

2021-2022

Temática: Historia Oral y Espacio

Geografías de la memoria y los espacios de pertenencia: viajes de la mente y poblaciones desplazadas

Indira Chowdhury

Centre for Public History, Srishti Manipal Institute of Art, Design and Technology

**Traducida del inglés al español por Brad Wright*

Recommended Citation

Chowdhury, Indira (2022). "Geografías de la memoria y los espacios de pertenencia: viajes de la mente y poblaciones desplazadas," *Palabras y Silencios*, Vol. 10, Article 2. Available at: [link to article page]

Palabras y Silencios es la Edición Digital de la Asociación [Internacional de Historia Oral](#). Incluye artículos de un rango variado de disciplinas y es una medio para que la comunidad profesional comparta proyectos y tendencias actuales en la historia oral alrededor del mundo.

Online ISSN 2222-4181

Este artículo ha sido presentado para su acceso gratuito y abierto en [ioha.org](#); ha sido aceptado para su inclusión luego de un proceso de revisión por pares y editorialmente responsable.

Geografías de la memoria y los espacios de pertenencia: viajes de la mente y poblaciones desplazadas¹

Indira Chowdhury

Centre for Public History, Srishti Manipal Institute of Art, Design and Technology

Resumen

La Partición de la India en 1947 creó para sus víctimas una sensación obvia de desplazamiento acompañada por una desintegración de la familia, la comunidad y su sentido de lugar. La historia oral nos permite examinar cómo un pasado recordado se enfrenta a la gloriosa historia de construcción de la nación que un nuevo estado estaba ansioso por inculcar en todos los ciudadanos. Este encuentro entre memoria e historia revela las dinámicas enredadas entre dos tipos de viajes: el viaje que crea ciudadanos y los viajes interiores emprendidos al recordar el paisaje desaparecido del pasado. La historia oral nos permite comprender cómo la memoria de los espacios y lugares dejados atrás genera identidades alternativas que cuestionan la historia de la nueva nación.

Refugiados y ciudadanos

El 17 de agosto de 1947, dos días después de la independencia de India el 15 de agosto y tres días después de la fundación del nuevo estado de Pakistán el 14 de agosto, se anunció la Partición de la India. La línea que demarcaba la frontera entre India y Pakistán lleva el nombre de Sir Cyril Radcliffe, presidente de las dos Comisiones Fronterizas que estuvo a cargo de dividir el territorio y 88 millones de personas. Con la partición, los británicos habían creado lo que Urvashi Butalia, uno de los primeros académicos en escribir sobre la partición, ha llamado “una de las grandes convulsiones humanas de la historia”. En sus palabras: “Nunca antes ni desde entonces tantas han intercambiado sus hogares y países tan rápido”. La llegada de la independencia el 15 de agosto de 1947 trajo consigo la creación de Pakistán y doce millones de

¹ He presentado distintas partes de este material en mi discurso titular en la conferencia “Moving Memories: Oral History in a Global World” en Sidney en 2017, también como la Insight Lecture en la Universidad de Newcastle en octubre de 2020. Agradezco a Paula Hamilton, Lynette Shum, Graham Smith, Sue Bradley y todos los participantes en las dos reuniones por sus comentarios perspicaces. Quiero agradecer a Soumitra Kumar Choudhury, Biswaranjan Dasgupta, Parthasarathi Dasgupta, Reba Pal y Sushmita Basu por conversar conmigo sobre los detalles de nuestra historia familiar. Como siempre, este artículo se adelantó sustancialmente por las conversaciones interesantes con Vivek Dhareshwar.

personas se convirtieron en refugiados moviéndose entre India y Pakistán Oriental y Occidental. La migración masiva de las comunidades hindú, musulmana y sikh estuvo acompañada de matanzas y violencia. La estimación británica contemporánea de muertos fue de 200.000, mientras que una estimación india posterior situó la cifra en 2 millones, pero ahora se acepta que 1 millón de personas murieron en los motines o de hambre y enfermedades. Cerca de 75.000 mujeres fueron secuestradas y violadas y miles de familias divididas. Para la generación que presencié la partición, ya sea porque ellos mismos experimentaron el desplazamiento o vieron a los refugiados llegar, era una realidad con la que vivir. Desde 1947, el estado indio ha celebrado el 15 de agosto como el Día de la Independencia ignorando la importancia del 17 de agosto. India tardó más de setenta años en reconocer oficialmente la partición. Finalmente, el 17 de agosto de 2017, el Gobierno de India conmemoró la Partición de India.

Este artículo se va a enfocar en la relación entre el espacio, la memoria y los procesos de hacer significado en la historia oral en el contexto de la partición de India. Me basaré en las memorias y en la historia oral para explorar la relación de aquellos que experimentaron la partición con los espacios y lugares que se vieron obligados a abandonar y los que hicieron suyos. Nuestra situación actual, en la que el COVID ha hecho remoto e irreconocible todo lo que alguna vez fue familiar, quizás nos coloque en una mejor posición para entender el papel que juega la memoria en anclar a las comunidades desplazadas, obligadas a reubicarse y reconstruir sus hogares e identidades en espacios que alguna vez fueron distantes y desconocidos. Este artículo analizará ese proceso de reubicación y las formas en que los recuerdos de los lugares y espacios dejados atrás dieron forma a nuevos lugares y espacios.

La historia que le enseñaron a mi generación en la escuela terminó con la independencia india y luego aprendimos educación cívica, que incluía aprender los derechos y deberes de los ciudadanos. Y, sin embargo, la experiencia de los refugiados estuvo a nuestro alrededor mientras que crecíamos. En la Universidad de Jadavpur y sus alrededores, donde estudié y luego enseñé, la partición y sus recuerdos siempre estuvieron presentes desde que los refugiados se asentaron en áreas cercanas. Casi hasta la década de los 1970s, estas zonas fueron demarcadas en mapas como "áreas de refugiados" o denominadas "colonias" en lugar de ser identificadas por los nombres que les habían dado los refugiados que se habían asentado allí: Bagha Jatin, Sree Colony, Bijoygarh, Netaji Nagar, por nombrar unos pocos. Pero la propia Universidad de Jadavpur (en aquella época conocida como Facultad de Ingeniería y Tecnología o CET) estuvo involucrada de manera excepcional en la crisis de refugiados de 1947, gracias a los esfuerzos de la Dra. Triguna Sen, directora de CET. Dra. Sen había convertido la crisis de los refugiados en una oportunidad de aprendizaje para los alumnos al cerrar la universidad e instruir a ellos para que se ofrecieran como voluntarios para servir comida y agua a los refugiados acampados en la estación de Sealdah. Los estudiantes también diseñaron carritos de comida en su taller para que servir la comida se convirtiera en un proceso más eficiente. Estas lecciones de servicio, adaptación y simpatía son inusuales hoy; incluso en ese momento eran lecciones raras. Y, sin embargo, la experiencia de los refugiados no se incluyó en los libros de texto de historia de la India independiente.

La historia que me enseñaron en la escuela se centró en la independencia y la creación del estado indio secular. Fue solo en 2007 que sesenta historiadores y maestros se reunieron bajo el liderazgo de Krishna Kumar, director de NCERT, para diseñar un nuevo Marco de Currículo

Nacional dentro del cual se pudieran pensar los nuevos programas de estudios de diferentes materias. Así, Partición ingresó a los libros de texto de historia para la corriente de artes de la escuela superior y, a través de esto, la historia oral llegó a ser reconocida como un recurso para comprender las experiencias de las personas.² El libro de texto NCERT fue un intento de romper el silencio en torno a la partición en la enseñanza de historia. Para escritores y cineastas, la partición fue un tema que ofreció la oportunidad de explorar no solo un momento histórico, sino también ideas de ciudadanía e identidad. Para el cineasta Ritwik Ghatak, la independencia de India tuvo un precio y él no estaba dispuesto a celebrar esa independencia: casi todas sus películas se centraron en la partición y sus consecuencias. En sus películas, el refugiado nunca puede encontrar un punto de apoyo en este nuevo estado-nación. Había razones para esto. El estado indio había creado mecanismos que insistían en que los migrantes adoptaran la nueva identidad de “refugiado” antes de que se les concediera la ciudadanía. Como dice Haimanti Roy: “los refugiados fueron fundamentales para que surgieran estas nuevas configuraciones de ciudadanía y pertenencia”.³

El proceso por el cual un “refugiado” se convertía en ciudadano implicaba un viaje que comenzaba con la adopción de una identidad degradante que solo podía deshacerse después de un viaje arduo y burocrático. Este paso a la ciudadanía fue también un viaje hacia la autosuficiencia y fue uno que los “refugiados” nunca se permitieron olvidar ni a sí mismos ni a sus familias. Esta identidad fue distintiva y fue más allá de la identidad política conferida por el estado y ha aparecido con mucha frecuencia en entrevistas de historia oral. Como le cuenta Balram Bahri a su nieta, Aanchal Malhotra, en su libro *Remnants of a Separation: A History of Partition through Material Memory* (2017):

“La independencia nos obligó a huir, nos convirtió en refugiados, pero Dilli nos obligó a ponernos de pie. No teníamos otra opción. Hemos comido el *anaaj*, la ración de los refugiados, hemos soportado las dificultades casadas con esa etiqueta, y las hemos superado. Dilli es responsable de eso. Nos ha convertido en las personas, la familia, el negocio que hoy somos. Nunca olvides que en la sangre de Dilli independiente fluyen los sacrificios interminables e incansables realizados por los refugiados que se derramaron en su paisaje durante la partición. Hemos construido esta ciudad, y ella nos ha construido.”⁴

Este viaje, como veremos, involucró el recuento de recuerdos de un lugar dejado atrás y la construcción de nuevos espacios que llegaron a ocupar, espacios donde se pueden crear nuevos recuerdos en el presente por reconfigurar recuerdos del pasado.

Comunidades de memoria y espacios y lugares

La violencia, el despojo y la pérdida del hogar sigue siendo temas en todas las narrativas de partición. Como ha señalado Marianne Hirsch en el contexto del holocausto, el sentido de trauma

² Vea *Themes in Indian History III: Class 12 Indian History 3 Unit 14: India Pakistan Partition*, NCERT Textbook English Edition, New Delhi: NCERT, 2007, p. 401. [de aquí en adelante NCERT, 2007]

³ Haimanti Roy, *Partitioned Lives: Migrants, Refugees, Citizens in India and Pakistan, 1947-65*. 2012, p. 11. Vea el capítulo titulado “Refugees and the Indian State”, pp. 184-220.

⁴ Aanchal Malhotra, *Remnants of a Separation: A History of Partition through Material Memory*, Delhi: Harper Collins, 2017, p. 91-92.

también se transmite a la siguiente generación que no pudo haber tenido esa experiencia y sobrevive en ellos como memoria posterior.⁵ Varios estudiosos han analizado la transmisión intergeneracional del trauma en la generación posterior a la partición.⁶ Aquellos que presenciaron, experimentaron e incluso perpetraron violencia (la violencia de partición fue perpetrada por todas las comunidades que la experimentaron) hicieron que el trauma fuera más intenso cuando las personas se convertían “simultáneamente en sujeto, objeto e instrumento de violencia”.⁷

Los historiadores quienes han estudiado la partición han señalado la tensión entre historia y memoria, interpretándola en términos de la negativa de la comunidad a aceptar explicaciones históricas del trauma experimentado. Como dice Dipesh Chakrabarty, “La historia busca explicar el evento, la memoria del dolor rechaza la explicación histórica y ve el evento que causa el dolor como una aberración monstruosamente irracional”.⁸ Trabajos recientes, basados en la historia oral en India, Pakistán y Bangladesh, apuntan a los usos de memoria a través de entrevistas de historia oral para hacer frente al trauma heredado.⁹ En lugar de separar la historia y la experiencia, estoy sugiriendo que aquellos que experimentan un trauma llevan consigo un sentido del pasado que no es menos histórico. Es la memoria del dolor la que da forma a la explicación histórica y crea una tensión productiva entre historia y memoria. Es el dolor que fusiona memoria e historia. El trauma compartido crea una comunidad de memoria donde la comprensión y la simpatía por el sufrimiento del otro pueden existir incluso sin palabras. Es la comunidad de memoria que reconoce la memoria del dolor, incluso cuando no se habla, dotándola de una narración enmarcada. La presencia de una comunidad de memoria permite compartir la memoria y da como resultado lo que Maurice Halbwach ha llamado memoria colectiva.¹⁰ La memoria, como sabemos, gracias al trabajo reciente en el campo de los estudios de memoria y historia oral, no se trata de eventos reales sino de los significados que tienen y las formas en que esos eventos tienen sentido para nosotros y encajan en nuestra comprensión de nuestra experiencia.¹¹ Cualquier entendimiento de la partición sigue siendo elusivo sin comprender el papel y la función de la comunidad de memoria.

⁵ Hirsch, Marianne, "Family pictures: Maus, mourning, and post-memory," *Discourse* 15, no. 2 (1992): 3-29.

⁶ Vea Sukeshi Kamra, “Engaging Traumatic Histories: The 1947 Partition of India in Collective Memory”, pp. 154-177; Kavita Panjabi, “A Unique Grace”, pp. 48-63 y Alok Sarin *et al*, “Bad Times and Sad Moods”, pp. 248-264 en Urvashi Butalia ed., *Partition: The Long Shadow*, Delhi: Viking/Zubaan, 2015,

⁷ Veena Das and Ashis Nandy, “Violence, Victimhood and the Language of Silence,” en Veena Das (ed.), *The Word and the World: Fantasy, Symbol and Record*, 1986: Sage Publications, p. 194.

⁸ Vea Dipesh Chakrabarty, "Remembered Villages: Representation of Hindu-Bengali Memories in the Aftermath of the Partition," *Economic and Political Weekly* 31, no. 32 (1996): p. 2144.

⁹ Por nombrar unos pocos: Salman Rashid, *A Time of Madness: A Memoir of Partition*, Delhi: Aleph Books, 2017; Firdous Azim (ed.) *Inherited Memories: Third Generation Perspectives on Partition in the East*, Delhi: Zubaan Books, 2020, y Anjali Gera Roy, *Memories and Post-Memories of the Partition of India*, Abingdon, Oxon, Routledge, 2021.

¹⁰ Vea Maurice Halbwachs, *On collective memory*. University of Chicago Press, 1992. También, David Thelen, “Memory and American History”, *The Journal of American History*, Vol. 75, No. 4 (Mar. 1989), pp. 1117-1129.

¹¹ Vea Portelli, Alessandro. *The battle of Valle Giulia: Oral history and the art of dialogue*. University of Wisconsin Press, 1997; Michael Frisch, “Introduction”, *A Shared Authority: Essays in the Craft and Meaning of Oral and Public History*, Albany: SUNY, 1990; Alistair Thompson, *Anzac Memories: Living with the legend*, Monash University Publishing, 2013; Paula Hamilton, “The Oral Historian as Memorist”, *The Oral History Review*, Vol. 32, No. 1 (Winter - Spring, 2005), pp. 11-18; Luisa Passerini, *Autobiography of a generation: Italy, 1968*. Wesleyan University Press, 1996 y David Shields, “Memory”, *Columbia: A Journal of Literature and Art*, No. 46 (2009), pp. 32-36.

La historia oral y su énfasis en escuchar nos alerta a la existencia de una comunidad de memoria, la cual estoy sugiriendo que es una comunidad que hace posible compartir y escuchar.¹² La dispersión de la comunidad de memoria y su ausencia hace que sea imposible recordar con significado; silencia al traumatizado. Sunanda Sikdar, cuyas memorias, *Dayamayir Katha*, traducidas por Anchita Ghatak como *A Life Long Ago*, hablan sobre su vida en Pakistán Oriental después de la partición. Ella es testigo de cómo sus vecinos hindúes abandonan el pueblo uno por uno.

Cuando se fueron, gritaron: “Buri, estamos saliendo. Es poco probable que volvamos a encontrarnos con alguien de aquí. Búscanos cuando tú también estés en Indostán.”

Bueno, si alcanzamos a Indostán, finalmente, pero nunca más nos encontramos con ninguno de ellos. Entonces no sabíamos que Indostán era un lugar tan grande y que era imposible encontrar a alguien aquí. [*A Life Long Ago*, pp. 12].

La extensión geográfica de India contrasta con el pueblo pequeño donde todos se conocen. En India no puede encontrar a ninguna de las personas que ella conocía en su pueblo. No hay nadie con quien compartir sus recuerdos. La comunidad de memoria se ha dispersado. A eso se suma el hecho de que su tía, con quien había crecido, quedó devastada cuando finalmente tuvo que abandonar el pueblo. Esto le hizo jurar que nunca hablaría de su vida en el pueblo de Dighpait en el Pakistán Oriental, una promesa que mantiene durante toda la vida de su tía. Cuando comienza a escribir sobre su pueblo después de una década, recrea la comunidad del pueblo desde y en la memoria; después de la dispersión, la comunidad y los espacios a los que pertenecían solo podían reunirse en la memoria.

Dichas memorias de comunidades recordadas que hablan de un tiempo y un espacio donde las comunidades hindú y musulmana vivían en armonía fueron descartadas anteriormente como "nostalgia" y, hasta hace poco, nunca se consideraron recursos históricos valiosos. En su exploración de dos volúmenes sobre la partición y su impacto en el género en Bengala, Jasodhara Bagchi, Subhoranjan Dasgupta y Subhasri Ghosh muestran cómo el “funcionamiento de la memoria” a menudo desafía la historia dominante, presentando una narrativa que es diferente de la “gran narrativa de la corriente principal de la historia”.¹³ En la actualidad, aunque el Archivo Nacional de India no recopila historias orales de la partición, están archivadas como recursos en el Museo de la Partición en Amritsar y en espacios digitales cada vez más densos.¹⁴

Paisaje, comunidad y memoria

Para las comunidades desplazadas, la memoria suele intervenir en definir la relación entre paisaje e identidad. La historia oral nos ofrece acceso a la experiencia de una comunidad sobre los

¹² Por un entendimiento de lo que escuchar hace al oyente, vea a Martha Norkunas, "The vulnerable listener," en *Oral History Off the Record*, pp. 81-96. Palgrave Macmillan, New York, 2013.

¹³ Jasodhara Bagchi, Subhoranjan Dasgupta and Subhasri Ghosh, *The Trauma and the Triumph: Gender and Partition in Eastern India*, vols 1-2, Kolkata: Stree, 2009, p. xiii.

¹⁴ Vea a <https://www.partitionmuseum.org/>. Haya dos recursos digitales que mantengan a historia orales de la partición: <https://in.1947partitionarchive.org/> y <https://citizensarchiveofindia.org/>.

entornos físicos y el conocimiento de la cultura local. Esta relación puede encarnarse o idealizarse, pero siempre demuestra cómo se cruzan el pasado y el presente.¹⁵ El espacio mismo, como han teorizado los geógrafos, existe en y a través de múltiples interrelaciones, sus muchas trayectorias se superponen y envuelven en el tiempo y las prácticas materiales.¹⁶ Para las comunidades desplazadas, los paisajes o lugares que alguna vez conocieron como “hogar” ya no son accesibles ni invocados en la memoria. Sin embargo, esos recuerdos de espacio y lugar emergen como marcadores de identidad.

¿Cómo se evocan los espacios dentro del paisaje ausente? Escribe Bashabi Fraser sobre el sentido de pertenencia tan anhelado que el refugiado lleva consigo:

Cada vez que un bengalí de la antigua Bengala Oriental (más tarde Pakistán Oriental y ahora Bangladesh) se encuentra con otro bengalí, siempre pregunta en el curso de los preliminares introductorios: “¿De dónde eres?”. La lectura palimpsesto de tal pregunta se descifraría como “¿Eres de Bengala Oriental? ¿Qué distrito?” El sentido de dislocación y desplazamiento que acompañó al refugiado declarado (es decir, el refugiado que se registró a sí mismo como refugiado en los registros gubernamentales) o refugiado no declarado de Bengala Oriental, se ha mantenido evidente en esta pregunta principal, que prepara el escenario por establecer una identidad regional en la tierra de los Padma, lo que desencadena todo un proceso familiar de anhelo, nostalgia y pérdida de aquellos 'buenos tiempos' frente a estos de lucha interminable.¹⁷

La topografía se hace memorable y narrada desde muchos contextos. A veces, los límites geográficos se convierten en formas de hablar sobre la política del lugar al que uno pertenece. Sunanda Sikdar, quien fue criada por su madre adoptiva (la hermana de su padre), recuerda sus visitas de infancia a India desde Pakistán Oriental, donde conoció a sus hermanos (que crecían con sus padres en India). Sus hermanos discutían y se burlaban de ella sobre los abundantes recursos naturales que se originaron en India y la falta de tales recursos en Pakistán Oriental.

“¿Tienen ríos en su país?” preguntó mi hermano.

“Por supuesto”, dije, “tenemos muchos ríos: Padma, Meghna, Buri Ganga, Dhaleshwari, Ichhamati y Brahmaputra. Y tenemos muchos otros ríos en nuestro país”.

Y mi hermano dijo: “Esos ríos han ido a tu país desde nuestro Himalaya. Si bloqueamos la fuente, no obtendrá agua en su país. Esperen y vean qué les sucede a ustedes entonces.

“¿Qué puedes hacer?” pregunté enojado. “Solo Jawaharlal Nehru puede hacer cosas así. Nehru no hará esas cosas. Él es un buen hombre.”

¹⁵ Vea Shelley Trower ed., *Place, Writing and Voice in Oral History*, New York, Palgrave Macmillan, 2011; particularmente, Shelley Trower, “Regional Writing and Oral History: From China Clay to Eden” (pp. 87-106); Paul Thompson, “Wivenhoe Landscape Remembered: From a working river to romanticized nature” (pp. 107-126) y Steven High, “Mapping memories of Displacement: Oral History, Memoryscapes, and Mobile Methodologies”, (pp. 217-231).

¹⁶ Doreen Massey, *For Space*, Los Angeles and London: Sage, 2005.

¹⁷ Bashabi Fraser, “Introduction: The Bengal Partition Relived in Literature”, *Bengal Partition Stories: An Unclosed Chapter*, London: Anthem Press, 2008, p. 6.

Los hermanos y hermanas, todos ellos se unieron contra mí. Comenzaron a pelear conmigo y dijeron que, si bien eran grandes amigos de Nehru, yo no tenía ni la más mínima relación con Ayub Khan. No seguí discutiendo con ellos. Eran mentirosos expertos y me resultó imposible seguir el ritmo...

Con cada año que pasaba me di cuenta de que mis hermanos y hermanas y mis padres eran muy buenas personas. Sin embargo, sabía que nunca serían parte de mis alegrías y tristezas más profundas porque tenía mi propio mundo privado del que nunca podría hablarles". [*A Life Long Ago*, pp. 132-33].

Para Dayamayi (nombre que le ha puesto la madre adoptiva de Sunanda Sikdar), los ríos y cuerpos de agua que forman parte de su vida en su pueblito no son meros marcadores geográficos o incluso recursos naturales, sino que conforman su espacio de pertenencia, un espacio que comparte con la comunidad de su pueblito. Es este espacio el que ella y su madre adoptiva finalmente dejan en 1961. El espacio al que ella se refiere como *desh* y del que se vuelve demasiado doloroso hablar después de que comienzan a vivir en Calcuta. Cuando subieron al tren, ella recuerda:

Miré el rostro de mi mamá ese día y me prometí que jamás volvería a hablar de mi hogar, de *desh*, nuestra tierra. Mamá y yo nunca volvimos a hablar de *Desh*. Esta es una promesa que pude cumplir, y hasta el día en que murió mi mamá, no dije una palabra sobre mi hogar, sobre *desh*, nuestra tierra. [*A Life Long Ago*, pp. 172].

Dayamayi no se refiere al estado-nación sino a *desh*, evocando una conexión íntima con la tierra. *Desh* es un lugar con el que uno tiene un vínculo cultural: mantiene unida la tierra en la que uno nació y creció; es también la tierra de los ancestros— es el “lugar al que uno pertenece” culturalmente.¹⁸ Es *desh* lo que evoca nostalgia. Y es esta idea de *desh* la que contrasta marcadamente con la historia que inventa el estado-nación. La “comunidad imaginada” que argumentó Anderson une a las personas en una comunidad históricamente constituida que construye su historia con una visión de un futuro. Pero el *desh* que sólo tiene espacio en la memoria de los desplazados no tiene futuro. Como dice Anasua Basu Raychaudhuri, otro estudioso de la partición, “para las personas sin hogar, para las personas desplazadas en Bengala, su *desh* no parece tener futuro. Solo tiene pasado... es un lugar sin retorno. Solo se puede visitar en los recuerdos y la nostalgia. Ha perdido su *existencia espacial*”.¹⁹ [énfasis mío].

Recordar y compartir la memoria se convierte entonces en la única forma en que se puede afirmar una existencia espacial para los desplazados. La historia oral nos ofrece formas ricas en las que emergen espacios y lugares dentro de la práctica material.

¹⁸ Anasua Basu Raychaudhuri, “Nostalgia of 'Desh', Memories of Partition”, *Economic and Political Weekly*, Vol. 39, No. 52 (Dec. 25-31, 2004), p. 5657.

¹⁹ *Ibid*, p, 5659.

La práctica artesanal como evocaciones del espacio

La identidad y los espacios de pertenencia muchas veces se revisan a través de prácticas, especialmente a través de rituales, a través del trabajo artesanal y en formas de usar las manos. Es a través de las prácticas que a veces se puede volver a visitar el espacio elusivo de desh. Sumita Biswas, que ahora se gana la vida creando telas bordadas con *kantha*, nació en India de padres refugiados en Ghutiarisarif en Bengala Occidental, donde ellos se establecieron después de la partición. Ahora habitante de un suburbio de Kolkata, en una entrevista de historia oral recordó historias sobre el bordado kantha en pueblos de la antigua Bengala Oriental, ahora en Bangladesh.

SB: Los kanthas se fabricaron en Bangladesh, en Haripur y Jessore.

IC: ¿Es así?

SB: Generalmente, en Haripur, Jessore y todos estos distritos. Mira, había una razón para eso. La razón fue que todas esas regiones en Bangladesh eran todas áreas ciénagas. Habría mucha agua allí. He oído decir que había de 27 a 28 pies de agua, por lo que los campos estarían sumergidos la mayor parte del año. A veces podían cultivar arroz y a veces no. Y cuando no podían cultivar, cuando había agua por todas partes, no había trabajo que hacer, no había trabajo en el arrozal. Fue entonces cuando las mujeres se quedaron en casa y ese fue el momento en que hicieron esos kanthas. Y solían tener esta cosa [concurso]—en el barrio—

IC: ¿Como una competencia?

SB: “¿Qué estás haciendo? ¿Qué kantha estás haciendo?” Kanthas se mostraría. En ese momento no había trabajo de arroz en los campos, así que solo hacían el trabajo de kantha.

...Si hacemos un kantha ya, lo mantendremos con mucho cuidado. En el pasado, extendían los kanthas para sentarse mientras comían. Lo hacían con saris viejos y usaban el kantha para cubrir varias cosas valiosas. Pero no los venderían en el mercado. Era nada más que no vendían nada en el mercado, pero hacían muchas piezas como hacer una pieza con kantha y colocar borlas a lo largo de los lados. Hacían cubiertas, fundas de almohadas.²⁰

Sumita habla de la historia de su oficio vinculándolo a los distritos de lo que ahora es Bangladesh. Como nunca visitó los pueblos de donde procedían sus padres, ya que ella nació en el lado indio de la frontera, me sorprende la familiaridad con la que relata esta historia junto con los nombres de lugares. La creación de productos a partir de telas bordadas con kantha es un fenómeno relativamente reciente en India y Bangladesh: comenzó más de una década después de la creación de Bangladesh en 1971. El bordado kantha normalmente se hacía en casa y se creaban objetos para el consumo doméstico: nuevos productos como bufandas, estolas y cubrecamas fueron hechos para consumo comercial por ONG de artesanía en ambos lados de la frontera. El “recuerdo” de Sumita de cómo se practicaba este oficio en los pueblitos de lo que ahora es Bangladesh nos alerta sobre una forma de pos-memoria que resulta en la replicación de memoria y nostalgia que no son suyas. Estas historias que ella relata pertenecen a la cultura oral

²⁰ Entrevista de historia oral con Sumita Biswas, proyecto Sasha, 30 junio 2015.

de nostalgia en la que participan sus padres y la familia extendida. De hecho, no es inusual que los bengalíes que están del lado indio se identifiquen con pueblos y localidades que la generación anterior había dejado atrás. Para la generación de Sumita, la repetición interminable sobre el pueblito dejado atrás da vida a una vida rural que ella, en virtud de vivir tan cerca de Kolkata, no puede esperar poseer. Estos recuerdos familiares y comunitarios sobre objetos artesanales se pueden ver ampliando lo que Aarthi Ajit en otro contexto ha llamado “reliquias orales”.²¹

Sumita consolida la memoria familiar al hablar del oficio que ahora practica en otro espacio, en efecto en otro país y en otro tiempo y en un contexto completamente diferente. Es la existencia de esta comunidad de memoria la que hace posible rememorar ese espacio perdido. En la siguiente sección, quiero analizar la pérdida de memoria y lo que podría significar para entender la pérdida de espacios.

Pérdida de memoria y espacios perdidos

En 1974, estaba visitando al tío de mi padre en Calcuta. Yo no estaba bien ese día y estaba descansando. Mientras toda la familia estaba fuera trabajando, mi bisabuela, que tenía más de 90 años en ese momento y, según supe más tarde, sufría de demencia, rondaba tratando de ver cómo podía hacerme sentir más cómodo. Había una cosa que me repetía constantemente: “No tienes a nadie a quien llamar tuyo aquí, ¿verdad, querida? No te preocupes, cuando regrese del trabajo por la noche y después de que los caballos estén alimentados, le pediré al cochero que te lleve a casa con tu propia gente”. Me quedé bastante desconcertada por su declaración; de hecho, encontré divertido el anacronismo. Me parecía que mi bisabuela había perdido la mente. ¿O seguramente ella no diría que no tenía a nadie a quien llamar mío? Después de todo, yo era la hija de su nieto favorito, uno que ella había criado en su casa en Comilla. El caballo y el carruaje sonaban como una extraña fantasía para una niña criada en una familia de clase media muy numerosa que había luchado durante años para construir una casa familiar. Años después, cuando comencé a entrevistar a su hija menor, la tía menor de mi padre, este recuerdo volvió a surgir, trayendo consigo un entendimiento muy diferente.

Mi bisabuela, Suruchibala Dasgupta, había vivido hasta 1966 en Comilla (ahora en Bangladesh y en Pakistán Oriental en ese momento). Su esposo, mi bisabuelo, Prakash Chandra Dasgupta había optado por seguir en Pakistán Oriental después de la partición. En ese momento, todos sus hijos y nietos estaban en India. Aun así, para ellos Comilla seguía siendo hogar. Como era abogado que practicaba en Comilla y pensaba trabajar hasta el final, mi bisabuelo sintió que mudarse a Calcuta o a cualquier otra parte de India no sería una opción viable. Sus hijos lo visitaban con frecuencia. De hecho, en 1962, mi padre me llevó a conocerlo. Mientras entrevistado a la tía de mi padre, Madhabi Roy Choudhury, me doy cuenta de que la mayor parte de la familia trabajaba en Calcuta mucho antes de la partición. Les tomó más de 24 horas recorrer la distancia de Comilla a Calcuta (“2 horas a Chandpur en tren. Desde Chandpur, tomaríamos el barco de vapor a Goalunda que duró 12 horas. Luego el tren de Goalunda a Sealdah que duró 8 horas”). Pero emprendieron el viaje con frecuencia. De hecho, incluso después de la partición, ella pasó dos años entre 1949 y 1951 con sus padres en Comilla. Pero la guerra Indo-pakistaní de 1965 puso fin a esas visitas: la frontera ya no era porosa. En 1966, cuando murió mi bisabuelo, la

²¹ Aarthi Ajit, “Oral heirlooms: the vocalisation of loss and objects”, *Oral History*, Vol. 43, No. 2, DISJUNCTIONS (AUTUMN 2015), pp. 70-78. Consultado: 29-08-2017.

familia no pudo estar en Comilla. Para Madhabi Roy Choudhury, el día queda marcado en la memoria: “El 30 de julio fue mi cumpleaños, pero desde 1966 ya no es mi cumpleaños sino el día en que murió mi padre”.²²

La guerra había dificultado la comunicación durante un tiempo. Las cartas de mi bisabuelo a sus hijos fueron enviadas a un primo en Viena, quien luego las envió a la India. Después de su muerte, pronto quedó claro que mi bisabuela ya no podía arreglárselas sola en su casa. Como me cuenta su hija menor: “Nuestro padre tenía un asistente de confianza, Humayun Miyan, que sabía qué hacer con el dinero y la propiedad. Pero mi madre nunca se comunicó con él y todo se lo llevó un pariente. Si se hubiera puesto en contacto con él, ella habría sido cuidada. Nuestro pariente vendió partes de la casa y no le dio dinero a mi madre. A los pocos meses no podía arreglárselas allí y vivía en una gran pobreza. La trajimos a la India a través de la frontera de Petrapole en el norte de 24 Parganas en Bengala Occidental. La última vez que visité, recuerdo una discusión sobre cómo se unirían los dos países y cómo podríamos estar todos juntos de nuevo. Le dije a mi padre que las hostilidades se intensificaban. Sería mejor que regalara la casa: no había hospital infantil en Comilla y podría donar la casa para un hospital infantil. Pero eso no sucedió”.²³

Cuando ella describe la casa grande, los jardines, el estanque en el medio y los caballos, el carruaje y Gani Miyan y Sikandar Ali que cuidaron de los caballos, se dispara mi propia memoria muy débil (que se mantiene viva solo por las historias de esa visita contadas por mis padres) del lugar que había visitado en 1962. ¡Y por primera vez, me llama la atención que mi bisabuela estaba describiendo su casa y la vida que había dejado atrás cuando intentaba enviarme a mi propia gente! En su mente, todavía vivía allí, no en esta pequeña casa rentada en un callejón lleno de gente en Calcuta donde solo había una astilla de cielo atrapada entre los edificios. Estuvo siempre presente su memoria de su casa abandonada. En su mente, ahí es donde vivió, donde estaba abierta y donde ella todavía tenía control del funcionamiento de la casa. En su memoria, esa casa en Comilla siguió siendo suya. Después de mudarse a la India en enero de 1968, vivió con sus varios hijos viajando entre Agra en el norte, nuestro pueblito de Burnpur en Bengala Occidental y Calcuta, donde vivía su hijo más grande. Nunca hablaba de desh, aunque cantaba las canciones de allí todas las noches mientras me aceito el cabello y lo ató en unas apretadas trenzas. Nunca se quejó, pero ahora me pregunto cómo lo aguantó. Cuando envejecía y se debilitaba, comenzó la demencia y ya no conocía a los miembros de su gran familia. Pero ahora me pregunto si fue la edad y fragilidad o vivir por muchos años con un sentido perdido de sí mismo lo que aceleró la demencia y el deterioro cognitivo. ¿O la demencia se identifica con demasiada facilidad con la pérdida de memoria, un colapso del conocimiento del pasado? Mirando hacia atrás, encuentro que en su mente todavía vivió en la casa que sabía que era su hogar. En muchos sentidos, su historia ilustra la situación de los refugiados: desarraigados de su hogar y de todo lo que les era familiar y que diario experimentan a la intensa pérdida de una forma anterior de identidad. Muchos de ellos hablaron de desh con nostalgia sabiendo que nunca volverían, sabiendo también que nunca pertenecerían totalmente a este país del que ahora eran ciudadanos. Muchos de ellos nunca hablaron sobre desh, pero en sus mentes continuaron viviendo allí. Señalando una vez más el rechazo a insertarse en una gloriosa historia de independencia y libertad que la nueva nación había adoptado.

²² Entrevista de historia oral con Madhabi Ray Choudhury, 1 febrero 2017.

²³ Entrevista de historia oral con Madhabi Roy Choudhury, 5 septiembre 2017.

Conclusión

Comenzamos con la partición de India y vimos cómo el estado indio no llegó a observar este momento hasta setenta años después. Lo que el estado indio había elegido para conmemorar después de 1947 fue el discurso de "cita con el destino" de Jawaharlal Nehru que hablaba de que la India tenía que rescatar su promesa al despertar a "vida y libertad". Este momento inaugural también señaló la libertad de elegir el pasado que mantendría unida a la nueva nación. Ese pasado, como estoy argumentando, fue polémico y, en dos décadas, el terreno difícil se niveló y, de hecho, fue reparado con una historia que terminó con el surgimiento del estado indio. A fines de la década de los 1960s, dos décadas después de la independencia, el estado comenzó a promover activamente sitios de memoria, reemplazando las estatuas coloniales con estatuas de luchadores por la libertad. Después del asesinato de Mahatma Gandhi el 30 de enero de 1948, casi todas las ciudades cambiaron el nombre de una de sus calles principales en su honor. Todas estas acciones quizás podrían verse como un intento del estado de crear una "comunidad imaginada".²⁴ Pero el intento del estado de crear un nuevo ciudadano con conciencia nacional no era algo con lo que los refugiados pudieran identificarse. Para los desplazados, la pregunta seguía siendo: ¿era esta la nueva India que había prometido el movimiento por la libertad? La mayoría de los refugiados que habían perdido su patria querida y entraron en esta nueva nación, en un estado de "desarraigo" [en bengalí, la palabra para refugiado es *udbastu* o "alguien que ha sido desarraigado de su hogar [bastu]" – encontraron difícil de hacer suya esta historia de libertad promovida por el estado.

Mientras que los refugiados reconstruían sus vidas, descubrieron que la única manera de traspasar los nuevos límites trazados por el estado era a través de la memoria, recordando una vida en otro lugar donde tenían tierra, un hogar y un trabajo que podía mantener el cuerpo y el alma juntos. Estos relatos eran a menudo sentimentales y llenos de nostalgia. Estos relatos, como he intentado mostrar, fueron intentos de dar sentido al pasado y darle un lugar en el presente dentro del cual ahora están instalados. El límite entre el pasado y el presente muchas veces se desdibujaba en tales recuerdos. Nostalgia: las memorias de otro lugar no eran meramente sentimentales, sino que eran formas de "no pertenencia activa": desafiaron las historias heroicas y nacionalistas del estado. Si bien muchos dentro de la comunidad de refugiados alimentaron un profundo odio por la "otra" comunidad, en su reconstrucción nostálgica, crearon un espacio donde las amistades y la dependencia mutua parecían posibles. Remontarse a otro tiempo y lugar tal vez expresa una falta de voluntad para insertarse en la historia de la India independiente: fue un medio, de hecho, tal vez el único medio por el cual aquellos que experimentaron la partición pudieron aferrarse a un pasado que nunca se convertiría en Historia.

En este artículo, he tratado de rastrear la relación entre la memoria, el espacio y las comunidades desplazadas mediante el análisis de memorias escritas de la partición de India juntas con entrevistas de historia oral. Mientras que las memorias insinúan geografías perdidas, las entrevistas de historia oral elaboran los mecanismos a través de los cuales se construyen comunidades de memoria. El acto de participar creando y sosteniendo una comunidad de

²⁴ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, (London, 1991).

memoria es una forma de poseer el pasado perdido, de afirmar el sentido de pertenencia a un espacio que ya no era accesible y de indicar una forma de resistencia pasiva a los proyectos del estado. Recordándonos que los recuerdos moldean a los seres humanos y los espacios a los que se ven pertenecientes más de lo que los proyectos del estado se han preocupado por reconocer. Quizás este entendimiento pueda ayudarnos: los historiadores orales crean nuevas direcciones para nuestro oficio y demuestran cómo podemos usarlo para comprender mejor la migración forzada, especialmente ahora que se están dibujando nuevas líneas para definir y desposeer a los "refugiados". Es la historia oral y su profundo compromiso con la memoria lo que puede permitirnos entender el pasado y el papel que juega en el presente y empujarnos a imaginar nuevos futuros que podrían ser posibles para los refugiados donde no estén definidos por el despojo, la privación y la angustia, sino por las historias que llevan consigo.

Los espacios en la memoria que se recrean y que son habitables tienen, como los hechos recordados de los que escribió Walter Benjamín en otro contexto, tienen posibilidades infinitas.²⁵ Es en esos espacios recordados donde los desplazados buscan refugio y encuentran formas de anclarse.

²⁵ Para recordarnos de la observación de Benjamín sobre Proust: "Porque un evento experimentado es finito: en cualquier caso, confinado a una esfera de experiencia, un evento recordado es infinito, porque es simplemente una llave para abrir a todo lo que sucedió antes y después de él." Walter Benjamin, "On the Image of Proust", en Michael Jennings *et al* eds., *Walter Benjamin: Selected Writings Vol 2, Part 1 1927-1930*, (trans. Rodney Livingstone and others), Cambridge, MA: Bellknap Press of Harvard University Press, 1999, p. 238.