la importancia de las mujeres sikh en la historia. En tercer lugar, se encuentra el principio de “incorporación”, que hace referencia a las formas en que, en ciertos contextos, las mujeres sikh han sido incorporadas con énfasis en cuanto a algunas cualidades femeninas, que son comparadas con las de otras comunidades para enaltecer los valores sikh, pero sin ser completamente entendidas o exploradas, por lo que se reafirman roles de género y dominación. Y, finalmente, la autora detecta el principio de “idealización”, según el cual las mujeres aparecen glorificadas como madres o receptáculos de la tradición (Jakobsch, 2003:16). Es muy reciente la necesidad de incorporar a las mujeres en la historia de las comunidades. El nuevo museo erigido a las afueras del Templo Dorado en Amritsar y las nuevas salas del museo del Templo Bangla Sahib en Delhi cuentan ya con pinturas de figuras femeninas vinculadas a eventos históricos sikh.

Jakobsch llama la atención sobre que esto suceda en un camino espiritual que desde su origen planteó aspectos de equidad. Uno de los valores más importantes en el sikhismo, desde las enseñanzas de su primer guru (Nanak), es la no existencia de distinciones por casta,



clase o género, como se presentaban en el hinduismo y en el islam.¹³ También es de enorme relevancia que las mujeres tienen los mismos derechos rituales y espirituales que los hombres. Sin embargo, el sikhismo se entreteje con una cultura panjabi primordialmente patriarcal, rural y campesina (*jat*). La estructura social es patrilineal y patrilocal, lo cual implica que, dentro del linaje, las mujeres están subordinadas cultural y económicamente a una figura masculina. Dar pasos fuera de las decisiones de esta figura pone en riesgo su seguridad y estatus en la comunidad (Sandhu, 2009). Además, el *Panth* (camino o comunidad religiosa) se rige también de forma patrilineal. Ninguno de los diez *gurus* (maestros espirituales) fue mujer. Existe una preferencia por los niños varones sobre las niñas: “en la sociedad punjabi el nacimiento de una niña se mantiene como algo silencioso, mientras que la llegada de un varón es celebrada” (Singh, 1996:36). La patrilocalidad delimita que las mujeres casadas vayan a vivir a la casa de la familia del esposo. Por esta razón, se considera que se irán y no mantendrán o incrementarán los bienes en la casa paterna, a diferencia de los varones, quienes, según la creencia, al quedarse ayudarán a mantener e incrementar el patrimonio. Si las niñas no son celebradas y las mujeres están subordinadas a sus padres, hermanos, maridos, suegros o cuñados, ¿qué quedará para aquellas cuyos maridos han muerto? “La viudez condena a la mujer sikh a un estadio de *sutak* [contaminación ritual] perpetuo. En panjabi se le llama *vidhwa* [viuda] o *randi* [literalmente significa prostituta y es utilizado como forma de abuso]” (Singh, 1996:36). Bajo estas creencias, la viuda deja de ser una persona completa cuando muere su esposo. En el lenguaje coloquial panjabi, y en los dichos, siempre se muestra la fortuna que implica morir como *suhangan* o mujer casada, es decir, morir antes que el marido para nunca ser una viuda, ya que estas son tratadas como extrañas tanto por la familia propia, como por la del marido (Hershman, 1981).

Dentro del sikhismo se puede salir del estado de viudez con un nuevo matrimonio al que se conoce como “*karewa*” o “*chaddarandazi*” (Sandhu, 2009:89), que permite a una viuda casarse con un hermano soltero de su marido. Esta práctica en India no parece extraña

si se considera que tras el matrimonio las mujeres van a vivir a la casa del suegro junto con los hermanos y cuñadas del esposo. Cuando este último fallece, existe una necesidad de proteger las propiedades (aunque sean pocas) y a los niños dentro de la familia, y la solución a tal circunstancia es que la viuda se case con un cuñado soltero. Es muy reciente y ha crecido la aceptación de que las mujeres puedan decidir casarse nuevamente, pero fuera de la familia del marido. Para algunas mujeres que entrevisté, cualquiera de las dos opciones es preferible a permanecer viuda. Debe aclararse que existen múltiples interpretaciones, prácticas y particularidades propias de los usos sociales, culturales y religiosos que se siguen en las diversas comunidades y que rigen a algunas mujeres sí y a otras no. Veremos más adelante las formas particulares y situadas que toman estas creencias e instituciones en los casos de las viudas que presento, y cómo son atravesadas por la región, la casta, la clase, el estatus y el rol.

Existen pocos trabajos sobre las viudas en India, y principalmente sobre las mujeres sikh que enviudaron tras los eventos de violencia que se describen al inicio. En este trabajo busco mostrar las experiencias de las entrevistadas en el marco de estos procesos, tanto las de la violencia que vivieron, como las de convertirse en viudas. Sobre todo, trataré cómo en estos procesos ellas tomaron decisiones sobre sus vidas, estado civil, creencias, valores, actitudes y recursos económicos, y que en muchos casos actuaron de forma independiente y en contra de lo estipulado por sus comunidades, es decir, ejercieron su agencia.

Aunque son amplias las discusiones desde diversas disciplinas en torno a la categoría de agencia, y desarrollarlas sería propio de otro trabajo, es importante establecer los elementos que este nodo teórico me permite tratar en el caso empírico. Comúnmente se entiende por agencia “la capacidad de los individuos para actuar en el mundo y tener un efecto o impacto” (McNay, 2016:39), o bien la acción “frente a sanciones culturales y desigualdades a menudo abrumadoras” (McNay, 2000:10). Sin embargo, aunque es una capacidad universal, algunos individuos tienen mayor o menor agencia dependiendo del contexto. Dorothy Smith

problematiza esta situación desde la teoría feminista y encuentra que la categoría fue construida en el marco de un pensamiento humanista positivista en el cual, para poder tener acción, se debe ser hombre, racional, autónomo, libre, que tenga conciencia, opciones y lo haga desde su individualidad. Bajo esta estructura, “las mujeres fueron discursivamente constituidas como no agentes” (Smith, citada en Davies, 1991:45). Además, ¿qué sucede si no se cuenta con estos elementos y aun así se toman decisiones y se actúa? Además, se plantean acciones que puedan llevar a un cambio en el mundo, a una transformación; sin embargo, los individuos podemos tomar decisiones y actuar, y no necesariamente generar cambios radicales. La categoría entonces debe ser repensada, desnaturalizada, situada, encarnada y vista como relacional, en la que estructura y libre albedrío dialoguen frente a estos cuestionamientos.¹⁴

De esta manera, Bronwyn Davies (1991) propone, entre otras iniciativas, analizar la agencia de una persona y, en este caso, la agencia femenina, observando los elementos tanto racionales como subjetivos, porque la acción no siempre se realiza desde un cálculo racional previo. Los agentes toman decisiones o reaccionan no necesariamente siendo conscientes de todo lo que los motiva, por lo que debemos ver las formas en que enuncian y explican, o bien los silencios que abren. Es importante asimismo tener en cuenta que una decisión puede ser fragmentada o contradictoria, porque no siempre habrá una intención clara detrás u objetivos hacia adelante. La acción puede realizarse con autonomía y libertad, y en otras ocasiones estar dentro de una estructura de poder y subordinación, lo que permite poco margen de movimiento. Existen decisiones y acciones individuales, pero también las hay colectivas, se deben analizar según cada caso, por lo que es importante leer el contexto y cómo el individuo está situado en él. La agencia también se encuentra encarnada, y cada cuerpo responde a una serie de elementos de su pasado y a relaciones tanto internas como con el exterior. Algunas acciones y decisiones modifican aspectos importantes de la vida y el entorno, mientras otras no; por lo tanto, es importante visibilizar aquellas decisiones o acciones cotidianas y

pequeñas, y considerar también que la agencia puede implicar una forma de resistencia porque los agentes se rebelan de diversas maneras ante cada estructura. Pero también, como señala Saba Mahmood (citada por McNay, 2016:47), hay contextos en los que no siempre se busca la emancipación de una estructura de dominación, “lo que puede aparecer para el mundo occidental como ‘pasividad y docilidad’, puede ser una forma activa de habitar las normas” (Saba Mahmood citada por McNay, 2016:47), por lo cual es importante entender la agencia femenina en sus propios términos.

Entender la violencia desde su voz: los relatos de las viudas de los pogromos de 1984

Las diez viudas con las que trabajé sobre los disturbios o del también llamado “Noviembre negro” son conocidas como las *chaurasiye*, un término en hindi que significa 84. El concepto es ampliamente conocido por los habitantes de Delhi. Una de las compensaciones que recibieron fueron departamentos construidos en el barrio Tilak Vihar, hoy conocido como la colonia de las *chaurasiye*. A pesar de las coincidencias sobre lo que les sucedió, su dolor es personal, y sus retos y luchas son particulares. Para ellas es muy difícil olvidar la violencia, ya que sus vidas cambiaron por completo en cuestión de minutos. Dejaron de ser la mujer, esposa o madre de familia sikh, para convertirse en la “viuda”, etiqueta que, como ya vimos, trae consigo marginación y degradación.

Las entrevistas que realicé y los relatos de mujeres registrados por diversas organizaciones y medios de comunicación coinciden en la forma en que murieron sus maridos. Hubo un patrón y una organización en el ataque. Para la señora Bhagwati Kaur, el 1 de noviembre de 1984 fue uno de los días más difíciles de su vida. Después de que se conoció que dos guardias sikh habían asesinado a Indira Gandhi, en las calles de Delhi la gente comenzó a violentarse. Bhagwati Kaur vio venir a mucha gente,

[...] alrededor de 500 personas se reunieron fuera de mi cuadra. Las personas tenían palos, barras de metal y cuchillos. De pronto, atacaron mi casa.



Mi esposo no estaba. Mi yerno, un sobrino (hijo de mi hermana) y mis dos hijos estaban en casa. Algunas personas entraron después de derrumbar la puerta. Tiraron a mi hijo mayor junto a la puerta con una barra de metal. Después lo bañaron con keroseno y lo quemaron vivo. Otro hombre amenazó a mi sobrino con una espada y lo quemó afuera, cerca del parque. Mi yerno escapó a la casa del vecino. La hermana de Draupadi [en muchos de los relatos, las viudas mencionan nombres de vecinos que ayudaron o golpearon a sus familiares], Tallo, lo vio y alertó a la turba. La turba lo persiguió por la casa del vecino, lo sacó a palos. Aún no moría. Entonces lo electrocutaron hasta que se murió (Singh Babbar, 2005[1997]:17, traducción propia).

Al parecer, en la manzana 32 de la zona conocida como Trilokpuri, en Delhi, había unos cables sueltos que utilizaron para electrocutar también a las víctimas. Esta colonia fue una de las más afectadas durante los pogromos (Vázquez, 2010).

Kulwant Kaur era una mujer de cerca de 60 años de edad, en 2020, que residía en Trilokpuri cuando tenía veinte años. La turba asesinó el 1 de noviembre de 1984 a su esposo, a cuatro de sus hermanos, a una sobrina, a un sobrino y a los esposos de sus hermanas. En mi conversación con Kulwant Kaur surgieron dos temas importantes. Por un lado, la cifra de muertos, que hasta la fecha no es clara, y la violencia en contra de las mujeres sikh durante los días de los ataques. Ambos temas siguen siendo controversiales y se han analizado muy poco. Los números que aparecen en los documentos del Estado y en los reportes de las organizaciones civiles van desde los 2 000 hasta los 12 000 muertos. Oficialmente el gobierno acepta 2 733.¹⁵ La descripción de los hechos hace evidente la organización y la metodología, ya que el blanco principal fueron los hombres sikh, pero la forma en que los relatos se han concentrado en ello oscurece otros aspectos de la violencia. No conocemos mucho sobre las niñas, niños y mujeres que fueron golpeados y aquellos que murieron, mucho menos los casos de las mujeres violadas.

Kulwant Kaur mencionó la desaparición de una de sus sobrinas, y con su relato abrió la puerta para conocer los casos de violación.

Todos siempre llaman la atención sobre que murieron *hombres*, nadie habla sobre las niñas y las mujeres que también fueron maltratadas, golpeadas, violadas y de las que no sabemos nada. También mataron a muchas mujeres. Mi sobrina desapareció esos días. Pensamos que la mataron. Denunciamos, pero no se realizó ninguna investigación para que pudiéramos saber qué pasó con ella.¹⁶

Al buscar en los archivos de la oficina dedicada al seguimiento de los disturbios en el Delhi Sikh Gurdwara Management Committee (DSGPC), comité que administra los templos sikh en Delhi, en los primeros registros cuya cifra era de 3 000 muertos, alrededor de 107 se registraron como mujeres, y no solamente sikhs, algunas eran hindúes. Aunque las cifras están ahí, cuando pregunté a algunos trabajadores del comité qué fue de estas mujeres, me dijeron que no tenían mayor información. Tampoco percibí mucho interés por investigar sobre esos casos. Aunque las mujeres aparecen en estos documentos, no son consideradas, se han convertido en una cifra.

Cuando me habló sobre la muerte de su sobrina, Kulwant Kaur hizo muchos silencios y luego comenzó un relato en el que se sacó a sí misma de la historia para convertirse en una espectadora de lo que le ocurrió a “*otras muchas mujeres*”.¹⁷ Es difícil afirmar que ella, su sobrina o ambas fueron víctimas de violación, pero la forma en que habló del tema indica una cercanía a la situación, un profundo dolor y, sobre todo, la necesidad de hablar sobre ello (Vázquez, 2011). Los casos de violaciones a las mujeres sikh han sido un tema que ha quedado completamente al margen de la historia y de las investigaciones sobre el pogromo. Las víctimas no recibieron ayuda psicológica, ni mucho menos justicia por esos actos. No se ha mostrado el menor interés por siquiera hablar del tema.

Recuperé un testimonio aparecido en un artículo de la revista *Manushi* (Kishwar, 1984). Es de Gurdip Kaur,

una mujer de 45 años (en 1984), residente en la manzana 32 de Trilokpuri ya mencionada. A sus atacantes los identificó como muchachos jóvenes de entre 14 y 15 años, que comenzaron a golpear a su hijo. Cuando trató de protegerlo, la tomaron a ella y le arrancaron la ropa. “Me violaron ahí mismo, enfrente de mi hijo en mi propia casa. [...] Llevaron a mi hijo a la esquina, lo golpearon con *lathis* [palos], lo rociaron con queroseno y lo quemaron vivo” (Kishwar, 1984:14). Esta mujer aseguró en su testimonio que, de diez mujeres, nueve sufrieron esta humillación, y que ella fue testigo de muchas de esas violaciones. Los atacantes no hicieron distinciones, tanto jóvenes como mujeres mayores fueron violadas y en todos los casos las violaciones fueron tumultuarias, según su relato (Kishwar, 1984).

Muchos hospitales seguramente recibieron a mujeres golpeadas y violadas, pero no se alertó de ello a la policía y tampoco lo registraron en sus informes. Estos descuidos, silencios y ausencias en las investigaciones y en los actos judiciales pueden deberse a varias razones. En primer lugar, la situación de indefensión, la falta de protocolos adecuados de acompañamiento y las diversas creencias culturales fueron argumentos para que las mujeres decidieran no denunciar. Esto se convirtió en la única herramienta para dejar de ser victimizadas nuevamente por sus familias, la comunidad y las instituciones del Estado. Gurdip Kaur lo describió de la siguiente manera: “las chicas que aún no se casaban se tendrían que quedar solteras toda su vida si admitían que habían sido deshonradas. Nadie se casaría con ellas” (Kishwar, 1984:15). Desde los campos de refugio, las viudas con las que hablé experimentaron y tomaron conciencia de la forma en que las trabajadoras sociales, los doctores, su comunidad y la propia familia las tratarían en su nueva condición. Se convirtieron en una “vergüenza”, en mujeres “deshonradas” que ya no “valían nada” por el simple hecho de ser viudas (Kishwar, 1984:15). Si además aceptaban que habían sido violadas, la estigmatización y los malos tratos serían mucho peores.

En segundo lugar, sus familias y su comunidad no fueron más allá para investigar las violaciones. Quizá el silencio tiene que ver con que los hombres que sobrevivieron buscaron evitar la “humillación” y no

quisieron mostrar su “debilidad” porque no pudieron defenderse a sí mismos ni a sus mujeres. Para Doris R. Jakobsh (2003), en India perdura aún un principio de idealización de las mujeres. Por un lado, representan el honor del hombre, de la comunidad y de la nación, el ideal de la “mujer virtuosa”, la que guarda la tradición y la transmite a sus hijos. A esto se une la necesidad de que el hombre proteja este honor y esta “virtuosidad”. Tal mancuerna las coloca como sujetos infantiles sin poder de acción ni decisión. Los hombres y los líderes sikh sobrevivientes guardaron silencio ante las violaciones para no exponer lo que consideraron su propia “debilidad” o su “deshonra”, porque no les importó la suerte de sus mujeres, sino su propio orgullo, la pérdida de su fuerza, de su hombría, la deshonra; ellos fueron los vulnerados. Lo que sucedió a sus mujeres quedó como una ofensa a su masculinidad, a la comunidad sikh.

Finalmente, las autoridades tampoco buscaron indagar sobre las violaciones ni fomentaron mecanismos para que las mujeres se sintieran respaldadas y pudieran denunciar, y, a falta de denuncias, no se involucraron en una investigación al respecto. Además, la policía estaba siendo acusada de permitir la violencia durante esos tres días y, en algunos casos, hasta de fomentarla y participar en ella. En varias declaraciones juradas, presentadas posteriormente en la primera Comisión de Investigación —conocida como Misra, en 1985—, figuran casos en los que la policía participó en los actos de violencia hacia los sikh.

Widow Jatha o la organización de las viudas del 84

Después de tres días de presenciar actos de violencia y de esconderse, las mujeres entrevistadas afirmaron en sus relatos que el ejército entró el 3 de noviembre en Delhi y comenzó a detener a los atacantes. La mayor parte de las *chaurasiye* fueron albergadas en refugios improvisados, algunos organizados por la sociedad civil y otros por el gobierno. Ante la situación, surgieron organizaciones que buscaron defender a estas mujeres y ayudarlas, para las que las viudas se convirtieron en objeto de lucha. Abogados como Harvinder Singh Phoolka y algunas organizaciones civiles aprendieron con



ellas, a prueba y error, la mejor forma de enfrentar a las comisiones de investigación, así como de gestionar los miles de trámites burocráticos que se iniciaron. Fueron los intermediarios entre ellas y el Estado, las ayudaron a entender el lenguaje estatal y reunieron evidencias bajo los términos y protocolos que se exigían.

Darshan Kaur¹⁸ me aseguró que fue en los campos de refugio donde comenzaron a organizarse. Entre llantos, malos tratos, y la sensación de inseguridad, vulnerabilidad y desarraigo que la violencia les dejó, se dieron cuenta de que eran blanco de ataque desde diversos frentes y tuvieron la necesidad de protegerse entre ellas. Juntas no solo asumieron su nueva situación, el ser “viudas”, sino que la utilizaron para luchar por sus necesidades más básicas. Es importante entender su activismo como esa capacidad para organizarse alrededor de la resolución puntual de situaciones y la forma en que se movilizaron sobre esa agenda (Batliwala, 1994). También veremos las contradicciones que surgieron en las modalidades de su agencia y activismo.

Darshan Kaur se convirtió en la presidenta del *Widow Jatha* o grupo de viudas del 84. Esta organización estaba formada por once mujeres¹⁹ que representaban entre 2 000 y 3 000 viudas. La cifra no es precisa. Aunque en los primeros años representaron a muchas viudas, poco a poco algunas se fueron desvinculando del grupo por desánimo o por enfermedad, y algunas ya han fallecido. “Tuvimos que protegernos de todos, despertar de nuestro dolor para defendernos”.²⁰ Este grupo adquirió solidez en la década de 1990. La unión de estas mujeres entre sí les otorgó un poder particular, un poder social que les sirvió de defensa común; fue una forma de resistencia y un arma para alcanzar sus demandas.

La violencia transformó sus vidas por completo, fueron despojadas de todo. Sin embargo, esos hechos propiciaron espacios de decisión y de acción sobre sus vidas y sobre su condición. Por primera vez, tuvieron que manejar situaciones fuera del ámbito privado, lugar en que la estructura social y cultural las había colocado, para salir a la arena pública como viudas y madres que debían valerse por sí mismas, y a la calle para protestar por las arbitrariedades. Todos esos años fueron capa-

ces de crear sus propias herramientas de protección y sustento, de las cuales se habla poco. Se convirtieron en objetivo para muchas instancias, y ellas supieron también utilizar esa posición para alcanzar ciertos logros.

Para Darshan Kaur, fueron varias las razones por las cuales comenzaron a organizarse.²¹ En primer lugar, compartían la experiencia de la violencia, un mismo dolor, una serie de imágenes que no podían superar solas. “Aprendimos a llorar juntas. Algunas, al principio, no podían sacar sus lágrimas. Era mucho dolor dentro. Solo nosotras entendíamos lo que nos pasaba por dentro. Si una empezaba a llorar de la nada, todas comenzábamos a llorar. Así nos acompañábamos, esa fue nuestra forma de terapia”.²² En segundo lugar, compartían nuevas condiciones. Se encontraban despojadas de sus pertenencias, desarraigadas de sus hogares y solas como único sostén de sus hijos. Compartieron comida y vestido, y se apoyaron en el cuidado de los hijos cuando eran pequeños. En tercer lugar, padecieron los largos trámites burocráticos y enfrentaron las mismas luchas para defenderse de sus suegros y para defender sus derechos como víctimas ante el Estado y su comunidad. Unas a otras se enseñaron sobre el lenguaje burocrático, sobre los requisitos, y se alertaron sobre los abusos. Finalmente, experimentaron manipulaciones tanto de sus familias y de su comunidad, como de las diversas autoridades e intermediarios que se acercaron a “ayudarlas”.

Espacios de lucha y resistencia

Su primera batalla consistió en que para recibir los beneficios tuvieron que demostrar su viudez y obtener los documentos necesarios, como los Primeros Reportes de la Policía (conocidos como FIR, siglas en inglés de *first investigation report*), la credencial y todo lo que pidieran las autoridades. A estos artefactos Emma Tarlo los llama “papeles de verdad” (Tarlo, 2003:9), una serie de documentos oficiales creados por el gobierno, los cuales vinculan a este con los individuos que se convierten en consumidores de aquellos. Son papeles importantes por su simbolismo y porque buscan establecer “verdades” legitimadas por las autoridades que los producen. Estos

“documentos de verdad” tienen la fuerza de modificar o definir una situación o una identidad.

Después de la violencia, y con la serie de reportes que aparecieron sobre la participación del Estado, la rehabilitación de estas mujeres se convirtió en una obligación de la Administración de Delhi. Sin embargo, esa responsabilidad se asumió de forma deficiente porque los trámites que se establecieron, los montos estipulados y las compensaciones que se crearon no contribuyeron a rehabilitar efectivamente a las viudas ni a sus hijas e hijos.

Muchas de estas mujeres esperaron varios años antes de recibir alguna compensación, y no todas tuvieron acceso a la indemnización por la muerte de sus maridos, ya que no lograron presentar el certificado de defunción o los FIR sobre el incidente en el cual habían muerto sus esposos. Varias viudas nunca tuvieron un acta de defunción porque entre las cenizas no pudieron identificar los restos de sus maridos.²³ Además, la policía se rehusó a dar copias de los FIR porque en muchos casos no se habían levantado informes.

Harvinder Singh Phoolka, el abogado que se encargó de formar los expedientes de las viudas para la primera Comisión —la Misra—, señaló que los FIR no podrían ser considerados una fuente fiable.²⁴ Se ha demostrado en diversos reportes que la policía participó en la violencia, por lo que, ¿qué testimonio neutral podrían aportar? La gran mayoría de los incidentes no fueron registrados, y cuando se registraron se hizo de forma austera, sin incluir la totalidad de los hechos, e incluso en muchas ocasiones un FIR incluyó varios incidentes. Esta vaguedad, sin duda, ayudó a destruir mucha evidencia (Vázquez, 2011) y no contribuyó a apoyar las versiones de las víctimas. Sin embargo, para las instituciones del Estado los FIR fueron los “documentos de verdad” más importantes a tomar en cuenta, mucho más que el testimonio de las viudas y de los testigos.

La segunda batalla de estas mujeres, que no tenían recursos para mantenerse después de los pogromos, la libraron en sus familias políticas por los recursos adquiridos. Los hechos ocurridos las distinguían de otras viudas que hubieran perdido a sus maridos por

causas naturales. Su situación era particular porque fueron etiquetadas como “las viudas de los disturbios” y recibieron compensaciones. Varias trabajadoras sociales reportaron conflictos en los campos de refugio entre nueras y suegras por desacuerdos sobre quién debía recibir las compensaciones monetarias por la muerte de su familiar (Kishwar, 1984). Los suegros que sobrevivieron comenzaron también a manipularlas para controlar sus compensaciones y trataron, pues, de ejercer su poder moral para quitárselas. Además de ello, los suegros podían decidir sobre la posibilidad de que ellas se volvieran a casar o de que pasaran a ser esposas de otros de sus hijos.

Varias viudas tuvieron que ceder ante las presiones y el control de sus suegros debido a que la gran mayoría dependía por completo de sus maridos, y al morir estos, quedaban bajo la ayuda y protección del suegro y sus cuñados. Sin educación, sin recursos propios, sin haber trabajado nunca, tuvieron miedo de ser repudiadas, aisladas, y de no poder mantener a sus hijos ellas solas. “Las compensaciones hubieran podido ayudarnos a ser más independientes, necesitábamos ayuda económica desde el inicio o un buen trabajo”.²⁵

Algunas mujeres de la comunidad sikh *sigalkar lohars* (comunidad campesina) se liberaron de sus compromisos familiares de una forma muy particular. En la tradición de esta comunidad, si muere el marido, la viuda pasa a ser la esposa de uno de los hermanos de él. En el caso de la joven de 18 años Ram Kaur, al morir su marido debía casarse con uno de sus dos cuñados. Sin embargo, a su suegro le interesaba más quedarse con el dinero de las compensaciones y que ella dejara de ser parte de esa familia. Una vez que Ram Kaur pudo comprobar que su esposo Shankar Singh murió en la manzana A-14 de la zona más afectada de Sultanpuri, la Administración de Delhi le otorgó como pago por compensación 10 000 rupias, además de otras 2 000 que obtuvo de un fondo que reunieron varias organizaciones civiles. A cambio de 6 000 rupias, el suegro redactó un documento que estipulaba: “Sumer Singh con libre decisión, divorcia a Ram Kaur porque no tiene otro hijo con el cual se case” (*Indian Express*, 1985), a pesar de que sus dos cuñados estaban vivos.



El reportero que registró este testimonio encontró otros doce casos de mujeres a las cuales “las divorciaban” sus suegros a cambio de la mitad del dinero recibido, una negociación que las propias mujeres lograron y utilizaron como estrategia para no obedecer a sus suegros o para que no les quitaran todo su dinero. En este sentido, podemos observar la forma de agencia que ejercieron y cómo lograron abrir un espacio de decisión propia. Si cedían la mitad de su dinero, las viudas recuperaban su libertad y la posibilidad de casarse en un futuro con alguien de su elección, o bien podían decidir mantenerse solteras.

Otra batalla la libraron para defenderse de las organizaciones civiles, los abogados, los líderes de partidos políticos y las diversas autoridades gubernamentales con las que tuvieron que tratar durante ese período. En varios momentos de mis conversaciones con Darshan Kaur, apareció el mismo tema, la sensación de haber sido utilizadas.

Todos, desde los jueces que llevaron las comisiones, los abogados que “supuestamente” estaban de nuestro lado y las organizaciones civiles, vieron por sus propios intereses. Pero no estaban ahí para nosotras. Muchos de los abogados se hicieron famosos con nuestros casos, eso no sirvió para que hicieran una diferencia y posicionaran nuestros problemas y sobre todo que lograran la justicia que necesitábamos.²⁶

Algo muy similar percibían con respecto a los líderes políticos que se acercaron a ellas en momentos de campaña electoral para ofrecerles apoyo y solicitarles que abanderaran su causa. Sin embargo, cuando subieron al poder se hizo evidente que su intención estaba más bien dirigida a golpear políticamente al Partido del Congreso, ya que varios miembros de ese partido fueron señalados por las viudas como organizadores de la violencia. Una de las mujeres que entrevisté, a quien solo nombraré como Kaur, ya que no quiso que utilizara su nombre, consideraba que las mismas comisiones de investigación que se formaron para indagar sobre la violencia aparecían en determinados momentos políticos.

Si gobierna el BJP [*Bharatiya Janata Party* o Partido Popular de Derecho Hindú], expone el tema de la violencia hacia los sikh para poder mostrar al Partido del Congreso [el partido de Indira Gandhi] como incompetente y como el organizador y perpetrador de la violencia. Luego vienen una serie de acciones como las comisiones de investigación, o nuevas investigaciones realizadas por otras instancias. Pero no hay verdadero interés por nosotras, por lo que nos ha pasado todos estos años, por nuestros muertos, por conocer la verdad, por cerrar por fin el tema y sentir que se nos escuchó.²⁷

Organización y activismo: logros y contradicciones

Cuando se habla de las compensaciones que se consiguieron para las *chaurasiye*, se muestran como un logro de las organizaciones civiles que lucharon por ellas, o de los gobiernos que se responsabilizaron y ofrecieron la rehabilitación de las viudas. Sin embargo, fueron también producto de la movilización que estas mismas mujeres llevaron a cabo por años.

La primera vez en su vida que salieron a tomar la calle tuvo lugar el 23 de noviembre de 1984, veinte días después de los hechos de violencia. Un grupo de cien viudas se presentó ante el teniente gobernador de Delhi, el señor M.M.K. Wali, para entregarle un documento en el cual figuraban sus primeras demandas. Probablemente acudieron asesoradas por algunos defensores de derechos humanos, pero fueron ellas, con el dolor de sus múltiples tragedias sobre la espalda, quienes tomaron fuerzas y salieron por primera vez a exigir una serie de demandas. En primer lugar, después de que la turba destruyera sus casas, exigían viviendas; en segundo lugar, como sus maridos eran el principal sustento económico de sus familias, exigían para ellas trabajos gubernamentales con los que mantener a sus hijos y, en tercer lugar, reclamaban educación gratuita para sus hijos (*Express News Service*, 1984). Una respuesta favorable a estas demandas las hubiera ayudado a sostenerse de forma independiente. La manifestación se organizó debido a que el 6 de noviembre se había anunciado que era “una responsabilidad nacional dar

compensaciones completas” (*The Hindustan Times*, 1984) para rehabilitarlas. Sin embargo, las víctimas todavía no habían recibido una respuesta clara al respecto.

Fue a finales de noviembre cuando se autorizó un fondo para su rehabilitación. Un total de 1 300 mujeres se declararon como viudas, y por el concepto de indemnización por la muerte de sus maridos, en un principio les dieron 10 000 rupias —cerca de 3 000 pesos en ese momento—. La distribución de los recursos fue muy lenta, de manera que todavía en 1998 muchas viudas no habían recibido siquiera una parte de la indemnización, mientras otras no recibieron nada porque nunca pudieron comprobar su viudez. El 24 de julio de 1990 realizaron una huelga de hambre para seguir exigiendo su completa rehabilitación (*The Hindustan Times*, 1990).

Después de tomar las calles en varias ocasiones, lograron años después 13 000 rupias más —3 600 pesos—. Finalmente, después de más de 750 actos, entre huelgas de hambre, manifestaciones, marchas de paz y reuniones con varias autoridades (Singh Babbar, 2005[1997]), su organización provocó que el gobierno, en diferentes momentos a lo largo de dieciocho años, desde los disturbios en 1984 hasta 2002, se viera forzado por primera vez, y en este único caso de violencia, a nombrar un total de tres comisiones y siete comités. La última Comisión de Investigación, la Nanavati en 2002, concluyó que, en efecto, los disturbios “podrían” haber sido organizados, y que algunas autoridades y políticos “pudieran” haber estado implicados. Para las viudas estos “podrían” y “pudieran” no significaban acusaciones efectivas, e incluso hasta el día de hoy no encuentran la justicia que necesitan. Sin embargo, como producto de esta comisión se reasignó un nuevo monto como indemnización. Se ofrecieron 3.5 lakh por persona (cerca de un millón de pesos), una compensación que en principio hubiera podido hacer que más mujeres decidieran mantenerse independientes y con absoluto poder de decisión sobre sus vidas después de la violencia. Cuando por fin llegó el dinero para Surinder Kaur, ya no tenía tanto sentido porque sus hijos ya habían formado su propia familia y habían pasado los años más duros de hambre y de carencias.²⁸

Otra compensación estaba relacionada con el trabajo. El teniente gobernador de Delhi concretó en enero de 1985 la apertura de empleos en las zonas industriales de Okhla, Naraina y Sahibabad. Los trabajos ofrecidos estaban situados en empresas estatales dedicadas a la manufactura y a la industria eléctrica, donde las mujeres contratadas debían llevar y traer documentos o servir té. Varias de ellas me dijeron que podían ser capaces de asumir muchas más responsabilidades y que, de tener capacitación y oportunidad para estudiar, hubieran podido obtener trabajos mejor remunerados. El sueldo que les ofrecieron fue de 354 rupias al mes (*Indian Express*, 1985), extremadamente bajo —menos de cien pesos de esa época—. Además, en esos empleos, según sus versiones, eran explotadas y hostigadas; varias veces al día escuchaban cómo las llamaban “aprovechadas”, “prostitutas” o “parásitos”, cómo les decían que no merecían el trabajo, que no lo valoraban y que había sido un regalo de las autoridades. Muchas viudas decidieron ya no presentarse a sus puestos, que además las mantenían fuera de sus casas más de ocho horas, lejos de sus hijos. Si bien el tipo de empleo no fue el adecuado, ni tampoco el sueldo, esta situación les dio la oportunidad a muchas de salir por primera vez a trabajar. Además, les proporcionó el coraje para buscar otras posibilidades y darse cuenta de que, aunque no contaran con estudios suficientes, tenían capacidades para valerse por sí mismas.

Reflexiones finales

En estas páginas he querido mostrar relatos de las mujeres que vivieron los pogromos de 1984 con la intención de observarlos desde otro ángulo, tomando en cuenta la propuesta que hace Veena Das para el análisis de un evento crítico. De esta manera, busqué analizar las nuevas formas de acción que ellas realizaron después de los hechos de violencia, y las transformaciones que lograron. En la literatura existente se ha hablado mucho sobre las viudas; sin embargo, al centrarse en su carácter de víctimas, se escapan elementos muy importantes como las decisiones que tomaron, la organización y el activismo que llevaron a cabo por 36 años.



Al escuchar sus voces con detenimiento, el relato de la violencia se hace otro. Si bien es importante la descripción de cómo perdieron a sus maridos, relataron también las formas en que ellas mismas fueron violentadas, de las cuales se habla muy poco ya que el centro de atención ha sido la violencia hacia los hombres. Ellas también fueron golpeadas, muchas perdieron la vida y otras fueron violadas, actos que no han tenido seguimiento ni han sido sujetos a investigación. Lo que les pasó a ellas no fue solo la pérdida de un familiar; su dolor es mucho más profundo porque presenciaron asesinatos violentos múltiples, sus cuerpos fueron violentados y además perdieron sus pertenencias y sus casas. Quedaron completamente vulnerables, desprotegidas, desarraigadas. ¿Cómo lograron levantarse de esta situación? “Juntas. Solo nos teníamos a nosotras”.²⁹

A pesar de la ausencia de educación y recursos, las mujeres sikh, después de la violencia, encontraron nuevas posibilidades y herramientas que las ayudaron a ejercer su agencia y a decidir sobre sus vidas, sobre su estado civil y su futuro. Algunas se resistieron ante el restablecimiento del dominio masculino y su posición dentro del sistema. La situación, aunque en algunos casos no significó un cambio radical de su dependencia hacia los hombres ni de las tradiciones, sí les abrió nuevas posibilidades: salir al ámbito público; trabajar, mantener a sus familias y a ellas mismas; elegir qué aceptar y qué rechazar, o rebelarse ante las imposiciones que procedían de diversos frentes, principalmente de sus propias familias. Se rebelaron, se manifestaron, se convirtieron en activistas y surgieron liderazgos, pero principalmente tomaron decisiones por sí mismas, aunque en algún momento esas decisiones implicaron restablecer el orden masculino como recurso para salir adelante.

Estas son las complejidades y contradicciones que guardan las categorías analizadas. Para Amrita Basu, “la agencia femenina puede fortalecer sistemas de segregación de género, y el activismo de las mujeres puede resaltar la identificación de sus roles como madres” (1998:10). Este evento de violencia modificó sus relaciones con la familia y con su comunidad. Los ejemplos que se presentaron muestran que existe más de una manera

en que las mujeres ejercen su agencia y su capacidad de acción, son activistas y se movilizan políticamente. Las *chaurasiye* respondieron de formas distintas después de la violencia y frente a sus posibilidades.

Las que optaron por participar en las manifestaciones lograron presionar e impulsar a las autoridades para que respondieran con comisiones y compensaciones, o a sus familias para que dejaran de presionarlas o de ejercer dominio sobre ellas. Aquellas que regresaron a una estructura tradicional de matrimonio no lo hicieron de forma inconsciente, porque conocían ya las formas en que operaba su cultura, el control y la autoridad en su familia y en su comunidad, y para sobrevivir les fue más conveniente regresar a ellas.

La organización y movilización que hemos mostrado se convirtió en un puente de unión entre viudas, sin importar sus diferencias de clase o de casta dentro de la comunidad sikh. La interacción que mantuvieron las llevó a cambiar sus percepciones sobre sí mismas y sobre su mundo para adaptarse a una nueva realidad.

Notas

¹ También llamados *harijan* (en la sociedad tradicional de India), intocables o fuera del sistema de castas. Son aquellas personas que pertenecen a grupos desfavorecidos social, económica y culturalmente, en su mayoría pertenecientes a castas bajas hindúes o fuera de la casta. El término *dalit* proviene del sánscrito y se ha atribuido a personas sujetas de intocabilidad en la sociedad india, o de clases bajas independientemente de la religión. Comenzó a tomar un uso político durante la Colonia británica y conlleva implicaciones negativas. La designación oficial hoy en día es *scheduled castes*, o castas registradas (ver *Enciclopedia Británica*, <https://www.britannica.com/topic/untouchable>, consultado el 2 de agosto de 2020). Debo decir que todas las transliteraciones que se presentan en el texto de palabras en hindi o panjabi se hacen siguiendo las formas usadas comúnmente para el inglés con la intención de que el lector o lectora tenga una lectura más fluida.

² Los grupos tribales, también conocidos en hindi como *adivasi* o “habitantes originales”, son una va-

riedad de grupos étnicos que habitan en el subcontinente indio alejados de las ciudades, en montañas y bosques. El gobierno les llama hoy en día *scheduled tribes* o tribus registradas (ver *Enciclopedia Británica*, <https://www.britannica.com/topic/Adivasi>, consultado el 2 de agosto de 2020).

³ Así se le llama al periodo de gobierno y al proyecto de nación del primer ministro de India, Jawaharlal Nehru, quien gobernó después de la Partición e Independencia del subcontinente indio, entre 1947 y 1964. La *idea* de India que Nehru diseñó es conocida como nacionalismo secular. Buscó construir una “unidad en la diversidad”, pero al plantear los cimientos, trató de mantenerse por encima de las problemáticas de religión, lengua, casta y comunidad, lo cual no solucionó los problemas del contexto existente, sino que acentuó con el tiempo las diferencias. Durante el periodo post-nehruviano se cuestionó esta construcción, ya que aparecieron múltiples demandas desde varias regiones, lo cual muestra la necesidad de nuevas políticas de visibilización e incorporación. Sin embargo, el gobierno de Indira Gandhi fue confrontativo y vio en las manifestaciones amenazas a la unidad nacional.

⁴ Véase Kohli (1990), Sengupta (1996) y Vanaik (1990).

⁵ A lo largo del artículo conoceremos algunos aspectos sobre los sikhs. Cabe señalar que es una comunidad religiosa cuya mayoría de feligreses se encuentra en el estado del Panjab. Sikh significa en panjabi “discípulo” o “alumno”, por lo cual no debería castellanizarse a *sij*, como se tiende a hacer, ya que pierde vinculación con su significado. La comunidad generalmente sigue las enseñanzas de sus diez *gurus* o maestros espirituales, a través de su libro sagrado *Guru Granth Sahib*. Acuden regularmente a un templo sikh o *gurdwara* y siguen preceptos y normas, aunque existe una diversidad de prácticas en la comunidad (Pániker, 2007).

⁶ Utilizo, a lo largo de este artículo, Panjab y no Punjab, ya que el segundo es el nombre que recibió la región noroeste de India durante el Raj británico. Los británicos renombraron y adaptaron los nombres prácticamente de todo el subcontinente. Sin embargo, el topónimo correcto es Panjab, de origen farsi, que significa *pañj*, cinco, y *‘b*, agua o la tierra de los cinco ríos (Pániker, 2007). La utilización de Punjab ha sido naturalizada en la acade-

mia; sin embargo, adquiere enorme relevancia nombrar los lugares en su lengua y retomar su sentido propio.

⁷ Líder sikh considerado por el gobierno como terrorista.

⁸ En diversas fuentes sobre el conflicto se analizan los tres eventos de violencia de forma separada; estas consisten en notas periodísticas, libros periodísticos, de crónica o denuncia, reportes de organizaciones civiles, reportes gubernamentales y libros académicos. Estos últimos contienen diversos enfoques disciplinares que enfatizan una categoría explicativa sobre el conflicto, ya sea la económica, la política o la cultural.

⁹ A pesar de que a este evento de violencia se le denomina disturbio (*riot*), cuya implicación es la confrontación de dos comunidades, prefiero la denominación de pogromo, tomada de la experiencia rusa y que abre la puerta a la participación del Estado en situaciones de violencia. A lo largo del trabajo, en algunos casos mencionaré disturbio y, en otros, pogromo.

¹⁰ A través de la utilización de un caso de estudio, en este texto Das muestra la experiencia de Shanti Devi, una mujer sikh que, después de haber perdido a sus tres hijos y a su esposo durante los pogromos, se suicidó, a pesar de tener a su cargo a dos hijas. Das ejemplifica con su historia, por un lado, las formas en que las mujeres llevan su duelo en lo colectivo y, por otro, los entendimientos y usos de las normas culturales sobre la pureza y la contaminación, que en el caso de Shanti la llevaron a pensar en las muertes de su marido y sus hijos como muertes no auspiciosas. Los significados que otorgó a su pérdida y a su vida la hicieron ver el mundo por completo carente de significado y fuente de mucho sufrimiento. Ser una viuda sin hijos varones le hacía perder el sentido de la vida, ya que no sería reconocida como una madre en la sociedad a pesar de tener aún dos hijas (Das, 1990). El texto también muestra cómo el dolor y el luto se les niegan a otras mujeres a través de la práctica de volverlas a casar.

¹¹ Existe una amplia literatura, como ya mencioné, sobre este evento de violencia. La gran mayoría de las obras son de corte periodístico y de denuncia, como los reportes de investigación de las organizaciones civiles. Otras más son académicas, principalmente históricas. Aquí menciono solo algunas, aunque cabe advertir que esta



- lista no representa ningún orden o clasificación específicos: People's Union for Democratic Rights y People's Union for Civil Liberties (1984), Haksar y Chakravarti (1987), Singh Babbar (2005[1997]), Phoolka y Mitta (2007), Grewal (2007), Singh, J. (2009), Suri (2015), Kapur, V. (2016) y Singh, P. (2017).
- ¹² Para conocer la trayectoria de los estudios y el movimiento de las mujeres en India, ver Datta (2007).
- ¹³ Para introducirse en la historia del sikhismo, véase Pániker, 2007.
- ¹⁴ Véase también la estructura teórica sobre la categoría de Giddens (2011).
- ¹⁵ Uno de los comités que se formaron por recomendación de la Comisión de Justicia Rangnath Misra y bajo las órdenes del secretario del Interior de la Administración de Delhi reportó la cifra de 2 733 muertos a consecuencia de los disturbios de 1984. Esta información se dio a conocer en la Lok Sabha el día 2 de diciembre de 1987 (Bedi, 2009).
- ¹⁶ Traducción del panjabi por la autora, Manpreet Singh y Arjan Singh. Entrevista con Kulwant Kaur, Tilak Vihar, Delhi, 17 de julio de 2008. Énfasis añadido.
- ¹⁷ Entrevista con Kulwant Kaur, Tilak Vihar, Delhi, 18 de julio de 2008. Énfasis añadido.
- ¹⁸ Entrevista con Darshan Kaur, Tilak Vihar, Nueva Delhi, 17 de julio de 2008 y 10 de agosto de 2018.
- ¹⁹ Con ellas me entrevisté en 2008. En 2018 solo pude encontrarme de nuevo con Darshan Kaur. La organización había perdido impulso porque muchas de ellas eran ya mayores, habían enfermado o incluso algunas habían muerto.
- ²⁰ Entrevista con Darshan Kaur, Tilak Vihar, Nueva Delhi, 17 de julio de 2008.
- ²¹ Entrevista con Darshan Kaur, Tilak Vihar, Nueva Delhi, 17 de julio de 2008.
- ²² Entrevista con Darshan Kaur, Tilak Vihar, Nueva Delhi, 7 de agosto de 2018.
- ²³ A mediados de los ochenta en India aún no se llevaban a cabo pruebas de identificación de ADN.
- ²⁴ Entrevista con H.S. Phoolka, Nueva Delhi, 18 de agosto de 2008.
- ²⁵ Entrevista con Joginder Kaur, Tilak Vihar, Nueva Delhi, 20 de julio de 2008.
- ²⁶ Entrevista con Darshan Kaur, Tilak Vihar, Nueva Delhi, 17 de julio de 2008.
- ²⁷ Entrevista con Kaur, Tilak Vihar, Nueva Delhi, 9 de agosto de 2018.
- ²⁸ Entrevista con Surinder Kaur, 17 de julio de 2008.
- ²⁹ Entrevista con Kaur, Tilak Vihar, Nueva Delhi, 9 de agosto de 2018.

Referencias

- Basu, Amrita (1998). "Appropriating Gender". En Patricia Jeffrey y Amrita Basu, *Appropriating Gender, Women's activism and Politicized Religion in South Asia*. Londres: Routledge, pp. 3-14.
- Batlwala, Srilatha (1994). "The Meaning of Women's Empowerment: New Concepts from Action". En Gita Sen, Adrienne Germain y Lincoln C. Chen (eds.), *Population Policies Reconsidered: Health, Empowerment and Rights*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bedi, Rahul (2009). "Indira Gandhi's Death Remembered". En *BBC News*, 1 de noviembre http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/8306420.stm (consultado el 29 de septiembre de 2020).
- Das, Veena (1990), "Our Work to Cry: Your Work to Listen". En Veena Das (ed.), *Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia*. Nueva Delhi: Oxford University Press, pp. 345-399.
- Das, Veena (2004[1995]). *Critical Events. An Ethnographical Perspective on Contemporary India*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- Datta, Kusum (2007). *Women's Studies and Women's Movement in India*. Nueva Delhi: Asiatic Society.
- Davies, Browyn (1991), "The Concept of Agency: A Feminist Poststructuralist Analysis". En *Social Analysis: The International Journal of Anthropology*, 30, 42-53.
- Dhillon, Gurdarshan S. (1996). *Truth about Punjab. SGPC White Paper*. Amritsar: Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee.
- Express News Service (1984). "Widow's Demands". En *Express Magazine*, 24 de noviembre.
- Grewal, Jyoti (2007). *Betrayed by the State. The Anti-Sikh Pogrom of 1984*. Nueva Delhi: Penguin Books.

- Giddens, Anthony (2011). *La construcción de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Haksar, Nandita y Uma Chakravarti (1987). *Delhi Riots. The Three days in the life of the Nation*. Nueva Delhi: Lan- cer International.
- Hershman, Paul (1981). *Punjabi Kindship and Marriage. Nueva Delhi*: Hindustan Publication Corporation.
- Indian Express* (1985). "Widows Spurn job shemes", 13 de enero.
- Jakobsh, Doris (2003). *Relocating Gender in Sikh History. Transformation, Meaning and Identity*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- Kapur, Vikram (2016). *1984 In Memory and Imagination. Personal Essays and Short Fiction on the 1984 Anti-Sikh Riots*. Nueva Delhi: Amaryllis.
- Kishwar, Madhu (1984). "Ganster Rule. The Massacre of the Sikhs". En *Manushi. Journal about women and society*, (25), 11.
- Kohli, Atul (1990). "Interpreting India's Democracy: A State-Society Framework". En Atul Kohli (ed.), *India's Democracy. An Analysis of Changing State-Society Relations*. New Jersey: Princeton University Press.
- Mani, Lata (1987). "Contentious Traditions. The Debate on Sati in Colonial India". En *Cultural Critique*, (7), otoño, 119-156.
- McNay, Loise (2000). *Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*. Malden, MA: Polity Press.
- McNay, Loise (2016). "Agency". En Lisa Disch y Mary Hawkesworth (eds.). *The Handbook of Feminist Theory*. Nueva York: Oxford University Press.
- Pániker, Agustín (2007). *Los Sikhs. Historia, identidad y religión*. Barcelona: Kairós.
- People's Union for Democratic Rights y People's Union for Civil Liberties (1984). *Who are the Guilty? Report of Joint Inquiry into the Causes and Impact of Riots in Delhi from 31 October to 10 November*. Nueva Delhi: Gobinda Mukhoty, Rajni Kothari Editores.
- Phoolka, H.S. y Manoj Mitta (2007). *When a tree Shook Delhi. The 1984 Carnage and its Aftermath*. Nueva Delhi: Lotus Collection.
- Sandhu, Amarinder (2009). *Jat Sikh Women. Social Transformation: Changing Status & Life Style*. Ludhiana: Unistar.
- Sengupta, Bhabani (1996). *India-Problems of Governance*. Delhi: Konark Publishers Pvt. Ltd.
- Singh Babbar, Gurcharan S. (2005[1997]). *Government Organized Carnage*. Nueva Delhi: Babbar Publications.
- Singh Kalsi, Sewa (1996). "Change and Continuity in the Funeral Rituals of Sikhs". En Glennys Howarth y Peter C. Jupp (eds.), *Contemporary Issues in the Sociology of Death, Dying and Disposal*. Nueva York: Palgrave Macmillan, pp. 30-46.
- Singh, Jarnail (2009). *I Acusse... The Anti-Sikh Violence of 1984*. Nueva Delhi: Viking, Penguin.
- Singh, Pav (2017). *1984 India's Guilty Secret*. Nueva Delhi: Rupa Publications.
- Suri, Sanjay (2015). *1984 The Anti-Sikh Violence and After*. Noida, India: Harper and Collins Publishers.
- Tarlo, Emma (2003). *Unsettling Memories. Narratives of India's 'Emergency'*. Nueva Delhi: Permanent Black.
- The Hindustan Times* (1984). "Rahabilitation Aid Announced", 6 de noviembre.
- The Hindustan Times* (1990). "Riot Victims Begin Stir", 25 de julio.
- Vanaik, Achin (1990). *The Painful Transition-Bourgeois Democracy in India*. Londres y Nueva York: Verso.
- Vázquez Vela, María Fernanda (2010). *Experiencias de violencia y sus narrativas, Estado-nación y comunidad en India, 1980-2008*. Tesis de doctorado en Estudios de Asia y África, El Colegio de México, México.
- Vázquez Vela, María Fernanda (2011). "Comunidad, identidad y violencia: los sikhs y su experiencia durante los disturbios de 1984 en Delhi". En Akua- vi Adonon et al., *Identidades: explorando la diversidad, México*. México: UAM-Cuajimalpa, Anthropos. pp. 273-293.
- Vázquez Vela, María Fernanda (2014). "Changing Identities and Adapting to Loss: Sikh Women Experience and Narrative during Violent Events in India". En Maurice Demers y Patrick Dramé (coords.), *Des lendemains doux-amers : espoirs et désenchantements du Tiers-Monde postcolonial*. Montreal: PUM, pp. 201-222.