

RESEÑA

***El enemigo íntimo. Pérdida y recuperación del yo bajo el colonialismo*, de Ashis Nandy. 1983. Traducción y estudio introductorio de Mario López Areu y publicado en español en 2021 por la Editorial Trotta. ISBN: 978-84-9879-849-4**

REVIEW

***El enemigo íntimo. Pérdida y recuperación del yo bajo el colonialismo*, by Ashis Nandy. Translation and introductory study by Mario López Areu. Published in Spanish in 2021 by Editorial Trotta. ISBN: 978-84-9879-849-4**

BELÉN GARCÍA-NOBLEJAS FLORIANO

*Facultad de Derecho, Empresa y Gobierno,
Universidad Francisco de Vitoria de Madrid.
Madrid, España
belen.garcianoblejas@ufv.es*

Resumen: La figura y el trabajo de Ashis Nandy son poco conocidos para quienes no están familiarizados con la India. Su obra aquí reseñada, *El enemigo íntimo*, insta a su lector a reflexionar sobre unos valores y unos códigos que, probablemente, consideraba universales y sin embargo, son reflejo de una construcción local derivada de unas experiencias

particulares. Así, *El enemigo íntimo* recapacita sobre las relaciones jerárquicas de poder determinadas por el colonialismo, y especialmente el ejercido por el imperialismo británico a lo largo del siglo XIX y XX. El impacto permanente de dichas prácticas en el ideario colectivo representa un tema central en esta obra, la cual analiza sus efectos no sólo sobre el colonizado, sino también sobre el sujeto colonizador. Aunque dicha reflexión pueda parecer compleja, esta reseña aspira a simplificar los contenidos y argumentos más relevantes de *El enemigo íntimo* para hacerlos más accesibles.

Abstract: Ashis Nandy and his work are generally unknown for those not familiarized with India. His essay, *The Intimate Enemy*, encourages readers to reflect on certain values that, even though they most probably considered universal, are a consequence of local constructions, derived from particular experiences. Thus, *The Intimate Enemy* reevaluates hierarchical power relations determined by colonialism and, particularly, British imperialism during the 19th and 20th centuries. The long-lasting impact of these practices on collective ideology represent a central concern in this piece of writing, which analyzes its repercussions not only over the colonized subjects, but also on the colonizer. This review strives to simplify the most relevant contents and arguments within this book in order to make them more comprehensible for the reader.

Citar como: García-Noblejas Floriano, B. (2023). El enemigo íntimo. Pérdida y recuperación del yo bajo el colonialismo, de Ashis Nandy. 1983. Traducción y estudio introductorio de Mario López Areu y publicado en español en 2021 por la Editorial Trotta, 2(1), 264-279. DOI 10.15517/riea.v2i1.52504

Fecha de recepción: 18-09-2022 | **Fecha de aceptación:** 31-10-2022

***El enemigo íntimo. Pérdida y recuperación del yo bajo el colonialismo*, de Ashis Nandy. 1983. Traducción y estudio introductorio de Mario López Areu y publicado en español en 2021 por la Editorial Trotta.**

La figura y el trabajo de Ashis Nandy son poco conocidos para quienes no están familiarizados con la India. Psicólogo clínico y sociólogo, Nandy es reconocido por su aportación a las ciencias sociales, y concretamente a los efectos de la violencia y la represión en la psicología social, así como a la construcción de identidades colectivas. Por otro lado, Nandy representa una minoría académica dedicada a los estudios críticos, en este caso, poscoloniales. Los estudios poscoloniales aglutinan una heterogénea variedad de enfoques que, entre otros objetivos, pretende dar explicación a las relaciones internacionales desde una posición no hegemónica y no-occidental. Y es que la disciplina de las relaciones internacionales, como reconoce Waltz, ha sido construida desde una perspectiva predominantemente europea y, más recientemente, estadounidense. Así pues, el trabajo de Ashis Nandy que aquí reseñamos, insta a su lector a reflexionar sobre unos valores y unos códigos que, probablemente, consideraba universales y, sin embargo, son reflejo de una construcción local derivada de unas experiencias particulares. Así, *El enemigo íntimo* recapacita sobre las relaciones jerárquicas de poder determinadas por el colonialismo y, especialmente, el ejercido por el imperialismo británico a lo largo del siglo XIX y XX. El impacto permanente de dichas prácticas en el ideario colectivo representa un tema central en esta obra, la cual analiza sus efectos no solo sobre el colonizado, sino también sobre el sujeto colonizador. Aunque dicha reflexión pueda parecer compleja en este punto, esta reseña aspira a simplificar los contenidos y argumentos más relevantes de *El enemigo íntimo* para hacerlos más accesibles.

Este escrito de Nandy no se caracteriza por su sencillez. Sin embargo, la dificultad de su lectura y comprensión no refleja un defecto o carencia de la obra en sí misma, sino más bien del propio lector. La trascendencia de sus contenidos merece una difusión que se ve limitada por la falta de

práctica y exposición a textos similares que inciten a la crítica constructiva de los códigos ya establecidos. A pesar de haber esperado casi 40 años para ser traducido al español, *El enemigo íntimo. Pérdida y recuperación del yo bajo el colonialismo*, una de las obras más influyentes del autor, contribuye a llenar un vacío intelectual y moral que se torna, a pesar del paso del tiempo y por paradójico que parezca, cada vez más actual. La obra representa, por tanto, una aportación de valor a las fuentes académicas de programas universitarios en relaciones internacionales, susceptible de generar conciencia sobre la no-universalidad de ciertos postulados occidentales que nos permitan establecer un diálogo más equitativo en el mundo globalizado.

Resulta una complicada tarea escribir una reseña que supere en claridad y elocuencia el prólogo de la propia obra, de Mario López Areu, quien desarrolla eficazmente una síntesis de los aspectos axiales del libro. Por esta razón, esta reseña pretende no solo facilitar al lector su inmersión en el texto a través de una reflexión y análisis sobre algunos códigos fundamentales que encontrará a lo largo del ensayo, sino recalcar su relevancia en el mundo actual. Además, se destacarán algunas cuestiones que puedan inspirar al lector a zambullirse en una búsqueda que le permita redirigir una mirada crítica a sus propias convicciones. El tradicionalismo crítico de Ashis Nandy instiga la capacidad crítica del individuo con el objetivo de redescubrir su tradición y enriquecerla a través de la reflexión. Este, para mí, es el mensaje más valioso de la obra. Ashis Nandy reflexiona en su epílogo sobre el cambio personal que supuso el proceso de escritura de *El enemigo íntimo*. Sirva esta reseña, pues, para motivar al lector a experimentar un cambio en sí mismo a través de la lectura de la obra completa.

La obra de Nandy se construye en torno a dos ensayos medulares. Un primer ensayo, titulado “La psicología del colonialismo”, trata algunos códigos asumidos y abanderados por el imperialismo británico. Encontramos aquí una reflexión sobre cómo una serie de valores sociales nacidos de la Ilustración y la Revolución industrial, y sus jerarquías resultantes, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XIX, son transmitidos a las colonias como modelos superiores que justifican moralmente la autoridad paternalista de los colonizadores sobre los colonizados. En esta primera parte, el autor ofrece una visión crítica y comparativa que permite

al lector no solo vislumbrar algunas concepciones metafísicas de la tradición india, sino comprender ciertas circunstancias que posibilitaron la dominación británica durante más de un siglo.¹ Considero pertinente hacer un apunte relativo a la complejidad de esta parte para el lector común. Un conocimiento previo (o interés en adquirirlo) de metafísica tradicional india facilitaría la comprensión de las raíces culturales de muchos de sus contenidos. Podría evitarse así, además, una interpretación superficial del texto y permitir una reevaluación de nuestras propias tradiciones y el consiguiente reequilibrio de nuestras relaciones interculturales. El segundo ensayo, “La mente no colonizada”, se detiene en describir las diferentes reacciones y formas de resistencia al colonialismo. Esta reseña tratará de establecer un diálogo entre ambos ensayos mediante una revisión de los elementos considerados axiales en la obra, para concluir con una reflexión respecto a su trascendencia en las relaciones internacionales de hoy.

Tratemos primero el concepto de “segunda colonización”, elemento transversal en la obra y todavía reverberante. Se refiere aquí el autor a una herencia ideológica modernista occidental que, más allá de la dominación física del colonialismo, ha impregnado los sustratos de la gran mayoría de las tradiciones poscoloniales, diseminando así unos códigos parciales como si fueran absolutos. En este sentido, Nandy se refiere a una “colonización de la mente” a través de la paulatina estandarización y universalización de ciertos valores que discutiremos en detalle más adelante. La adquisición y asimilación de dichos valores durante el imperialismo del siglo XIX justifican la polarización de sociedades en agentes legítimos o ilegítimos (“amigos” o “enemigos”, “capaces” o “incapaces”, “desarrolla-

¹ Esta contextualización temporal del dominio británico sobre la India depende de la fecha o hito que consideremos como punto de partida. Fue en 1858 el año en el que la Corona inglesa tomó oficialmente el control de la administración de los territorios previamente en manos de la Compañía Británica de las Indias Orientales, proclamando así el Raj Británico. Es también, como apunta Nandy (1973), a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX cuando se desarrolla un sentimiento de superioridad británica sobre las culturas de la India del momento. Sin embargo, la creciente influencia británica sobre la India puede verse representada por hitos anteriores, como la batalla de Plassey en 1757.

dos” o “subdesarrollados”...etc.) con base en unos códigos emanados de la Ilustración y fortalecidos durante la Revolución Industrial. Se tratarán pues los temas de la razón, la ciencia, el desarrollo, la modernidad, el éxito o la productividad como elementos estratificadores y jerarquizantes, no sólo de la tradición occidental respecto a la no-occidental, sino también dentro de las mismas sociedades occidentales, siendo estas mismas víctimas de la propia presión ejercida por el sistema imperial.

En primer lugar, se presenta el diálogo entre historia y mito como uno de los ejes elementales de la obra de Nandy, que ilustra múltiples diferencias ideológicas entre las tradiciones occidentales e indias.² La dicotomía entre historia y mito como fuentes incompatibles de conocimiento y realización intelectual del ser humano, para los europeos, es un mero reflejo de las prioridades derivadas del pensamiento de la Europa moderna, ilustrada, científica, racionalista e industrial. Dicha disociación entre historia y mito, ajena a la tradición india, puede vincularse a la interpretación moderna de la religión como antítesis de la razón y, por consiguiente, la secularización como paso fundamental para el progreso de sociedades “retrógradas” hacia su modernización y desarrollo necesarios. Dicho empeño racionalista por desvincular la historia de la emoción resulta un cometido impracticable de acuerdo con autores como Chakrabarty,³ quien conside-

² Es necesario reconocer que este tipo de aseveraciones encierran un grado no menor de asunciones generalistas. Se aplica el plural al tratar tradiciones occidentales e indias en un esfuerzo deliberado por evidenciar la pluralidad de tradiciones a ambos lados, con sus relativas particularidades. Valga aquí la vaguedad e imprecisión de esta afirmación, pues, para indicar una diferencia destacada entre la concepción del tiempo en la tradición hindú y el occidente moderno. Como explica Zimmer, los filósofos griegos clásicos y los hindúes compartían la concepción del tiempo en términos biológicos (y no como biografía lineal del ser humano, como apuntó el pensamiento moderno posteriormente). La lectura de la obra de Heinrich Zimmer es de gran utilidad para ahondar en este y otros aspectos de la cosmología y metafísica del hinduismo.

Heinrich Zimmer, *Mitos y símbolos de la India* (Siruela, 1995).

³ Dipesh Chakrabarty, *Al margen de Europa. ¿Estamos ante el final del predominio cultural europeo?* (Ensayo Tusquets, 2008).

ra que la historia, al ser humana, viene determinada por una percepción subjetiva que es, a su vez, sustrato de nuevas realidades. Así, como ya afirmaba Nandy⁴ en un texto anterior, la historia es proyección en manos de las élites políticas. De esta manera, el mito, considerado en India como fuente popular, atemporal y flexible de sabiduría, choca de frente con una historia secular y lineal dominada por las élites. Esta diferencia de posturas respecto a la relevancia de la historia y el mito como fuente de conocimiento permiten al imperio británico catalogar a la India precolonial como sociedad atrasada y aún incapaz para la autonomía, legitimando así su colonización como un proceso necesario, e incluso beneficioso. Ashis Nandy explica cómo el desarrollo y el progreso se vinculan de este modo a un esquema determinado de valores y códigos reduccionistas donde la civilización ha de ser puramente racional, secular, productiva y exitosa. El imperio británico en la India, pues, se presenta como guía y agente proveedor de un “desarrollo” sesgado por códigos y categorías locales asumidas como universales.

Con base en lo explicado, la historia se torna instrumento legitimador al enfatizar o silenciar determinados aspectos del pasado de acuerdo con unos objetivos políticos. Consecuentemente, las diferentes concepciones de la historia motivan la identificación de las masas con unos valores deliberadamente seleccionados por las élites políticas para la justificación y permanencia de su propio poder.

No obstante, las diferencias entre la tradición india y el pensamiento europeo moderno, y sus códigos resultantes son mucho más profundos. La disonancia entre el empeño homogeneizador (y por ende excluyente y discriminatorio del que no adopte los códigos establecidos) del imperio británico y el polimorfismo inherente a la tradición india, representa un elemento latente a lo largo de la obra de Ashis Nandy. Aun sin entrar en las raíces de su relevancia, el autor considera en su trabajo el concepto

⁴ Ashis Nandy, “The Making and Unmaking of Political Cultures in India”, *Dac-dalus* 102, n.º 1 (1973): 115-137.

de ambivalencia para la tradición india.⁵ De este modo, lo que anteriormente indicábamos como dualidades mutuamente excluyentes (“amigos” o “enemigos”, “capaces” o “incapaces”, “desarrollados” o “subdesarrollados”) implica la deslegitimación y supresión de aquellas características no aceptadas bajo los códigos establecidos por la modernidad europea. Por otro lado, la cosmovisión y metafísica reflejada en los textos védicos de la tradición hindú interpretan los opuestos como representaciones parciales de un mismo absoluto, la realidad suprema (el Brahman). La organización social de la India se caracteriza por una tradicional adaptación, en la que nuevas ideas políticas han sido aceptadas y acogidas en el sistema de gobierno como “diferentes aspectos de una verdad mayor indivisible”.⁶ Así pues, mientras el sistema imperial se basaba en códigos categorizadores y dualidades excluyentes, la tradición india tiende a interpretar las realidades particulares como manifestaciones transitorias de una verdad suprema e integradora. El reconocimiento de estas diferencias es fundamental para entender la obra de Ashis Nandy en su totalidad y, concretamente, para entender algunos de sus argumentos.

De esta manera, la aspiración imperialista por construir una identidad colectiva basada en los códigos europeos modernos representa un elemento central en la obra de Nandy, quien analiza las consecuentes pérdida y recuperación del yo en la India colonial. Algunas de las cuestiones ya

⁵ Esta ambivalencia se hace eco especialmente de la tradición vedanta no dualista (tradición advaita), que considera cada aspecto de la realidad como meras representaciones parciales y transitorias de la realidad absoluta. La tradición advaita o no-dualista es una de las múltiples tendencias espirituales vincularas a los Upanishads, textos védicos tradicionales de la India. La escuela advaita, junto con la visishtadvaita (no-dualista cualificada), y la dvaita o dualista, forman parte de la rama de pensamiento vedanta. Para más información respecto a esta escuela se recomienda la lectura de *Atma Bodha* de Sri Shankaracharya y, particularmente, el prefacio y la introducción de la edición traducida al inglés por Swami Nikhila-nanda.

Sri Shankaracharya, *Atma Bodha*. Trad. por Swami Nikhilananda (Madras: Sri Ramakrishna Math, 1947).

⁶ Nandy, “The Making and Unmaking of Political Cultures in India”, 120.

discutidas, como la instrumentalización de la historia o la secularización, contribuyen a una pérdida de identidad por una parte de la sociedad india que acepta estos códigos como superiores. Asimismo, Nandy hace referencia a las bases ideológicas del contrato social entre colonizadores y colonizados que permitieron el nacimiento y permanencia del British Raj en la India. Este contrato refleja la legitimación de la colonización por una parte de los colonizados a través de una identificación con el colonizador y sus valores. Dicha identificación conlleva la “pérdida del yo” al forzar y ensalzar algunos elementos y, lo que es peor, reprimir y anular otros igualmente presentes en la tradición india. La pérdida del yo no se refiere a la simulación de una identidad inexistente antes de la llegada de los británicos, sino al rechazo a algunas de las múltiples características de la cultura india como método de supervivencia. La hipermasculinización se encuentra entre algunos de los elementos distorsionadores de las sociedades industriales modernas y, por extensión, de sus áreas geográficas de influencia. Esta representación, reinterpretación y proyección del hombre de acuerdo con su rol familiar y social en un nuevo contexto implican no solo su posición de poder respecto a la mujer, sino la represión de aquellos atributos considerados débiles al presumirse “femeninos”. Algunos autores vinculan el origen de esta identidad de género particular a la revolución industrial.⁷ Los estereotipos generados de acuerdo con una racionalización de sus atributos naturales justifican y legitiman la posición de cada género, reduciendo el rol social de la mujer al ámbito privado. Según lo

⁷ Esta afirmación no implica que la posición de superioridad del hombre respecto a la mujer sea consecuencia únicamente de la Revolución industrial, ni pretende responsabilizar a Occidente de un cambio social en este sentido en la India. En esta reseña describimos el análisis de Ashis Nandy sobre los efectos de un discurso de poder concreto vinculado al imperialismo británico y su sistema de valores. Importantes historiadores como Romila Thapar explican cómo la identidad y el rol de la mujer en la India no es ni han sido estáticos o uniformes, ya que varían según su contexto. No es posible pues generalizar sobre la posición de la mujer a lo largo de la historia. De esta manera, es recomendable evitar categorizaciones de cualquier tipo nos hagan caer en el mismo error que denunciamos aquí. Romila Thapar, *Selecting Identities from the Past, Centre for Women's Development Studies* (2005): 1-19.

dicho, tanto la jerarquía social de género como la colonización requieren una justificación racional y moral asumida por parte de los estratos sometidos que permite su “auto-estereotipaje” y, por tanto, la estabilidad de la estructura de poder implementada. Así pues, la condición de la mujer frente al hombre en la Europa moderna tiene con el colonizado al menos dos aspectos en común. Por un lado, su condición de inferioridad respecto al hombre blanco y, por otro, su propia aceptación de tal condición de acuerdo con un discurso racionalizado y moralizado. Además, como también apunta el autor, la mujer no es la única víctima del nuevo sistema de valores, sino el propio varón, quien es objeto de unas presiones características del estricto código de conducta victoriano. De acuerdo con dicha ética, el hombre es valioso en tanto es competitivo, exitoso, productivo, agresivo, maduro y ambicioso.⁸ La pérdida del yo, de esta manera, afecta a los hombres y mujeres al reprimir ciertos atributos que por género “no les corresponden” y son por lo tanto sentenciados por su entorno social. Nandy explica cómo el relato imperialista justifica la decadencia de la riqueza y el poder de la civilización india como resultado de su progresiva desmasculinización, requiriendo así la asimilación de los valores del colonizador como condición *sine qua non* para su resurrección. La virilidad es pues interpretada por algunos no como un atributo ajeno a la tradición india, sino como la recuperación de unas cualidades de su pasado ario que les permitiera hacer frente a la dominación imperialista y recuperar su poder a través de un lenguaje y códigos comunes. La pérdida del yo por la supervivencia, así, pasa por la identificación con el agresor y la exaltación de los atributos asociados a los *Kshatriya*,⁹ el poder físico y marcial como únicos valores redentores de la opresión y la discriminación,

⁸ Echebarría y Valencia realizan un estudio interesante sobre los vínculos entre la ética protestante y su impacto en los roles de género posteriores.

Agustín Echebarría Echabe y José F. Valencia Gárate, “Identidad de género, ética protestante y atribución de causalidad”, *Aprendizaje. Revista de Psicología Social* 8, n.º 2 (1993): 235-247.

⁹ Una de las *varna* (clasificaciones sociales del hinduismo) vinculada a la casta política y guerrera.

invalidando de este modo otras formas de resistencia alternativas.¹⁰ Ya a partir de 1920, Gandhi motivó una reacción al colonialismo caracterizada por la aplicación de términos y conceptos puramente indios y populares, oponiéndose así a la identificación con el colonizador; resistiendo a la segunda colonización.

Según el mismo esquema de valores, y sumado a la justificación de la colonización como un proceso transitorio necesario, el discurso imperialista no solo modela los atributos “válidos”, sino que clasifica a las sociedades como “maduras” y aptas para su autogobierno, o “inmaduras” e incapaces de autodeterminación. Las reacciones a la colonización fueron múltiples a lo largo y ancho de las colonias; sin embargo, la moral paternalista y la misión civilizadora son elemento común a las posturas imperialistas a lo largo de los siglos. Incluso tras la Segunda Guerra Mundial, durante la ocupación de Japón (1946-1952) por parte de las fuerzas aliadas lideradas por Estados Unidos, la misma justificación resonaba en las palabras del General MacArthur “Measured by the standards of modern civilization, [Japan] would be like a boy of twelve as compared with [the Anglo-Saxon] development of 45 years” (“Medidos de acuerdo con los estándares de la civilización moderna, [Japón] sería como un niño de 12 años, comparado con el desarrollo anglosajón de 45 años”). La India colonial bajo el imperialismo británico es asimilado a un niño inmaduro que requiere de la responsabilidad externa del colonizador, construyendo así la lógica detrás del poema de Kipling, *The White Man 's Burden*. La comparación

¹⁰ La visibilización de voces alternativas se vincula directamente con los estudios subalternos, de gran importancia dentro de los estudios Poscoloniales. Esta corriente pone en valor esas voces alternativas (no elitistas) que determinaron el curso de los movimientos independentistas en la India. A pesar de que Nandy no esté asociado directamente con este grupo, sino más bien al tradicionalismo crítico, creo relevante conocer y destacar la importancia de los estudios subalternos, ya que representan una parte fundamental de los movimientos independentistas en la India, la voz popular silenciada. Concretamente, considero interesante la lectura del trabajo de Ranajit Guha por su gran influencia dentro del grupo de estudios subalternos.

Ranajit Guha, *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India* (Harvard University Press, 1998).

de la India precolonial con un niño sin educar contribuye, como explica Nandy, a la construcción de una imagen supremacista y hegemónica del imperio británico sobre la base de la superioridad de lo secular respecto a lo espiritual, lo masculino respecto a lo femenino, y lo maduro respecto a lo infantil.

Hasta ahora hemos repasado dos tipos de reacciones al colonialismo británico que representan la pérdida de yo en *El enemigo íntimo*. Por un lado, figuras como Kipling representan al sujeto sumiso y autodestruido como reacción de supervivencia ante unos códigos psicosociales represivos. Encontramos una sumisión voluntaria nacida del deseo por “encajar”, sobrevivir, en una sociedad de rígidos códigos morales, con la consiguiente frustración para el individuo. En segundo lugar, figuras como Sri Aurobindo y su rechazo absoluto del colonizador representan el nacimiento de un nacionalismo exacerbado y la búsqueda de una identidad propia por inercia opositora. En este sentido encontramos, como Nandy afirma, la paradójica perpetuación de los códigos del colonizador mediante la utilización de estos para combatirlos. En ambos casos, descubrimos una suerte de contrato que legitima (tanto racional como moralmente) la ingeniería social jerárquica del imperialismo. Las categorías mencionadas (masculinidad, secularismo, poder, producción, éxito) determinan dicha jerarquía, alienando y sometiendo a las mayorías por medio de su consentimiento, bien por asunción u oposición.

Uno de los aspectos que considero más relevantes de este consentimiento implícito tiene que ver con una resultante organización social en la India colonial. Producto de etiquetas y categorías marcadas surgirán diferentes organizaciones en torno al complejo mosaico identitario en la India. Como en un mosaico, su todo unitario se desdibuja y pierde sentido al observar cada una de sus partes independientemente. El peligro de la creación de organizaciones entre iguales radica pues en perder la visión panorámica en favor a la defensa exclusiva del yo en contraposición al otro. Los desacuerdos entre diferentes ideologías y medios para afrontar la colonización fragmentan la sociedad india, desdibujando el objetivo común (el *swaraj* o autogobierno) en favor de una segregación atípica de su propia tradición. Esta necesidad organizativa deriva de la influencia del modernismo sobre las élites indias que Gandhi tratará de reequilibrar, no

solo para recobrar la base de la identidad india en su pluralidad, sino para recuperar el lado más humano común a tal pluralismo como nexo cultural y universal. En consecuencia, la diversidad en la India no se limita a ser una característica descriptiva, sino un modelo de interacción derivado de una concepción del universo donde las posturas y actitudes distintas a la propia son un mero *alter ego*, representaciones igualmente reales y válidas de una realidad mayor, suprema y unificadora. Dicha concepción puede encontrarse reflejada en la figura de Gandhi y su rechazo a la violencia. Considerado por muchos como débil (*ergo* femenino), el principio de no violencia de Gandhi trascendía la división de género, recobrando la ambivalencia como condición superior y divina y aspirando a devolver a occidente su parte “no masculina” y olvidada. De esta manera, Gandhi “quiso liberar a los británicos tanto como quiso liberar a los indios”.¹¹

A pesar de no ser exhaustiva, esta reseña destaca y desarrolla los elementos que su autora estima más significativos dentro de *El enemigo íntimo*, para traerlos y aplicarlos al mundo actual como ejercicio de reflexión. La segunda colonización, referida al remanente ideológico del imperialismo occidental a través de unos códigos locales universalizados, cristaliza sobre todo en los países en vías de desarrollo. Entonces, el tradicionalismo crítico de Nandy aboga por una necesaria capacidad de introspección característica precisamente de la teoría crítica de las relaciones internacionales. Heterogénea y con múltiples enfoques, la teoría crítica se aleja de la mera solución de problemas para asumir una tarea reflexiva que huye deliberadamente de asunciones de partida para recapacitar sobre las relaciones de poder subyacentes a los modelos de relaciones internacionales. En el mundo actual podemos encontrar claras manifestaciones de dicha tendencia, donde los Estados se embarcan en luchas de poder que desatenden el bienestar de la sociedad en pro a su propia soberanía. De cualquier manera, las teorías críticas podrían reflexionar sobre situaciones como la invasión de Ucrania o las crisis del Estrecho de Taiwán como luchas de poder remanentes de unas relaciones internacionales predominantemente occidentalizadas. Sin embargo, este discurso es delicado, ya que puede ser

¹¹ Ashis Nandy, *El enemigo íntimo. Pérdida y recuperación del yo bajo el colonialismo* (Editorial Trotta, 1983).

utilizado como legitimador, nuevamente, de prácticas abusivas. Un discurso antiimperialista moralizante es pues susceptible a ser instrumento defensor de relaciones de poder emergentes. Así pues, el tradicionalismo crítico de Ashis Nandy, revelado mediante la experiencia del British Raj y la anti-intrasección del imperialismo británico, resulta inspirador para reflexionar sobre las relaciones de poder actuales y avanzar en teorías políticas y teorías de relaciones internacionales que nos permitan ampliar el ángulo de mira. La escasez de aproximaciones no occidentales a estas disciplinas supone un desequilibrio ontológico, epistemológico y metodológico inadecuado para la multipolaridad de las relaciones internacionales hoy en día. La gobernanza global en la actualidad, donde la hegemonía de los modelos occidentales es sometida a debate por actores cada vez más influyentes como China o la India, requiere de modelos realmente inclusivos y democráticos que no se limiten a la homogeneización de códigos sesgados y preestablecidos por los Estados más poderosos.¹² Como se puede entender con la lectura de *El enemigo íntimo*, la imposición de modelos locales como universales genera víctimas entre unos y otros por igual, perpetuando cínicamente sistemas siempre imperfectos y reprochables. Como Booth o Caballero cuestionan, esta reflexión característica de las teorías críticas corre el riesgo de quedarse anclada en la teorización, y carecer de aplicación práctica a la realidad. Lejos de pretender o incluso aspirar a la perfección, la aproximación crítica a nuestros propios valores nos permite, al menos, hacernos sensibles a nuestra propia imparcialidad como punto de partida para reconstruir modelos más plurales y justos. Al fin y al cabo, como el mismo Ashis Nandy afirma, “ser uno mismo también implica albergar dentro del yo de uno la alteridad de otros”.

¹² Amitav Acharya y Dan Plesch, “The United Nations”, *Global Governance: A Review of Multilateralism and International Organizations* 26, n.º 2 (2020): 221-235.

Bibliografía

- Acharya, Amitav y Dan Plesch. "The United Nations". *Global Governance: A Review of Multilateralism and International Organizations* 26, n.º 2 (2020): 221-235. https://brill.com/view/journals/gg/26/2/article-p221_3.xml
- Bonnett, A. "The Critical Traditionalism of Ashis Nandy". *Theory, Culture y Society* 29, n.º 1 (2012): 138-157. doi:10.1177/0263276411417462. <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0263276411417462>
- Booth, K. "Theory of world security". *Cambridge University Press*, 2007.
- Caballero, S. "Los estudios críticos en las Relaciones Internacionales en España". *Comillas Journal of International Relations*, n.º 16 (2019). doi:10.14422/cir.i16.y2019.005
- Chakrabarty, Dipesh. *Al margen de Europa. ¿Estamos ante el final del predominio cultural europeo?* Ensayo Tusquets, 2008.
- Echebarría Echabe, Agustín y José F. Valencia Gárate. "Identidad de Género, ética protestante y atribución de causalidad". *Aprendizaje. Revista de Psicología Social* 8, n.º 2 (1989): 235-247. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/111790.pdf>
- Guha, Rajanit. *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*. Harvard University Press, 1998.
- Kang, D. C. "Getting Asia Wrong: The Need for New Analytical Frameworks". *International Security* 27, n.º 4 (2003): 57-85. <http://www.jstor.org/stable/4137604>
- López Areu, M. "La teoría política ante el desafío de un mundo multipolar". *Revista de Estudios Políticos* 188 (2020): 13-40. <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/handle/11531/46462>
- Nandy, Ashis. *El enemigo íntimo. Pérdida y recuperación del yo bajo el colonialismo*. Editorial Trotta, 1983.
- Nandy, Ashis. "The Making and Unmaking of Political Cultures in India". *Daedalus* 102, n.º 1 (1973): 115-137. <https://www.jstor.org/stable/20024112>

Sri, Shankaracharya. *Atma Bodha*. Traducido por by Swami Nikhilananda. Madras: Sri Ramakrishna Math, 1947.

Thapar, Romila. Selecting Identities from the Past. *Centre for Women's Development Studies* (2005): 1-19. <https://www.cwds.ac.in/wp-content/uploads/2016/09/Selecting-identities.pdf>

Waltz, Kenneth N. *Theory of International Politics*. McGraw-Hill, 1979.

Zimmer, Heinrich. *Mitos y símbolos de la India*. Siruela, 1995.