

El Colegio de México

LA DESTRUCCIÓN DE LA *BABRI MASJID*: APROXIMACIÓN
A LAS DEMANDAS HISTÓRICAS DEL COMUNALISMO HINDÚ EN LA
SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX

Tesis presentada por
BEATRIZ MARTÍNEZ SAAVEDRA
en conformidad con los requisitos
establecidos para recibir el grado de
MAESTRIA EN ESTUDIOS DE ASIA Y AFRICA
Especialidad SUR DE ASIA

Centro de estudios de Asia y África
2007

Agradecimientos

A la Dra. Ishita Banerjee por su tiempo a pesar de la carga de su propio trabajo, por su dedicación en las revisiones, sus comentarios puntuales y su exigencia cimentada en una enorme confianza que siempre agradeceré. Al Dr. Saurabh Dube por sus comentarios profundamente honestos. Al Dr. David Lorenzen por facilitarme materiales valiosos para esta investigación, por sus precisiones y por fomentarme siempre la reflexión. Al Dr. Benjamín Preciado por los cursos siempre enriquecedores de arte y arquitectura. A Umaji por su ayuda en la lectura de las fuentes en hindi y sobre todo, por inconformarse con lo que di ante la certidumbre de que podía dar más. A Yogendra, su mordaz sentido del humor y su ingenio tan refrescantes en las horas solemnes de estudio.

A la Dra. Nair Anaya su apoyo renovado, su aliento en mis proyectos académicos y los cursos de literatura poscolonial ya lejanos que encauzaran mi interés hacia los estudios en Asia y África.

A mis padres, Luz y Faustino, su cariño de siempre, su apoyo y esfuerzo en comprender las cosas que quiero o busco y que no siempre coinciden con lo que se hubiesen imaginado para mí. A mis hermanos, Mari, Mer, Gabi, Hugo y Ana por las vivencias, las complicidades, los afectos y por permitirme estar en su vida con opiniones y observaciones que saben, se sustentan en un profundo cariño.

A mis compañeras, Fernanda Vázquez y Paola Parra, su apoyo al estar ahí en esos momentos de crisis y de verdadera incertidumbre.

A Estela Segura, gracias especiales por el apoyo con las cuestiones de carácter técnico y administrativo de las que gustosa y amable siempre nos tuvo al tanto.

A Javier, el compartir, los aprendizajes y la posibilidad de crecer como ser humano.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.	4
-Universales occidentales y enfoques orientalistas sobre “Oriente”.	5
-La destrucción de la mezquita de Babar.	8
-Violencia, religiosidad y causas materiales.	13
-Los capítulos.	14
I. LA CRISIS DEL SECULARISMO Y EL ASCENSO DEL COMUNALISMO HINDÚ.	17
-La nación estado frente a la crisis secular.	17
-El ambiente político en las décadas de los ochenta e inicios de los noventa.	25
-El secularismo en debate.	30
-El comunalismo en su justa dimensión.	37
II. ESENCIALISMOS EN LA HISTORIA INDIA Y RECLAMOS HISTÓRICOS SOBRE AYODHYA.	44
-La historiografía sobre la India del siglo XIX: James Mill y Bankimchandra.	44
-Panorama de la historicidad del sitio de Ayodhya y de la disputa sobre la mezquita.	65
-Posturas frente a la historia: nacionalistas hindúes e historiadores seculares.	74
III. LA OTREDAD MUSULMANA Y LA HISTORIA INDIA: DISCURSOS E IMÁGENES DE LA DERECHA HINDÚ.	81
-Discursos de la nación: <i>hindutva</i> o la “hinduicidad” como el eje conductor en la identidad nacional.	82
-La articulación mítico-histórica de Ayodhya y la esencialización de la lucha hindu-musulmana.	93
-El discurso antimusulmán frente a la promoción del culto a Ram: una visión de conjunto.	97
-CONCLUSIONES	104
-BIBLIOGRAFIA.	107

INTRODUCCION

Los estudios sobre “comunalismo” en India han generado exhaustivas líneas de investigación y de debate empezando por la noción concreta de comunalismo, misma que encarna toda una serie de complejidades, tales como si es un fenómeno de presencia inmemorial o si se inicia y se explota con el colonialismo británico en el subcontinente; si es una categoría de conocimiento pero que implica, a su vez, ciertos prejuicios o si invariablemente se le vincula con el ejercicio del poder en el contexto colonial.

No obstante, el comunalismo como categoría de análisis si bien tiene cierta problemática también tiene la ventaja de describir un fenómeno del que aunque no existe un consenso para precisar su desarrollo y existencia al considerarlo un fenómeno precolonial o moderno, lo cierto es que se trata de una denominación que es de gran utilidad para aproximarnos a las manifestaciones de violencia que continuamente se aprecian entre las diversas comunidades de la India, a saber, la hindú, la musulmana, la cristiana o la sikh fundamentalmente. En este sentido cabe referir que a pesar de que el comunalismo presenta una conflictividad semántica, también presenta una problemática como fenómeno en sí, lo cual desemboca en interrogantes tales como por qué se detonan los conflictos comunales; qué subyace detrás de estos conflictos; si acaso es una religión exacerbada el detonador de estas explosiones sociales o cuáles son las causas materiales.

Todo lo anterior será discutido en este trabajo pero ya que hemos hecho referencia al terreno de las categorías debemos ahondar un tanto en ellas para precisarlas y desglosarlas como herramientas analíticas y de escrutinio. En esta tesitura, una noción fundamental en el tema que nos ocupa es la de Orientalismo dentro de cuyos

márgenes se inserta la de comunalismo como categoría de análisis y como fenómeno presente en la sociedad india contemporánea.

Universales occidentales y enfoques orientalistas sobre “Oriente”.

El siglo XVIII es un parteaguas en la historia moderna pues es este siglo en el que se consuman como universales nociones como racionalidad, modernidad o historia. Sobre esta disciplina se aprecia claramente como los filósofos franceses contagiados por los logros obtenidos en las ciencias naturales, concibieron la historia como la marcha triunfal del progreso y la razón. Estos volvieron la vista hacia el pasado y observaron el avance sucesivo y acumulativo del hombre en el proceso civilizatorio y a Europa como la gran intersección de este recorrido. Ya en los comienzos del siglo XIX Hegel en sus lecciones sobre filosofía de la historia narra el avance del espíritu destinado a realizarse como espíritu absoluto —es decir, razón absoluta— en la historia.

A partir de este momento la historia es imaginada como un universal que tiene su centro en Europa. Es importante la forma en que esta noción trascendió el ámbito intelectualista, ya que con los proyectos de colonización de los imperios trasatlánticos la propuesta del cosmopolitismo se sustentó en la necesidad de un proceso civilizatorio de las sociedades bajo la gran égida europea. Europa se convirtió en sinónimo de historia universal y en el modelo de los teóricos de la historia, el resto de la geografía mundial quedaba reducida a anécdotas de viajeros. Esta forma teórica de la historia con la concepción de universales —como la razón, el Estado, la ciudadanía— heredados por Europa y Occidente si nos referimos al último medio siglo marcado por la hegemonía política estadounidense pero que abreva de la tradición europea en lo cultural, ha moldeado la manera de hacer historia por parte de la comunidad académica. De hecho, la división por áreas de estudio en la inmensa mayoría de los departamentos académicos de esta carrera en el mundo corresponde a la división hecha por Hegel: historia antigua,

medieval y moderna. Europa que se celebra a sí misma como el lugar de nacimiento de lo moderno afecta las construcciones teóricas en la construcción de discursos de historias locales –como pueden ser las de México, la India o el Congo— ya que estas son delimitadas y enjuiciadas por conceptos y categorías propios del discurso occidental. Debido a esto las historias locales, como ha señalado Chakrabarty en “La poscolonialidad y el artificio de la historia”¹, ocupan una posición de subalternidad respecto a la historia europea. Las narraciones históricas de países del tercer mundo son elaboradas bajo la tutela de las categorías dominantes del discurso histórico europeo, porque si Europa es el sujeto que hace discurrir a la historia y es el origen de “la modernidad”, las historias locales son calificadas siempre en términos de “carencia” o “insuficiencia” en relación con la modernidad europea y su discurso histórico.

El reto para los historiadores locales es liberarse de la camisa de fuerza que le ha impuesto la academia, la universidad –un proyecto totalmente europeo, y realizar un proyecto de alianza entre las historias dominantes de la metrópoli y los pasados subalternos periféricos. Hasta aquí, el proyecto de provincializar a Europa, como lo ha definido Chakrabarty, muestra no sólo lo interesante que puede ser este desafío para el historiador profesional sino lo necesario que es para sacudirse el totalitarismo de los universales del discurso europeo –modernidad, Estado, nación, nacionalismo, secularismo, ciudadanía, esfera pública y privada, entre otros— y establecer sin cortapisas las ambivalencias y contradicciones de un mundo y una historia heterogéneos, “historias fragmentarias de la pertenencia humana que nunca constituyen un uno o un todo.”² De este modo, el reto de provincializar a Europa planteado por Chakrabarty se presenta como un proyecto necesario y consustancial a una tarea

¹ Dipesh Chakrabarty, “La poscolonialidad y el artificio de la historia” en Saurabh Dube ed., *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, trad., Germán Franco Toriz, México, El Colegio de México, 1999. p. 623-658

² *Ibid.* p. 638

liberadora de la carga de falsos binarios –Oriente y Occidente, tradicional y moderno, racional y religioso— que se definen a sí mismos frente a su contraparte que resulta por definición inferior.

A la luz de una comprensión del mundo en términos de binarios se ha asumido, de manera general, una diferencia esencial entre Oriente y Occidente cuyos rasgos distintivos son barbarie y racionalismo; modernidad y tradición o religiosidad y secularismo respectivamente. Y frente a estos rasgos definitorios se erige un concepto que se presupone legitimador de la empresa colonial, a saber, “la misión civilizadora” de los imperios coloniales. Esta empresa titánica emprendida por las naciones imperialistas asume como su labor la tarea de educar y pulir a esas naciones “bárbaras” que ven la “modernidad” gracias a esta acción instructora. Con frecuencia esta misión se asume completada toda vez que se considera que los nacionalismos del mundo colonial tuvieron como modelo lo que Partha Chatterjee llama las “formas modulares” puestas a disposición de ellos por Europa y América. Las formas modulares se entienden como un conjunto preestablecido de factores que incluye no sólo la fórmula de la Ilustración y de la explotación coloniales sino también los términos en que debe darse la resistencia anticolonial.

No obstante que a grandes rasgos se puede hablar de una actitud de las naciones imperialistas hacia el mundo oriental que enarbola ese contraste de binarios, también debe aclararse que no se trata del único enfoque porque si bien podemos referirnos a una postura orientalista, ésta no es monolítica y se pueden advertir varias vertientes en las actitudes hacia “Oriente”. Desde el punto de vista de Amartya Sen se observan tres aproximaciones o enfoques occidentales particulares sobre la India: el enfoque exoticista, el enfoque magisterial y el enfoque curatorial. El enfoque exoticista se centra en los aspectos de diferencia de la India o del país en cuestión, es decir, en los

elementos que constituyen lo extraño o la diferencia. Por su parte, el enfoque magisterial se relaciona con el ejercicio de los poderes imperiales y ve a la India como un territorio sujeto desde la perspectiva de los gobernadores británicos. Esta perspectiva asimila un sentido de superioridad y de vigilancia por parte de los conquistadores, que les da la pauta para asumirse como gobernantes en sociedades a su juicio menos desarrolladas. Y finalmente la categoría curatorial incluye varios intentos de clasificar, anotar y exhibir los diversos aspectos de la cultura india. En este enfoque no sólo está presente la relación de poder-conocimiento, también se involucra el elemento curiosidad.³ En el caso del comunalismo, podemos considerar que éste se corresponde con un enfoque magisterial, porque desde esta perspectiva el enfrentamiento de las diferentes comunidades ha sido una constante en la historia india como una prueba de su falta de modernidad, lo cual implica la noción de superioridad del régimen británico sobre los habitantes del subcontinente y la validación de su proyecto de gobierno.

La destrucción de la mezquita de Babar (Babri Masjid)

Teniendo como telón de fondo las premisas anteriores, en este trabajo se pretende estudiar el ascenso del “comunalismo” o del nacionalismo hindú tomando como un estudio de caso la destrucción en 1992 de un recinto islámico del siglo XVI conocido como la *Babri Masjid*, por convocatoria de diversos grupos nacionalistas hindúes como el Bharatiya Janata Party (BJP), el Vishwa Hindu Parishad (VHP) y el Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS), que en conjunto forman parte de lo que se conoce como la Sangh Parivar o familia de organizaciones hindúes la cual ha tenido gran éxito en extender sus operaciones fuera de las fronteras nacionales invitando a

³ Sen, Amartya, *The Argumentative Indian. Writings on Indian history, culture and identity*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 2005. p. 144

comunidades de expatriados indios a afiliarse a sus filas.⁴ Una visión de conjunto de las organizaciones muestra los alcances de su influencia.

Desde la época de independencia, el partido del Congreso —que había encabezado la lucha por esa causa— es el que había acaparado la escena política en el gobierno central, salvo por el periodo de 1977-1980 ejercido por el Janata Party, una coalición de partidos conformada justamente para hacer frente al del Congreso. Pero en la década de los noventa el partido protagonista perdió su hegemonía y comenzaron a figurar en la escena frentes nacionales y otros partidos como el BJP.⁵ El Bharatiya Janata Party (Partido del pueblo indio) es el ala política de la Sangh Parivar, fue creado en 1980 y es hoy en día uno de los dos grandes partidos nacionales de la India que dice enarbolar los valores culturales, sociales y religiosos. La tendencia ideológica del BJP es *hindutva*, o bien, la “hinduicidad” entendida como un nacionalismo cultural hindú. El BJP en alianza con partidos diversos dirigió el gobierno central de la India entre 1998 y 2004 con sus líderes más importantes, Atal Bihari Vajpayee y Lal Krishna Advani. Desde su creación, el BJP ha sido el principal oponente del partido del Congreso. Se ha aliado con partidos regionales para contrarrestar la influencia y la fuerza del Congreso que dominaron la política india durante décadas. Muchas de las actividades los grupos de la Sangh han buscado la consolidación de bloques de votos hindúes para apoyar el encumbramiento político del BJP a nivel estatal y federal.⁶

Otra de las organizaciones de derecha hindú que participó dinámicamente en la campaña contra la mezquita fue el Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS, Unión nacional de voluntarios). Fue fundada en 1925 en la ciudad de Nagpur por Keshav Baliram Hedgewar. Es la organización de voluntarios más grande en el país y está

⁴ Narula, Smita, “Overlooked Danger: the security and rights implications of Hindu Nationalism in India” en *Harvard Human Rights Journal*, vol. 16, 2003. p. 45

⁵ Para un panorama más amplio al respecto ver Partha Chatterjee, *State and politics in India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1997.

⁶ Narula, *op. cit.* p. 44

activa en toda India y en el extranjero. Desde su fundación ha promulgado un nacionalismo hindú militante como la base única de la identidad nacional India. Su enfoque ideológico general es el nacionalismo cultural y un humanismo integral encaminado a preservar las tradiciones morales y espirituales de la India. De acuerdo con el RSS un indio puede ser cualquiera que vive en el subcontinente, incluso los musulmanes y los cristianos, además sostiene que el hinduismo no es una religión sino una forma de vida. Sin embargo, desde la perspectiva del RSS, los líderes políticos de la India que encabezaron el movimiento nacionalista y los del periodo posindependiente han fracasado en crear una nación que se base en la cultura hindú.⁷ La organización lleva a cabo trabajos sociales y ha participado activamente en procesos políticos como el que abordaremos en nuestro caso. El RSS fue prohibido en India tres veces, en 1948 luego del asesinato de Gandhi a manos de un fundamentalista hindú; durante la emergencia en 1975 y luego de 1992 por la destrucción de la Babri Masjid. Las prohibiciones fueron levantadas luego de que la Suprema Corte de India no encontrara evidencia de su participación en las supuestas actividades. El Vishva Hindu Parishad (VHP, Consejo del mundo hindú) fue fundado en 1964. El VHP se encarga de los aspectos sociales de las actividades realizadas por el RSS. Ha demandado del parlamento una legislación que autorice la construcción del templo donde se encontraba la mezquita así como la proclamación de la *Hindu Rashtra*, es decir, de la nación hindú en Bharat (India). Así aunque sus acciones están en estricta concomitancia con la ideología de las otras organizaciones de derecha hindú, el VHP critica continuamente al BJP por su supuesta actuación lenta en la controversia por el templo de Ram y en la cuestión de un código civil uniforme aplicable a todas las comunidades, discusión que abordaremos en secciones posteriores de este trabajo. El VHP declara que no niega a los

⁷ *Ibid.* p. 43

musulmanes sus derechos y libertades fundamentales pero afirma que Bharat es históricamente una nación hindú en cultura, herencia e historia. El Islam, por su parte, fue traído por invasores extranjeros que lo impusieron a millones de hindúes, además de darse a la desecración de templos, disturbios y conversiones en masa. Pero el VHP no sólo considera al Islam negativo, el cristianismo tampoco sale bien parado pues desde la perspectiva de esta organización los misioneros cristianos denigraron y demonizaron a la religión hindú y forzaron las conversiones. Con estos argumentos, el VHP establece que los musulmanes y los cristianos fueron primero hindúes. En esta lógica los ciudadanos de India son hindúes por naturaleza. En términos generales, éste es el panorama de las organizaciones de la Sangh Parivar involucradas en la destrucción de la mezquita de Ayodhya, lo que salta a la vista aparte de su énfasis en la cultura hindú en la conformación de la identidad nacional, es que en su conjunto éstas acaparan el espectro de diferentes esferas de la vida india, la política, la social y la cultural tanto en el país como en el extranjero, lo que explica en gran medida la efectividad de su activismo.

En diciembre 6 de 1992, la Babri Masjid fue demolida por activistas hindúes que habían acampado en el sitio durante semanas por convocatoria y encabezados por las organizaciones arriba referidas. Según versiones locales explotadas de manera efectiva por los grupos de derecha hindú, la mezquita estaba construida sobre un templo a Ram y al mismo tiempo, sobre el sitio de nacimiento de esta deidad que es de las más importantes en el panteón hindú. Con la historia local de la existencia de un templo previo a la mezquita, Rama cobró un estatus de deidad nacional representativa hacia cuya defensa se volcaron los activistas. Aparentemente, la mezquita habría sido construida después de que Babar, considerado un invasor musulmán, demoliera el templo que se encontraba en el sitio. La demolición de la mezquita no se realizó sin

consecuencias pues condujo a una gran escalada de violencia tanto de parte de activistas como de grupos oficiales. No se dan cifras exactas de los decesos, pero se menciona que la mayoría de las bajas fueron de la comunidad musulmana. La convocatoria de Ayodhya fue la culminación de una campaña de dos años para poner en el centro del mensaje político del BJP una serie de cuestiones hindúes como la intervención del estado en asuntos religiosos del hinduismo; asimismo, lo que se percibía como, el proteccionismo y entreguismo estatales a las minorías; las estrategias políticas para cooptar votos; el ascenso social y político de las castas bajas y una política de “castización”, es decir, en conjunto una serie de políticas que se consideraban amenazantes para la comunidad mayoritaria según la perspectiva de las organizaciones de derecha hindú. En esta época el BJP se había consolidado como una fuerza política mayor en el norte de la India. Sin embargo, la Suprema Corte de la nación había negado la solicitud de este partido de permitir a los hindúes demoler la mezquita que se supone estaba construida sobre el templo y ante la negativa de la corte, el BJP dio seguimiento al asunto en el espacio público. Es cuando organiza el mitin en Ayodhya que tuvo lugar en diciembre de 1992. Durante una semana miles de hombres y mujeres, cantando consignas y eslóganes, se hicieron hacia Ayodhya provenientes de diferentes lugares de la India y mediante un acto fuera de toda proporción, la mezquita fue demolida. Con la difusión del incidente y como respuesta al mismo estallaron disturbios en otros lugares del país. A grandes rasgos este es el panorama que generó uno de los capítulos de violencia comunal más agresivos después de la Partición y que a primera vista tiene un elemento religioso insoslayable.

Violencia, religiosidad y causas materiales.

Sin embargo, si bien los acontecimientos en Ayodhya incitaron desbordamientos religiosos, también cabe decir que no se puede hablar del factor religioso como el motivo fundamental de este episodio. Dicho de otra forma, no es posible referirse a la destrucción de la mezquita de Babar en Ayodhya meramente como la culminación de un enfrentamiento entre dos comunidades religiosas específicas cuyas diferencias devocionales condujeron sin remedio a una batalla campal o a una de tantas, esto si se viera bajo la óptica del esencialismo de conflictos perennes entre hindúes y musulmanes, presente aún en las formas de abordar la historia india. Hacerlo, por otro lado, sería validar las visiones colonialistas que caracterizan a las regiones del mundo no occidentales como irreflexivas y fundamentalistas. Pero tampoco se trata de buscar motivos adicionales o artificiales para rechazar esas visiones, porque, en efecto, existe evidencia material que pone otros elementos y sucesos sobre la mesa de discusión. Son justo esos elementos los que habrán de abordarse aquí. De manera que si se puede hacer referencia a un temor genuino tanto de hindúes y musulmanes con respecto a su identidad religiosa que bajo los diferentes discursos se proyecta como amenazada, de la misma manera tiene que señalarse que la imagen de una identidad amenazada tiene sustento en otros factores como las estrategias electorales cambiantes de los partidos; las transformaciones socioeconómicas en términos de urbanización y de movilidad en la escala social en diferentes niveles, local y estatal; la introducción de nuevas políticas que enfatizan la religión y la casta y también el uso de nuevas tecnologías de comunicación masiva.

Expresado lo anterior claro está que no es pertinente enfocarse en las causas inmediatas que detonaron la violencia en diciembre de 1992 y que desembocaron en la destrucción de la mezquita. La violación de un símbolo sagrado, o sea, el recinto

islámico –que a su vez, se creía que había sido construido sobre otro símbolo sagrado, un templo a Rama— no es causa suficiente para explicar el fenómeno de la violencia. La ideología “comunal” es un fenómeno de larga duración y debe explorarse como proceso histórico, de aquí que los factores inmediatos de un caso concreto no sean suficientes para explicarlo. Es necesario ver toda la parafernalia que acompañó al acto pero esto no arroja demasiada luz en la comprensión del mismo. Por otro lado, como bien señala Joya Chatterji, un énfasis en la inmediatez causal de los fenómenos equivale también a reforzar las perspectivas occidentales que sugieren que los episodios de violencia entre las comunidades no son sino expresiones de los nativos supersticiosos que defienden sus símbolos sagrados. De este modo, abordaremos el episodio de la violencia considerándolo como un “fenómeno total” en el que subyacen causales políticas, sociales, económicas, culturales y religiosas.

Los capítulos

En un intento por tratar de escapar a un tipo de historia que esencializa diversos elementos como el de identidades fundamentalmente religiosas, la tesis se ha dividido en tres capítulos que buscan examinar diversas situaciones y elementos que posibilitaron el ascenso de la derecha hindú en las postrimerías del siglo pasado. El primer capítulo abordará las condiciones políticas y sociales, o sea, los factores materiales, que posibilitaron la destrucción de la mezquita de Babar por parte de los grupos nacionalistas hindúes como el Bharatiya Janata Party, el Vishwa Hindu Parishad y el Rashtriya Swayamsevak Sangh. Asimismo, se llevará a cabo un análisis de la crisis secular del estado indio frente al ascenso acelerado del comunalismo hindú y de igual forma, se explorarán los debates en torno al secularismo como teoría y como pilar

ideológico del Estado, pero también nos aproximaremos a su implementación en las condiciones corrientes de la cultura política de la sociedad india.

No obstante, para realizar lo antes mencionado es ineludible atender y ponderar categorías de análisis como secularismo y comunalismo en función de la polisemia que éstas encarnan y de su utilización particular en el contexto indio. Esto es una necesidad ineludible dado que el uso de estas concepciones ha sido estandarizado y en algunos casos, como en el del comunalismo, su acepción está cargada de una alta dosis de prejuicio con respecto a sociedades de países que fueron colonias de naciones imperialistas, sociedades que bajo una óptica occidental siguen considerándose en esencia religiosas y en función de este supuesto rasgo se considera que en cualquier momento pueden desbordar su fervor en episodios de violencia irracional.

En el segundo apartado se tiene por objetivo analizar las posturas históricas de los diversos testigos y actores en el capítulo de la destrucción del recinto islámico. Pero dado que los reclamos históricos no surgen espontáneamente en ese periodo, nos remitiremos, en primer lugar, a autores del siglo XIX los cuales ya manejan un discurso comunal cuyas resonancias podrán prolongarse hasta finales del siglo XX. Asimismo, habiendo rastreado las ideas comunales en la historia india, será posible ocuparnos de las demandas históricas de los grupos contemporáneos a la destrucción de la mezquita que buscan en la historia la base legitimadora de sus políticas de instigación.

Finalmente, en el tercer capítulo se revisarán algunos materiales de carácter panfletario que abordan la cuestión de la identidad hindú. Se observa que es una articulación que asume ciertos esencialismos que pretenden definir lo que es el ser hindú, rasgos como el de la tolerancia y el de la lucha constante librada por los hindúes frente a la comunidad musulmana. En las formulaciones identitarias propuestas se observa que hay una tendencia homogeneizadora que aunque asume una tolerancia de

las diversas comunidades en realidad trata de disciplinarlas para incluirlas dentro de la corriente principal hindú concebida como la forjadora de la identidad nacional.

Sin embargo, en términos generales, los panfletos aquí revisados son más bien moderados en el sentido de que no incitan directamente a la violencia. Intentan una inclusión puesto que construyen un discurso que pretende abarcar a los no hindúes, pero el rasgo excluyente se revela toda vez que se apela a una cultura monolítica y singular hindú, a una historia homogénea que se supone narra el sufrimiento y la opresión de los hindúes a manos de los musulmanes. Así, dos de los panfletos remiten a una identidad hindú en general, a la situación de desventaja actual de los hindúes, a los rasgos del ser hindú, a lo hindú como la identidad nacional vital por fuerza de ser mayoría. Y el último de los panfletos hace una narración del sitio de Ayodhya en el que queda esencializado el elemento de enfrentamiento entre hindúes y musulmanes.

Asimismo, a través de fuentes secundarias nos aproximaremos al discurso más beligerante de la derecha hindú en el que se construye una imagen declaradamente negativa de los musulmanes con la cual se azuza a la violencia en contra de este grupo, aludiendo a toda clase de estereotipos que conforman una identidad musulmana sanguinaria que se supone actúa en detrimento de la comunidad hindú. Cabe mencionar que el trabajo no comprende el análisis de panfletos de la comunidad antagónica, es decir, la musulmana, y esto obedece a la no accesibilidad de este tipo de materiales. De manera que si hay cierto desequilibrio en las fuentes analizadas obedece a esta razón. En suma, todo lo anterior nos permitirá tener una visión de conjunto del episodio de la *Babri Masjid* y de los diversos enfrentamientos entre hindúes y musulmanes sin caer en lugares comunes que fomentan una perspectiva romántica de “Oriente” como un ente religioso en sustancia y susceptible de desbordarse por el fanatismo religioso.

LA CRISIS DEL SECULARISMO Y EL ASCENSO DEL COMUNALISMO HINDÚ.

I

En este capítulo se abordarán las condiciones políticas y sociales que posibilitaron la destrucción de la mezquita de Babar en la recta final del siglo pasado por parte de los grupos nacionalistas hindúes como el Bharatiya Janata Party, el Vishwa Hindu Parishad y el Rashtriya Swayamsevak Sangh que en conjunto integran la Sangh Parivar. Se hará una exploración exhaustiva de la crisis secular del Estado indio frente al incremento del comunalismo hindú y asimismo, se revisarán los debates y líneas de investigación en torno al secularismo como ideología y como directriz del Estado, es decir, la implementación.

Sin embargo, para llevar a cabo lo anterior será necesario que se revisen y cuestionen las categorías de análisis como secularismo y comunalismo en función de la polisemia que poseen ambos términos y de su utilización particular en el contexto indio. Esto es ineludible dado que el uso de estas nociones ha sido estandarizado y en algunos casos, como en el del comunalismo, su sentido está cargado de una alta dosis de prejuicio con respecto a sociedades de países que fueron colonias de naciones imperialistas, sociedades que bajo una óptica occidental aún se consideran como fundamentalmente religiosas e irracionales.

La nación Estado india frente a la crisis secular.

Las dos últimas décadas del siglo XX registraron un incremento en la militancia del nacionalismo hindú en el norte de la India, la destrucción desafortunada de la mezquita de Babar el 6 de diciembre de 1992 se erigió como un episodio culminante de esta efervescencia. Si bien es cierto que tal suceso se vio revestido de una gran agresividad y militancia sustentados –por lo menos discursivamente— en un

elemento religioso, también es cierto que no se trató del único episodio con estos rasgos, sino que fue uno de los muchos ocurridos a lo largo de este periodo —aunque no todos terminaran con la demolición de un lugar de culto— los cuales se caracterizaron por hostilidades abiertas entre las diversas comunidades de la India, en particular, sikhs, hindúes y musulmanes cuyos líderes y organizadores explotaron de manera efectiva el ingrediente religioso para llevar a cabo las movilizaciones. Para poder comprender estos sucesos es necesario ubicarnos en el marco de un estado-nación democrático que enfrenta toda una serie de problemas, no sólo cuestiones de índole económica o política sino, en particular, una crisis del secularismo y —en paralelo y con una relación directa con esa crisis— un ascenso de las fuerzas comunales que promueven el conflicto en aras de institucionalizar una identidad nacional hindú excluyente que deja fuera a vastas minorías como la musulmana.

En ese contexto, la destrucción de la Babri Masjid es un acontecimiento crucial que cristaliza un proceso de “comunalización” de la política que se ha venido generando y cobrando mayor fuerza desde la época de los ochenta. Debido a su relevancia, el objetivo de este trabajo será analizar la destrucción de la mezquita de Babar como un estudio de caso imbricado en el marco de una crisis secular enfrentada por la democracia india que se confronta, a la vez, con la problemática del ascenso de los grupos comunalistas, los cuales, bajo circunstancias políticas particulares —que habremos de abordar aquí, como el papel de los códigos civiles hindú y musulmán, la implementación de las reservaciones para grupos vulnerables, el ascenso de las castas bajas, una política comunal creciente, entre otras— posibilitaron la culminación de un episodio lleno de violencia a gran escala. No sólo el contexto que genera el suceso tiene que ser observado más de cerca, también es necesario referirnos en concreto a las demandas históricas que los comunalistas hindúes abordaban en sus discursos en contra

de los musulmanes, mismas que son insuficientes para la efectividad de sus movilizaciones, pero que en actuación conjunta con un Estado que condona la violencia produjeron una combinación letal que terminó por desbordarse en ese episodio. De manera que si hemos de tratar en términos generales, de secularismo y su crisis y de comunalismo y su ascenso, entonces habrá que empezar invariablemente por definir los términos y por ver cómo impactan en la situación política y social de la India contemporánea.

Desde que la India en 1947 se forjara como una nación independiente, se decidió por un modelo de democracia parlamentaria y se conformó en el marco de un Estado secular. En ese sentido una de las problemáticas que encarna el secularismo no sólo es en cuanto a la implementación sino a lo que ha de concebirse como tal. En la India la noción de secularismo no se corresponde con el significado corriente del término, que de manera muy simplista, se refiere a la separación del Estado y la religión,¹ esta última, se considera, debe mantenerse en el espacio privado y no público. En el caso del subcontinente, el secularismo se concibe más bien como la tolerancia y el respeto por parte del Estado hacia todas las religiones. Sin embargo, entre las diversas comunidades o grupos provenientes de ellas, hay una percepción de un Estado indio que no se ciñe a este principio. Uno de estos sectores es la derecha hindú, que a pesar de echar mano de un discurso religioso, se asume partidaria del secularismo que —desde su óptica— se ha convertido en un pseudo-secularismo en manos del Estado, toda vez que éste implementa políticas o decide a favor de comunidades religiosas minoritarias y diferentes a la hindú, en particular, la musulmana. En efecto, hay condiciones materiales

¹ El secularismo como término polisémico tiene diferentes acepciones aún en “Occidente”. Stanley Tambiah advierte que la principal caracterización del secularismo en el Occidente contemporáneo es que busca la comprensión de las obras del mundo y del cosmos en términos de causas y leyes naturales, rechazando explicaciones teológicas o metafísicas. Otra noción es que el secularismo es un proceso por medio del que los sectores de la sociedad y la cultura son removidos de los símbolos e instituciones religiosas que constituyen sus propios dominios. Ver Tambiah, “The crisis of secularism in India” en Rajeev Bhargava, ed., *Secularism and its critics*, Delhi, Oxford University Press, 1998.

que a primera vista pudieran sustentar esta óptica pero también existen condiciones estructurales en la sociedad india que no permiten un tratamiento igualitario hacia las diferentes comunidades, sin dejar de mencionar que también hay un aprovechamiento político en la resolución de conflictos de orden civil como estrategia electoral que coopte votos de los diferentes sectores de la sociedad.

Dentro de las condiciones estructurales y de los aspectos extremadamente problemáticos en el tratamiento igualitario a las diferentes comunidades está la permanencia de las leyes personales de cada comunidad, en específico la hindú y la musulmana, las cuales se constituyen como un elemento regulador que se contrapone en muchos casos al código civil estatal. La permanencia de los órganos reguladores por comunidad se inserta en la tradición de la política británica del siglo XIX de no intervención en cuestiones religiosas de los habitantes, con ello se intentaba mantener la neutralidad en materia religiosa y evitar la percepción de proselitización del cristianismo.² De manera que la razón por la cual las leyes personales en ese momento no se conformaron a un código civil uniforme fue parte de la línea de no intervención del Estado colonial.³ Sin embargo, para la época de la independencia y con una atmósfera reformista como telón de fondo, la clase media se dio a la tarea de proyectar nuevas legislaciones en materia social y religiosa. Pero en estas legislaciones se establecieron leyes que en muchos de los casos iban en contra de los códigos de las comunidades y de sus regulaciones religiosas. Uno de estos ejemplos es el acta de *devadasis* de Madras de prevención de dedicación en 1947, que prohibía dedicar a niñas a las deidades de los templos, esto con la idea de proteger el derecho de las jóvenes que

² Partha Chatterjee, "Secularism and tolerance" en *ibid*.

³ Sin embargo, se trata de una doctrina no intervención que en la práctica no se llevaba a cabo, el estado colonial de hecho intervenía en diversas cuestiones y definía incluso lo que había de considerarse como tradición, las prácticas que podían llevarse a cabo, las que no. Ver Nicholas Dirks, "The policing of tradition: colonial anthropology and the invention of custom" en *Castes of mind. Colonialism and the making of modern India*, Princeton, Princeton University Press, 2001. p. 149-172

bajo el sistema *devadasi* se consideraba que quedaban sometidas a una especie de esclavitud o de prostitución forzada. Otro caso importante lo constituye el acta de autorización de entrada a los templos de Madras, también de 1947, la cual convertía en delito evitar la entrada al templo a cualquier persona por cuestiones de intocabilidad. El problema no es sólo con la intocabilidad que es ilegal a pesar de las nociones del hinduismo que impiden la entrada a los lugares de culto a intocables; en este caso también se registra una contraposición de los derechos civiles —de acceso libre que el Estado intenta proteger— a las regulaciones religiosas hindúes, porque la entrada a los templos desde la perspectiva religiosa está prohibida a personas que no profesan el hinduismo. Igualmente importante es el acta de donaciones religiosas hindúes de Madrás de 1951 con la que se creó un departamento gubernamental dedicado a la administración de las donaciones religiosas hindúes. También en este punto hay la posibilidad de proporcionar razones seculares para la intervención estatal en la administración de establecimientos religiosos, sobre todo el argumento de evitar una mala utilización de los fondos de las donaciones y asegurar la supervisión adecuada de lo que finalmente es propiedad pública.

Con Nehru, según señalan algunos autores como Madan⁴, quedaron de lado en la agenda estatal asuntos religiosos y en ese sentido, también quedó sin resolver la problemática encarnada por las leyes personales, pues la confianza de Nehru en las instituciones modernas como los conductos por los cuales se fomentarían el cambio social, proporcionaba el fundamento a la inacción en materia religiosa. Según Madan a Nehru no le preocupaba mucho la religión y su expresión política porque creía que estos fenómenos se desvanecerían ante la realidad cambiante. Así, pensaba que una vez que el estado nacional cobrara forma, serían los problemas económicos los que adquirirían

⁴Madan, T.N., “Secularism in its place”, en Bhargava, Rafeev, ed. *Secularism and its critics*, Delhi, Oxford University Press, 1998. p. 297-319

relevancia y entonces habría conflictos de clase y no conflictos religiosos. Cierta o no la despreocupación nehruviana en la agenda religiosa, lo cierto es que en el periodo posterior a la independencia, o sea, durante la administración de Nehru, no se registra una inactividad en ese sentido según se ha mostrado antes con los ejemplos de promulgación de las distintas leyes, mismas que aunque apelan a derechos civiles, de manera prácticamente inevitable irrumpen o se contraponen a consideraciones sancionadas religiosamente. Y mayor contundencia al respecto la proporciona la promulgación en 1955 del *Hindu Code Bill* que condensaba un solo código de ley personal para todos los hindúes y que permitía el matrimonio intercasta, legalizaba el divorcio, prohibía la poligamia y daba a las hijas los mismos derechos de heredar que a los hijos varones. Se suscitaron objeciones ante el hecho porque se consideraba que cambiar la ley personal era una actitud intervencionista del Estado en una esfera supuestamente protegida por el derecho a la libertad religiosa concedida por el propio Estado. Con lo mencionado anteriormente se pone en evidencia que si bien el Estado, a través de la constitución que reconoce los derechos tanto a individuos como a comunidades, concede una libertad religiosa, en realidad se trata de una libertad acotada, toda vez que el Estado se adjudica el derecho a regular cualquier actividad secular ya sea económica o política que esté asociada con la práctica religiosa en aras de proporcionar un bienestar de la población regulando —en cuestiones seculares— las instituciones religiosas que en el último de los casos pertenecen al Estado.

En función de la actuación estatal Chatterjee distingue atinadamente diversas anomalías en cuanto al principio secular⁵. En teoría el secularismo estatal se sustenta en tres ejes: libertad, igualdad y neutralidad, pero estos principios son violentados de manera recurrente por parte del Estado para garantizar otras libertades a los individuos

⁵ Chatterjee, “Secularism...”

que en muchas ocasiones se oponen a las regulaciones de las comunidades. Así, la neutralidad no se lleva a cabo porque hay una intervención directa aunque sea —según argumentos estatales— en las cuestiones seculares de las instituciones religiosas; la libertad, como se dijo, es restringida a partir de preservar las garantías de los individuos en diversas situaciones que, en contraste, son plenamente aprobadas por los códigos civiles de las comunidades. La igualdad por su parte, tampoco deja de ser anómala y se sustenta en términos de excepción. Este principio igualitario prohíbe la discriminación en contra de cualquier ciudadano no sólo en cuanto a consideraciones religiosas sino también de casta, no obstante, en lo referente a las provisiones especiales para las *backward classes* y *scheduled castes*, para calificar como miembro de estas categorías una persona debe profesar el hinduismo o el sikhismo y no otra religión.

Por otro lado, la ley personal de los musulmanes no ha tenido estas intervenciones tan abiertas y cuando las ha habido se han echado para atrás como en el caso de Shah Bano; siendo hechos como éste los que sirven de fundamento a la derecha hindú que califican al Estado como pseudo secular toda vez que sí interviene en la ley personal y la normatividad religiosa de los hindúes, no así en la de los musulmanes. El caso de Shah Bano es interesante comentarlo brevemente porque es paradigmático de la tensión que se da entre el Estado y su ley secular y las comunidades y sus derechos culturales y su ley personal. En 1978, Shah Bano, una mujer musulmana, que se había casado con Muhammad Ahmed Khan hizo una petición en contra de éste, quien se había separado de ella con la fórmula de divorcio musulmana, el irrevocable *talaq* que se profiere frente a testigos quedando consumado el divorcio a pesar del disentimiento de la esposa. Hasta 1985, el caso llegó a la corte; la petición de Shah Bano demandaba una cantidad de dinero para su manutención, ya antes ésta había recibido pensiones por parte de su ex-esposo pero las cantidades eran menores a la que ahora solicitaba. Por su parte,

Khan apelaba a la Suprema Corte con el argumento de que él no estaba obligado a pagar la manutención de ella más allá del periodo de *iddat* (que normalmente abarca tres ciclos menstruales o el paso de tres meses lunares para las mujeres posmenopáusicas), según lo establece la ley personal musulmana. La corte desechó la apelación de Khan y sostuvo el derecho de Shah Bano a demandar manutención por parte de su ex-esposo según la Sección 125 del Código de Procedimiento Criminal.⁶ El juicio de la corte sobre el caso en abril de 1985 desató una serie de controversias y acalorados debates sobre la jurisdicción de la ley personal —la *shariat* en el caso de los musulmanes— frente a la ley civil pero en términos generales en torno a los derechos culturales de las comunidades frente a la ley secular, regulada e implementada por las instituciones estatales. Ante las acaloradas protestas de los grupos fundamentalistas islámicos que decían estaba amenazada la ley personal islámica, la decisión de la corte se echó para atrás con lo que se estableció que el esposo sólo era responsable de pagar manutención durante el periodo de *iddat*. De esta manera, las mujeres musulmanas quedaban fuera de la ley civil en términos de divorcio. Las reacciones a esta última decisión fueron diversas; si bien satisfizo a los musulmanes ortodoxos, también generó gran descontento entre sectores hindúes que cuestionaban la omisión de la ley civil para los musulmanes. Entonces, la interrogante es cuáles son las pautas de intervención estatal, por qué sí se interviene en una ley comunitaria y no en otra. La respuesta está en un Estado que busca mostrarse respetuoso de las minorías y garantizarles libertad religiosa pero en contraste, la plena intervención en la religión de las mayorías constituye para la derecha hindú uno de los argumentos más potentes en su campaña contra lo que describe “un entreguismo a las minorías”. En este punto es interesante la noción de respeto o de tolerancia porque

⁶ La sección 125 establece que “si una persona que tiene los medios suficientes se niega a mantener a su esposa, incapaz de mantenerse a sí misma,... un magistrado de primer orden puede, con pruebas de tal negativa, ordenar a dicha persona a hacer un gasto mensual para la manutención de su esposa...”, Mody, Nawaz B. “The press in India, The Shah Bano judgment and its aftermath” en *Asian Survey*, vol. 27, no. 8, agosto 1987. p.936

lo que para el Estado es respeto, entre algunos sectores de la mayoría religiosa se percibe como un sistema de canonjías y de excepción.

De este modo, la problemática de las leyes personales es una de grandes dimensiones porque aún y cuando en teoría están claramente establecidos los ejes de igualdad, neutralidad y libertad en la noción del secularismo, la práctica revela que estos principios están comprometidos con el sistema de leyes personales. Este compromiso no permite un tratamiento igualitario a las comunidades que al regirse por códigos civiles particulares no tienen nociones uniformes de los derechos de comunidad ni de los individuos lo cual lleva al Estado mismo —siempre que dirime las cuestiones en base a las leyes personales— a tomar medidas de excepción para las diferentes comunidades, así por ejemplo, la poligamia no es lo mismo entre los musulmanes que entre los hindúes, para los primeros está permitida, no así entre los segundos. La gravedad del hecho radica en que los diferentes grupos conciben al Estado como un órgano parcial que funciona bajo un régimen de excepción. Por eso, según decíamos, sí hay superficialmente una evidencia material en apoyo a una visión de un Estado que a veces favorece a las minorías o a las mayorías, según la comunidad en cuestión, pero detrás de esta excepcionalidad está el gran conflicto que representa el compromiso del Estado con el sistema de leyes personales, el cual no se traduce en el factor único de conflicto. De aquí que sea necesario ver en perspectiva los acontecimientos políticos de las dos últimas décadas del siglo XX.

El ambiente político en las décadas de los ochenta e inicios de los noventa.

Si bien importante, el problema de las leyes personales no es el único ingrediente a considerar en la crisis del secularismo porque existe toda una serie de elementos y acontecimientos en la esfera política en la década de los ochenta y los

noventa que llevan entre otras cosas, a crear una tensión en la noción y aplicación del secularismo como eje rector del Estado, tensión que además propicia el álgido ascenso de la militancia religiosa —tanto sikh, como hindú y musulmana— que a su vez, emana de las nuevas estrategias políticas que se implementan en este periodo como la emergencia de una democracia mayoritaria, nuevas formas de gobernabilidad populista, la capitalización de las diferencias entre las comunidades y la promoción de identidades exclusivamente religiosas y, de la mano con esto, el ascenso de las castas bajas y los asientos reservados para ciertos grupos en desventaja social. De manera que haciendo un panorama rápido pero necesario tenemos que el partido del Congreso vuelve al poder en 1980, luego de un breve interludio de gobierno a manos del Janata Party que fue el primer experimento en operar con un gobierno de coalición en el centro.⁷ El retorno del Congreso marcó el comienzo de la reconstitución de su poder político sobre la base de amplias mayorías electorales. Sin embargo, el partido llegó con una fuerte oposición, además, también llegó debilitado por toda la serie de movilizaciones que, durante los años setenta y en oposición a la Emergencia, se habían suscitado entre grandes secciones del electorado. Y es que si hay elementos distintivos de este periodo son por un lado, lo que James Manor llama el despertar de las masas de votantes evidente desde antes de 1977, y por el otro, la decadencia de las instituciones políticas para responder adecuada y racionalmente a las presiones de la sociedad, asimismo, el detrimento de la confianza en el Estado como un agente capaz de acción social creativa.⁸ A continuación veremos más de cerca la forma en que se “desinstitucionalizaron” instituciones como el Congreso.

⁷ Partha Chatterjee, “A political history of independent India” en *State and politics...* p. 28

⁸ James Manor, “Parties and the Party System” en Atul Kohli, ed. *India’s democracy. An analysis of changing state-society relations*, New Jersey, Princeton University Press, 1990. p. 72

En ese contexto de reorganización, el retorno del Congreso marca un parteaguas en la trayectoria de lo que Hansen llama el Raj del Congreso⁹ porque hay variaciones evidentes del partido en relación con las primeras tres décadas después de la independencia. El Congreso en los ochenta había sido debilitado considerablemente por Indira Gandhi y por sus intentos de fortalecer el poder en su persona que llevaron a desinstitucionalizar al partido en base, también, a su apuesta en técnicas electorales populistas. En contraste, la estructura clásica del Congreso de Nehru poseía un mecanismo institucional para negociar el poder, los recursos y los mandatos entre los distritos y entre los estados y el centro, distribuyendo recursos fiscales y arbitrando conflictos políticos y sociales. Por su parte, Indira, desde la división del Congreso en 1969, se dio a la tarea de consolidar su posición al interior del partido creando un sistema paralelo de autoridad basado en la lealtad hacia su persona.¹⁰ Así, los formulismos del partido fueron soslayados, las elecciones internas se posponían continuamente y políticos inexpertos tenían ascensos meteóricos en sus carreras en base a su lealtad incondicional al liderazgo central del partido encarnado por Indira. Otro elemento en aras de la consolidación del poder de la líder fue la instauración de un “populismo electoral”, como lo llama Hansen, y la búsqueda para atraer a mayorías no asimiladas, así se promovieron candidatos de comunidades pobres y marginadas tales como los musulmanes, las tribus y las scheduled castes y otros grupos de casta baja. Estas campañas populistas mostraban al Congreso como el aliado y protector de las clases oprimidas. Junto con la promoción de representantes de castas bajas, otro factor de importancia en este periodo fue la movilización de estos sectores, que fueron el objetivo de la estrategia política de Indira Gandhi, que incluía la promoción de sus líderes como parte del esfuerzo por reconstituir su base popular.

⁹Thomas Blom Hansen, *The Saffron Wave. Democracy and Hindu nationalism in modern India*, Princeton, Princeton University Press, 1999. p. 135

¹⁰ *Ibid.* p. 135

De este modo, el Congreso de los años ochenta produjo una nueva configuración del electorado y estrategias de movilización, así como un nuevo sistema de regateo político caracterizado como una “democracia mayoritaria”.¹¹ Incluso sectores de comerciantes y campesinos con capacidad económica considerable podían financiar su campaña y asegurar un lugar en el Congreso si se mostraba lealtad al mismo. En ese sentido, las estructuras clientelares dentro del Congreso aceleraron la formación de conflictos y la movilización de nuevos grupos. Así, estas prácticas clientelares junto con la competencia facciosa y la institucionalización del divisionismo se convirtieron en elementos naturales en la cultura política de la India moderna y adquirieron una amplia legitimidad en lo que se concibe como las formas cotidianas del sentido común político,¹² pues el populismo no fue una estrategia exclusiva del Congreso sino que se hizo extensivo como estrategia hacia todos los partidos de manera que se desarrolló una lógica expansiva de populismos clientelares. La movilización popular y la democracia mayoritaria y plebiscitaria instituidas por el Congreso crearon nuevas formas de gobernabilidad y nuevas tecnologías; se produjeron también, técnicas populistas de representación y manipulación abierta de símbolos centrales y de problemas legítimos como el secularismo y la unidad nacional, elementos que se vieron confrontados con una realidad palpable en el ascenso de la derecha hindú que apunta en su detrimento.

Y es desde esta perspectiva que se hace necesario referirse a la comisión Mandal que en 1980 recomendaba la reservación o cuota de un 27% de asientos educativos y de puestos gubernamentales al sector conocido como “*other backward classes*” (OBC), grupo de castas menores en la escala social casi a la par de las *backward castes*. Este grupo se convirtió en el norte de la India en un instrumento político de envergadura a manos de los políticos de oposición. La lógica de estas

¹¹*Ibid.* p. 136

¹²*Ibid.* p. 137

reservaciones era que los puestos y las oportunidades educativas que aquellas encarnaban se habían convertido en un recurso clientelar para asegurarse el apoyo electoral de los grupos en desventaja. Pero el tema de las reservaciones no pasó desapercibido a la sociedad civil, no sólo políticamente se concibió como un elemento problemático en ese ámbito sino que con él se vinieron toda una serie de disturbios que se oponían a la medida porque había una sensación de desplazamiento del concepto de mérito, o sea, había la idea de la incapacidad de los grupos a las reservaciones y un soslayo del mérito como elemento a considerar en la obtención de puestos educativos y gubernamentales. En el corazón de los disturbios había un sentimiento de un recrudescimiento de la competencia sobre las oportunidades educativas y laborales a causa de la entrada de estos nuevos grupos sociales en movilidad. La medida anunciada en septiembre de 1990 por el primer ministro V. P. Singh que contemplaba las recomendaciones para implementar la comisión Mandal con cuotas para las *backward castes* produjo una ola de agitaciones que, como más adelante veremos, se canalizaron de manera efectiva por parte de grupos comunialistas hacia otras campañas como la realizada a favor de la destrucción de la mezquita de Ayodhya.

De manera que en términos muy generales es este el contexto en el que se desata la crisis secular, o sea, una atmósfera caótica en la que acapara la escena un populismo estratégico, la competencia clientelar, la promoción de los líderes de castas bajas, la promoción e implementación de los asientos reservados para las OBC y *backward castes* y en conjunto, la capitalización de todos estos elementos para afianzarse en el poder político. Y asimismo, la derecha hindú aprovecha elementos como los anteriores, a saber, el compromiso del Estado con las leyes personales, el ascenso de las clases bajas y el manejo de un populismo clientelar para señalar al gobierno su claro desafío al secularismo, noción que lejos de ser rechazada por la

derecha hindú es acogida por ésta por medio de un discurso que denuncia un “entreguismo” a las minorías en detrimento del rasgo secular del Estado. Entendido el secularismo como uno de los ejes del Estado indio y habiendo esbozado los retos prácticos hacia el mismo, es necesario ver qué ocurre en el plano ideológico.

El secularismo en debate.

La situación someramente esbozada no podía sino llevar a los intelectuales a debatir y a repensar el secularismo en India. Si a nivel práctico éste enfrenta toda una serie de conflictos, a nivel ideológico también es una palestra de batalla nutrida y que mueve a la reflexión. De manera que antes de concentrarnos en el comunalismo y en su dimensión analítica y que es otro ingrediente que se añade a la crisis del Estado indio, vale la pena aproximarse a algunos debates en torno al conflicto secular.

De entrada debe decirse que si bien existe un consenso en cuanto a la existencia de una crisis del secularismo, también se debe precisar que los estudiosos del secularismo asumen posturas muy diversas e incluso antagónicas; están, por un lado, sus detractores, quienes incluso se declaran “anti-secularistas”, como Ashis Nandy, pero también están quienes siguen apoyando el concepto y su implementación sobre bases distintas a las que se ha venido implementando desde la época de Nehru. Uno de los rasgos principales de entre los críticos del secularismo es la visión de éste como un credo imposible de vida en las circunstancias presentes del sur de Asia, es decir, que es una noción impracticable como base del Estado ya que la mayoría de la gente en esa región del mundo son practicantes activos de alguna religión.¹³ Pero no sólo la religiosidad de la gente hace imposible la operatividad del secularismo, también hay procesos que están ocurriendo en el sur de Asia que hacen al secularismo inoperante.

¹³ T.N. Madan, *op cit.* p. 298

Uno muy importante es el de una religión que cobra dos dimensiones, como fe y como ideología.¹⁴ En el primer caso, la religión se concibe como forma de vida, como una tradición plural y no monolítica; y como ideología se convierte en un identificador nacional de poblaciones que responden o protegen intereses políticos y socioeconómicos específicos. Y en este sentido, puede considerarse que el ascenso de la derecha hindú se corresponde con la utilización de la religión como ideología, por medio de la cual, se da a la tarea de movilizar a diversos sectores de las comunidades hindúes con propósitos electoreros que van en detrimento de las minorías musulmanas, sikhs o cristianas, las cuales dentro de un discurso agresivo como lo es el de los comunalistas hindúes, son proyectadas como grupos que ponen en riesgo la integridad nacional o como amenaza inminente a las fuentes de empleo de los ciudadanos hindúes. Un factor previamente mencionado y que llama la atención en esta utilización religiosa por parte de la derecha hindú es que ésta se adhiere al discurso del secularismo, pese a la utilización de símbolos religiosos como el de Ram en la movilización de masas para destruir la mezquita de Ayodhya. De tal forma, aunque existe todo un discurso religioso e ideológico, no hay en teoría un alejamiento de las premisas de la modernidad como lo es el secularismo, pero al mismo tiempo los hechos consumados por la derecha hindú no son congruentes con su elaboración modernista secular. Sin embargo, en tanto asumidos como seculares, los miembros de la derecha hindú se dan el lujo de catalogar al Estado indio como pseudo secular toda vez que aplica políticas o medidas que benefician a las comunidades minoritarias. De lo anterior se deriva que la derecha hindú avala los procedimientos institucionales del Estado moderno, trata de mostrar su afiliación a ellos y aún más, trata de erigirse como un crítico moderno de los fundamentalismos islámico o sikh, que a su manera de ver son protegidos por el Estado de manera recurrente, de lo

¹⁴ Ashis Nandy, "The politics of secularism and the recovery of religious tolerance" en Bhargava, *op. cit.* p. 322

cual se ha visto hay cierta evidencia material que sustenta la idea de excepcionalidad para con las minorías, pero se debe insistir que detrás de esto están condiciones estructurales de la sociedad india que se traducen principalmente en el sistema de leyes personales que no permiten un tratamiento igualitario a las comunidades. Sin embargo, según habíamos referido al hablar de la política de los ochenta, tampoco se puede soslayar el hecho de que la resolución a favor de una u otra comunidad, es decir, el dirimir los conflictos civiles, muchas veces se capitaliza por los diversos actores políticos para la obtención de votos y la consolidación en la escena política.

Ante el panorama brevemente esbozado, es necesario preguntarse, como lo hace Partha Chatterjee, si el secularismo es adecuado para enfrentar el desafío que encarna la derecha hindú, la cual no sólo no rechaza al secularismo a pesar de su utilización descarada de la religión como ideología, sino que se proyecta como partidaria del mismo en la construcción de un Estado moderno nacional que por supuesto, es ante todo hindú y deja fuera a las minorías. En particular hay una insistencia en la característica de religiosidad profunda del subcontinente como un impedimento para la implementación del secularismo. Sin embargo, también se hace hincapié en la naturaleza misma del secularismo como obstáculo para que pueda llegar a buen término en su implementación en la sociedad india. En este sentido, Ashis Nandy es quien caracteriza al secularismo de manera particularmente negativa y son los rasgos que el autor le atribuye, los que impedirían que el secularismo pudiera rendir frutos en la resolución de problemas comunales y de antagonismo religioso. Más aún, el secularismo desde la perspectiva de este autor se ha convertido en una especie de detonador de ese tipo de conflictos. En primer lugar, para Nandy, el secularismo presupone una jerarquía que ostenta en la cima a aquellos que no profesan ninguna religión ni en privado ni en público, es decir, los laicos como Nehru; de manera que los

individuos religiosos, bajo esta óptica secular, quedan relegados hasta la base de la jerarquía.¹⁵ Por otro lado, el secularismo, con su pretensión de dominación, ha provocado un proceso irreversible en el subcontinente, en el que la religión como fe, es decir, como vida diaria y tradicional, ha sido arrinconada, provocando así, que se dispare el fanatismo y la violencia, los cuales emanan, según Nandy, de una impotencia de los creyentes ante un proceso de desacralización y secularización, pues cuando el Estado pide a una comunidad minoritaria secularizarse, o sea, cuando les pide “suavizar” su fe para ser integrada a la nación Estado y al credo religioso nacional, está implícita la idea de una disolución paulatina de la fe de la comunidad minoritaria.¹⁶ De manera que es la marginación de la fe religiosa lo que permite la perversión de la religión y esto se ilustra en el hecho de que en las sociedades tradicionales no hay fundamentalismo religioso.¹⁷ Así, las ideologías como el secularismo o el nacionalismo adquieren otro matiz y empiezan a actuar como credos intolerantes hacia los que no los profesan o no se corresponden con ellos. El secularismo si se asume perteneciente a las élites legitima a éstas como los únicos árbitros entre las comunidades tradicionales, que demandan para sí mismas el monopolio de la tolerancia étnica y religiosa y de la racionalidad política.¹⁸

Bajo la óptica de Nandy lo más criticable del secularismo es su instauración a tabla rasa a partir de un paquete de productos ideológicos estandarizados y de procesos sociales que incluyen entre otras cosas, las nociones de modernidad, desarrollo, ciencia, seguridad nacional, etc. Y la crítica va en función de una no consideración de la cultura política existente. Es decir, está implícita la referencia a una no consideración de las condiciones sociales de la cultura a la que se quieren trasplantar estos conceptos. Es en

¹⁵ *Ibid.* p. 328

¹⁶ *Ibid.* p. 332

¹⁷ Madan, *op. cit.* 300

¹⁸ Nandy, *op. cit.* p. 343

ese sentido que va la crítica hacia Nehru, o sea, en el punto de no tomar en cuenta la religiosidad profunda del pueblo indio en la instauración del secularismo como premisa del Estado. Sin embargo, desde esa perspectiva se ve a Nehru como un tirano modernista cuyas contribuciones primarias son la imposición perversamente moderna y racionalista de una visión que era ajena a las tendencias naturales del hinduismo y del islam en sus formaciones espirituales y sociales tradicionales premodernas, una visión acompañada de un compromiso institucional moderno y destructivo con un gobierno centralizado, democracia parlamentaria, sin mencionar una industria pesada así como un consumo metropolitano y el desplazamiento de formas tradicionales de vida. Pero no se trata de satanizar personajes o políticas ya implementadas, el punto es más bien hacer análisis que contribuyan a la elaboración de propuestas viables que lleven a una resolución efectiva de las problemáticas que se presentan.

En función de lo anterior, la revisión que hace Akeel Bilgrami del secularismo resulta particularmente atrayente porque hay un enfoque o una atención en las diferencias de las comunidades religiosas y sus códigos civiles. Un punto importante que destaca Bilgrami es el de no ver a la modernidad como la fuente de los problemas comunales, porque una vez que se acepta la inminencia de la estructura ideológica de la modernidad, entonces se acepta también la derrota para combatir la acción sectaria y comunal. Entonces, no es la modernidad y sus premisas el problema o la causa del comunalismo en India. Cree como muchos otros autores que Nehru tiene responsabilidades pero no es la de ser un “tirano modernista”, si algo no hizo bien fue el no reconocer que hay voces comunitarias religiosas en la política. El hecho de no reconocerlas ha sido de los errores más graves y eso ha evitado esfuerzos serios de formular estructuras alternativas para el secularismo que sean diferentes de la estructura de la tradición liberal estándar en India. El reconocimiento, en ese sentido, es necesario,

en el contexto de un país con la historia colonial y poscolonial de la India. Relativo a esto por demás importante es la observación que hace Bilgrami de que la separación de la religión de la política tiene que ganarse, no asumirse sin más.¹⁹

Entonces, el secularismo en India fue una imposición estatista en el sentido de que se asumió que éste estaba fuera de la arena sustantiva de los compromisos políticos con los diferentes actores. Así, el secularismo no tuvo la oportunidad de surgir de un diálogo creativo entre las diferentes comunidades. De este modo, Bilgrami hace ver lo erróneo que sería formular una visión alternativa del secularismo que volteara nostálgicamente a la idea de una india premoderna. Hasta cierto punto, el secularismo representa un fracaso que no tiene mucho que ver con la cuestión de ser una imposición modernista sobre un pueblo tradicional, sino más bien con su estatus no negociado. La reacción correcta ante esto debe ser el reconocimiento de que el secularismo sólo puede surgir como un valor por medio de la negociación entre los compromisos sustantivos de las comunidades religiosas particulares. Debe surgir desde la base con las voces políticas moderadas y los presupuestos que las diferentes comunidades traigan a negociación, en particular la codificación de la ley,²⁰ que como ya vimos, la existencia de un sistema de leyes personales diferentes es una problemática real sobre la que el Estado debe trabajar.

Así, la negativa a reconocer la existencia de comunidades y compromisos comunitarios para la implementación del secularismo llevó, en primer lugar, al fracaso de la democratización de las voces comunales de una forma que se impulsa al elemento moderado hacia adelante como el más representativo dentro de las comunidades, ante este rechazo el resultado es que las fuerzas del Estado han tenido que capitular a las demandas de los elementos comunales más estridentes, menos representativos y

¹⁹ Akeel Bilgrami, "Secularism, nationalism, and modernity", en Bhargava, *op. cit.* p. 395

²⁰ *Ibid.* p. 399

reaccionarios, como en el caso de Ayodhya. Por eso la insistencia del autor en un secularismo sustantivo alternativo, emergente o en proceso más que asumido, que surja de la negociación entre los compromisos específicos. El secularismo debe partir del punto de una realidad de no separación de la religión y la política como suponía el secularismo de Nehru, pues según la conclusión del autor, el secularismo nehruviano no fracasó por ser una imposición ideológica de la modernidad, sino porque pretendió antes y después de la independencia mantenerse al margen de varios compromisos de valor sustantivos y contestados y no fue capaz de enfrentar el asalto de elementos reaccionarios y autoritarios que se fueron presentando.

Todo lo anterior nos lleva a observar en su justa dimensión la crisis del secularismo que aqueja al Estado democrático indio. La serie de inconsistencias en la implementación del secularismo es insoslayable en particular la referente a los ejes de libertad, neutralidad e igualdad a los que el Estado indio dice adherirse. La permanencia de un sistema de leyes personales ha ocasionado la relativización de esos ejes, este sistema ocasiona que no se pueda regular de manera uniforme a los individuos y a las comunidades, situación que propicia, sino en sí misma ocasión de conflicto entre las comunidades, sí proporciona argumentos a diversos sectores que señalan al Estado como árbitro parcial; y estos argumentos son utilizados para la movilización y enfrentamientos.

Esta visión de conjunto ofrece argumentos a distintos observadores para referirse al supuesto fracaso del modelo democrático indio que, desde su enfoque, no ha sido capaz de resolver las diferencias tan abrumadoras en los niveles de vida de la población.²¹ Ese punto representa un tópico interesante pero ahora no puede tratarse

²¹Entre algunos autores existe la idea de que la democracia India es falsa, en tanto que se puede advertir toda una serie de desigualdades económicas y sociales en la sociedad civil. Ayesha Jalal describe a la política de la India como autoritarismo democrático y menciona que no hay diferencias entre India, Pakistán y Bangladesh en el sentido de que hay en todos esos países desigualdades socioeconómicas. Si

aquí. Y en cuanto a la crisis secular, el caso del ascenso de la derecha hindú se asume también como un rasgo indicador de ese fracaso de la democracia. Sin embargo, también puede verse desde otra perspectiva y no en función de una perversión de la democracia, si por democracia se entiende la participación de la población en la vida política y la alternancia de los partidos en el poder, entonces el caso de la India no se trata de una perversión, más bien, como parte de un funcionamiento de la democracia es que la derecha hindú tiene posibilidades de ingresar a la vida política dejando de lado al partido del Congreso que había acaparado desde la independencia el escenario político. Dicho de otra forma, fue una democracia más consolidada la que permitió que entraran a escena otros partidos además del Congreso y que este último se convirtiera en uno más de los partidos en competencia. Y el ascenso de la derecha hindú en el escenario político por medio del Bharatiya Janata Party se corresponde con el incremento de los conflictos comunales en la búsqueda de un afianzamiento de votos para lograr una consolidación política. Bajo esta premisa debemos referirnos al comunalismo.

El comunalismo en su justa dimensión.

En un intento de definición, puede decirse que el comunalismo es una ideología, una forma particular de observar y de movilizar a la sociedad que empezó a ser promovida en India en la segunda mitad del siglo XIX. Esta ideología y política comunales emergieron como una respuesta distorsionada al surgimiento de la política moderna basada en la generación de la opinión pública, la participación popular y la

los criterios básicos para la democracia son la contestación y la participación, entonces no hay el requerimiento indispensable de la igualdad socioeconómica. Una vez dada la contestación y la participación, una mayor igualdad hace a la política más democrática pero una mayor igualdad en sí misma no constituye la democracia. No hay democracia sin elecciones. Es necesario notar que la democracia y la igualdad económica son categorías diferentes. Asuntosh Varshney, "Is India becoming more democratic?" en *The Journal of Asian Studies*, vol. 59. no. 1, 2000.

movilización de masas.²² En ese sentido, el factor comunal, tuvo amplios detonadores para su ascenso durante la década de los ochenta e inicios de los 90. Sin embargo, hay diversas percepciones del fenómeno que vale la pena observar, así, desde un ángulo de la perspectiva orientalista, el exotocista, que se enfoca en los aspectos de diferencia de la cultura india –según revisamos en la introducción las consideraciones de Amartya Sen— el comunalismo, entendido bajo esta perspectiva como el enfrentamiento añejo e inmemorial entre las diferentes comunidades de la India, se ha considerado un rasgo definitorio de la sociedad en el subcontinente. Sin embargo, son diversos autores –como Bipan Chandra y Gyanendra Pandey- los que lo señalan como un fenómeno moderno, pero antes de ver lo elementos que lo ubican en la modernidad veamos las falsas atribuciones hechas al comunalismo. Entre estas falsas atribuciones está la idea del comunalismo como un rasgo representativo y permanente entre las diferentes comunidades de la India, que por definición se consideran antagónicas; también, la idea de que la religión es la distinción fundamental que define a las comunidades; la noción de que entre los diferentes grupos o comunidades como los sikhs, cristianos, hindúes y musulmanes existen intereses políticos, económicos y culturales unitarios hacia dentro de la comunidad y divergentes con respecto a otros grupos distintos; la idea de que hay un odio y hostilidad inmemorial entre las comunidades y que en contraste, los momentos de tolerancia y armonía entre ellas son episodios temporales y contingentes.²³ Pero todos esos presupuestos tienen un rasgo común, a saber, la afirmación de la existencia de comunidades monolíticas cuyo factor aglutinante es la religión como único o más importante elemento que da forma a su identidad comunitaria, lo que cancela otras posibilidades en las que se revela el ser y el individuo. El elemento más cuestionable de esta postura es justamente esa consideración de

²²Aditya Mukherjee, “Colonialism and communalism” en Sarvepalli Gopal, ed., *Anatomy of a confrontation. The Babri Masjid-Ramjanmabhumi issue*, Delhi, Viking, 1991. p. 165

²³ Bipan Chandra, *Communalism in Modern India*, Delhi, Vani educational books, 1984. p. 3

comunidades homogéneas que comparten intereses comunes. Como señala Bipan Chandra a veces musulmanes de clase media compartían más intereses con hindúes de su mismo nivel en la escala social.²⁴ De manera que presuponer a la religión como el único ingrediente aglutinante no es sino hacer de lado todas las otras diferencias e intereses dentro de una comunidad que puede ser por demás diversa en cuanto a casta, clase, ocupación, costumbres e incluso religión; se trata de una postura de simplificación que lleva a una tergiversación de la realidad, toda vez que describe grupos homogéneos, en la práctica, inexistentes.

Asimismo, las consideraciones de Gyanendra Pandey apuntan en el mismo sentido de señalar una esencialización del comunalismo como rasgo por antonomasia en la caracterización de la sociedad india. Para este autor, el comunalismo, considerado como un fenómeno moderno, adquiere prominencia en cierto tipo de escritura histórica, sobre todo en la de escritores conservadores coloniales que a la vuelta del siglo XIX concebían al comunalismo como la versión subcontinental del nacionalismo.²⁵ En ese sentido Louis Dumont concibe al comunalismo como un híbrido o intermediario, acaso como un fenómeno transitorio que es fundamentalmente ambiguo, porque puede ser una transición genuina de la nación o puede ser un intento de parte de la religión de oponerse a la transformación permitiendo la apariencia externa de un Estado moderno. Pandey refiere que en una acepción común, el comunalismo se refiere a una condición de sospecha, temor y hostilidad entre los miembros de las diferentes comunidades religiosas. Aunque, sin embargo, en esta acepción, el comunalismo nunca ha sido aplicado a sociedades feudales europeas donde la religiosidad también se manifestaba

²⁴ *Ibid.* p. 15

²⁵ Gyanendra Pandey, *The construction of communalism in colonial North India*, Delhi, Oxford University Press, 1990. p. 1

en enfrentamientos de diferentes comunidades.²⁶ Esta nomenclatura está reservada para los conflictos políticos y sociales de las partes atrasadas del mundo colonial y poscolonial.²⁷

Y además de indicar esas falsas atribuciones al término, es necesario señalar que la idea de comunalismo no es monolítica y tiene diferentes sentidos, esto se aprecia en la significación del término para los autores coloniales y los nacionalistas. Para los nacionalistas indios el comunalismo destaca por su oposición al nacionalismo. Bajo esta óptica tanto comunalismo como colonialismo se conciben como la otredad del nacionalismo, desde el punto de vista de que los nacionalistas, enfrascados como estaban en la lucha contra el régimen colonial, consideraban que la existencia del comunalismo era una amenaza para esta lucha porque no permitía la creación de un frente común contra el colonialismo, la otra contraparte del nacionalismo.²⁸ Por otro lado, el comunalismo, desde la percepción colonial, sirve para designar a una condición patológica y se asemeja al término tribalismo o faccionalismo, es, sin más, una designación sobre la naturaleza particular de las sociedades primitivas. Y es que para algunos autores y autoridades coloniales el comunalismo capturó lo que ellos habían conceptualizado como un rasgo básico de la sociedad india, a saber, una intolerancia religiosa y un carácter fundamentalmente irracional. A manera de resumen de las diferencias entre las interpretaciones nacionalista y colonialista sobre el comunalismo puede afirmarse que para los autores coloniales, el fenómeno se consideraba muy añejo y emanaba de la naturaleza esencial de la gente de la India y afectaba a casi toda la

²⁶ En la actualidad por ejemplo, los conflictos entre protestantes y católicos en Irlanda del norte, como señala Pandey, no son considerados como comunales, es decir, no reciben una nomenclatura peyorativa en sí misma que sí se aplica a sociedades del orbe no occidental como es el caso de la India, para la que prácticamente se aplica la denominación de comunalismo por antonomasia, toda vez que se remite a conflictos u hostilidades entre las diversas comunidades consideradas desde un punto de vista religioso. *Ibid.*

²⁷ *Ibid.* p. 6-7

²⁸ *Ibid.* p. 9

población salvo a los sectores educados en la tradición occidental.²⁹ Los nacionalistas en contraste, reconocen al comunalismo como un problema de origen reciente, producto básicamente de la desigualdad económica y política del conflicto. Así, para autores como Bipan Chandra tanto el nacionalismo como el comunalismo emanan del mismo proceso histórico de cambio, a saber, la transformación de la India bajo el impacto del colonialismo.³⁰

Desde la perspectiva del comunalismo como un fenómeno moderno se observa que éste entra en escena cuando se da un rompimiento estructural en la naturaleza de la política, esto es, luego de que se incluyen en la esfera política la participación popular y la movilización social y cuando la opinión pública cobra relevancia y no se trata ya de una política basada enteramente en clases dominantes.³¹ En términos temporales tanto Bipan Chandra como Aditya Mukherjee ubican el surgimiento del comunalismo durante el régimen colonial en la segunda mitad del siglo XIX, es decir, después del motín de 1857. Mukherjee señala, por ejemplo, que en este periodo, dentro de las medidas que detonan el comunalismo estaban las encaminadas a debilitar el creciente movimiento antiimperialista.³²

En el caso de la década de los ochenta, que es la que nos interesa y según se ha observado, se introdujeron nuevas formas políticas, nuevas estrategias de inclusión y participación que fomentaron una difusión del comunalismo a gran escala para lograr objetivos políticos específicos y bajo la premisa de comunidades cuya composición abarcaba un nivel “all India”. Este elemento de composición nacional me parece que es definitorio en la diferencia entre conflictos precoloniales entre las comunidades y las

²⁹ Ver en particular Gyan Pandey, *op cit*, capítulo 2 donde el autor revisa cómo las fuentes coloniales, los reportes de la policía se refieren a los disturbios sociales como exclusivamente hostilidades entre comunidades desencadenadas por cuestión religiosa y sin tomar en cuenta otros factores como el incremento de impuestos u otros.

³⁰ Bipan Chandra, *op cit*. p. 20

³¹ *Ibid.* p. 8

³² Ver Bipan Chandra *ibid.* y Aditya Mukherjee, *op cit*.

hostilidades comunales modernas, cabe aclarar que no se trata de afirmar que en una época anterior a la llegada de los británicos se vivían en absoluta calma y armonía, había enfrentamientos entre las comunidades pero no a partir del presupuesto de comunidades a nivel nacional ni a partir de la capitalización de diversos elementos, ya antes revisados, por parte de los grupos en el poder. En este sentido añadiría también como elemento crucial del ascenso del comunalismo la bifurcación de la religión como fe y como ideología según vimos lo refiere Ashis Nandy, pero esto sin tener en mente una noción de la religión como fe que la ubique en una dimensión ideal al remitirla a un parámetro absolutamente virtuoso como suele esencializarse a la religión. Más bien la distinción a la que hago referencia en cuanto a la religión como fe y como ideología es a la politización que encarna el segundo aspecto para buscar forjarse bases electorales amplias y para movilizar a las masas en aras de ese apoyo.

En suma, coincido con los autores que señalan al comunalismo como un fenómeno moderno que es posibilitado por nuevas estrategias políticas, por una mayor participación y movilización y una contestación de las demandas en el espacio público. Pero es a la vez una ideología y una estrategia que se afianzan en la creencia de supuestas hostilidades inmemoriales entre las diversas comunidades que conforman el subcontinente y que como estrategia política, capitaliza estos antagonismos comunitarios.

Por último es necesario precisar la utilización de la categoría en este trabajo, autores como Peter Van der Veer, lejanos a las posturas de los nacionalistas, empatan las categorías de nacionalismo y comunalismo. Así, Van der Veer es dado en utilizar la noción de comunalismo y nacionalismo religioso indistintamente. El nacionalismo, según lo concibe Bipan Chandra, tiene una base real, por lo menos antes de la independencia, pues se opone a un elemento real que es el colonialismo. El

comunalismo, por su parte, tiene una falsa conciencia que se sustenta en una falsa premisa que es la supuesta existencia de comunidades monolíticas y de diferentes intereses perfectamente definidos.

Sin embargo, considero que tanto el nacionalismo como el comunalismo –el que promueve la derecha hindú con el BJP— buscan la construcción de una identidad nacional extensiva a todo el país, por eso en este trabajo utilizaré las categorías de comunalismo y nacionalismo religioso indistintamente. Hecha esta precisión podemos pasar al siguiente capítulo que aborda ya el episodio de la destrucción de la *Babri Masjid* como culminación del ascenso de la derecha hindú y como hecho generado en un contexto político específico que lo hizo posible.

ESENCIALISMOS EN LA HISTORIA INDIA Y RECLAMOS HISTÓRICOS SOBRE AYODHYA II

Este apartado tiene por objetivo analizar las posturas históricas de los diversos testigos y actores en el capítulo de la destrucción del recinto islámico. Pero dado que los reclamos históricos no surgen espontáneamente en ese periodo, nos remitiremos, en primer lugar, a autores del siglo XIX los cuales ya manejan un discurso comunal cuyas resonancias podrán prolongarse hasta finales del siglo XX. Asimismo, habiendo rastreado las ideas comunales en la historia india, será posible ocuparnos de las demandas históricas de los grupos contemporáneos a la destrucción de la mezquita que buscan en la historia la base legitimadora de sus políticas.

La historiografía sobre la India del siglo XIX: James Mill y Bankimchandra.

Observando de cerca el ascenso del nacionalismo hindú está claro que su sustento no es una violencia *per se*, sino que detrás hay toda una elaboración “histórica” y simbólica que pretende legitimar la postura y activismo del mismo frente a la idea generalizada de lo que es o lo que representa “la comunidad musulmana”, la cual como la hindú, se considera monolítica y uniforme. No es la intención afirmar que ese pretendido sustento histórico desata la violencia, todos los sucesos del momento como una castización de la política, el ascenso de las castas bajas, entre otras problemáticas junto con la capitalización de las mismas han permitido el desencadenamiento de sucesos violentos. Sin embargo, la cuestión histórica ha tenido sus alusiones como una forma de legitimar la actuación de los grupos comunales en contra de minorías como la musulmana, sikh o cristiana.

Es por eso que es ineludible referirnos al sustento histórico de los grupos comunales hindúes, que incluyen fundamentalmente la aceptación y divulgación de la

idea de hostilidades perennes entre hindúes y musulmanes. Los primeros, dentro de esta consideración, adquieren una dimensión de víctima-héroe que se contrapone a la dimensión de opresor-tirano aplicada a los musulmanes. En este contexto, “la historia es la gran narrativa de la nación-Estado moderna. Tanto en las regiones colonizadoras como colonizadas del mundo, es un relato de la liberación de la opresión”.¹ Y este relato que narra la opresión hindú por los musulmanes pretende ser impuesto y no negociable, no obstante que diversos grupos subalternos posean una alternativa de conciencia histórica. Con Bankim por ejemplo, ya se veía la idea de los musulmanes como extranjeros y opresores de los hindúes.

Sin embargo, la historia lejos de ser definitiva, deviene en un recurso negociable unido a la dinámica de los procesos de poder² y son los intentos negociadores junto con el rechazo de los mismos, por parte de una corriente totalizadora los que crean tensión. Dentro de la historia hay una conciencia histórica que remite no sólo a sucesos, sino que es una elaboración simbólica a través de la cual se concibe a la nación. En ese sentido la historia se convierte en el elemento que permite vislumbrar lo que la nación-Estado aspira a ser y ha sido, y se instaura en una corriente principal que deja fuera al “otro”, mismo al que se teme, el que oprime y contra el que se lucha porque una nación-Estado se construye no sólo como una comunidad orientada estatal y burocráticamente sino también como una comunidad moral y en la búsqueda de la nación-Estado se plantea el dilema de cómo deben manipularse los elementos impuros dentro de esa nación, es decir, cómo disciplinar la diferencia.³ Frente a una noción de unidad cultural están las diferencias de otros grupos minoritarios que se niegan a entrar

¹ Peter van der Veer, “Writing violence”, en Ludden David, *Contesting the nation, religion, community and the politics of democracy in India*, Filadelfia, University of Pennsylvania press, 1991. p. 250

² Saurabh Dube, “Costuras al tiempo”, en *Sujetos subalternos. Capítulos de una historia antropológica*, México, El Colegio de México, 2001. p. 177

³ Gyanendra Pandey, “Disciplining difference”, en *Remembering partition. Violence, nationalism and history in India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

en el “mainstream” o corriente principal, los cuales en la medida que no encajan en el modelo cultural generalizado se perciben como amenazantes para la cultura nacional.

En el caso del episodio de la destrucción de la mezquita de Babar el reclamo histórico de los comunalistas hindúes es un elemento de suma importancia a considerar, porque si bien los otros factores ya revisados aquí como el problema de las leyes personales, el ascenso de las castas bajas, la participación y movilización de las masas y la contestación de las demandas en el espacio público posibilitaron ese desenlace también existen diversas construcciones del pasado que han apelado y dado sustento a la idea de hostilidades permanentes entre hindúes y musulmanes. Así, la idea de una historia de opresión de los hindúes a manos de los musulmanes no es nueva ni específica del periodo al que nos referimos, sino que puede rastrearse en diversos autores del siglo XIX tanto británicos como indios. De este modo quiero referirme primero a la obra de dos escritores particulares cuya obra da cuenta de un tipo de construcción histórica que destaca nociones comunales. Si en concreto el objetivo es centrarme en la destrucción de la *Babri Masjid* como un estudio de caso, es decir, como uno de los tantos ejemplos del despliegue del factor comunal en el quehacer político contemporáneo, también se deben explorar de dónde provienen —que asumo son varios lados— todas las ideas en contra de una u otra comunidad —la hindú o la musulmana— de dónde los estereotipos y las caracterizaciones que se difunden y se utilizan a lo largo de ese episodio.

Uno de los autores que considero necesario abordar es James Mill pues se trata de un parteaguas en la concepción de las comunidades como perfectamente separadas y definidas que además son antagónicas una de otra. No se pretende afirmar que los comunalistas del siglo XX se refieren a Mill específicamente como su sustento histórico, o sea, que lo citan para fundamentar sus ideas, sino lo que se quiere expresar

es que las ideas de Mill, en mayor o menor medida, tienen resonancias en los argumentos que los grupos comunales utilizan para la movilización de la gente en contra de la comunidad supuestamente antagónica. Posteriormente, me referiré a las ideas históricas de Bankimchandra –escritor y novelista bengalí— que de alguna manera asimilan las nociones “milleanas” en cuanto a la definición comunitaria y que contribuyen al afianzamiento del esencialismo histórico de hindú *versus* musulmán.

En primer lugar hay que reparar en un elemento crucial que logró impactar de manera efectiva y definitoria en la política comunal del siglo XX. Se trata en concreto de la periodización de la historia por parte de los británicos y de su posterior adopción por parte de historiadores indios que consolidaron una postura histórica cuyas premisas sirvieron para sustentar el elemento comunal en la articulación o más bien, en la construcción de la historia india hacia finales del siglo XIX. Sin embargo, esta periodización no se refirió simplemente al establecimiento de etapas históricas concretas sino que implicó toda una caracterización de esas etapas y de las comunidades que se desenvolvían en ellas. En ese sentido es importante la obra de James Mill, *The History of British India*, pero obras de autores indios como Bankimchandra también son importantes porque hacia finales del XIX darían continuidad y afianzarían una periodización histórica a la manera de Mill en etapas claramente discernibles, pero, lo más importante, aceptarían los presupuestos de Mill acerca de la identificación de los diferentes grupos, hindúes y musulmanes.

La pertinencia de revisar a autores como los mencionados reside en que las organizaciones comunales, como menciona Romila Thapar, han tratado de sustentar sus posturas “separatistas”, esto es, sus premisas de diferenciación, volviendo la vista hacia la historia,⁴ es decir, que han intentado dar una legitimación histórica a sus puntos de

⁴ Romila Thapar, “Communalism and the historical legacy”, en Panikkar, *Communalism in India. History, Politics and culture*, Nueva Delhi, Manohar, 1991. p. 18-19.

vista y la idea de una periodización nítida de la historia india según el gobierno de cada periodo ayuda a validar la separación comunitaria, toda vez que las etapas sugeridas apuntalan hacia una edad dorada hindú que se terminó con la tiranía musulmana. Esta noción de comunidad religiosa cuenta entre sus demandas con la creación de una base histórica de la identidad comunal, la cual se intenta llevar en el tiempo tan lejos o tan antiguamente como le sea posible. Van der Veer menciona que el comunalismo es una forma de nacionalismo y éste último, en consonancia con el primero, intenta probar que la nación de la que se ocupa siempre ha existido.⁵ Aquí se aprecian puntos paralelos porque el comunalismo también se afana en ese intento de mostrar una comunidad existente desde siempre. Y para lo cual se ha aludido al esencialismo histórico de confrontación perenne entre hindúes y musulmanes.

En la ideología comunal, según Van der Veer, hay dos tendencias con respecto al pasado, una se expresa en presencia y la otra se materializa como una ausencia. La primera consiste en las teorías de interpretación histórica que han impulsado la perspectiva comunal de la sociedad india. Estas teorías o planteamientos históricos están presentes en el intento legitimador del comunalismo. La otra tendencia, menciona el autor, se refiere a las perspectivas históricas ignoradas —acaso deliberadamente— que ofrecen un panorama distinto, en el que quedaría desactivada la demanda de legitimidad histórica del comunalismo. El primer punto tiene que ver con el problema de la periodización. En su obra *The History of British India*, James Mill se refiere a los periodos históricos hindú, musulmán y británico, lo cual sentó precedentes para una interpretación comunal de la historia, misma que no se cuestionó sino hasta años recientes, a mediados del siglo XX. Y aunque repararon en esta periodización, los

⁵ Peter Van der Veer, *Religious nationalisms. Hindus and muslims in India*. Los Angeles, University of California Press, 1994. p. 14

historiadores nacionalistas no hicieron sino cambiar la nomenclatura por época antigua, medieval y moderna que de todas formas se identificaba con las respectivas comunidades que en ese momento marcaban la pauta de gobierno.⁶

En su obra, Mill además de sugerir una periodización histórica según el credo religioso del gobernante en turno también emprende una caracterización comparativa de hindúes y musulmanes que se sustenta en términos de inferioridad y superioridad en un ámbito cultural. En ese sentido uno de los cuestionamientos que Mill se plantea y que responde a lo largo de su obra es si la sociedad hindú ganó o mejoró con la conquista musulmana, y su respuesta ante tal interrogante es un indudable sí. Sin embargo, aunque como a continuación veremos, el autor parece sentir cierta simpatía por los musulmanes en la comparación que hace de ellos con los hindúes, también deja en claro su percepción sobre el “Oriente” y su desacuerdo de las opiniones de orientalistas como Sir William Jones. Le parece que los británicos han estado en un error al considerar a los hindúes como una alta civilización ya que éstos “apenas si han dado los primeros pasos en el progreso hacia la civilización”.⁷ Y en este error, los misioneros, en particular, los jesuitas, desempeñaron un papel importante pues fomentaron una visión idílica de “Oriente” al impulsar ideas hiperbólicas en cuanto a las artes, las ciencias y las instituciones de China en específico, pero después estas ideas magnificadoras fueron imitadas por viajeros modernos que hicieron sus relatos del Hindustán.⁸ Teniendo como base estas consideraciones, Mill arremete contra Sir William Jones del que expresa:

Es desafortunado que una mente tan pura, tan entusiasta en la búsqueda por la verdad, y tan devota del conocimiento oriental, como la de Sir William Jones, haya adoptado la hipótesis de un alto Estado de civilización en los principales países de Asia... Además de las ilusiones con las que la fantasía magnifica la importancia de una búsqueda favorita, Sir William fue motivado por el diseño virtuoso de

⁶ Thapar, *op cit*, p. 19

⁷ James Mill, *The history of British India*, (version abreviada), Chicago, The University of Chicago press, 1975. p. 226, (Classics of British Historical Literature)

⁸ *Ibid.* p. 227

exaltar a los hindúes ante los ojos de sus amos europeos; y de este modo mejorar el carácter del gobierno...⁹

Para Mill, las percepciones de Jones son fantasía, mera imaginación y como señala Javed Majeed, Mill desconfía de la imaginación y esto lo hace ser suspicaz del tipo de patriotismo que tiene arraigo y orgullo en las tradiciones y costumbres indígenas heredadas del pasado.¹⁰ Así, a Mill le parece que la hipótesis del estado decadente de la civilización hindú que se opone a un antiguo esplendor que menguó por “las miserias de la conquista extranjera” no es sino una teoría inventada sin fundamento, un presupuesto fortuito que le permite a los brahmanes referirse a un periodo de gran poder y magnificencia en el que gobernaban los amos hindúes. Mill es categórico al afirmar que se trata de pretensiones que tienen “los autores incivilizados de las naciones incivilizadas” por referirse a tiempos previos que supuestamente serían merecedores de orgullo y alabanza.¹¹ *The History of British India* de Mill puede concebirse, según Majeed, como un ataque a las perspectivas de la imaginación como creadora y activa, y los papeles que estas perspectivas tienen en la fabricación de las ficciones de las riquezas culturales y económicas de la India.¹² En clara oposición a las ficciones de la imaginación, Mill se asume objetivo e imparcial, lo cual significa quedar lejos de la influencia de la imaginación gracias a su no presencia en el subcontinente indio, hecho que le parece, le resguarda de llegar a la distorsión de los hechos, para cuyo estudio, no

⁹ *Ibid.* p. 227-228

¹⁰ Javed Majeed, *Ungoverned Imaginings. James Mill's The history of British India and orientalism*, Oxford, Oxford University Press, 1992, p 176. Según habíamos señalado en la introducción no es posible referirnos a un orientalismo monolítico pues se advierten en éste diversas variantes en función de las diferentes actitudes hacia Oriente. En opinión de Amartya Sen se advierten tres aproximaciones o enfoques occidentales particulares sobre la India: el enfoque exotocista, el enfoque magisterial y el enfoque curatorial. Ver Amartya Sen, *The Argumentative Indian*, p. 144-145. Las consideraciones de Mill encajan dentro del enfoque magisterial que se relaciona con el ejercicio de los poderes imperiales y ve a la India como un territorio sujeto desde la perspectiva de los gobernadores británicos. Esta perspectiva asimila un sentido de superioridad y de vigilancia por parte de los conquistadores que ven un presente decadente y que tampoco favorecen a la idea de un pasado glorioso como ocurre con otros orientalistas como William Jones.

¹¹ Mill, *op cit.* p. 231-232.

¹² Majeed, *op. cit.* p. 170.

le parece necesario el conocimiento de alguna de las lenguas locales o el hecho de ir a la India para tener alguna referencia presencial.

Por otro lado, con respecto a la conquista de los hindúes por los musulmanes Mill expresa que no se trató de un acto extraordinariamente sanguinario o destructivo. Simplemente se trató de un proceso de sustitución de “soberanos de una raza por soberanos de otra” en el que no se transformó “la textura de la sociedad; ni se alteró el idioma del país; los habitantes originales permanecieron como los ocupantes del territorio; siguieron siendo gobernados por sus propias leyes e instituciones... Las pocas ocasiones de persecución, en las cuales, bajo los reinados de uno o dos soberanos intolerantes, (los hindúes) estuvieron sometidos en aras de la religión, fueron muy breves y parciales como para producir algún efecto considerable.”¹³ En este punto es necesario enfatizar la futilidad de lo anterior como fundamento a una historia comunalista dentro de la cual se señalaría al gobierno musulmán como uno de opresión y sometimiento hacia la comunidad hindú. Sin embargo, puede considerarse que la contribución mayor –acaso involuntaria— o el factor principal que permeó en el desarrollo de una percepción comunalista de la historia es la caracterización contrastante de hindúes y musulmanes por parte de Mill, en la que los hindúes poseen una imagen notablemente inferior. Y el impacto de ésta se podrá observar cuando nos refiramos a autores como Bankimchandra quien en su labor historiográfica articulan la reversión narrativa del discurso colonial de Mill en cuanto a la superioridad e inferioridad de musulmanes e hindúes respectivamente y no en cuanto al colonialismo británico y es por eso, según señala Guha, que la historiografía india con Bankim y sus contemporáneos no pudo lograr ser verdaderamente autónoma ya que para serlo tenía que desafiar el derecho británico a gobernar India y en ese momento no se hizo. En

¹³ Mill, *op. cit.* p. 233-234

cambio, la crítica se volcó hacia los musulmanes y no propiamente hacia los fundamentos del colonialismo.¹⁴ No obstante, por el momento abordaremos la referida caracterización “milleana” de hindúes y musulmanes.

En la comparación de ambos Mill hace la reflexión de que la naturaleza humana en India ganó considerablemente al pasar de un gobierno hindú a uno musulmán, pues aún y cuando los defectos del gobierno musulmán eran grandes no se comparaban a los que distinguían al gobierno de los hindúes.¹⁵ De la forma de gobierno, el autor refiere que bajo los soberanos musulmanes había funciones de gobierno regularmente distribuidas como la que correspondía al *vizir* o al *bukshee*, entre otras. En cuanto a los hindúes refiere que

Hay una confusión de todas las cosas en una masa heterogénea. El soberano gobernaba con una especie de consejo, compuesto de brahmanes, que ejercían los poderes de gobierno, de acuerdo a ningún esquema preestablecido, sino que conforme a intrigas, o por reputación podía obtener un ascenso sobre los demás. El orden de cosas común y natural, en esta situación, era, que un individuo adquiriera influencia predominante; y empleara al resto meramente como sus instrumentos.¹⁶

Por otro lado, con respecto a la “clasificación y la distribución de la gente”, Mill también expresa su preferencia por los musulmanes, cuya superioridad en este sentido le parece “inexpresablemente grande”, ya que “los musulmanes estaban exentos de la institución de la casta; esa institución que representa el obstáculo más efectivo en contra del bienestar de la naturaleza humana como ninguna otra institución que el capricho y el egoísmo nunca hayan producido”.¹⁷ En otro aspecto que Mill describe comparativamente, la cuestión legal, los musulmanes también salen victoriosos, pues le parece que las leyes hindúes no pudieron originarse sino en las condiciones más

¹⁴Ranjit Guha, *An Indian historiography of India: a nineteenth-century agenda and its implications*, Calcuta, K.P. Bagchi & Company, 1988. p. 50

¹⁵ Mill, *op. cit.* p. 304

¹⁶ *Ibid.* p. 306

¹⁷ *Ibid.* p. 304

incipientes del intelecto humano.¹⁸ Así, señala el autor que el sistema de derecho romano, inglés y musulmán no distan mucho de estar al mismo nivel, aunque el islámico puede considerarse un tanto inferior a aquellos pero superior al hindú.¹⁹ De acuerdo con Mill, uno de los elementos que hacen superior al código de ley islámico sobre el hindú es la no estipulación de la venganza sino de un desagravio en proporción al daño recibido, lo cual le parece que es un indicador de pensamiento sofisticado en materia de ley penal, mismo que está muy lejos de la brutalidad que permanece en el código de los hindúes.²⁰ Sin embargo, en este punto hay que señalar que Mill también se refiere a las flaquezas o defectos de las leyes islámicas, en particular las que corresponden al robo y que establecen la mutilación del que comete tal delito. Y es justamente describiendo estas flaquezas que el autor encuentra similitudes entre el derecho hindú y el islámico:

La parte más atroz del sistema de castigo musulmán, es la que se refiere al robo... La mutilación, cortando la mano o el pie, es el remedio prescrito para todos los niveles altos de la ofensa. Esto habla fuertemente de un estado bárbaro de la sociedad; y en esto los sistemas hindú y musulmán se asemejan uno a otro.²¹

Bajo la mirada de Mill, también la religiosidad islámica le parece que posee una superioridad indiscutible frente a la hindú. En este caso es el *Corán* el que da cuenta de lo anterior, pues tiene una similitud, según Mill, con las escrituras cristianas y judías, a pesar de cierta “rudeza mental de su autor”. Y aunque para Mill en el *Corán* también hay absurdos, no son tan abundantes como los de los sistemas religiosos hindúes.²² De igual forma, en el ámbito costumbrista Mill se refiere a la inferioridad de los hindúes ya que la mayoría de las costumbres hindúes se rigen por “la cruel y perniciosa distinción

¹⁸ *Ibid.* p. 310

¹⁹ *Ibid.* p. 311

²⁰ *Ibid.* p. 316

²¹ *Ibidem.*

²² *Ibid.* p. 325

de las castas”,²³ de la cual ya mencionamos que, en términos generales, le parece al autor que es una institución que representa un gran obstáculo para el bienestar de los seres humanos. Asimismo, es interesante referirse a la diferenciación de temperamento que hace el autor entre hindúes y musulmanes. Así, menciona que los musulmanes son menos “suaves y dóciles” que los hindúes, razón por la cual los británicos tienen preferencia por éstos últimos. Mill refiere que los hindúes, como los eunucos, tienen las cualidades de un esclavo. Por su parte, los musulmanes en tanto que son menos sutiles, son más viriles y vigorosos que los hindúes. En este sentido Mill señala que los musulmanes se parecen a sus propios ancestros semicivilizados, rudos pero no burdos y que son susceptibles a la civilización en un grado mayor que los hindúes.²⁴ Prácticamente en todos los aspectos de la vida —político, religioso, legal, cultural— los hindúes resultan inferiores a los musulmanes bajo la perspectiva milliana y esto para el autor es palpable en las disciplinas arquitectónica, literaria e histórica. Así, Mill termina su comparación de ambas civilizaciones refiriéndose al “gran elemento” en el que la superioridad de los musulmanes es palpable, a saber, la historia. En términos llanos le parece que “entre los musulmanes de la India el arte de componer la historia ha sido llevado a una mayor perfección que en cualquier otra parte de Asia”.²⁵ Tan grande es su perfección en el aspecto de escritura de la historia que los hindúes prácticamente no figuran para el autor. Y es precisamente éste, uno de los puntos que sería contestado de manera vehemente hacia finales del XIX por autores como Bankimchandra con su clamor de no tenemos una historia, punto que se verá a detalle a continuación.

De este modo, la historiografía colonial, con el texto de Mill inauguró la separación de los periodos históricos aludiendo al cambio dinástico y fomentó una división clara visiblemente antagónica en la caracterización y concepción de las

²³ *Ibidem.*

²⁴ *Ibid.* p. 326

²⁵ *Ibid.* p. 329

identidades culturales hindú y musulmana. Al mismo tiempo hizo un planteamiento que sugería la existencia de una naturaleza particular a la que supuestamente se ceñían los individuos miembros de una comunidad en específico y que esa naturaleza constreñía a sus miembros a un determinado tipo de comportamiento. En el marco de la ideología comunal, la separación comunitaria ha sido un elemento inherente a la sociedad india y, según esta óptica, comenzó con la llegada de los musulmanes que dio término al periodo antiguo y glorioso del gobierno hindú. El texto de Mill si bien no nos remite de forma directa a una tiranía musulmana, sí impulsó una lectura del periodo medieval/musulmán como una época de confrontación o ajuste de las dos comunidades, la hindú y la islámica. Y como revisamos anteriormente, en su ataque hacia la cultura hindú, Mill se servía de la comparación entre ambas comunidades y consideraba a la musulmana como una cultura superior en casi todos sentidos. Por supuesto que se rastrean en la historiografía india rechazos de la descripción de Mill pero no se cuestiona a fondo. Considero que esta noción de diferenciación comunitaria tajante hizo que la concepción de identidades religiosas se proyectara en el siglo XX como unidades de la sociedad india con propósitos políticos, sociales y legales particulares. Todo lo anterior desembocó en explicaciones monocausales de la historia medieval y contemporánea en la que las relaciones entre hindúes y musulmanes se concebían como hostiles. En ese contexto, el régimen británico también quedaba justificado pues éste había llegado a imponer un orden inexistente hasta entonces debido a ese clima de confrontación. Así, el postulado de oposición hindo-musulmana se fue consolidando como un esencialismo histórico en la concepción colonial de la historia india y luego fue adoptada por la ideología comunalista hindú como fundamento de la misma,²⁶ que

²⁶ Como señala Pandey este esencialismo cobró tal importancia que devino en la percepción del mismo como el eje rector de las relaciones entre las comunidades, las cuales bajo esta óptica, vivían en eterno enfrentamiento mismo que tenía su origen en la cuestión meramente religiosa. Gyanendra Pandey, *The construction...*p. 41

tuvo los alcances mostrados no sólo por sus postulados *per se* sino por todos los acontecimientos ocurridos y a los que se ha hecho referencia, en las dos últimas décadas del siglo pasado.

Por otro lado, es necesario referirme ahora a autores como Bankimchandra Chattopadhyay (1838-1894) a quien Partha Chatterjee considera como el punto de partida del nacionalismo indio.²⁷ Su importancia puede considerarse innegable al acoger la periodización histórica que Mill había inaugurado, y al responder de una manera ambivalente, según percibo, al constructo identitario que el mismo autor colonial proponía. En términos generales, en este apartado habré de enfocarme en el impacto de la visión milleana sobre las identidades hindú y musulmana en autores nacionalistas de finales del XIX para, después en el siguiente capítulo, concentrarme en la búsqueda de la ideología y los grupos comunales por una legitimidad histórica que “sancione” su militancia y activismo en el episodio de la Babri Masjid como paradigmático de una realidad que busca afianzar una separación de las comunidades. Búsqueda histórica (o pseudo histórica) que considero, hace alusión a las ideas coloniales sobre una separación identitaria tajante y antagónica.

Guha explica como en la segunda mitad del XIX había una agenda para una historiografía india de la India en la que se realizaría una auto-representación y un reclamo por establecer un pasado que no fuera distorsionado por intérpretes extranjeros.²⁸ El pensamiento histórico de Bankimchandra de acuerdo con Chatterjee está imbricado en las formas de razonamiento, métodos y conceptos del pensamiento científico posilustrado y en ese sentido una de las características más distintivas de este pensamiento es el principio de la historicidad como un procedimiento esencial para

²⁷ Partha Chatterjee, *Nationalist thought and the colonial world. A derivative discourse?* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986.

²⁸ Guha, *op. cit.* p. 1

adquirir el conocimiento objetivo.²⁹ Consistente con lo anterior, Bankim hacía una firme declaración en el *Bangadarshan* de 1880:

Bengala debe tener su propia historia. De lo contrario no hay esperanza para Bengala. ¿Quién va a escribirla? Tú tienes que escribirla. Yo tengo que escribirla. Todos nosotros... Cualquiera que sea bengalí tiene que escribirla... Vamos, unamos nuestros esfuerzos para investigar la historia de Bengala... No es una tarea que pueda realizarse por una sola persona; es una tarea para que la hagamos todos nosotros juntos.³⁰

Tal declaración devino en una exhortación para lanzarse en la lucha por el poder, de acuerdo con Chatterjee, porque en esta forma de recordar el pasado, el poder de representarse a sí mismo no era otra cosa que el poder político mismo.³¹ Guha coincide con Chatterjee en el rasgo de poder que adjudica a la producción historiográfica, pero al referirse a la historiografía colonial la caracteriza desde el principio y exclusivamente como “un ejercicio de dominio y no un acto de caridad”; es categórico al afirmar que sólo se puede tratar la cuestión de la historiografía colonial de la India como una historiografía de poder.³² Para sustentar lo anterior Guha explica que el colonialismo tuvo su origen en un acto de fuerza y como tal, buscó utilizar el conocimiento del pasado indio para el control de la población y sus recursos, en concreto para saber el volumen y valor de la producción agrícola; las reglas para la apropiación del excedente de producción por los terratenientes y el Estado; la naturaleza del arrendamiento de la tierra y las instituciones de propiedad; los tecnicismos de las cuentas estatales y en particular, para saber las leyes y tradiciones que regían las

²⁹ Partha Chatterjee, *Nationalist thought...* p. 58

³⁰ Las citas de Bankim son traducciones del bengalí al inglés, por eso de aquí en adelante incluiré mi propia traducción al español, pero reproduciré también al pie de página la versión inglesa para no quedarnos exclusivamente con la traducción de una traducción. “Bengal must have her own history. Otherwise there is no hope for Bengal. Who is to write it? You have to write it. I have to write it. All of us have to write it. Anyone who is a Bengali has to write it... Come, let us join our efforts in investigating the history of Bengal... It is not a task that can be done by anyone person alone; it is a task for all of us to do together.” Guha, *op. cit.* p. 1

³¹ Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments. Colonial and postcolonial histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993. 282 p. (Cultural studies/South Asian studies).

³² Guha, *op. cit.* p. 3

relaciones entre los campesinos, los terratenientes y el Estado.³³ No hay nada que refutar en cuanto a la conexión poder-conocimiento en el contexto colonial, es innegable la existencia de esta relación estrecha. Sin embargo, considero que los proyectos emprendidos por el gobierno colonial y más aún por los estudiosos coloniales británicos, no siempre tuvieron como objetivo el poder en sí.

Al respecto, Rosane Rocher señala que entre los años de 1772 y 1794 existía una diversidad palpable en los esfuerzos por articular el conocimiento orientalista y el gobierno colonial. Así, si bien es cierto que hubo proyectos, iniciativas del gobierno colonial con una idea de ejercer control, también es cierto que hubo proyectos intelectuales personales de los orientalistas que no tenían interés político, pero que en el camino, algunos de estos proyectos de iniciativa individual pudieron conciliarse y utilizarse con cuestiones políticas y así, sacar ventaja de ello.³⁴ De manera que no creo que deba generalizarse a tabla rasa la articulación del conocimiento exclusivamente con el ejercicio del poder.

Siguiendo con la agenda para la historiografía india debe señalarse que para Bankim el auto-conocimiento de un pueblo consistía en el conocimiento de su propia historia, de aquí su llamado a la escritura histórica y a no dejar esta empresa a los extranjeros. La historia podía difundirse no sólo por medio de los textos históricos sino que también la narrativa podía ayudar en esa construcción y difusión del pasado y es que Bankim, a decir de Meenakshi Mukherjee, quería crear un nuevo mito para Bengala para sacar a la gente de su parsimonia y justamente, en un registro histórico de una rebelión *sanyasi* el autor encontró elementos de valentía, religión y nacionalismo que podían destacarse en una obra novelada, a saber, *Anandamath*, que sería un intento de

³³ *Ibid.* p. 7

³⁴ Rosane Rocher, "British Orientalism in the eighteenth century: the dialectics of knowledge and government" en Carol A. Breckenridge y Peter Van der Veer, *Orientalism and the postcolonial predicament*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1994. p. 215-249

mitificar la historia.³⁵ Sin embargo, Guha menciona que la historiografía india no contemplaba una mera reconstrucción del pasado ya que el recuerdo de cosas del pasado y la urgencia porque el pueblo tenga su propia historia están influidos por la noción del “otro”, un otro determinado por la cultura o la contingencia o ambos.³⁶ Pero antes de ver la construcción de la otredad por parte de Bankim es preciso referirnos a su auto-identificación.

De acuerdo con Guha, en opinión de Bankimchandra, la necesidad de una historiografía india derivó de una necesidad de corregir las apreciaciones equivocadas del pasado indio y del bengalí, en particular, que habían sido establecidas por autores extranjeros.³⁷ Bankim es especialmente crítico de los escritos occidentales sobre India y expresa que “de todos los pecados intelectuales este fue el peor, el más irredimible. De las muchas formas de reducirse uno mismo a una estupidez verbal, ninguna fue tan efectiva como el estudio devoto de la crítica occidental de los textos indios”.³⁸ Al respecto Bankim menciona que “no hay historia de Bengala... [lo que existe] es ficción... el relato de las vidas de unos cuantos opresores sin valor que eran extranjeros y que pertenecían a una religión diferente.”³⁹ En este mismo sentido, cuando Bankim habla de que los bengalíes no tienen historia, menciona Chatterjee, lo hace a partir de que los libros en lengua bengalí existentes, le parece que no contienen la historia verdadera de Bengala, que debe ser según su opinión, la memoria de los hechos gloriosos de los ancestros. Le parece que ninguno de los libros ingleses contiene la auténtica historia de Bengala, porque aquéllos han basado sus historias en los

³⁵ Meenakshi Mukherjee, *Realism and reality. The novel and society in India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1994. p. 47

³⁶ Guha, *op. cit.* p. 2

³⁷ *Ibid.* p. 56

³⁸ Sudipta Kaviraj, *The Unhappy consciousness. Bankimchandra Chattopadhyay and the formation of nationalist discourse in India*, Delhi, Oxford University Press, 1995. p. 110

³⁹ “There is no history of Bengal... It is fiction... the account of the lives of a few worthless oppressors who were foreigners and belonged to a different religion.” Bankimchandra Chattopadhyay, “A few words about the history of Bengal” en Michael Gottlob ed., *Historical thinking in South Asia. A handbook of sources from colonial times to the present*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2003. p. 143

testimonios de los cronistas musulmanes extranjeros y no hay ningún testimonio bengalí que se refleje en esas historias. Así expresa:

La nación que tiene memorias de grandeza primigenia puede preservar esa grandeza, o si la pierde, tratar de restaurarla. Blenheim y Waterloo son el resultado de las memorias de Crecy y Agincourt. Italia ha sido capaz de resurgir después de su colapso. Hoy los bengalíes quieren ser grandes... ¿Dónde está su memoria histórica? Necesitamos una historia de Bengala. Sin ella los bengalíes nunca podrán levantarse en su total dimensión... los bengalíes que estén convencidos de que sus ancestros siempre fueron débiles y sin sustancia, que sus predecesores nunca lograron nada glorioso –esos bengalíes no pueden aspirar a nada más que a una condición insustancial y sin gloria... ¿Y dónde encontrar la sustancia? ¿Ya se ha escrito una historia adecuada de Bengala? Los ingleses han escrito numerosas historias de Bengala. El libro de Saheb Stuart es tan denso y pesado que mataría a un hombre joven y fuerte si se le arrojara. Marshman, Lethbridge y otros han amasado mucho dinero al escribir versiones ligeras de la historia de Bengala. ¿Pero estos libros nos dicen algo histórico sobre Bengala? En nuestra opinión ninguno de estos libros ingleses contiene la verdadera historia de Bengala.⁴⁰

Entonces, destaca en la concepción del pasado de Bankim una nación gloriosa desde antaño que debe resurgir a partir de su reconstrucción histórica, porque las historias de Bengala existentes, Bankim las considera como falsificaciones de la historia. Por lo tanto, al tratarse de distorsiones históricas por parte de los europeos, los historiadores indios debían combatirlas con la autorepresentación.⁴¹ Así, la verdad de la historia que los bengalíes necesitan está relacionada con lograr la creación de una conciencia propia.⁴² Y justamente, uno de los puntos más importantes en el llamado

⁴⁰ “The nation which has memories of former greatness can preserve that greatness, or if lost, try to restore it. Blenheim and Waterloo are the results of the memories of Crecy and Agincourt. Italy has been able to rise again after her fall. Today the Bengalis want to be great. Alas! Where is their historical memory? We need a history of Bengal. Without this Bengalis can never rise to their full stature... Bengalis who are convinced that their ancestors were always feeble and without substance, that their predecessors never achieved anything glorious –such Bengalis cannot aspire to any other than an unsubstantial, inglorious condition, nor would they strive for anything different... and where would we find substance? Has a proper history of Bengal been written yet? Englishmen have written numerous histories of Bengal. Stuart Saheb’s book is so large and heavy that it would kill a strong young man if thrown at him. Marshman, Lethbridge and others have made a lot of money by writing slighter versions of Bengal history. But do these books tell us anything historical about Bengal? In our considered opinion, not one of these English books contains the true history of Bengal”, Bankimchandra Chattopadhyay, *Bangalar Itihas Sambandhe Kayekti Katha*” (Algunas reflexiones sobre la historia de Bengala) *apud*. Meenakshi Mukherjee, *op. cit.* p. 48

⁴¹ Guha, *op. cit.* p. 57

⁴² Kaviraj, *op. cit.* p. 125

nacionalista de Bankim es que en este proceso de cobrar conciencia, la nación a veces se identifica como bengalí y a veces como india, pero es de gran relevancia señalar que en cualquiera de las identificaciones el agresor es el musulmán.⁴³ Bankim sí hace referencia a los británicos en la construcción de la identidad bengalí/india pero no se trata de una alusión que implique un antagonismo frente a los hindúes a la manera que los musulmanes sí lo representan. Más bien lo que se aprecia es una suerte de reconocimiento de ciertos atributos británicos como su devoción al poder, la cual, el autor considera como base de su progreso.⁴⁴

En el plano de la construcción de la otredad de Bankim existe un elemento clave, a saber, la noción de *kalamka* que se refiere a una “distorsión histórica” en India y Bengala. Y este factor de *kalamka* es concebido por Bankim como la impronta del otro en el pasado indio que fue apropiado por extranjeros, o sea, por británicos y musulmanes. Sin embargo, para el autor, los musulmanes son los responsables directos de esa distorsión porque ellos son los generadores de la misma y los británicos, por su parte, sólo confiaron en las fuentes islámicas.⁴⁵ En este contexto, para Bankim, los escritores extranjeros, léase, los musulmanes, omitieron en sus obras un elemento fundamental, a saber, el pasado glorioso del pueblo hindú que además tiene un cierto paralelismo colonialista con los británicos y otras naciones imperialistas:

Ciertamente, si no es que en ningún otro aspecto, los bengalíes eran como los atenienses en sus empresas coloniales. Simhala [Ceilán] fue conquistada por los bengalíes y ocupada por éstos por generaciones. También existen conjeturas de que las islas de Java y Bali fueron en alguna época colonias de Bengala. Tamralipte [en Bengala] una vez fue un puerto del cual los indios zarpaban hacia sus viajes. Ninguna otra raza en India ha mostrado tales proezas de colonización.⁴⁶

⁴³ Chatterjee, *The nation...* p. 110

⁴⁴ Chatterjee, *Nationalist thought...* p. 57

⁴⁵ Guha, *op. cit.* p. 58-59

⁴⁶ “Truly, if not in any other respect, Bengalis were like Athenians in their colonial enterprise. Simhala was conquered by Bengalis and occupied by them for several generations. It has also been conjectured that the islands of Java and Bali were Bengal’s colonies at one time. Tamralipte was once a port from which Indians set out on voyages. No other race in India has shown such colonizing prowess.” Bankimchandra, *apud*. Meenakshi Mukherjee, *op. cit.* p. 56

De este modo, el pueblo bengalí en su pasado glorioso también registra conquistas de diferentes territorios que lo equiparan en grandeza a los atenienses. Y para el autor el omitir esa grandeza pasada no es sino un acto deliberado de distorsión, esto es claro en los adjetivos reveladores utilizados para describir a los autores musulmanes: mentirosos (*satyabhita* y *mithyabadi*) y “despreciadores de los hindúes” (*paradharmadveshi* y *hindudveshi*).⁴⁷ De acuerdo con Bankim, con una naturaleza intrínseca de odio hacia los hindúes, los autores musulmanes se negaron a reparar en la gloria primigenia del pueblo bengalí, tanto la espiritual como la intelectual pero también se negaron a reconocer el atributo de proeza y de fuerza física del pueblo bengalí, es decir, el *bahubal*,⁴⁸ y en cambio sí se dieron a la tarea de imputar a los hindúes con el cargo de debilidad. La revisión que hace Guha de una serie de ensayos de Bankim – “Bharat-kalamka” (1873) y “Bangalar kalamka” (1885)— tiene por resultado la presencia de un énfasis abrumador en el aspecto de la defensa de los hindúes como diestros en la fuerza física. Le parece que este hincapié supera incluso la preocupación de Bankim acerca del desarrollo espiritual del pueblo hindú.

Concerniente a este aspecto de *bahubal*, otro resultado por demás interesante del estudio de Guha es la adjudicación casi exclusiva del elemento de proeza física al periodo precolonial, es decir, que es en el periodo de gobierno musulmán que los hindúes según Bankim, tuvieron que hacer gala de sus habilidades físicas y de combate.⁴⁹ De lo anterior se deriva que el despliegue de *bahubal* se llevó a cabo mayormente en el periodo precolonial de la India, no así durante el régimen británico, el

⁴⁷ Guha, *op.cit.* p. 59

⁴⁸ *Ibidem.*

⁴⁹ Al analizar los ensayos de Bankim, Guha refiere la existencia de numerosas citas en las que los hindúes despliegan el atributo de *bahubal*. Se trata de 25 episodios en los que hay referencia a esa noción, de éstos, hay tres referencias a la colonización hindú en el extranjero; hay también seis referencias a peleas entre los mismos hindúes y de las dieciséis citas restantes, tres hacen alusión a los británicos y trece a los musulmanes, lo cual es significativo porque revela que con quienes hubo una necesidad real de lucha y defensa fue contra los musulmanes y no contra los británicos quienes no son identificados como invasores a la manera que los musulmanes sí lo son. *Ibid.* p. 62

cual, de hecho, quedó exonerado de todo cargo o responsabilidad para con los hindúes. Y es justo este factor el que Guha considera de gran relevancia como obstáculo para la cristalización de una historiografía auténticamente autónoma porque Bankimchandra no articula una crítica al colonialismo, más bien acepta uno de sus preceptos fundamentales que es el de la oposición añeja entre hindúes y musulmanes. La exclusión, entonces, de *bahubal* de la historia del gobierno colonial evitó que se realizara una agenda para una historiografía alternativa india.

En función de lo observado anteriormente no puede soslayarse que en Bankim hay un reconocimiento de las diferentes etapas de la India, se refiere a la existencia de un periodo hindú –glorioso, por supuesto— un periodo musulmán caracterizado por la necesidad imperante de desplegar el *bahubal* de los hindúes por la confrontación existente con los musulmanes y un periodo británico que aparentemente pasa sin pena ni gloria en cuestión de la impronta, positiva o negativa, que deja o no en la sociedad hindú.

Otro elemento que también debe mencionarse es lo que considero como una aceptación ambigua de las nociones “milleanas” en torno a la caracterización de las comunidades hindú y musulmana. Esto es que Bankim acoge, por un lado, la idea de separación comunitaria, o sea, el presupuesto de la diferencia contundente entre hindúes y musulmanes. Sin embargo, también da un giro a los atributos que Mill adjudica a uno y otro grupo. Ignoro si Bankim había leído a Mill y si en sus escritos trata de refutarlo directamente, no obstante, no es una observación fortuita señalar que la caracterización “bankiana” de las comunidades se opone a la de Mill. Así, si éste expresa que la civilización hindú mejoró con la llegada de los musulmanes, Bankim se refiere a esta aseveración como *kalamka*; si Mill se remite a la virilidad musulmana, Bankim se remite al *bahubal* hindú; si Mill ve al sistema de castas como un gran mal para el

bienestar de la naturaleza humana, Bankim defiende al sistema y lo considera como un arreglo equitativo que mantiene el orden social; si Mill habla de la perfección musulmana en el arte de escribir la historia, Bankim declara a los relatos musulmanes distorsiones de la historia. En suma, si el primero habla de una superioridad musulmana, el segundo remite a la grandeza intelectual y espiritual de su cultura hindú.

De los autores someramente revisados, Mill y Bankimchandra, puede afirmarse que han hecho una contribución importante a través de consideraciones históricas que han permitido a los grupos comunalistas afianzar y difundir una ideología comunal de la historia india. De ninguna manera se trata de una acusación sino de un análisis o más bien, de una aproximación a la forma en cómo la periodización histórica de tres etapas claramente discernibles y la descripción de las distintas comunidades en términos de superioridad e inferioridad, así como la aceptación sin cuestionar a fondo estos preceptos contribuyeron al establecimiento de identidades comunales en términos religiosamente antagónicos. Debe enfatizarse que no sólo una articulación histórica comunal es fundamental en un acontecimiento culminante como la destrucción de la mezquita sino la suma de ésta con los otros factores mencionados —la movilización y participación de masas, la resolución de demandas en el ámbito público, el uso de nuevas tecnologías, entre otros— arroja un resultado decisivo en la comisión de ese acto.

En el apartado subsecuente me referiré al episodio de la *Babri Masjid* minuciosamente, el cual es crucial en la utilización de una retórica propagandística de la derecha hindú que apela a la historia, en concreto a la diferencia comunitaria que hemos revisado en los autores, para legitimar sus postulados y sus movilizaciones en contra de la vasta minoría musulmana en la India.

Panorama de la historicidad del sitio de Ayodhya y de la disputa sobre la mezquita.

Antes de cualquier revisión de las posturas históricas de los diversos actores y testigos en la movilización para la destrucción de la mezquita es necesario esbozar un panorama de la disputa por Ayodhya. Posteriormente se analizarán las posturas de la derecha hindú y de los historiadores de la universidad de Jawaharlal Nehru. La primera resulta particularmente interesante por su esmero en la conformación de una historia “homogénea”⁵⁰, dentro de la cual la derecha hindú hace un llamado para autoerigirse como “el verdadero repositorio de una tradición hindú inmemorial y la vanguardia esencial de una moderna nación hindú”.⁵¹ Sin embargo, posteriormente se desarrollará este punto con más detalle, por el momento veamos en perspectiva las condiciones antecedentes a la destrucción de la mezquita.

En este episodio se observa claramente una promoción del antagonismo religioso entre las dos comunidades, y la depositaria de la disputa es la mezquita de Babar del siglo XVI, que aparentemente fue construida en el lugar de nacimiento de Rama. Diversos autores –K.N. Panikkar, Saurabh Dube, Peter van der Veer⁵²-- se refieren a Ayodhya como un lugar de culto de diferentes tradiciones religiosas. Así se expresa que la ciudad ha sido un importante centro religioso para diversos cultos como el jaina, el budista y el hinduista. Por ejemplo, en el siglo V a.c., según menciona Panikkar, había una comunidad budista en Ayodhya y si bien el budismo tuvo una debacle durante el primer milenio d.c. existen vestigios de la temprana influencia de este culto en la ciudad. Por su parte, la tradición jaina asocia a Ayodhya con el lugar de

⁵⁰ Esta historia homogénea no es sino una historia simplista que remite a Ayodhya como un lugar que oscila entre la temporalidad y la atemporalidad, un lugar siempre presentado como la palestra de batalla entre “el hindú desacralizado por el profano musulmán”, lo cual lleva a un ignorar deliberado de la diversidad y la diferencia del lugar, como sitio de confluencias de diversos cultos. Saurabh Dube, “Historia e histeria”, en *Sujetos subalternos. Capítulos de una historia antropológica*, México, El Colegio de México, 2001. p. 95

⁵¹ *Ibid.* p. 92

⁵² Ver Panikkar, “A historical Overview” en *Anatomy of a Confrontation*; Dube, “Historia e histeria” en *op cit.* y Peter van der Veer, *Gods on Earth*.

nacimiento del primero y del cuarto Tirthankara, además, según el canon jaina, la ciudad era visitada por los fundadores históricos del jainismo, Parshvanatha y Mahavira. Con respecto al culto hindú, los primeros lugares de veneración en Ayodhya se dice que eran de tendencia vaishnava o shaiva y que el culto específico a Ram se desarrolló muy posteriormente. Asimismo se indica que no hay evidencia de la veneración de Rama sino hasta el segundo milenio d.c. Al respecto se menciona que el culto a Rama sólo empezó a tener popularidad a partir del siglo XII y que incluso en los siglos XV y XVI la secta de los ramanandis, los devotos de Rama, aún no se habían establecido de manera significativa en la ciudad y es sólo hasta el siglo XVIII que el centro del culto empieza a ser controlado por la orden de los ramanandi.⁵³

De acuerdo con Van der Veer el Ram Janmabhumi –el sitio de nacimiento de Ram— ha sido una arena de conflicto desde mediados del siglo XIX⁵⁴ hasta el presente, periodo este último que ha atestado un incremento de los conflictos por el sitio. En el XIX se registra una veneración en conjunto de ambos cultos: el islámico y el hinduista, aunque no en igualdad de circunstancias porque el primero se realiza al interior del recinto religioso y el segundo se realiza en una plataforma fuera del mismo. Sin embargo, en el siglo XX ocurre un cambio fundamental en los años posteriores a la Partición de 1947. En diciembre de 1949 una imagen de Rama “apareció” repentinamente en la mezquita. La noticia se expandió y lo que para unos, los hindúes, era la aparición de Rama, para otros, los musulmanes, era un intento de profanar la mezquita.⁵⁵ En este Estado de cosas se suscitaron enfrentamientos de ambos grupos que fueron aplacados por la policía y el ejército y a ambas partes les fue negado el acceso al recinto. Asimismo, ambos lados se enfrascaron en un litigio para lograr su acceso al

⁵³ Panikkar, *op cit.* p. 26

⁵⁴ Peter van der Veer, *Gods on Earth...* p. 21

⁵⁵ *Ibid.* p. 40

lugar. Y aún hasta 1984 la mezquita continuó siendo resguardada por la policía sin que ocurriera mucho con ello.

Sin embargo, para la década de los ochenta se articula toda una campaña para la recuperación del sitio por parte de activistas de la derecha hindú y esta campaña no es fortuita porque hay en la política y en la sociedad toda una serie de cambios que permiten el desarrollo y clímax de una campaña como ésta. Así, la nueva situación social y el escenario político permiten dilucidar las demandas en el espacio público. Las movilizaciones masivas y la participación son ingredientes esenciales en la nueva forma de exigir la resolución de los reclamos y en las nuevas formas de hacer política. Previa a la campaña de 1984, y en el centro de este nuevo marco político se lleva a cabo la campaña de 1982-83, la *Ekamata Yatra* en el sur de la India, en la que el Vishwa Hindu Parishad (VHP) —que como se mencionó en la introducción, es una organización fundada en Bombay en agosto de 1964 que además poseía un carácter transnacional al tener representantes de Trinidad y Kenia, por ejemplo⁵⁶— incorporaba la imagen de *Bharat Mata* (madre India) junto con otras deidades en las diferentes procesiones. Esta campaña abarcaba todos los puntos cardinales de la India con la intención de simbolizar la congruencia entre la geografía nacional y la sagrada. Aunque en primera instancia la campaña *Ekamata* era incluyente y sincrética en su diseño y no tomaba en consideración casta, clase, género y secta, sí había una clara tendencia anti-islámica.⁵⁷ De manera que esta jornada es de una relevancia absoluta porque por primera vez, el VHP y la Sangh Parivar establecieron una red en el sur que representó un paso

⁵⁶ En la sesión de fundación se estableció que los objetivos de la organización serían entre otros: tomar medidas para despertar la conciencia y la fortaleza de la sociedad hindú; proteger y expandir valores hindúes éticos y espirituales; establecer contactos para ayudas a los hindúes que radicaban en el extranjero; dar la bienvenida y rehabilitar a los que se volvieran al camino del hinduismo; proporcionar servicio social a la humanidad en general y erradicar el concepto de intocabilidad de la sociedad hindú. Peter van der Veer, *Religious nationalisms. Hindus and muslims in India*. Los Angeles, University of California Press, 1994. p. 130

⁵⁷ Thomas B. Hansen, *The Saffron Wave...* p. 154

significativo hacia la “nacionalización” del movimiento.⁵⁸ Las unidades locales del VHP iniciaron comités para renovar y expandir templos, se hizo la recolección de fondos entre comerciantes y se organizó el trabajo social en las diferentes localidades, algunas actividades fueron la distribución de comida, la educación de mujeres bajo parámetros patrióticos y la construcción de letrinas y sistemas de drenaje. A nivel estatal, el VHP atrajo industriales y políticos influyentes así como líderes religiosos de sectas a la misma plataforma de unidad hindú. Se dio mayor énfasis a la representación de unidad organizando consejos de guías espirituales (*margdarshak*) en varias regiones en 1981. En 1984 esta estructura representativa se formalizó en cuerpos de *sadhus*, *dharma sansad* que en ese año organizó congregaciones nacionales para discutir problemas espirituales.

El año de 1984 acontece con la creación, a manos del VHP, del *Sri Ramjanmabhoomi* (Comité para el sacrificio de liberación del lugar de nacimiento de Ram) que tiene como misión organizar una procesión, la *Ram Janmabhumi Mukti Yajna*, justamente para liberar “el lugar de nacimiento de Rama”.⁵⁹ En 1985 la corte de distrito de Faizabad abrió la *Babri Masjid* al culto hindú, después de que ésta hubiera sido cerrada a todo tipo de culto a mediados del siglo XX, en 1949, esto es en época muy reciente a la Partición. Por su parte, el VHP, con su rasgo transnacional, llega hasta comunidades de emigrantes en África, Europa, el Caribe, el sureste asiático y Norteamérica. Es de notar que en el discurso político están presentes cada vez más los temas de mayorías, minorías y comunalismo⁶⁰. La noción mayoritaria de los derechos de los hindúes se convirtió gradualmente en un problema legítimo, que comenzó a vincularse con una interpretación dominante de secularismo como equilibrio permanente entre las diversas comunidades. Teniendo como telón de fondo una crisis

⁵⁸ *Ibid.* p. 155

⁵⁹ Van der Veer, *Gods on Earth*, p. 41

⁶⁰ Hansen, *op. cit.*, p. 156

secular del Estado, los nacionalistas hindúes comenzaron a aplicar la etiqueta de “pseudo secular” a cualquier política o medida que no beneficiara a los hindúes como mayoría, además de que en el aire estaba la idea de la “naturalización” o naturalidad de los hindúes como mayoría y como propietarios de la nación, esto frente a la condición de sospecha de los musulmanes como ciudadanos auténticos de la nación india, quienes bajo tal circunstancia tenían que probar su lealtad a la nación, punto que se explorará a detalle en el siguiente apartado y en el capítulo posterior cuando se analicen las demandas históricas de los nacionalistas hindúes y el discurso antimusulmán de la derecha hindú respectivamente.

En 1985 empiezan una serie de procesiones y marchas hacia Ayodhya y en febrero de 1986 la corte de distrito de Faizabad decide abrir la *Babri Masjid* al culto hindú. De manera que como puede observarse, la estrategia no hace mucho implementada de movilización de masas rinde sus frutos en la resolución de las demandas. Pero otro elemento que también debe resaltarse es la actuación del Estado en torno a la disputa. Si bien éste se ha asumido como secular, en las acciones tomadas y no tomadas se refleja una postura contraria, pues las acciones gubernamentales emprendidas fueron tomadas a favor de la mayoría hindú en claro detrimento de la minoría musulmana. Hay un aparente cese de funciones de la mezquita, pero sólo en lo que al culto islámico se refiere. En esta época uno de los elementos que imperan en el discurso político es un afán de secularismo, entendido en el contexto indio como la tolerancia hacia todas las religiones y cuando las medidas implementadas por el Estado no benefician a la comunidad hindú como mayoría entonces se le califica de pseudo secular por parte de los activistas hindúes. En el caso Ayodhya lo que se aprecia es una postura ambivalente del Estado, así, por una parte se cierra la mezquita al culto y se mantiene el lugar bajo control policiaco, pero por otra, se permite a un comité hindú

realizar funciones de culto. Entonces lo que puede observarse es una conversión forzada de la Babri Masjid en templo de Rama,⁶¹ pues con la presión ejercida por los activistas hindúes, el culto hindú desplazó al ritual islámico.

Así, el Estado, asumido secular, fue sobrepasado por un asunto de enfrentamiento religioso con trasfondo político. Y es que según lo discutido en el primer capítulo, la crisis del secularismo no sólo pasa por una voluntad o intención del Estado por favorecer a una u otra comunidad sino que existe una situación social auténtica que no permite el tratamiento igualitario de los diferentes componentes de la sociedad, como ejemplo de esta imposibilidad se observa la vigencia de las leyes personales que encarnan diferencias en las normas sociales de las comunidades. En este estado de cosas, la imagen del Estado no es satisfactoria para ninguno de los actores que observan como en diversas ocasiones se aplica por el aparato de gobierno un régimen de excepción.

En este contexto, el Bharatiya Janata Party (BJP) le apostó a la tolerancia secular atrayendo a un número de personalidades y candidatos musulmanes para las elecciones generales e impulsando a candidatos a participar en festivales musulmanes. En el programa y las estrategias del BJP entre 1980-1987 estaba una ideología nacionalista hindú moderada combinada con una crítica moral cautelosa del manejo del Estado por el Congreso, así como un esfuerzo por crear una medida de unidad entre las fuerzas que se oponían al congreso. Según señala Hansen, su estrategia resulta poco efectiva de manera que el BJP hace cambios al enfatizar su perfil de defensores de la sociedad hindú, esto para recuperar el apoyo de los grupos del Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) que es una organización, ya decíamos, de jóvenes militantes.⁶² Y según se ha visto, como rasgo distintivo de la política de la época también se reforzaron temas

⁶¹ Van der Veer, *Religious nationalism...* p. 156-157

⁶² Hansen, *op. cit.*, p. 159

populistas, se dio prioridad a la expansión hacia sectores más pobres y se enfatizaron las políticas de agitación, acaso medidas tardías para adaptarse a los imperativos de una democracia mayoritaria.

En las agitaciones por la mezquita un ingrediente imprescindible fue un discurso antimusulmán radical que, según señala Hansen, no era nuevo, pero lo que sí se inauguraba era la escala en que éste se diseminaba a través de nuevas tecnologías de movilización de masas. Además conflictos, acaso cotidianos que podrían haber pasado prácticamente desapercibidos, como el caso Shah Bano tuvieron una amplia resonancia y sirvieron de argumento para acusar al Estado de entreguista para con las minorías. Asimismo, otros sucesos como la inmigración a India de desempleados de Bangladesh y Pakistán fueron capitalizados por el BJP. Así, este hecho particular se difundió como una invasión e infiltración musulmana organizada, se erigió en el argumento de la supuesta amenaza musulmana de desestabilización y de explotación hindú a manos de los musulmanes.

El caso *Ramjanmabhoomi/Babri Masjid* fomentado por el VHP y el RSS devino en parte del imaginario ideológico del BJP en julio de 1989, se promovió como indicador de una de las debilidades del Congreso ante los musulmanes. Como contrapeso al Congreso, la administración de Rajiv Gandhi permitió al VHP llevar a cabo *Ram Shila Puja*, es decir, la procesión nacional para consagrar ladrillos colectados en todo el país para construir el templo de Rama en Ayodhya. Según el VHP se realizaron 300, 000 pujas y más de 100 millones de personas asistieron a las procesiones. La campaña de recolección de ladrillos fue seguida por tensiones comunales y por incidentes violentos en los que murieron cientos de musulmanes. Pero en contraste a esto, en las elecciones de 1989 el BJP se posicionó como el tercer partido más grande, lo cual no hace sino dar cuenta de la efectividad de las estrategias políticas

de ese partido en medio de un ambiente que fomenta hostilidades intercomunales. En las elecciones de 1991 no se quita el dedo del renglón y el BJP toma como bandera el tema de *hindutva* o la hinduicidad. Tanto el VHP como el BJP tienen entre sus filas a oradoras que incitan a un ataque directo en contra de musulmanes. Uma Bharati y Sadhvi Rithambara, dentro de su retórica de violencia, muestran a los musulmanes como enemigos de la nación, como asesinos, sucios y lujuriosos⁶³. Y es que existe en el imaginario social una equiparación de la geografía india en su concepción de *Bharat Mata* (madre India) con la figura de la mujer. Entre las caracterizaciones de los musulmanes, uno de los atributos o más bien, defectos señalados es un rasgo de hipermasculinidad que la derecha hindú interpreta como una característica que deriva irremediablemente en la violación de las jóvenes hindúes. De manera que ver a los musulmanes como desbordantes de hipermasculinidad en realidad los etiqueta en términos de violadores o agresores sexuales, caracterización que los convierte en el blanco de la medida de “disciplinar la diferencia” por parte del Estado, porque defender la *hindu rashtra* o la nación hindú es defender, en última instancia, el honor sexual de la comunidad hindú.⁶⁴ A esto nos referiremos en el siguiente capítulo cuando analicemos de lleno el discurso del nacionalismo hindú.

En 1991 la nueva política económica incluía la liberalización, la desregulación y privatización del sector público, además, la campaña del RSS tenía un enfoque de *swadeshi* o autonomía hacia el desarrollo económico. En ese sentido se hizo circular un panfleto que incluía 326 productos de multinacionales y su equivalente indio para fomentar el consumo de lo nacional. De igual forma, se hacía un llamado al movimiento popular en contra de empresas multinacionales, las cuales eran comparadas con la *East*

⁶³ *Ibid.* p. 166

⁶⁴ Kumkum Sangari, *The politics of the possible: essays on gender, history, narrative colonial English*, Delhi, Tulika, 1999. p. 399

India Company. El espacio creciente en tecnología, productividad y estándar de vida entre India y otros países asiáticos sirvió como fundamento para buscar nuevo modelo.

El 6 de diciembre de 1992 unas 200, 000 personas se reunieron en el entorno de la mezquita de Babar. Un grupo de *kar sevaks*, de participantes, empezaron la demolición del recinto que se encontraba resguardado por algunos policías bajo la dirección del gobierno del BJP. El hecho ocasionó que revueltas a gran escala estallaran por toda India y los líderes de VHP fueran encarcelados. Ayodhya se convirtió en el lugar común simbólico del escenario político. La realización de este episodio se sustentó en lo que Hansen llama “una revolución democrática intensificada” que cristalizó en desplazamientos sociales consistentes y en la movilidad social de grupos culturales y sociales.

El poder del Ramjanmabhoomi radicó en su representatividad, es decir, en la capacidad de condensar la noción esencialista de hostilidades eternas entre musulmanes e hindúes, los primeros considerados tiranos y desecradores de templos, los segundos asumidos como víctimas y defensores del hinduismo. Así, la *Babri Masjid* significaba los derechos violados de una mayoría hindú dentro del paradigma de “derechos iguales de las comunidades” que se supone es la esencia del secularismo autorizado por el Estado poscolonial⁶⁵. En la campaña de 1991 se enfatizó a la *hindutva*, a la hinduicidad, como el único camino posible para un Estado indio fuerte, desarrollado y competitivo. El apoyo a la *hindutva* por parte de las clases medias, se dio más por desilusión del Congreso, por la cuestión de la corrupción y por un deseo de modernidad e igualdad con otros países, más que por una devoción efectiva a Rama, el cual se usó como recurso para la agitación de masas por motivos emocionales y religiosos. La utilización fue

⁶⁵ Hansen, *op. cit* p. 173

efectiva y Rama devino en la metáfora esencial de lo hindú, se convirtió en un símbolo nacional y la *hindutva* se equiparó con el orgullo nacional.

Si bien hay diversos elementos que llaman la atención en el capítulo de la destrucción de la mezquita como toda la parafernalia elaborada en torno al mismo, según acaba de verse; la actuación del gobierno así como el discurso en torno a los musulmanes y el fortalecimiento y la explotación de estereotipos musulmanes negativos en la retórica hindú comunalista, que es aún un punto pendiente de analizar, también llaman la atención las diversas consideraciones y reclamos históricos por parte de los grupos comunalistas y de los historiadores seculares. De manera que el siguiente apartado abordará estas posturas históricas frente a la destrucción de la mezquita de Babar.

Posturas frente a la historia: nacionalistas hindúes e historiadores seculares

La labor de organizaciones de la derecha hindú como el Vishwa Hindu Parishad fue crucial en las movilizaciones por la causa de la mezquita. Esta organización empezó a incluir en sus campañas la afirmación de que donde se encontraba la mezquita, había habido un templo hindú consagrado a Rama y que había sido demolido por los musulmanes. Pero esta afirmación necesitaba base sólida, entonces, se recurrió a la historia para dar legitimidad al asunto. Ante la necesidad de evidencia en forma de hechos históricos y hallazgos arqueológicos se acudió, no al departamento de arqueología si no a B. B. Lal, personaje bien conocido porque con sus investigaciones buscaba probar la historicidad del *Mahabharata* y el *Ramayana*, las grandes épicas hindúes. Durante los años de 1975-1980 Lal excavó en sitios de Ayodhya y llegó a la conclusión de que ésta era la misma ciudad que se mencionaba en el *Ramayana*. Así, en 1991 el resultado de las investigaciones arrojaba que el templo

hindú de Rama había estado en el lugar en el que se encontraba la mezquita y que los pilares del templo destruido habían sido utilizados en la construcción de la misma. Todos estos hallazgos fueron cuestionados por otras autoridades. En este sentido, el manifiesto de los historiadores en torno al caso de la *Babri Masjid* es interesante porque es un intento de combatir con argumentos históricos los postulados pseudohistóricos que promueve la derecha hindú, la cual al no tener una base firme entonces se ve obligada a apelar a la fe.

Los historiadores sostienen, en términos generales, que la supuesta identificación del lugar de nacimiento de Rama en Ayodhya no tenía bases científicas sólidas y la creencia y promoción de la existencia de un templo de Rama era una cuestión de fe, de poder y de política que carecía de evidencia histórica.⁶⁶ En primer lugar los historiadores que realizan el escrito sobre el abuso de la historia en el caso de la *Babri Masjid* hacen la distinción entre creencias y legitimidad histórica, ésta última les parece inexistente en el episodio citado. Y son, además, categóricos al señalar que ante las fuerzas comunales haciendo uso de la “evidencia histórica” es necesario para ellos como historiadores intervenir en esa carrera hacia la instauración de una política comunal. En las precisiones realizadas, los historiadores mencionan que la ciudad de Ayodhya actual no puede concebirse como la Ayodhya mítica del *Ramayana*, esto, contrario a la conclusión de B. B. Lal según sus excavaciones en esa misma ciudad. Asimismo, los historiadores afirman que Ayodhya había sido un centro sagrado para muchas religiones no sólo para el culto a Rama, así parece quedar demostrado por los escritos de Hsuan Tsang que se refieren a la ciudad como un centro importante del budismo. De igual forma afirman que hay evidencia del culto jaina en la ciudad.⁶⁷ Y expresan, por otro lado, que el culto a Rama ya se daba en Ayodhya en los siglos XV y

⁶⁶ Gomal, Sarvalli; Romila Thapar, Bipan Chandra, *et. al.*, *The political abuse of history. Babri Masjid-Rama Janmabhumi Dispute*, Nueva Delhi, Jawaharlal Nehru University. p. 1

⁶⁷ *Ibid.* p. 3

XVI pero no a una escala significativa y no es sino hasta el siglo XVIII cuando los *sadhus* de la secta Ramanandi se encuentran a gran escala en la ciudad. Sólo en siglos posteriores construirían la mayoría de sus templos en Ayodhya.

Para los estudiosos no hay ninguna prueba de que la mezquita hubiera sido construida en el sitio del templo, ni siquiera había evidencia de que se hubiera erigido una mezquita en honor a Babar, salvo por unos versos en persa que aparecieron en la puerta de la mezquita. Los historiadores remiten al respecto a A. F. Beveridge quien fuera la primera en traducir el *Babur Nama* en el cual, se lee un pasaje importante para la cuestión: “Por orden del emperador Babur, cuya justicia es un edificio que alcanzó las alturas del cielo, el generoso Mir Baqi construyó el resplandeciente lugar de ángeles”.⁶⁸ Sin embargo, los historiadores advierten que aunque se señala en la inscripción la construcción de una mezquita, no hay ningún indicio que establezca la construcción de la misma en el sitio de un templo. Asimismo, señalan que no hay ninguna referencia en las memorias de Babur sobre la destrucción de un templo en Ayodhya.

Los historiadores a partir de la evidencia obtenida argumentan que en el siglo XIX este relato de la destrucción del templo comenzó a circular y se insertó en registros oficiales, los cuales se citaron como evidencia histórica sin tomar en consideración que se trataba de relatos, mismos que en gran medida eran de utilidad para el régimen británico al ofrecer pruebas de hostilidad perpetua entre hindúes y musulmanes.⁶⁹ En ese sentido, los historiadores también hacen referencia a una nota de Beveridge sobre el pasaje traducido, en aquella la autora sugiere que al tratarse de un musulmán, Babar, impresionado por la dignidad y sacralidad del lugar hindú debió haber desplazado al templo, al menos parcialmente, para la construcción de la mezquita. Los estudiosos

⁶⁸ *Ibid.* p. 4

⁶⁹ Algunos textos británicos que incluyen la narración de la destrucción del templo a los que aluden los historiadores son de P. Carnegy, *Historical sketch of Tehsil Fyzabad*, de 1870 y H. R. Nevill, *Faizabad District Gazeteer*, 1905. *Ibidem.*

reparan en la lógica simple de Beveridge que apela al estereotipo del musulmán intolerante hacia cualquier otro culto o religión.

En plena coincidencia con los historiadores me suscribo a la idea de que lo que se manifiesta en la opinión de la traductora es una representación de los musulmanes ya ampliamente difundida que no es cuestionada y que además, podía ser de utilidad a los oficiales británicos que percibían a la India en términos de un esencialismo histórico justificador de su régimen. Lo que subyace en el fondo de la representación es una imagen de los musulmanes como intolerantes religiosos y desecradores de templos, idea ésta que les atribuye actividades de destrucción de templos hindúes a gran escala. Al respecto es interesante el texto de Eaton “Temple desecration and Indo Muslim States”,⁷⁰ en el que el autor refiere que si bien es cierto que se puede hablar de destrucción de templos por parte de los musulmanes ya que hay evidencia que así lo sustenta, también es cierto que estos casos se dieron en contexto de conflictos militares cuando los estados indo-musulmanes se extendían hacia dominios de gobierno no musulmanes. Asimismo, Eaton señala que las inscripciones y las crónicas contemporáneas de los vencedores muestran que los comandantes, gobernadores y sultanes concebían la actividad de destrucción de templos como un medio de desarticular la autoridad legítima del rey y para separar su figura de la imagen de la deidad estatal que se percibía públicamente como la protectora del rey y de su reino.⁷¹ A la luz de lo anterior, puede afirmarse que la representación de los musulmanes como destructores de templos hindúes tiene cierto sustento pero si hemos de creerle a Eaton, no debe perderse de vista el contexto en el que se realizaron aquellos actos.⁷²

⁷⁰ Richard Maxwell Eaton, “Temple desecration and Indo-Muslim States” en Eaton, R. *Essays on Islam and Indian history*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2002.

⁷¹ *Ibid.* p. 112-113

⁷² Es claro el esfuerzo de Eaton por aminorar la carga negativa del estereotipo musulmán como desecrador de templos, sin embargo, también habría que pensar y analizar los datos de Eaton al respecto ya que menciona que a lo largo de cinco siglos (1192-1729) pueden identificarse sólo 80 ejemplos de

En este sentido, para los historiadores el presupuesto de que los gobernantes musulmanes eran invariable y naturalmente opuestos a los lugares sagrados de los hindúes no siempre está sustentado en la evidencia. Más aun, refieren que incluso el patrocinio de los *nawabs* musulmanes era crucial para la expansión de Ayodhya como centro religioso hindú. Además, también señalan que en ocasiones de conflicto entre hindúes y musulmanes, los gobernantes musulmanes no apoyaban invariablemente a los musulmanes, sino que había veces en que el conflicto se resolvía a favor de los hindúes. Sin embargo, los estudiosos señalan que no se trata de sugerir que no hubiera conflicto entre hindúes y musulmanes, ni tampoco de sugerir que se trataba de comunidades homogéneas, sino que había tanto enemistades y alianzas así como facciones y grupos dentro de una comunidad pero también era posible observar buenas relaciones intracomunales.

De este modo, en términos generales, la evidencia histórica encontrada por los historiadores es insuficiente para apoyar las posturas comunales de los grupos hindúes y musulmanes. No hay ninguna sanción histórica para los diversos reclamos de las diferentes comunidades en torno al área *Ramjanmabhumi-Babri Masjid*, más bien, aquellos argumentan a favor de la ciudad de Ayodhya como un centro sagrado que ha comprendido a varios cultos a través de los siglos.

La propuesta de los historiadores que daría solución al problema de la *Babri Masjid* era declarar monumento nacional al área en disputa, en un afán de desplazar el nacionalismo religioso por uno secular, pero el comunalismo hindú lejos de aceptar la propuesta, incorporó en su ideario político aquellos relatos de los registros oficiales del siglo XIX de tradición local que referían la supuesta destrucción del templo de Rama al

destrucción de templos cuya historicidad parece razonablemente cierta, en contraposición a los 60 mil casos que sostienen los nacionalistas hindúes. El punto es que si bien no hay evidencia ya no digamos contundente, sino razonable de otros casos de destrucción, creo que sería ingenuo pensar que es porque no los hubo.

construirse la mezquita de Babar, ya que estos relatos eran de gran utilidad para justificar acciones concretas en torno a la mezquita y a los musulmanes como comunidad minoritaria. Tanto el VHP como el BJP, los principales promotores de la campaña de Ayodhya, negaban la evidencia que no favorecía a su causa y argüían – cuando todas las pruebas históricas estaban en su contra— que no se trataba de una cuestión de veracidad histórica sino de una cuestión de fe que iba más allá del alcance del discurso racional de la ciencia. Argumento éste con el que podían menospreciar la evidencia histórica sólida.

Sin embargo, a pesar de apelar a la fe toda vez que se cree necesario, los grupos de derecha hindú, señala Gyanendra Pandey, sostienen la importancia de honrar a “sus raíces, su herencia, sus héroes y su cultura”, es decir, su historia. Y en ese sentido Rama cobra mayor relevancia, más como un héroe cultural panindio que como un icono religioso; por eso, bajo la óptica de esas organizaciones, la figura de Rama debe honrarse y venerarse por todo indio, hindú o no hindú.⁷³ Así, lo que las organizaciones como el BJP, el VHP o el RSS ofrecen es una historia empobrecida, o más bien, lo que considero y tomo prestado de Bankim, como *kalamka*, es decir, una distorsión histórica “grotesca y provocadora” que sirve para establecer una división del mundo en la clasificación de “bárbaros” y “civilizados”, idea que se trasladó del contexto colonial al contexto indio.⁷⁴ Así, si los británicos, en términos generales, habían considerado a los indios como bárbaros que tenían que ser civilizados y cuya misión británica se creía asumía esta tarea, ahora los hindúes aplicaban las mismas nociones para los musulmanes, quienes eran caracterizados como incivilizados frente a los hindúes, y que

⁷³ Gyanendra Pandey, “The civilized and the barbarian: The ‘new’ politics of late twentieth century India and the world” en *Hindus and Others. The Question of Identity in India Today*, Nueva Delhi, Viking, 1993, p. 8

⁷⁴ *Ibid.* p. 9

por esta razón debían ser instruidos y la manera de hacerlo eran convertirlos al hinduismo visto como la única identidad nacional posible.

Es así como bases pseudo históricas fundamentaron las hostilidades hacia la mezquita como centro religioso, la historia se manipuló, se rechazó o se reformuló en aras de objetivos políticos bien definidos que requerían de una clara diferenciación comunitaria. Y la “historia” subyacente en las actividades políticas de la derecha hindú no era otra cosa sino la lucha continuada entre los hindúes y los musulmanes o, lo que es lo mismo, la tolerancia y resistencia de los primeros frente a la opresión y fanatismo religioso de los segundos que llegaron a India para acabar con la gloria ancestral de la civilización hindú, ideas que indudablemente hacen eco de aquellas no tan lejanas de finales del XIX. No es que los grupos comunalistas hindúes aludan directamente a las historias de Bankim y Mill pero indudablemente las ideas de ambos autores quedaron fijadas en el imaginario colectivo y han tenido seguimiento vía la explotación de grupos políticos que ven la cuestión comunal como un elemento de estrategia política.

Sin embargo, estas movilizaciones no habrían sido posibles con la simple apelación a la historia, como telón de fondo a estos hechos existen diversos acontecimientos que posibilitaron el éxito de nociones históricas de este tipo y aunado a esto hay un discurso elaborado que invita a la violencia en contra de los musulmanes. A continuación, en el siguiente capítulo se analizará este discurso enarbolado por la derecha hindú.

**LA OTREDAD MUSULMANA Y LA HISTORIA INDIA: DISCURSOS E
IMÁGENES DE LA DERECHA HINDÚ
III**

En este capítulo se revisarán algunos materiales de carácter panfletario que abordan la cuestión de la identidad hindú. Se observa que es una articulación que asume ciertos esencialismos que pretenden definir lo que es el ser hindú, rasgos como el de la tolerancia del hinduismo y el de la lucha constante librada por los hindúes frente a la comunidad musulmana, en otras palabras, el despliegue de *bahubal* ante un grupo que enarbola el islam y que es considerado invasor y tirano. En las formulaciones identitarias propuestas se observa que hay una tendencia homogeneizadora que aunque asume, en teoría, una tolerancia de las diversas comunidades, en la práctica trata de disciplinarlas para incluirlas dentro de la corriente principal hindú concebida como la forjadora de la identidad nacional y bajo la cual deben constreñirse los individuos y su definición como ciudadanos si quieren pertenecer a la comunidad nacional india/hindú. Esta tendencia de homogeneización no es una contribución original del nacionalismo hindú, puesto que en ella se advierten los rasgos comunes, podríamos decir, de los diferentes movimientos nacionalistas. Así, se trata de un caso más en el intento por conformar y construir una nación dentro de márgenes culturales, políticos y sociales perfectamente definidos.

En términos generales, los panfletos aquí revisados son más bien moderados en el sentido de que no incitan directamente a la violencia. Intentan una inclusión puesto que construyen un discurso que pretende abarcar a los no hindúes, pero el rasgo excluyente se evidencia toda vez que se apela a una cultura monolítica y singular hindú, a una historia homogénea que se supone narra el sufrimiento de los hindúes a manos de los musulmanes. Así, dos de los panfletos remiten a una identidad hindú en general, a la situación de desventaja actual de los hindúes, a los rasgos del ser hindú, a lo hindú

como la identidad nacional vital por fuerza de ser mayoría. Y el último de los panfletos hace una narración del sitio de Ayodhya en el que queda esencializado el elemento de enfrentamiento entre hindúes y musulmanes.

Por otro lado, cabe mencionar que no tuvimos acceso a materiales panfletarios islámicos, y si el trabajo parece un poco desequilibrado en cuanto a la versión del otro grupo en conflicto obedece a esta situación de carencia de esos materiales. Sin embargo, se queda la hipótesis de que los textos propagandísticos islámicos, también podrían desarrollar un tipo de retórica que construye al otro, en este caso, al hindú, como el enemigo que oprime a la comunidad musulmana considerada de igual forma como homogénea.

Finalmente, se analizará en este capítulo a través de fuentes secundarias el discurso más beligerante de la derecha hindú en el que se construye una imagen visiblemente negativa y maligna de los musulmanes con la cual se insta a la violencia en contra de este grupo, aludiendo a toda clase de estereotipos que conforman una identidad musulmana sanguinaria que se supone actúa en detrimento de la comunidad hindú.

Discursos de la nación: *hindutva* o la “hinduicidad” como el eje conductor en la identidad nacional.

El texto *Hindu Rashtra* de Vaman Das Agrawal aporta elementos de interés respecto a la identidad nacional india dentro de la concepción de la derecha hindú. Tal identidad se concibe en una noción restringida que equipara lo hindú con lo nacional y que en un intento supuestamente incluyente atribuye a esta nomenclatura un alcance que comprende a otros sectores como musulmanes y cristianos; pero al mismo tiempo, cancela a dichos grupos el reconocimiento de una identidad distinta a la hindú, muy por el contrario se les encasilla dentro del mismo rubro y se trata de erradicar la diferencia.

El panfleto en primer lugar se refiere a la identificación de quien es un hindú. Establece que hay tres elementos de lo hindú: nación, pueblo y cultura¹. Así se señala que un hindú es aquel cuyo nacimiento, desarrollo y muerte tiene lugar en India y que por supuesto, ama a la madre tierra y es devoto de la cultura de esa tierra.² Sin embargo, lo hindú según este texto no se remite específicamente a una denominación religiosa, sino que se trata de una nacionalidad que comprende a los habitantes de India sin importar que religión profesen. Así, tanto los musulmanes como los cristianos también son considerados hindúes, al igual que los que residen en otros países pero que tienen un origen hindú y que llevan una forma de vida hindú.

Dentro del hindu dharma o del *sanatana dharma* se menciona que Manu enumera diez principios rectores: ecuanimidad, paciencia, perdón, control mental, pureza de pensamiento y de acción, el control de los sentidos, el desarrollo del intelecto, el conocimiento, la verdad y la erradicación del enojo. Sino todos, varios de estos elementos atienden a una identidad esencializada del ser hindú que se expresa en muchos contextos como una identidad supramundana que se ocupa de cosas más bien espirituales. Y esto se fortalece con la idea expresada sobre el señalamiento de una naturaleza distintiva de la India espiritualmente orientada. En ese sentido se expresa que “La perspectiva espiritual de la vida produce armonía y cooperación, a pesar de las diferencias en el modo de vestir, idioma, hábitos alimenticios y formas de veneración, entre otros. De este modo, en India, el rasgo de nacionalidad ha permanecido básicamente espiritual y cultural. El sentimiento de integración cultural ha sido la raíz

¹ Y por cultura se utiliza una definición monolítica y restrictiva como señala Veena Das, una noción que tiende a la homogeneización y a la erradicación de la diferencia, desde este punto de vista la cultura también tiene una dimensión de poder y por lo tanto, de tensión al tratar de imponer un modelo cultural nacional en detrimento de la diversidad encarnada por los grupos minoritarios. Ver Veena Das, “Communities as political actors: the question of cultural rights” en Veena Das, *Critical events: an anthropological perspective on contemporary India*, Delhi, Oxford University press. 1995.

² Vaman Das Agrawal, *Hindu Rastra*, Delhi, Vishva Hindu Parishad, 1987. p. 4

de la nacionalidad.”³ Así, se construye una caracterización de la India y los hindúes en términos de espiritualidad y armonía, lo cual también es una forma de construir tácitamente al otro, en este caso la contraparte musulmana, que contrasta por su supuesta agresividad y violencia frente al pacifismo hindú.

Un punto de interés en el texto es el que se refiere a una exploración somera de la noción de comunalismo. Al respecto se destaca que el hecho de buscar el bienestar de la gente de una secta no es comunalismo, pero sí se trata de este fenómeno cuando se busca el bienestar de un grupo particular en detrimento de otro. ¿De manera que quiénes son comunalistas?, tal es el cuestionamiento que se desprende del escrito. La respuesta es clara y la da el texto que refiere que comunalistas son aquellos que habiendo nacido en India buscan inspiración de países extranjeros; aquellos que se mantienen distantes de la sociedad nacional y demandan derechos especiales y privilegios en las esferas política y económica. Asimismo, también son comunalistas los que no aman a su madre patria, que en cambio la insultan y acogen elementos extranjeros; los que objetan la recitación de Vande Matram; los que abiertamente incitan a los musulmanes a romper las piernas y quemar las casas de los ministros; los que se regocijan y reparten dulces cuando Pakistán obtiene la victoria en el críquet y otros juegos; los que boicotean festivales nacionales como el día de la república; los que incitan conflictos en contra de los hindúes; los que destruyen templos; los que matan a los hindúes inocentes, roban y queman sus tiendas y casas; los que objetan el paso de las procesiones hindúes frente a las mezquitas; los que almacenan armas y municiones en mezquitas y localidades musulmanes; aquellos que convierten al islam y al cristianismo a los hindúes de grupos desvalidos, ya sea por la fuerza o tentándolos con dinero que se recibe de países árabes y cristianos y también aquellos que ayudan a introducir clandestina e ilegalmente a

³ *Ibid.* p. 11

infiltrados musulmanes de Bangladesh y Pakistán en India para demandar un estado independiente islámico en territorio indio. En particular, son comunalistas aquellos políticos que para ganar las elecciones y permanecer en el poder impulsan el separatismo incitando sentimientos basados en casta, religión y lengua.⁴

De lo anterior tenemos que hay una identificación plena de los miembros comunales de la sociedad. Esta identificación coincide plenamente con las minorías de la sociedad india. Por un lado, están los musulmanes a los que se acusa de lealtades extraterritoriales, no sólo hacia Pakistán sino hacia otros países islámicos. Y es que dentro del discurso de la derecha hindú un elemento recurrente es el señalamiento de una supuesta deslealtad islámica a la nación india, el texto revela nítidamente esta acusación aún y cuando no se menciona específicamente a los musulmanes como traidores o desleales a la patria. Por otro lado, de manera más tangencial, también se incluye a los cristianos como comunales cuando llevan a cabo actividades de proselitismo que terminan en la conversión al cristianismo de grupos en desventaja económica y social. Así, ser musulmán no es necesariamente un requisito para ser comunal, pero puede decirse que en términos generales, profesar otra religión diferente al hinduismo sí puede despertar suspicacias.

Otro elemento considerado una causal por la que se acusa a los musulmanes de comunalistas es su enojo ante las procesiones hindúes que pasan frente a las mezquitas, muchas de las cuales, se considera, desembocan en la consumación de ataques en contra de los hindúes. El comunalismo entendido bajo la óptica particular del Vishwa Hindu Parishad cristaliza en una serie de medidas y acciones tomadas contra los hindúes en específico, quienes en ese contexto y en términos generales, no reconocen o pasan por alto la comisión de actos violentos en contra de la comunidad musulmana. Dicho de otra

⁴ *Ibid.* p. 6-7

forma, se hace toda una serie de señalamientos de acciones anti-hindúes pero se guarda silencio respecto a acciones anti-islámicas, esto como si hubiera una tendencia a perpetuarse en el papel de víctima, de comunidad agredida que no hace sino reaccionar en defensa propia ante los ataques que se le dirigen. Pero tal rasgo no es reciente, se conecta con las ideas ya revisadas de autores como Bankimchandra que hacen referencia a una historia india en la que se narra la gesta heroica de los hindúes frente a los musulmanes, ante los cuales se ha requerido “históricamente” echar mano de la fuerza física o de las proezas, o lo que es lo mismo, de hacer uso de *bahubal* ante las inmemoriales agresiones de los musulmanes.⁵

Por otro lado, los políticos también quedan plenamente identificados como comunalistas por sus miras hacia fines políticos. En este punto es de relevancia la imagen del gobierno que se maneja en este discurso, pues se hace un señalamiento directo de una política que sigue ejes comunales promocionando sentimientos de grupo para mantenerse en el poder. Así, en el texto se señala claramente que “hoy, los políticos y los ministros dan concesiones respecto a una política basada en la casta y la religión. Estos participan en mítines y conferencias donde se abordan religión y casta. Pero no participan en conferencias hindúes, porque en su opinión, lo hindú es comunal”.⁶ Como hemos referido en el primer capítulo por parte de las diversas comunidades existe la percepción de un Estado que actúa de manera parcial favoreciendo a una comunidad en detrimento de la otra. Recordemos que hay una problemática multifactorial en la que diversos elementos como la existencia de las leyes personales no permiten un tratamiento igualitario de las diferentes comunidades; el ascenso de las castas bajas y el elemento de la “castización” o el reforzamiento de las identidades de casta, por citar algunos casos, que en conjunto proyectan una imagen –

⁵ Ver capítulo 2, p. 61-63

⁶ Vaman Das Agrawal, *op. cit* p. 7

según la percibe la derecha hindú— de un Estado “entreguista” para con las minorías que no respeta a la mayoría hindú. Entonces, estos hechos representan la evidencia material para los grupos de derecha como el VHP de que existe una absoluta parcialidad por parte del Estado.

Sin embargo, el discurso articulado remite a diferentes dimensiones de la vida que se consideran permeadas por el comunalismo. Así, diversos ámbitos no sólo el político y el religioso se conciben como propensos al elemento comunal, sino que también se advierte que incluso actividades de distensión y entretenimiento son igualmente susceptibles a ser vinculadas con el comunalismo, es decir, también lo pueden poner en evidencia. Se menciona, entonces, que son suspicaces o sospechosos de comunales no sólo quienes apoyan políticas pro-musulmanas o aquellos que rechazan la libre circulación de procesiones hindúes frente a mezquitas, en un grado no menor también lo son quienes se alegran cuando Pakistán gana en el críquet. De este modo así planteado, son diversas las expresiones que pueden “delatar” a quien es un comunalista.

De igual forma un elemento central es la noción de *hindutva* como el eje básico para la unidad e integridad de la India. Se refiere en el panfleto que *hindutva* es la unidad en la diversidad. Y ya que tiene esa supuesta capacidad unificadora, describir a *hindutva* como comunal es un sinsentido. Es interesante que se intenta dar fundamento legítimo y científico a esa opinión, así se apela a la historia de la cual se dice que “es testigo, de que no ha habido nadie más secular que los hindúes”.⁷ Pero no sólo la supuesta secularidad o el secularismo de los hindúes es elemento sustancial en la decisión de la imposición de la *hindutva* en la identidad nacional, la noción de mayoría como factor indiscutible en el establecimiento de una cultura nacional también es un

⁷ *Ibid.* p. 8

ingrediente a considerar, así pues “en tanto que los hindúes sean mayoría numérica en el país, sus ideales nacionales de democracia, socialismo y secularismo permanecerán sin perturbar. En tanto que los hindúes permanezcan como mayoría numérica, el país permanecerá integrado”.⁸ Hindutva es considerado por el VHP como el aglutinante de la nación al punto de que romper con la sociedad hindú es desintegrar a la nación india. Se revela entonces, una equiparación total de la identidad nacional con lo hindú y por ende, la *hindutva*.

La parte concluyente del texto no es sino la negación categórica de lo hindú como comunal y la reafirmación tajante de lo hindú como una cultura y una nación, la cual desde este discurso se asume como muy añeja, en existencia desde tiempos inmemoriales. La tolerancia y la libertad se repiten como rasgos definitorios de los hindúes y en ese sentido la *Hindu Rashtra* o nación hindú se supone que garantiza seguridad, igualdad y libertad sin discriminación alguna. A partir de esta certeza se hace una declaratoria respecto a una enmienda constitucional por medio de la cual debería declararse constitucionalmente a India como Hindu Rashtra porque sería, desde esta óptica, una manera de fortalecer la integración nacional, pues tanto los musulmanes y los cristianos serían considerados a sí mismos como hindúes, y es que según el texto, de hecho lo son pero “lo han olvidado”. Así, aunque se habla de una tolerancia para todos en realidad queda claro que sólo se haría manifiesta si las personas de credos distintos al hindú “recordaran” que de hecho son hindúes, es decir, si rechazaran su identidad, o más bien una parte de ella, la religiosa, para abrazar otra que de aceptarla sí les garantizaría su inclusión en el proyecto de la nación.

Por su parte, el panfleto “Hindu dharmacharyas’ warning to politicians” recoge diversas reflexiones de algunos *dharmacharyas* de diferentes sectas del hinduismo en

⁸ *Ibidem*.

una convención convocada por el Vishwa Hindu Parishad organizada en abril 7 y 8 de 1984 en Delhi. En la convención se aprobó un *Achar Samhita* o código de conducta para todos los hindúes del cual se menciona que trataría de ponerse en práctica. Desde la perspectiva de los *dharmacharyas* de la convención, el *Achar Samhita* es la expresión del *dharm-shakti* en contra de la supuesta conspiración nacional e internacional para destruir el carácter hindú del Hindustán. Así de entrada se señala que la comunidad hindú pasa y ha pasado por muchas *himsas*, o sea, por diversos episodios de violencia.⁹

Al describirse la concurrencia se menciona que a la convención asistieron alrededor de 500 *dharmacharyas* pero sólo se incluye el discurso de algunos de ellos, de Swami Chinmayananda, de Swami Bhumanandaji y de Swami Maheshanandaji. Este texto a diferencia del otro tiene un enfoque específico sobre la actuación de los políticos a quienes se señala y cuestiona fundamentalmente su inexperiencia administrativa y su desconocimiento de la herencia cultural. El primero de los oradores señala que los intelectuales deberían interesarse por el destino del país, pues la democracia no puede sobrevivir en un país donde *intelligentsia* no funciona como “ángel guardián” frente a las actividades que el gobierno lleva a cabo. Y esta vigilancia es necesaria, se afirma, porque los políticos ignoran a los hindúes, no los necesitan siquiera para que algún partido sobreviva, los votos son negociables y los cristianos y musulmanes están disponibles en bloque.¹⁰ Respecto a este punto, se menciona que no se trata de actuar en contra de los musulmanes o de los cristianos porque también ellos forman parte de la gran nación india, sin embargo, se hace el señalamiento cuidadoso de que la grandeza de la nación reside en la mayoría, es decir, en el poderoso pueblo hindú, quienes además han venido sufriendo a lo largo de la historia.¹¹ Con la intención de profundizar en esa aseveración, se expresa que una forma de vida hindú hace más viable el desarrollo del

⁹ “Hindu dharmacharyas’ warning to politicians”, Nueva Delhi, Vishwa Hindu Parishad, 1984. p. 9

¹⁰ *Ibid.* p. 11

¹¹ *Ibidem.*

país y se da el ejemplo de la familia extensa que representa la garantía del cuidado de la sociedad. Esto se compara con lo que se percibe como el egoísmo de la sociedad actual que hace difícil la existencia de la nación, de la comunidad o de la sociedad porque cada quien piensa en sí mismo.¹² Se menciona también que hay muchas fuerzas desintegradoras que operan dentro de la nación, por eso es necesario que los *mahatmas* ingresen al mundo y hagan a sus devotos comprender la realidad y reorientarlos mentalmente, porque la independencia, se menciona, no puede permanecer en una nación donde todos y cada uno de los habitantes son egoístas y sólo piensan en su propio placer y felicidad. De este modo, la propuesta ante la problemática esbozada es educar a la gente pero además se expresa metafóricamente que si los *rakshasas* (demonios) y Ravan perturban al país, no es necesario en primera instancia, arrojarlos de la nación, pero lo que sí se necesita es continuar con la evolución espiritual porque se observa que si la mayoría hindú ha sido ignorada es porque no hay fuerza de apoyo detrás de la comunidad. Aquí vale la pena detenerse por el parangón establecido para describir a los no hindúes. Lo que se aprecia es una equiparación de los que no profesan el hinduismo con los *rakshasas* o demonios, la cual aunque se haga en términos metafóricos no deja de llamar la atención porque revela mucho de la concepción del otro en el pensamiento de los grupos comunales, quedando una carga profundamente negativa en la percepción de los grupos o comunidades diferentes de la mayoría.

Por otro lado, también cabe reparar en la solución propuesta ante “la perturbación por los *rakshasas*”, que aunque no apela a la erradicación de estos de la nación en términos físicos o geográficos, sí se refiere a una evolución espiritual que en esta tesitura sólo sería alcanzada por medio del hinduismo y no de otra religión. En este sentido, lo anterior sí sugiere una erradicación o conversión en términos de creencias

¹² *Ibid.* p. 13

religiosas y culturales de los grupos no hindúes, factor que les valdría una integración al proyecto nacional hindú.

Asimismo, se hace una referencia especial sobre el hinduismo, del cual se expresa que nunca ha creído en el odio y que nunca ha derramado una gota de sangre a causa de la religión. Se señala, de igual forma, que el hinduismo cree en la libertad y en la tolerancia y que se ha “*extendido la tolerancia hacia todos los pueblos. Pero tenemos el derecho de mantener nuestro Dharma y la sociedad Hindú que vive aquí*”, [sic].¹³ Y en ese sentido se expresa que el patriotismo es un sentimiento inadecuado para representar las emociones y los ideales, porque a Bharat (India) se le ama, pero también a su dharma tanto éste como la tierra de India son inseparables. Así se expresa que los *sanyasis* y los mahatmas representan la tradición y la autoridad desde hace diez mil años, representan a una cultura prácticamente sin principio ni fin. De este modo, se hace la declaración tajante de que no se permitirá al gobierno o a los partidos que desfiguren la esfera del dharma al tomar decisiones religiosas que afecten adversamente el destino de los hindúes.

En vista de este panorama se hace una exhortación a acoger la religión que los antepasados vivieron y que las futuras generaciones quieren vivir. Y es necesario acogerla porque desde la independencia, se dice, los hindúes permanecieron esclavizados, políticamente esclavos y la liberación política habrá de alcanzarse por medio del hinduismo con la adopción del *Ram Nam*, esto es, el nombre de Rama, que les haría superar la confrontación política y otras problemáticas sociales.

En suma, si bien los textos no incitan a la violencia si sugieren una situación crítica de los hindúes a manos del gobierno y a manos de los musulmanes que bajo esta perspectiva son vistos como un grupo que goza de canonjías por parte del aparato

¹³ *Ibid.* p. 16

estatal, mismas que, a su vez, redundan en una situación de privación de los hindúes, los cuales se asumen violentados en su cultura y religión. Asimismo, llama la atención la elaboración de un concepto de cultura sumamente restringido que homologa la noción de cultura con la cultura de las mayorías que en este caso es el hinduismo. Éste, aunque caracterizado como tolerante por definición, en realidad se muestra sumamente excluyente y homogeneizador toda vez que no acepta la diferencia asumida por los musulmanes y por los cristianos. Más aún, lejos de aceptar o incluir a los grupos discordantes al hinduismo, este hinduismo postulado por la derecha intenta “recordarles” a esos grupos no hindúes que en realidad lo son, de manera que no se puede sino hablar de una intolerancia a la diferencia la cual busca ser disciplinada por medio de una exhortación a la memoria, al hecho de tener presente que aunque se profese una identidad religiosa distinta al hinduismo, se es hindú porque este concepto más que una categoría religiosa se concibe como la nacionalidad por antonomasia de los habitantes del subcontinente indio.

El otro texto de análisis es diferente a los anteriores porque se centra en la narración de la “historia” de Ayodhya a través de las diferentes épocas. No obstante, también se da la esencialización de elementos como la lucha entre hindúes y musulmanes y se esboza una diferencia contundente entre las comunidades que, como en los textos anteriores, son definidas como un todo monolítico perfectamente delimitado.

La articulación mítico-histórica de Ayodhya y la esencialización de la lucha hindu-musulmana.

Uno de los rasgos que salta a la vista en el panfleto “Sri Ram Janmabhoomi ka Pramanit Itihas” (“La historia auténtica de la tierra natal de Sri Ram”) es la articulación de la historia de Ayodhya como una palestra de batalla entre hindúes y musulmanes. La historia narrada en el texto nos remonta en el tiempo milenariamente y se dice que el rey Vikramditya 2500 años atrás colocó una estatua de Ram en Ayodhya donde, a su vez, noventa mil años antes justo en esa tierra se había levantado una estatua de Ram. A través de la narración se nos informa no sólo de la supuesta inmemorialidad del sitio de culto a Ram sino también de la sacralidad y gracia del lugar pues se dice que por tan sólo un mérito se recibían muchas compensaciones y gracias.¹⁴

Posteriormente se da un salto de miles de años en el tiempo y se aborda la llegada de Babar a Ayodhya. Se narra que habiendo sido derrotado por Sangram Singh en 1528, Babar huye hacia Ayodhya para buscar paz interior. En el sitio va a visitar a dos fakires que le bendicen para que sea victorioso en las guerras y así, al darse la primera guerra después de la bendición, Babar resulta vencedor.¹⁵ En Ayodhya le informan que el lugar sagrado del Sri Ramjanmabhoomi es milagroso y supuestamente le dan permiso para destruir el templo y levantar una mezquita. Según cuenta el relato, los fakires pidieron a Babar que se hiciera una mezquita en el lugar pues al rezar en ella aunque fuera una sola vez, esto sería equivalente a ir de peregrinación a La Meca de tan sagrado y milagroso que se suponía era el sitio. El relato sigue y se describe la gesta de destrucción del templo, la cual se realizó, según se nos dice, no sin una ardua oposición de los hindúes. Mirbaqi, ministro de Babar recibió la orden de destruir el templo y levantar una mezquita. Al extenderse la noticia de la destrucción se desató un conflicto armado por esta causa. Se dice que el rey hindú mandó guerreros hacia el

¹⁴ “Sri Ram Janmabhoomi ka Pramanit Itihas”, p. 3

¹⁵ *Ibid.* p. 5

Ramjanmabhoomi y al ver la operación, Mirbaqi perdió la conciencia y 40 mil soldados musulmanes gritaron consignas; los hindúes por su parte gritaban vivas a Ram al tiempo que atacaban a los que derrumbaron el templo. Y por si no fuera suficiente saber lo que gritaban de uno y otro bando también se nos da a conocer que los musulmanes tenían cuatro cañones de largo alcance, aparte de los soldados de a caballo. Por su parte, los hindúes constituían su ejército con elefantes. Con toda precisión se menciona que en el día quince los hindúes fueron derrotados y no quedó un solo soldado hindú, en cambio, del lado de los musulmanes quedaron 3141 sobrevivientes.¹⁶ Pero a final de cuentas los musulmanes no cumplieron su cometido sin problemas pues también se narra que al iniciarse la construcción de la mezquita en el lugar del templo, les llevaba un día entero construir un solo muro, el cual por la noche se derrumbaba por sí solo, por tal motivo Mirbaqi mandó vigilar la construcción pero el muro con todo y vigilancia no dejaba de caerse.

Con el relato hasta aquí seguido resulta que existen varios factores de interés. Por un lado, destaca el elemento de inmemorialidad al ser remontados en el tiempo hasta 90 mil años atrás para hacer referencia a un culto a Ram supuestamente existente desde entonces.¹⁷ Esta inmemorialidad es comprensible a la luz de la legitimidad que se considera brinda la antigüedad, es decir, que el panfleto intenta llevar en el tiempo tan lejos como le es posible el culto a Ram para buscar proyectar la imagen de una tradición milenaria que con la supuesta destrucción del templo es violentada por los musulmanes, lo cual dicho sea de paso, daría pie a una “acción defensiva” por parte de los hindúes. De igual forma, otro factor que debe subrayarse en la narrativa es el componente

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ El culto a Ram o los orígenes del culto son polémicos, hay autores que fijan la existencia de un culto representativo de esta deidad hasta el siglo XII d.C. y no le conceden una antigüedad milenaria como la que sugiere el panfleto. Ver Sheldon Pollock “Ramayana and Political Imagination in India” en David Lorenzen, ed., *Religious Movements in South Asia 600-1800*, Oxford-Nueva Cork-India, Oxford University Press, 2004, p. 153-208 y en *The Journal of Asian Studies* 52, 2, mayo 1993, p. 261-297; y ver la crítica a Pollock de Brajadulal Chattopadhyaya, “Anachronism of Political Imagination” en Lorenzen, *ibid.* p. 209-227.

mágico-milagroso que opera en los fragmentos semi-hagiográficos cuando se habla del poder de conceder gracias y favores del Ramjanmabhoomi y también cuando se introduce el episodio del muro que noche a noche cae por sí solo mostrando así su condena a la destrucción del templo y su rechazo a la construcción de la mezquita.

Asimismo, también es de relevancia en la narración el intento por la “precisión histórica” si entendiéramos la historia como la mención y enumeración de datos concretos. Así, no se oculta al lector, por ejemplo, la cantidad de cañones utilizados, el contenido de los gritos de uno y otro bando, la composición de los ejércitos, así como el número exacto de sobrevivientes, todo como si la concreción fáctica fuera prueba irrefutable de la verdad. Un factor más que destaca es la lucha librada por los hindúes por la defensa del templo en contra de los musulmanes, misma que se supone iniciaría una serie de luchas que habrían de librarse en el sitio por la misma causa. Este episodio, según el texto, sería sólo uno de los 76 acontecidos en y por el lugar.

Y no únicamente los hombres han sido partícipes en las égidias de defensa del templo sino también las mujeres han tenido su valerosa intervención según narra el panfleto. Pero lo más importante del texto es precisamente mostrar la violencia o los enfrentamientos entre las comunidades hindú y musulmana como ataques de los segundos y defensas de los primeros, es decir, como episodios bélicos a los que los hindúes son arrastrados forzosamente por las acciones de los musulmanes en contra del Ramjanmabhoomi. Así, con la “factitis” característica del texto se nos informa que en 1964 se hizo un movimiento de liberación del sitio; que el 7 y 8 de abril de 1987 se organizó en Delhi el primer parlamento de religión de todo el país y de todas las sectas y que asistieron 528 santos hindúes y que demandaban quitar el candado del recinto religioso puesto ilegalmente; que cuando se abrió el candado del lugar para los hindúes fue un acontecimiento feliz y para los musulmanes fue un día negro y como reacción a

la medida destruyeron 100 templos; protestaron contra el día de la república; prohibieron la procesión de Ram y anunciaron que realizarían oraciones en Ayodhya.¹⁸ De manera que si todas estas medidas contra los hindúes fueron implementadas por los musulmanes entonces, la destrucción de la mezquita, lejos de ser un mal, no fue sino un suceso comprensible y justificado por la legítima defensa de tantos agravios a manos de los musulmanes. Así no deja de incluirse en el relato la procesión hacia Ayodhya de 1992 que en el texto se dimensiona como una gesta heroica que da clara muestra del fervor religioso de la gente; más de 300 mil personas entre hombres, mujeres y niños, se nos dice, participaron en el acontecimiento de manera voluntaria y se dieron a la tarea de reconstrucción del templo luego de consumarse la demolición de la mezquita de Babar.¹⁹

En términos generales, si bien el material propagandístico revisado no es muy beligerante y de incitación a la violencia, sí permite observar ciertas construcciones que definen una imagen musulmana toda ella negativa. Se logra así, cristalizar una construcción del otro que necesariamente debe estar bajo sospecha por diversos presupuestos como su deslealtad a la nación, sus lealtades primigenias al islam y por su constante amenaza a la comunidad hindú, elementos que pueden revelarse, según vimos, aún en situaciones de distensión como puede ser un partido de críquet.

Aparte de estos textos también hubo en circulación otros materiales mucho más agresivos, los cuales no se tuvieron al alcance de la mano para esta investigación. Sin embargo, investigaciones de segunda mano dan cuenta de su contenido y permiten mostrar nítidamente un grado de beligerancia preciso por parte de la derecha hindú. De manera que en la siguiente sección habremos de aproximarnos a estos materiales vía los textos de otros autores.

¹⁸ “Sri Ram Janmabhoomi...”, p. 7-9.

¹⁹ *Ibid.* p. 13-14.

El discurso anti-musulmán frente a la promoción del culto a Ram: una visión de conjunto.

Si se observa de cerca el contenido concreto del discurso antimusulmán agresivo de la derecha hindú es posible ver la construcción de la alteridad musulmana y la imagen negativa resultante de ella, misma que permite explicar la efectividad de este discurso en la movilización de las masas. Mas este factor no se queda aislado sino que se conjuga, como ya habíamos señalado, con una condonación de la violencia por parte del Estado. Dentro del discurso hay varios elementos que merecen la pena señalarse, entre ellos, una suspicacia por los musulmanes con respecto a su lealtad a la nación india, dado lo que la derecha hindú considera como sus lealtades primigenias a su comunidad religiosa. Los otros panfletos revisados mencionan de manera más velada la deslealtad a la nación india por parte de los musulmanes, pero sí se hace referencia a este elemento al referir que buscan la inspiración de naciones extranjeras. Sin embargo, también se despertaban suspicacias por la existencia misma de Pakistán, ya que si éste había sido creado para los musulmanes, entonces todo musulmán en India, menciona Gyanendra Pandey, era percibido como un pakistaní de closet.²⁰ En este sentido, la inmigración a India de desempleados de Bangladesh y Pakistán era vista por partidos como el Bharatiya Janata Party como una invasión e infiltración musulmana organizada. Este hecho se convirtió en argumento de la supuesta amenaza islámica de desestabilización y de explotación hacia los hindúes cristalizada no sólo en el punto de la mano de obra extranjera sino también en el supuesto entrenamiento de terroristas y militantes del Punjab y de Cachemira.²¹

En medio de la agitación suscitada por el caso *Ramjanmabhoomi* se hacía resaltar en el discurso los supuestos rasgos de peligro y maldad en la otredad

²⁰ Gyanendra Pandey, "Can a Muslim be an Indian?" en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 41, no. 4, 1999. p. 615.

²¹ Pandey, "The civilized..." p. 3

musulmana, la cual era descrita como inherentemente intolerante y no apta para vivir bajo condiciones democráticas. El Islam –bajo este discurso— es esencialmente expansivo, agresivo, intolerante y una amenaza latente a la cultura hindú; los musulmanes, vistos a través de una óptica orientalista ya adoptada plenamente, eran propensos a la violencia e invasores primitivos que habían conquistado a la refinada y pacífica civilización hindú y habían sido los causantes de su decadencia. Esta última idea está presente en autores de finales del XIX, revisados ya anteriormente, como Bankimchandra que remiten a los estragos que la conquista musulmana causó a la civilización hindú. Recordemos que Bankim menciona que es en la época precolonial que los hindúes tienen que hacer uso del *bahubal*, o sea, la fuerza física en contra de los musulmanes que irrumpieron en la armonía y sofisticación de la antigua civilización.

A este respecto, Pandey señala como el discurso antiislámico se impregna del discurso imperialista que se sustenta en el binomio de bárbaro y civilizado. De esta manera tales nociones son trasladadas al contexto de la India por parte de la derecha hindú para describir a las comunidades en conflicto,²² entonces, a los hindúes se aplica el rasgo de civilizados y los musulmanes el de bárbaros. Los hindúes son declarados habitantes naturales de la India y, como tales, son los detentadores naturales del poder. Bajo este discurso, la composición de la mayoría hindú de la población india se da con individuos educados, racionales y modernos o que en el peor de los panoramas, pueden llegar a serlo. En contraposición a ellos, está la minoría musulmana, o sea, los bárbaros, quienes son incapaces de lograr lo anterior e incluso están renuentes para siquiera intentarlo.²³

En concreto, las construcciones discursivas de Sadhvi Ritambra y Uma Bharati afiliadas al VHP son sumamente interesantes y efectivas pues dan un impulso palmario

²² *Ibid.* p.2

²³ *Ibidem.*

a los estereotipos musulmanes negativos y azuzan a la población a tomar acciones violentas en contra de ese sector que es tan negativa y eficazmente caracterizado. En cierto sentido, como describe Kumkum Sangari, la incitación femenina a la violencia, que se traduce en un llamado al sector masculino a la acción— se constituye en una unidad discursiva con carga política que entre otras cosas marca la entrada de las mujeres a una vigilancia del dominio público masculino y su propia entrada al espacio público. Asimismo, la incitación existe en este punto como una intersección entre lo político y lo doméstico entre las relaciones de género y otras relaciones de poder,²⁴ porque ya no se trata exclusivamente del plano doméstico que fuera en el siglo XIX el ámbito de acción diseñado para la mujer, ahora se posibilita la salida de esa esfera pero para defender valores patriarcales en una convocatoria abierta al sector masculino para la defensa de la mujer o las mujeres hindúes y de la nación personificada como mujer. En ese sentido, lo más interesante del discurso es que ambas ideólogas reproducen una historia patriarcal que se sustenta en el honor sexual masculino, a saber, el *izzat*, cuya depositaria en términos generales es la figura femenina. Esto se hace por medio de una equiparación de la nación con Bharat Mata, es decir, como la “Madre India” caracterizada como una mujer que debe defenderse de los agresores para preservar, a su vez, el honor masculino depositado en la integridad de la mujer y de la nación.

Con este ideario de fondo, el aspecto favorito de Rithambara en sus discursos era poner énfasis en la destrucción, la sed de sangre y la brutalidad expresados en el episodio de la Partición a manos de los musulmanes. La activista usaba imágenes muy vívidas para referirse a ese acontecimiento, hablaba de la Partición como la vivisección de la India que ahora era un país sin brazos al quedar dividida en India y Pakistán, este último se supone, creado específicamente para los musulmanes. En esta tesitura también

²⁴ Para una discusión más elaborada de este punto ver Kumkum Sangari, “Consent, agency, and rhetorics of incitement” *The politics of the possible...* p. 365-409.

se refería a la violación de la India y de la mujer hindú por parte de los musulmanes. Éstos, decía, eran la causa del complejo de inferioridad y del ridículo de la cultura hindú, así como la causa de un miedo latente a la violencia. Todas estas construcciones se utilizaban para hacer el llamado a una acción colectiva “defensiva”, la cual estaba encaminada a proteger a la “Madre India” y a la mujer hindú del peligro inminente personificado en la comunidad islámica. En este punto, es importante hacer hincapié en la noción de defensa pues, como ya hemos reparado en otras secciones de este trabajo, la derecha hindú concibe como acciones defensivas cualquier tipo de agresión hacia la comunidad antagónica. De esta manera, la idea de defensa funciona como el fundamento y la justificación de diversas hostilidades.

Retomando el análisis de la caracterización de los musulmanes, uno de los rasgos que mayor promoción recibían era justamente una supuesta hipermasculinidad que desembocaba en una sexualidad desenfrenada con la que se acechaba a las mujeres. Dentro del discurso hindú, estaba la idea de que la Partición ya había mostrado la violencia sexual musulmana hacia las mujeres hindúes ante la violación sistemática de las mismas,²⁵ y este aspecto se explotó a gran escala y de una manera efectiva. Visto lo anterior es interesante señalar como aún se oyen ecos de la descripción “milleana” de las diferencias de las comunidades y cómo se contesta en épocas más recientes esa caracterización. En efecto, el discurso comunal hindú acepta la mayor virilidad o hipermasculinidad musulmana a la que Mill se refiere en su *The History of British India* —la cual es rechazada por Bankim al introducir la noción del *bahubal* hindú— pero se le da un giro totalmente negativo que deviene en la imagen de los musulmanes como

²⁵ Durante el capítulo de la Partición los episodios de ultraje femenino fueron un común denominador en el desarrollo de tal acontecimiento, pero no sólo las mujeres de una comunidad particular pasaron por esa experiencia traumática sino que el sector femenino de ambas comunidades fue blanco constante de tales agresiones. Para ver este tema a detalle consultar Ritu Menon y Kamla Bhasin, *Borders & Boundaries: women in India's Partition*, Nueva Delhi, Kali for Women, 1998 y Urvashi Butalia, *The Other Side of Silence. Voices from the Partition of India*, Dirham, Duke University Press, 2000. p. 87-194

violadores en potencia que representan un peligro inminente para el sector femenino contrario. En el discurso de Rithambara la noción de ultraje femenino cobra dimensiones metonímicas pues la violación se toma por el todo, es decir, como la única experiencia o acercamiento de las mujeres hindúes con los musulmanes. Así el ultraje deviene en el elemento configurativo y característico en la historia de las relaciones comunitarias. Y la figura femenina también se convierte en metonimia, porque ésta representa la identidad comunitaria y cualquier agravio a ella es, a su vez, un agravio a la comunidad entera.²⁶ Reincidente aquí está la noción de defensa, la convocatoria de Rithambara es para la protección de las mujeres por parte de los “verdaderos nacionalistas” que ahora deben probar su masculinidad a través del ejercicio de la violencia, de una violencia defensiva y por tanto, legítima. Rithambara en su discurso hace notar la devaluación moral, la corrupción pública, el detrimento de las relaciones familiares, la pérdida de valores, pero también señala que no todo está perdido, lo anterior puede revertirse votando por el BJP, reclamando el templo de Ram y asimismo, matando musulmanes en “legítima defensa”.²⁷

En términos generales, la narración de la “historia hindú” ha reducido el pasado de la India a dos postulados concretos. En primer lugar, la gloria de una India premusulmana y en segundo lugar, los problemas incesantes que se suscitaron en el subcontinente una vez que los musulmanes se establecieron en él,²⁸ a saber, agresión, violencia, intolerancia religiosa, persecución del credo hindú, amenaza continua hacia las mujeres hindúes, y en época más actual, sobrepoblación, espionaje y falta de higiene. Pero si el comunalismo hindú se ha afanado por mostrar los “problemas” que encarnan los musulmanes, no se mantiene al margen de ofrecer soluciones. En orden de importancia, lo que procede hacer ante la problemática generada es: el aniquilamiento

²⁶ Kumkum Sangari, *op cit.* p. 398

²⁷ *Ibid.* p. 403

²⁸ Pandey, “The civilizad...” p. 12

de los musulmanes, en primera instancia; su retorno o repatriación al Pakistán —que para ellos fue creado— o en último lugar, el reconocimiento constitucional de su posición subordinada en la India.²⁹

Y si las soluciones son violentas no es de extrañarse, ya que la noción histórica de la derecha hindú implica, según se ha venido señalando, al elemento violencia como una constante en las relaciones de los hindúes y los musulmanes. Es decir, que los grupos comunalistas hindúes acogen sin ningún tipo de cuestionamiento el esencialismo histórico colonial de antagonismo continuado entre ambas comunidades y lo llevan aún más lejos dándole una vasta promoción pública que genera enfrentamientos llenos de hostilidad. En el estereotipo musulmán creado ningún musulmán está exento de la intolerancia y la mala fe, Akbar o Aurangzeb,³⁰ lo mismo da, pues en el discurso promovido en la década de los ochenta todos los musulmanes se conforman y describen en un solo bloque monolítico, al igual que los hindúes. Así, los primeros son los invasores extranjeros y los tiranos de la India, en tanto que el bloque hindú ha tenido que hacer uso de la fuerza para resistir a los invasores y defender su civilización.

De este modo, la retórica hindú antiislámica, la búsqueda y la manipulación de fundamentos históricos y los nuevos ejes de la política de los ochenta —la movilización de masas, la democracia mayoritaria— permitieron que el caso de la Babri *Masjid/Ramjanmabhoomi* tuviera el alcance que tuvo enmarcado como fue dentro de la ideología comunalista. Así, el poder de este episodio radicó en su representatividad y en la circulación de la misma. De aquí que se convirtiera en la metáfora de una carencia

²⁹ *Ibid.* p. 2

³⁰ No obstante, también es necesario mencionar que en diversas ocasiones Akbar también ha sido reconocido como un gobernante justo y tolerante en oposición a Aurangzeb. Sin embargo un caso que ilustra la idea contraria puede verse en el proceso de construcción del pasado entre las mujeres marathas del ala de Delhi del Rastra Sevika Samiti donde se hace alusión a la sexualidad exacerbada de los musulmanes como amenaza latente al honor de las mujeres hindúes e incluso se hace referencia específica a Akbar del que se dice que tenía muchas mujeres en su harem además de que solía disfrazarse de mujer y se cubría con un velo para poder ver los cuerpos de las mujeres. Ver Kalyani Devaki Menon, “‘We will become Jijabai’: historical tales of Hindu nationalist women in India” en *The Journal of Asian Studies*, vol. 64, no. 1, febrero 2005. p. 103-126.

entre los hindúes, pues la Babri Masjid simbolizaba la herida dejada por la Partición, significaba los derechos violados de una mayoría hindú dentro del paradigma de “derechos iguales de las comunidades” como esencia del secularismo autorizado por el Estado poscolonial.³¹

La figura de Rama fue utilizada efectivamente para la agitación de masas, revistiéndola de una carga emotiva y religiosa que se pretendía configurara la identidad nacional. Rama devino en una metáfora esencial y totalizadora de la esencia hindú que era opuesta a y debía reafirmarse ante la musulmana. Así, se intentó encumbrar a Rama como símbolo nacional que se suponía debía aglutinar a las diversas comunidades bajo su manto de representatividad. No obstante, aunque puede hablarse de una idea unificadora o incluyente, se trató, en realidad, de un proyecto en el que se buscaba la inclusión pero excluyendo y con la reserva del derecho de admisión a la nacionalidad india o hindú, pues para tener derecho a la nacionalidad había que dar garantías de ser indio. Esto se llevaba a cabo profesando el hinduismo –a pesar de la posibilidad y la suspicacia de poder ser un pakistaní de closet. El credo religioso hindú era considerado como el rasgo definitorio de la nacionalidad, lo cual cancelaba otras posibilidades que pudieran conformar la identidad nacional. De aquí que no hubiese cabida para disidentes culturales que no estuvieran inmersos en lo implicaba la cultura hindú.

³¹ Hansen, *op. cit.*, p. 173

CONCLUSIONES

A partir del panorama esbozado es contundente que el “comunalismo” no es una denominación sencilla. Se revela, por un lado, no como un rasgo irracional de las sociedades despectivamente etiquetadas como “atrasadas y fundamentalistas” sino como un fenómeno que más que abreviar exclusivamente de lo religioso —entendido en términos de espiritualidad y cuestiones trascendentes— enraiza en cuestiones materiales concretas que muchas veces desembocan en francos enfrentamientos por medio de una capitalización política de los actores o incluso sin ella. Sin embargo, no sólo es posible referirnos a un fenómeno social, pues semánticamente, el comunalismo es una categoría revestida de serias complejidades y que se desdobra en significados y connotaciones diversas que deben ser observados en los diferentes contextos.

Por otro lado, en el caso de la India las cuestiones revisadas como el ascenso de las castas bajas; las reservaciones para grupos más vulnerables y una política de “castización”; la intervención estatal en materia religiosa de ciertas comunidades; el denominado entreguismo para con las minorías y el surgimiento de una democracia mayoritaria y una política populista que fomenta la diferencia comunitaria, en conjunto se combinaron con una crisis del secularismo —concebido en el subcontinente como la tolerancia de todas las religiones— y con un ascenso del comunalismo que recrudeció su retórica y sus acciones en contra de la comunidad supuestamente antagónica.

En ese sentido no es posible omitir la existencia de una retórica que alude a una religiosidad como factor supremo de diferencia y antagonismo dentro de la cual hay una construcción del islam como intolerante por definición frente a un hinduismo que es —en el discurso de la derecha hindú— tolerancia y espiritualidad. Esto es claro en las demandas históricas de los grupos comunales que buscan esencializar unas relaciones

de conflicto entre las diversas comunidades, la hindú y la musulmana, siendo esta última proyectada como la agresora de la fe hinduista.

Así, el episodio de la destrucción de la mezquita de Babar es un suceso culminante de la efervescencia del comunalismo hindú, pero el fenómeno comunal ha sido de larga duración y no puede entenderse en exclusivo en el contexto de las postrimerías del siglo XX. Autores como Mill y Bankimchandra desde mediados y finales del siglo XIX respectivamente ya revelan mucho de la esencia de la ideología comunal; el primero fomentando una diferenciación tajante de las comunidades de la que la islámica sale airosa y el segundo, aceptando los postulados de Mill sin cuestionar sus preceptos a fondo, aunque dándoles un giro a favor de la civilización hindú. Y no es la intención responsabilizar a los autores por el comunalismo de la época contemporánea tan sólo se trata de rastrear históricamente ideas que de alguna forma u otra tienen resonancias en el presente y que se afianzan en la creencia de supuestas hostilidades inmemoriales entre las diversas comunidades que integran el subcontinente indio y que son capitalizadas como estrategia política.

De manera que si la ideología comunal ha tenido sus antecedentes también tiene sus dimensiones y las alcanzadas en las décadas de los ochenta y los noventa están fuera de toda proporción. Con un discurso sumamente aguerrido y fiero se buscó instaurar una identidad nacional a todas luces excluyente que no permite la diferencia y que construye al otro con rasgos visiblemente negativos que fomentan un rechazo descomunal. En esto la “historia” tuvo su cometido y se aludió a ella en la construcción de un pasado glorioso que se supone fue terminado con la irrupción del Islam en India. En esa forma la historia se convirtió en la elaboración simbólica a través de la cual se concibe a la nación. Y en este relato histórico se aprecia lo que la nación-estado ha aspirado a ser y en el que necesariamente se deja a un otro fuera. Pero no es problema

del nacionalismo hindú, el nacionalismo en términos generales esboza un constructo en el que no todos pueden caber. Asimismo, éste enarbola una cultura que tiende a ser restrictiva al crear una corriente principal que será la que se difunda por antonomasia y a la que los individuos de determinada nación o grupo deban ceñirse.

En suma, el caso del nacionalismo hindú encarna los rasgos del nacionalismo *in abstracto* de tal suerte que no se puede seguir categorizando a éste, bajo su acepción de comunalismo, como un rasgo representativo de sociedades “atrasadas y fanáticas”, no es el caso, por el contrario, es un ejemplo más de un nacionalismo exacerbado que excluye y restringe pero que es reflejo de otros nacionalismos en el mundo occidental por supuesto, y no occidental también, pues en todos los nacionalismos hay entropías, en palabras de Gellner, es decir, grupos diferenciados que se excluyen o son excluidos y que en aras de pertenecer, deben disciplinarse al constructo de una identidad nacional homogénea.

BIBLIOGRAFÍA

-Anderson, Benedict, *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Eduardo L. Suárez, trad., México, Fondo de Cultura Económica, 1983. 312 p.

-Banerjee, Ishita, “Cantidades indias: Los musulmanes como minoría en la India”, inédito.

----- “6 de diciembre, *Hindutva* y videotape: la retórica de la incitación y la persuasión en la arena privada”, en *Violencia: Estado y sociedad, una perspectiva histórica*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Cámara de diputados-Porrúa, 2004. p. 499-516

-Bayly, Christopher, “The pre-history of communalism? Religious conflict in India, 1700-1860” en *Modern Asian studies*, vol. 19, no. 2, 1985. p. 177-203

-Bhargava, Rajeev, ed., *Secularism and its critics*, Delhi, Oxford University Press, 1998.

-Butalia, Urvashi, *The Other Side of Silence. Voices from the Partition of India*, Durham, Duke University Press, 2000. 308 p.

-Chakrabarty, Dipesh, “La poscolonialidad y el artilugio de la historia” en Saurabh Dube ed., *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, trad., Germán Franco Toriz, México, El Colegio de México, 1999. p. 623-658

-Chandra, Bipan, *Communalism in Modern India*, Delhi, Vani educational books, 1984.

-Chatterjee, Partha, *The Nation and its Fragments. Colonial and postcolonial histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993. 282 p. (Cultural studies/South Asian studies.)

----- *Nationalist thought and the colonial world. A derivative discourse?* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986.

----- *State and politics in India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1997.

----- “A political history of independent India” en *State and politics in India*, Delhi, Oxford University Press, 1997.

-Chatterji, Joya, *Bengal divided: Hindu communalism and Partition, 1932-1947*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

-Chattopadhyay, Bankimchandra, “A few words about the history of Bengal” en Michael Gottlob ed., *Historical thinking in South Asia. A handbook of sources from colonial times to the present*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2003. p. 142-144

- Chattopadhyaya, Brajadulal, "Anachronism of political imagination" en David Lorenzen ed. *Religious movements in South Asia*, Oxford, Oxford University Press, 2004. p. 209-226
- Cohen, Anthony P. *The symbolic construction of community*, Londres, 1985.
- Das, Veena, "Communities as political actors: the question of cultural rights" en Veena Das, *Critical events: an anthropological perspective on contemporary India*, Delhi, Oxford University press. 1995.
- Datta, Pradip K., "VHP's Ram at Ayodhya. Reincarnation through ideology and organization" en *Economic political weekly*, vol. 26, no. 44, 1991. p. 2517-2526
- Dirks, Nicholas, *Castes of mind. Colonialism and the making of modern India*, Princeton, Princeton University Press, 2001. p. 149-172
- Dube, Saurabh, *Sujetos subalternos. Capítulos de una historia antropológica*, México, El Colegio de México, 2001.
- Eaton, Richard M., "Temple desecration and Indo-Muslim States" en Eaton, R. *Essays on Islam and Indian history*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2002.
- Gellner, Ernest, *Naciones y nacionalismo*, trad. Javier Setó, México, CONACULTA-Alianza, 1988. 189 p. (Los Noventa).
- Ghosh, Rajeshran, "In quest of a secular symbol: Ayodhya and afterby" en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, vol. 62, no. 3, 1999.
- Gopal, Sarvapalli, ed., *Anatomy of a confrontation. The Babri Masjid-Ramjanmabhumi issue*, Nueva Delhi, Viking, 1991.
- Romila Thapar, Bipan Chandra, et. al., *The political abuse of history. Babri Masjid-Rama Janmabhumi Dispute*, Nueva Delhi, Jawaharlal Nehru University.
- Guha, Ranajit, *An Indian historiography of India: a nineteenth-century agenda and its implications*, Calcuta, K.P. Bagchi & Company, 1988. 74 p.
- Hansen, Thomas Blom, *The Saffron Wave. Democracy and Hindu nationalism in modern India*, Princeton, Princeton University Press, 1999. 293 p.
- Juergensmeyer, Mark, *Terrorismo religioso. El auge global de la violencia religiosa*, Madrid, Siglo XXI, 2000. 358 p.
- Sudipta Kaviraj, *The Unhappy consciousness. Bankimchandra Chattopadhyay and the formation of nationalist discourse in India*, Delhi, Oxford University Press, 1995. 194 p.
- Kumar, Pramod, ed., *Towards Understanding communalism*, Nueva Delhi, Centre for research in rural and industrial development, 1992. 557 p.

-Ludden, David, "Contesting the nation: religion, community and the politics of democracy in India", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, vol. 1, no. 1, 1998.

-----*Contesting the nation, religion, community and the politics of democracy in India*, Filadelfia, University of Pennsylvania press, 1991. p. 250

-Madan, T. N., ed., *Religion in India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1991. 460 p.

-Majeed, Javed, *Ungoverned Imaginings. James Mill's The history of British India and orientalism*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

-Manor, James, "Parties and the Party System" en Atul Kohli, ed. *India's democracy. An analysis of changing state-society relations*, New Jersey, Princeton University Press, 1990.

-Menon, Kalyani D., "'We will become Jijabai': historical tales of Hindu nationalist women in India" en *The Journal of Asian Studies*, vol. 64, no. 1, febrero 2005. p. 103-126.

-Menon, Ritu y Kamla Bhasin, *Borders & Boundaries: women in India's Partition*, Nueva Delhi, Kali for Women, 1998.

-Mill, James, *The history of British India*, (versión abreviada), Chicago, The University of Chicago press, 1975. 599 p. (Classics of British Historical Literature).

-Mody, Nawaz B. "The press in India, The Shah Bano judgment and its aftermath" en *Asian Survey*, vol. 27, no. 8, agosto 1987. p.935-953

- Mukherjee, Meenakshi, *Realism and reality. The novel and society in India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1994. 218 p.

-Narula, Smita, "Overlooked Danger: the security and rights implications of Hindu Nationalism in India" en *Harvard Human Rights Journal*, vol. 16, 2003. p. 41-68

-Pandey, Gyanendra, "Can a Muslim be an Indian?" in *Comparative Studies in Society and History*, vol. 41, no. 4, 1999. p. 608-629.

----- "The civilized and the barbarian: The 'new' politics of late twentieth century India and the world" in *Hindus and Others. The Question of Identity in India Today*, Nueva Delhi, Viking, 1993. p. 1-23.

----- *The construction of communalism in colonial North India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1990. 297 p.

----- "En defensa del fragmento: escribir la lucha hindo-musulmana en la India actual" en Saurabh Dube ed., *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, trad., Germán Franco Toriz, México, El Colegio de México, 1999.

----- “Hindus and others: the militant Hindu construction” en *Economic political weekly*, vol. 26, no. 52, 1991. p. 2997-3009

----- *Remembering Partition. Violence, nationalism and history in India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001. 218 p.

-Panikkar, *Communalism in India. History, Politics and culture*, Nueva Delhi, Manohar, 1991. p. 18-19.

-Pollock, Sheldon, “Ramayana and political imagination in India” en David Lorenzen ed. *Religious movements in South Asia*, Oxford, Oxford University Press, 2004. p. 153-208.

-Rocher, Rosane, “British Orientalism in the eighteenth century: the dialectics of knowledge and government” en Carol A. Breckenridge y Peter Van der Veer, ed. *Orientalism and the postcolonial predicament*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1994. p. 215-249

-Said, Edward, *Orientalismo*, Barcelona, Debate, 1997. 510 p.

-Sangari, Kumkum, *The politics of the possible: essays on gender, history, narrative colonial English*, Delhi, Tulika, 1999.

-Sarkar, Tanika, “Woman as a communal subject: Rashtrasevika Samiti and Ram Janmabhoomi movement” en *Economic political weekly*, vol. 26, no. 35, 1991. p. 2057-2062

-Sarkar, Sumit, “The fascism of the Sangh Parivar” en *Economic political weekly*, no. 30, 1993. p. 163-167

-Sen, Amartya, *The Argumentative Indian. Writings on Indian history, culture and identity*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 2005.

-Thapar, Romila, *Communalism and the writing of Indian history*, Nueva Delhi, People’s publishing House, 1984.

-Van der Veer, Peter, *Gods on Earth. The management of religious experience and identity in a North Indian pilgrimage centre*, Delhi, Oxford University Press, 1989.

-----*Religious nationalisms. Hindus and Muslims in India*. Los Angeles, University of California Press, 1994.

-Vanaik, Achin, *The furies of Indian communalism: religion, modernity and secularization*, Londres, Verso, 1997.

-Varshney, Asuntosh, “Is India becoming more democratic?” en *The Journal of Asian Studies*, vol. 59. no. 1, 2000.

Panfletos:

-*Hindu Dharmacharyas' warning to politicians*, Vishva Hindu Parishad, 1984.

-*Sri Ram Janmabhumi ka Pramanit Itihas*, 1998.

-Vaman Das Agrawal, *Hindu Rastra*, Vishva Hindu Parishad.