



**V.D. Savarkar y la Hindu Mahasabha: Hindutva y
Contingencia Política en la Década de 1940**

**Tesis que para obtener el grado de Maestro en Estudios de Asia
y África presenta
Daniel Kent Carrasco**

**Centro de Estudios de Asia y África
El Colegio de México**

Director: Dr. Saurabh Dube

Lector: Dr. David N. Lorenzen

Lectora: Dra. Ishita Banerjee

México, D.F., Noviembre del 2011

Índice de Contenidos

-Introducción..... Pg. 1

-1. Religión, Cultura y Política: el Hinduismo y la India del Siglo Diecinueve.....Pg. 10

- 1.1 Hinduismo y Nacionalismo en la India Británica....Pg. 12

1.1.1 El gemelo de la India..... Pg. 15

1.1.2 La religión de la India (vista por los británicos).... Pg. 21

1.2 Reforma e Hinduismo entre las clases medias urbanas de la India Británica.....Pg. 29

1.3 Comentario final.....Pg. 40

2. La *Matriz* de la Nación: Cultura Hindú, *Hindutva* y Política en la Primera Mitad del Siglo Veinte..... Pg. 43

2.1 Los Inicios de la All-India Hindu Mahasabha.....Pg. 46

2.2 El legado de la *Hindutva*. Épocas mezcladas.....Pg. 56

2.3 Ambigüedad y Permanencia.....Pg. 65

3. Savarkar y la creación del *Hindudom*: la patria irracional y razonable de los Hindús.....Pg. 69

3.1 Entra el *Hindudom*: la patria emocional de los Hindús....Pg. 70

3.2 El *Hindudom* o la Humanidad. Savarkar, Gandhi y La Lógica Democrática del Nacionalismo Hindú.....Pg. 77

3.3 Traición al Hinduismo. El enemigo Íntimo..... Pg. 85

3.4 La vida de la *Hindutva*: la Nación Hindú Más Allá de Savarkar...Pg. 94

3.5 Comentario final.....Pg. 107

Bibliografía Consultada.....Pg.108

INTRODUCCIÓN

Una parte considerable de los estudios y aproximaciones a la historia contemporánea del Sur de Asia ha estado centrada en la interpretación del desarrollo del nacionalismo y el comunalismo¹. La devanada genealogía de la interacción entre ambos ha sido una preocupación constante para historiadores, antropólogos y otros científicos sociales durante las últimas décadas. Así mismo, la naturaleza y los límites de la nación han emergido como objetos de definición y estudio cruciales para el análisis de la India contemporánea y del Sur de Asia en general desde el periodo colonial.

Para usar la expresión de Saurabh Dube, el problema con el nacionalismo es que éste “se rehúsa a desaparecer.”² Sería ingenuo afirmar que estamos actualmente presenciando una nueva etapa post-nacional y un proceso de generación de identidades post-nacionales. De hecho, es importante reconocer que el nacionalismo, ya sea definido en términos religiosos, culturales, étnicos o históricos, no da señas de haber “perdido su capacidad de producir el mal en el mundo.”³ Por otro lado, a pesar de esta capacidad de adaptación y transformación del nacionalismo, trabajos recientes han explorado los procesos de formación y las características de una nueva arena global, aún no poseedora de instituciones propias, en las que nuevas formas de militancia, como las de organizaciones

¹ En su edición electrónica el diccionario de la lengua inglesa de Oxford ofrece una doble definición del término *communalism*: primero como un principio de organización política basado en comunas federadas, y, en segundo lugar, como un sentimiento de lealtad hacia un grupo étnico que supera la lealtad hacia la sociedad en general (*Oxford English Dictionary*, www.oed.com, consultado el 7 de septiembre de 2011). En el contexto del subcontinente asiático, el comunalismo es generalmente utilizado para referirse a un sectarismo basado en principios religiosos—específicamente entre hindús y musulmanes—que ha generado importantes episodios de violencia política a partir de la Partición de 1947.

² Saurabh Dube, “Introducción”, en Saurabh Dube (ed.), *Pasados Poscoloniales*, México, D.F., El Colegio de México, 1999, p. 66.

³ Sheldon Pollock, Homi K. Bhabha, Carol A. Breckenridge y Dipesh Chakrabarty, “Cosmopolitanisms”, en Sheldon Pollock, Homi K. Bhabha, Carol A. Breckenridge y Dipesh Chakrabarty (eds.), *Cosmopolitanism*, Durham y Londres, Duke University Press, 2002, p. 2. La traducción del inglés es mía.

como Al-Qaeda, adquieren nuevos significados y plantean la lucha por una forma global de hacer y pensar la política.⁴

En el caso particular de India, el estudio del nacionalismo ha preocupado a gran parte de los más importantes historiadores de los últimos tiempos; desde los ya clásicos estudios de historiadores nacionalistas como Bipan Chandra, y los trabajos de sus enemigos acérrimos, los miembros de la Escuela de Cambridge, hasta trabajos más recientes como los de Partha Chatterjee, la articulación y el estudio del nacionalismo han permanecido temas perenes de escrutinio y análisis. En su introducción a *The Nation and its Fragments*, Chatterjee esboza una breve genealogía del nacionalismo en el mundo poscolonial, describiendo cómo, después de ser ampliamente considerado como una importante victoria de las luchas anticoloniales de principios y mediados del siglo veinte, éste se ha transformado, al igual que las drogas y el terrorismo, en “uno más de los productos del Tercer Mundo que el Occidente rechaza pero es incapaz de prohibir.”⁵

En más de una forma, el comunalismo y el nacionalismo en el Sur de Asia pueden ser pensadas como categorías gemelas, constantemente redefiniéndose y deformándose una a la otra como en un juego de espejos. Para muchos, la actual presencia e importancia del comunalismo representa el fracaso del heroico proyecto de la nación secular poscolonial en India. Empezando con la Partición, comúnmente descrita en términos quirúrgicos como la cicatriz del nacimiento de la independencia política en el subcontinente, la división entre las diferentes comunidades religiosas ha sido percibida como un entorpecedor obstáculo en el camino hacia la modernización y el secularismo que, en la visión de Jawaharlal Nehru,

⁴ Respecto a la idea de la nueva arena global, véase: Faisal Devji, *The Terrorist in Search of Humanity. Militant Islam and Global Politics*, Nueva York, Columbia University Press, 2008.

⁵ Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 2. La traducción del inglés es mía.

debía definir la trayectoria de la India independiente. Recientemente, episodios trágicos como la destrucción de la Mezquita de Babri en Ayodhya en 1992, y los violentos disturbios de 2002 en Gujarat, han vuelto a colocar dramáticamente en un primer plano el asunto de la animosidad entre comunidades religiosas en el subcontinente. En el ámbito de la política institucional, la victoria electoral del BJP, el *Bharatiya Janata Party*, y la ascensión al poder de grupos allegados al proyecto del Nacionalismo Hindú han generado y alimentado profundas ansiedades y miedos respecto a la posibilidad de sanear esta división interna.

El desarrollo político e histórico de estos procesos ha sido estudiado cuidadosamente por autores como Christophe Jaffrelot, John Zavos, Gyanendra Pandey y Thomas Blom Hansen.⁶ Jaffrelot y Zavos han estudiado la manera en la que el Nacionalismo Hindú ha sido parte inseparable de numerosas representaciones populares de la nación moderna en India, así como los procesos institucionales y organizacionales que han moldeado su desarrollo a partir del siglo diecinueve. Por su lado, Thomas Blom Hansen ha insistido en la necesidad de concebir y estudiar el Nacionalismo Hindú no como una curiosidad política emergente de una etapa histórica ya superada, sino como una manifestación de los mecanismos y los límites de la moderna democracia política en la India. Por su parte, autores como Ashis Nandy han dejado entrever la íntima relación

⁶ Véase Christophe Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement in India*, Nueva York, Columbia University Press, 1996, Gyanendra Pandey, *Remembering Partition: Violence, Nationalism and History in India*, Nueva Delhi, Cambridge University Press, 2002, John Zavos, *The Emergence of Hindu Nationalism in India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2000, y Thomas Blom Hansen, *The Saffron Wave. Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

existente entre la búsqueda de la implantación de una política democrática y secular en India y algunos de los episodios más violentos de la lucha entre comunidades.⁷

El entrelazamiento de nacionalismo y comunalismo nos obliga a hacernos importantes y urgentes preguntas respecto a la relación entre la religión, el secularismo y la política en el marco de los procesos de generación de identidades públicas y políticas en el Sur de Asia. En el presente trabajo he partido de la premisa de que, ya sea entre los movimientos anticoloniales de las emergentes clases medias urbanas del siglo diecinueve o entre los círculos nacionalistas de principios y mediados del veinte, los esfuerzos por construir una comunidad nacional en India han estado delimitados y condicionados por particulares concepciones de la cultura autóctona de la India, entendida como una entidad existente desde hace milenios.

Si bien es cierto que previos análisis del desarrollo del nacionalismo en la India—Hindú o de otra índole—han hecho importantes contribuciones a nuestra comprensión de las maneras en que las particulares articulaciones de la cultura, la historia o el lenguaje de la India han sido centrales para el surgimiento de imágenes de la nación, el importante componente afectivo de los nacionalismos Indio e Hindú ha permanecido poco estudiado. Uno de los principales argumentos del presente trabajo será que para comprender el permanente atractivo del nacionalismo Hindú en sus vertientes más radicales durante las últimas décadas, tanto dentro como fuera de India, es necesario abordar su importante contenido afectivo y las maneras en las que a través de éste se apela exitosamente a las ansiedades y los miedos generados por el funcionamiento y los cambios de la sociedad global contemporánea. El estudio de la labor de Vinayak Damodar Savarkar como líder

⁷ Ashis Nandy, Shikha Trivedy, Shail Mayaram, and Achyut Yagnki, *Creating a Nationality. The Ramjanmabhumi Movement and Fear of the Self*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1995.

político—poco estudiada si se contrasta con la amplia gama de trabajos realizados sobre sus escritos ideológicos como el famoso tratado *Hindutva: Who is a Hindu?* de 1923—nos obliga a reflexionar no solo sobre el nacionalismo dentro de la historia de la India y sus vertientes radicales Hindús, sino sobre el nacionalismo en su conjunto y la manera en la que ésta ideología de hecho combina en su interior una aproximación a la razón y al bien común con fuertes elementos afectivos ajenos al cálculo racional. Lejos de convertir al nacionalismo en una paradoja, esta mezcla inherente de razón y sentimiento lo revela como un claro resultado del pensamiento político Europeo del siglo diecinueve, una efectiva combinación del pretendido brillo de la Ilustración y los horizontes emocionales del Romanticismo; en efecto, el nacionalismo aparece como la arena privilegiada en la que ambas ramas de pensamiento coexisten de manera más visible y generan sus más fértiles y problemáticos retoños.

Este trabajo presenta un recorrido por algunos de los momentos más importantes en el desarrollo de la “comunidad imaginada” de la India a partir del siglo diecinueve. El primer capítulo presenta un recuento de las maneras en las que la incipiente comunidad urbana de la India, principalmente en lugares de importante actividad colonial como Calcuta, Bombay y Madrás, comenzaron a apropiarse de la idea de una comunidad nacional unificada por una cultura común capaz, al mismo tiempo, de representar la esencia auténtica de la India y de adaptarla a las necesidades de la modernidad, la razón y el progreso. En un inicio, el proceso de generación de pautas para la comunidad nacional se vio alentado por los efectos de la educación occidental recibida por miembros de las élites urbanas en la primera mitad del siglo. Para aquellos miembros de la administración colonial involucrados en la tarea de “ilustrar” a los nativos respecto a las bases del universo político

y cultural de la modernidad, esta labor representaba el centro de una misión civilizatoria que, siguiendo el influyente y apasionante análisis de Eric Stokes sobre el utilitarismo británico en la India, buscaba extraer a la sociedad india de las tinieblas del oscurantismo y acercarla a la luz de la razón.⁸ Interessantemente, los miembros y profesores de las instituciones educativas destinadas a la formación de las elites nativas—como el famoso Hindu College de Calcuta, fundado en 1817—estructuraron sus estudios e interpretaciones acerca del pasado y la tradición de la India siguiendo las pautas establecidas por la prolífica labor de los primeros orientalistas del siglo dieciocho, entre los que destaca el célebre William Jones, interesados en la recuperación de la antigüedad textual del Hinduismo de las castas altas, equiparada frecuentemente a la grandeza de la Grecia clásica, y en el rescate de la “verdadera” religión de los Hindús.

A partir de entonces, la legítima cultura y tradición de la India comenzó a ser ligada a una forma particular de Hinduismo ortodoxo filtrado a través del tamiz del orientalismo del siglo dieciocho y la misión civilizatoria del utilitarismo Británico del diecinueve; esta imagen de la tradición auténtica de la India sería recogida como la base de la comunidad nacional propuesta por el movimiento anticolonial de finales del siglo diecinueve y principios del veinte en sus distintas vertientes. Entendido a la luz de este trasfondo histórico, el nacionalismo Hindú de Savarkar y otros grupos apegados a la ideología de la *Hindutva* aparece no tanto como una anomalía anti-moderna, sino como un resultado previsible de estos intrincados procesos sociales desarrollados en el seno de la sociedad urbana colonial a lo largo de más de siglo y medio.

⁸ Eric Stokes, *The British Utilitarians and India*, Londres, Oxford University Press, 1959.

Un punto importante comentado en este capítulo es la forma en la que la definición del término *Hindú* ha estado situada en el centro del debate acerca de lo que constituye la esencia cultural e histórica de la India, incluso desde el siglo dieciocho. A partir de este momento y hasta el día de hoy, es difícil pensar en la comunidad India sin hacer referencia a la religión Hindú, y viceversa. Resultado claro de este enredo es el hecho de que, en el mundo hispano, el gentilicio comúnmente usado para aquellas personas provenientes de la India sigue siendo “Hindú”, y no Indio.

El segundo capítulo enmarca el surgimiento del partido político de la All-India Hindu Mahasabha, que V. D. Savarkar presidiría entre 1937 y 1942. Conformado inicialmente por miembros del hegemónico partido del Congreso—encabezado por Jawaharlal Nehru y M. K. Gandhi—la Mahasabha comenzó a tomar forma a partir de 1915 como una organización interesada en representar los intereses de la comunidad Hindú mayoritaria, en especial frente a la creciente importancia de la Liga Musulmana y las posteriores acciones de Gandhi a favor de minorías religiosas. Este capítulo contextualiza el surgimiento de este partido al interior del amplio reclamo por el *swadeshi*, o autogobierno, que surgiría a partir de la división de Bengala ordenada por el Virrey Lord Curzon en 1905 y convertiría la política anticolonial en un fenómeno masivo de gran alcance. Así mismo, el capítulo muestra las similitudes y puntos de encuentro que existían en un inicio entre los principales miembros del Congreso y la Mahasabha, y los eventuales desacuerdos irremediables que emergieron durante las primeras décadas del siglo veinte entre sus líderes y proyectos. En el periodo cubierto en este capítulo—las primeras dos décadas y media del siglo veinte—Savarkar aún no era un actor significativo al interior de la política de la India Británica; sin embargo, fue en 1923 cuando se publicó el tratado en el que delineaba los

contornos de la “Hinduicidad” o *Hindutva*, que eventualmente se convertiría en el centro del desarrollo ideológico y político del Nacionalismo y la Derecha Hindús. Este capítulo intentará mostrar la manera en la que, a diferencia de lo que se tiende a pensar, el proyecto autodenominado secular del Partido del Congreso y el del Nacionalismo Hindú guardan impresionantes y reveladores puntos de encuentro, no solo respecto a su origen y desarrollo histórico, sino también respecto a los supuestos acerca de la cultura y la tradición de la India que los constituyen.

Finalmente, el tercer capítulo, que representa el centro de la investigación y contiene los principales aportes históricos y teóricos de mi trabajo, se centra en la actividad de V. D. Savarkar como presidente de la Hindu Mahasabha entre los años de 1937 y 1942. Esta sección explora los supuestos implícitos y las posibilidades de la noción de *Hindudom* desarrollada por Savarkar durante esta época. Este concepto, presente ya en sus escritos de la década de 1920 pero plenamente desarrollado en este periodo, ha sido en gran medida ignorado por los historiadores interesados en la *Hindutva* y la Derecha Hindú en general. Uno de mis intereses principales es mostrar cómo esta noción fue utilizada ampliamente por Savarkar para dar forma a un particular proyecto de transformación social, definido por pautas claramente afectivas y efectuado por mecanismos supra-políticos, orientado a la creación y establecimiento del *Hindu Rashtra*, la Nación Hindú. Este proyecto se basaba en la regeneración y fortalecimiento de los lazos afectivos que mantenían unida a la colectividad de los Hindús, dentro y fuera de la India. Concebido para surtir efecto solo en el largo plazo, este proyecto contemplaba la creación de una comunidad Hindú transnacional, capaz de actuar en la arena global.

Para el desarrollo de este capítulo, he intentado entablar un diálogo con los argumentos de recientes y muy interesantes trabajos realizados alrededor de la figura de Savarkar y de su acción como líder político en la arena de la India Británica. En específico, estoy hablando de los escritos recientes de Janaki Bakhle y Vinayak Chaturvedi, quienes han abierto nuevas formas de aproximarse a la figura histórica de Savarkar y las motivaciones políticas, ideológicas e íntimas que guiaron su acción como líder moral y político de la Derecha Hindú en los años inmediatamente anteriores a la independencia de la India.⁹

En este último capítulo intento mostrar la manera en la que Savarkar exitosamente mezcla los principios básicos del funcionamiento institucional de la democracia con los principales supuestos del nacionalismo secular del Partido del Congreso, con una visión de la comunidad nacional Hindú creada a partir de bases eminentemente afectivas. Así, al tiempo que busco ofrecer nuevos elementos para el estudio histórico de la Nacionalismo Hindú, pretendo ofrecer también nuevas herramientas para pensar el fenómeno más amplio del nacionalismo y la intrincada combinación de nociones, conceptos y afectos que lo ha constituido desde el siglo diecinueve y que permanece siendo el centro de su atractivo y efectividad en el mundo contemporáneo.

⁹ Véase Janaki Bhakle, "Country First? Vinayak Damodar Savarkar (1883-1966) and the writing of *Essentials of Hindutva*", *Public Culture*, 22:1, Duke University Press, 2010, p. 178, y Vinayak Chaturvedi "Rethinking Knowledge with Action: V. D. Savarkar, the Bhagavad Gita, and Histories of Warfare", *Modern Intellectual History*, 7, 2 (2010), pp 417-435 y "Vinayak & me: *Hindutva* and the politics of naming", *Social History* Vol. 28, No. 2, Mayo 2003.

1. Religión, Cultura y Política: el Hinduismo y la India del Siglo Diecinueve.

La narrativa oficial de la nación en India emerge y se nutre de los supuestos liberales y modernistas de la filosofía política secular predominante durante el gobierno de Jawaharlal Nehru. La imagen de la nación secular impulsada por el gobierno de Nehru se encuentra condensada en la frase *Unidad en la Diversidad*, fórmula conceptual que busca integrar bajo el manto de la unidad nacional las innumerables variantes lingüísticas, religiosas, étnicas, territoriales, etc., presentes entre la población de la India. Durante la última parte del siglo diecinueve, movimientos nacionalistas de diversa persuasión se unieron en contra del dominio imperial británico bajo el estandarte común del anticolonialismo y la autodeterminación. Sin embargo, en 1947, con la retirada de los británicos y la llegada al poder del Partido del Congreso, bajo la autoridad de Jawaharlal Nehru, se impulsó la formación de un núcleo para la comunidad imaginada de la nación India basada en la idea de una esencia trascendental de la cultura india, ajena a la diferencias étnicas o religiosas, y basada en la tolerancia. En su libro *The Discovery of India*, Nehru escribe lo siguiente:

Though outwardly there was diversity and infinite variety among our peoples, everywhere there was that tremendous impression of oneness, which had held us together for ages past, whatever political fate or misfortune had befallen us.¹⁰

Y, más adelante, afirma:

¹⁰ Jawaharlal Nehru, *The Discovery of India*, Londres, Oxford University Press, 1985, p. 57.

Some kind of dream of unity has occupied the mind of India since the dawn of civilization.¹¹

La diversidad religiosa, especialmente la separación entre la población musulmana y la hindú—separación que pocos años después de que Nehru escribiera estas líneas sería una de las causas principales de la violencia traumática de la Partición de la India y de la formación de Pakistán—se presentaba como la ruptura interna potencialmente más peligrosa para el proyecto de la nación india. Sin embargo, para Nehru, la tolerancia y el carácter receptivo de la antigua cultura tradicional india guiaba y definía el contorno y el contenido de la nueva sociedad nacional independiente. Para Nehru y otros ideólogos del Partido del Congreso, la diversidad social de la India era la fuente principal de su fuerza y de las esperanzas de grandeza de la futura nación independiente. Esta diversidad no era vista como una amenaza para la unidad. Escribe Nehru:

For any subject country freedom must be the first and dominant urge; for India, with her intense sense of individuality and past heritage, it was doubly so.¹²

Este “intenso sentimiento de individualidad” era resultado del rico y variado legado histórico y cultural de la India. Al afirmar esto, Nehru hacía patente su deuda hacia los principales supuestos y argumentos de la primera historiografía orientalista de los siglos dieciocho y diecinueve, retomada por nacionalistas indios del siglo diecinueve como Rammohun Roy y Swami Vivekananda, caracterizada por el interés de retratar a la India como una tierra de refinada espiritualidad y pacífica unidad, un contrapeso al occidente materialista. A pesar de que los primeros orientalistas serían quienes sentarían las bases para el extendido uso de la noción de la “espiritualidad” de la India en el siglo diecinueve—

¹¹ Ibid., pg. 62.

¹² Ibid, pg. 44.

por ejemplo por los románticos Schlegel y Novalis, o por figuras posteriores como Helena Blavatsky y los adherentes al movimiento de la Teosofía—esta idea no nace a finales del siglo dieciocho; de hecho, es posible encontrar rastros de ella en fuentes clásicas griegas.¹³ No obstante, es importante señalar que sería la historiografía de los primeros estudiosos europeos de la India, que colocaba al hinduismo, entendido y retratado como un bloque de creencias monolítico parecido al cristianismo o al islam, como el punto de origen y centro de la cultura india, la que sería adoptada por los principales círculos anticoloniales y nacionalistas de la India Británica.

Comenzaré este capítulo con una breve exposición del proceso mediante el cual, a lo largo del siglo diecinueve, la conciencia nacionalista anticolonial de las nacientes clases medias urbanas del subcontinente se enlazó con y evolucionó paralela al esfuerzo y la inquietud de reformar y replantear los preceptos del hinduismo, entendido como marca cultural auténtica de la India. Es mi interés mostrar cómo la generación de Nehru, Gandhi y Savarkar—los líderes políticos e ideólogos más relevantes en el momento de la independencia India—fue heredera de un contradictorio y fructífero esfuerzo intelectual y político dirigido a la creación de una identidad nacional India capaz de hacer frente al estado colonial británico; identidad que a su vez estaba basada en nuevas y problemáticas interpretaciones de la cultura, la historia y la religión en el subcontinente.

1.1 Hinduismo y Nacionalismo en la India Británica

¹³ Agradezco al Profesor David N. Lorenzen por señalarme este hecho.

Las últimas décadas del siglo diecinueve vieron el surgimiento de intensos sentimientos e importantes movimientos nacionalistas en el seno de la sociedad India colonial. Durante este periodo se dieron los primeros pasos—necesariamente limitados a la esfera de la clase media, esa llamada “minoría microscópica”¹⁴—hacia la formación de una comunidad política nacional india. La primera sesión del Congreso Nacional indio en 1885, a la que acudieron profesionales provenientes de las distintas regiones del Sur de Asia, fue un momento importante dentro de este proceso. Poco a poco, la idea de una India unificada que pudiera hacer frente al dominio colonial comenzaba a tomar forma entre las élites del subcontinente.

Estos años presenciaron también el establecimiento de organizaciones que ofrecían nuevas y radicales maneras de organizar y pensar el esfuerzo nacionalista indio, basándose en la posibilidad de una identidad política asentada sobre premisas religiosas hinduistas. Durante las décadas de 1880 y 90 en Bengala, Swami Vivekananda, inspirado en la vida y las enseñanzas del místico Ramakrishna, clamaba por la creación de un hinduismo combativo que mostrara al mundo la superioridad de India en el ámbito de la espiritualidad. Mientras tanto, en el Punjab y el norte de la India, el Arya Samaj fundado por Dayanada Saraswati se ocupaba en revivir la doctrina védica antigua para reformar a la sociedad india en base a lo que era considerado como el hinduismo “original”. Esta marea de dinámica actividad política y social por parte de sectores hinduistas radicales se manifestó ocasionalmente en la aserción de una identidad social hindú vigorosa directamente enfrentada a la comunidad musulmana. En otras palabras, las últimas décadas del siglo diecinueve, consideradas el periodo inicial de la actividad nacionalista en la India colonial,

¹⁴ Sumit Sarkar, *Modern India*, Nueva Delhi, Macmillan India, 1983, p 65.

vieron también el inicio de las tensiones entre las dos principales comunidades religiosas, la hindú y la musulmana, que culminarían en la Partición.

A lo largo de todo el siglo diecinueve, el hinduismo había ido convirtiéndose en una categoría de fundamental importancia en la conciencia y las prácticas políticas de las clases medias occidentalizadas interesadas en la creación de una identidad social anticolonial. En las tres décadas anteriores a 1857—fecha convencionalmente tomada para marcar el inicio del apogeo del colonialismo británico en la India—surgiría dentro del ámbito de las clases medias el impulso de crear una comunidad que fuera a la vez moderna y diferente de la comunidad británica y del estado colonial. En la ciudad de Calcuta durante las décadas de 1820 y 30, la comunidad anticolonial comenzó a ser pensada como una comunidad hindú, por lo menos por los principales dirigentes de la clase media occidentalizada. A lo largo de este capítulo comentaré este periodo cuando, en palabras de Sudipta Kaviraj, el fin de la sujeción colonial no se veía como un proyecto históricamente factible,¹⁵ y en el que ciertos círculos de la clase media de Calcuta se unieron en la labor de definir un hinduismo capaz de ser racional—es decir moderno—y que pudiera a su vez definirlos como comunidad frente al estado británico. Intentaré mostrar cómo, durante este periodo en el cual aún no existía una “India” unificada por la cual luchar, se luchó por crear una comunidad hindú y un hinduismo más racionales, modernos y capaces de hacer frente a la dominación colonial. Este esfuerzo se enmarca, por supuesto, dentro de la ya famosa tesis de Partha Chatterjee sobre la existencia de una esfera “interna” o “espiritual” de la conciencia nacionalista en la India decimonónica, necesariamente anterior a la lucha por la independencia efectuada en la arena de la política institucional y de masas. Para Chatterjee, este reducto de soberanía

¹⁵ Sudipta Kaviraj, “La Institución Imaginaria de la India”, en Saurabh Dube (ed.) *Pasados Poscoloniales...op. cit.*, pp. 305-6.

reclamado por el nacionalismo anticolonial a lo largo del siglo diecinueve—dentro del cual se encerraban los ámbitos del hogar, la familia, el arte y las letras, y, sobre todo, la religión y la conducta social—fue una condición necesaria para la emergencia posterior del movimiento *swadeshi*, y la lucha que llevaría eventualmente a la retirada de los británicos de la India en 1947.¹⁶

A continuación haré una breve presentación del debate académico contemporáneo alrededor de la naturaleza de la categoría de “hinduismo”, para seguir con una discusión del papel de la misma en el surgimiento y desarrollo de la conciencia anticolonial de las clases medias en Bengala a principios del siglo diecinueve, en específico mediante la actividad de Rammohun Roy y la asociación del Brahma Samaj. Terminaré el capítulo volviendo a la discusión de Partha Chatterjee sobre el papel de la cultura hindú, y en especial del hinduismo, en los movimientos nacionalistas de finales de ese siglo, con la meta de presentar un panorama completo del fermento intelectual y político del que surgirían los programas de los líderes del Congreso en el momento de la independencia de la India, así como los de su principal oponente ideológico, V. D. Savarkar.

1.1.1 El gemelo de la India.

En un texto muy comentado, Robert Frykenberg describe al hinduismo como el gemelo de la India.¹⁷ Cualquier intento por comprender a la India moderna implica necesariamente una reflexión en torno del hinduismo, en tanto que una categoría histórica cuyo desarrollo

¹⁶ Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton: Princeton University Press, 1993.

¹⁷ Robert Eric Frykenberg, “Constructions of Hinduism at the Nexus of History and Religion” en J. E. Llewellyn (ed) *Defining Hinduism. A Reader*, Londres, Equinox Publishing Ltd., 2005.

está íntimamente ligado a los eventos más importantes de la historia india de los últimos tres siglos.

Es difícil encontrar consenso respecto a virtualmente cualquier cosa concerniente a la definición del hinduismo. Incluso su estatus de religión es constantemente puesto en entredicho. Sin embargo, de acuerdo al censo del 2001, 85% de la población de India se consideran “hindús” (porcentaje que arroja una cifra cercana a los 900 millones de personas).¹⁸ El mero hecho del aplastante peso demográfico de la población autodenominada “hindú” obliga a una reflexión seria acerca de la naturaleza del hinduismo, así como acerca de las dificultades de definición y descripción que presenta. En el afán de contribuir modestamente a este esfuerzo, a continuación presento algunos de los puntos centrales del debate académico contemporáneo respecto al hinduismo, en específico en relación a su posible “creación” o “construcción” durante el colonialismo británico de la India.

Etimológicamente, la palabra *hinduismo* denotaría la doctrina o el sistema religioso propio de los hindús o, más específicamente, de lo hindú. Al contrario de otros famosos “ismos”—el cristianismo, por ejemplo—en el caso del hinduismo, no está tan claro a lo que este sufijo remite. Simplificando en exceso, la palabra *cristianismo* evoca la doctrina que nace del sacrificio de Cristo, visto como el hijo y la encarnación del Dios Judaico del Viejo Testamento; los principios que rigen esta doctrina se encuentran codificados en el Nuevo Testamento, y son reglamentados por la actividad de la Iglesia Católica. En el caso de hinduismo, su exacta delimitación no es tan sencilla, empezando por el hecho de que la palabra *hindú* tiene inicialmente un uso etno-geográfico, referente a los pueblos y tierras

¹⁸ CIA Factbook, <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/in.html>, consultado el 29 de Octubre de 2010.

situados alrededor y más allá del río Indo. Está ampliamente aceptado que la palabra *hindú* deriva de la antigua palabra sánscrita *Sindhu*, el nombre original del río Indo, que formaría parte del vocabulario latino y de otras lenguas vernáculas de la India en tiempos anteriores a la llegada de los europeos al subcontinente en su forma persianizada *Hindu*. Sin embargo, el origen de la relación entre este uso etno-geográfico de la palabra y su uso para denominar una identidad religiosa continúa generando polémica.

En las últimas décadas ha habido un intenso debate alrededor de las categorías hindú e hinduismo entre historiadores del subcontinente asiático, antropólogos, sociólogos y estudiosos de la religión. Un conjunto importante de autores afirma que el hinduismo, como categoría, es el resultado de un proceso decimonónico de creación de identidades desarrollado al interior de la esfera colonial y, por tanto, es, en mayor o menor medida, una “invención” del colonialismo europeo. Estos autores, como aclara David N. Lorenzen, no solo afirman que fue durante el colonialismo que fue acuñada la palabra *hinduismo*, sino que durante este periodo los Británicos impusieron una categoría conceptual unitaria a un conjunto heterogéneo de sectas, doctrinas y prácticas que, para los hindús mismos, nada tenían en común,¹⁹ y que a través de la imposición de esta idea europea los hindús adoptaron la noción de pertenecer a una comunidad religiosa unida.²⁰

A principios de la década de 1990, C. J. Fuller argumentaba que durante la primera parte del siglo diecinueve, con la adopción de la palabra “hindú” en el léxico inglés, ésta

¹⁹ David N. Lorenzen, “Who Invented Hinduism?” en J. E. Llewellyn (ed.) *Defining Hinduism...op. cit.*, p. 54.

²⁰ Algunos autores que esgrimen esta posición son C. J. Fuller en *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India* Princeton, Princeton University Press, 1992; Harjot Oberoi en *The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity, and Diversity in the Sikh Tradition* Chicago, University of Chicago Press, 1994; Brian K. Smith en *Reflections on Resemblance, Ritual and Religion*, Nueva York, Oxford University Press, 1989 y Nicholas B. Dirks en *The Hollow Crown*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

pasó de denotar a un nativo de India, la tierra alrededor del Indo, a denotar un adherente a un determinado sistema religioso, el “hinduismo”. Así, este nuevo ismo, una creación del pensamiento orientalista, se convirtió en una (mis)construcción conceptual edificada bajo el modelo de las religiones occidentales, particularmente el cristianismo.²¹ Más recientemente, Richard King ha argumentado que el término hinduismo llegó a significar, durante el siglo dieciocho, un tipo específico de paganismo, propio del subcontinente asiático, a los ojos de los cristianos presentes en la India.²² El hinduismo, plantea King, no es una construcción explicativa de los europeos, sino el resultado de un intento de “occidentalizar” la religión de la India. Este fenómeno de occidentalización estuvo conformado por dos procesos: la priorización de textos sánscritos como eje central de la religiosidad india, y la tendencia a definir ésta en términos normativos propios de la concepción occidental de la tradición judeo-cristiana.²³ El argumento de King continúa afirmando que la unidad del hinduismo proviene de los planteamientos de los primeros orientalistas y los misioneros cristianos de finales del siglo dieciocho. Un argumento más reciente—y más radical—respecto al papel del colonialismo en el surgimiento del hinduismo es el ofrecido por S. N. Balagangadhara. Este autor afirma que el hinduismo—así como el buddhismo, el sikhismo, el jainismo, y todas las llamadas “religiones de la India”—no tiene ninguna existencia real más allá de los círculos universitarios de Occidente. El hinduismo es una entidad ficticia, como el unicornio, que sirvió para ofrecer a los europeos de los siglos dieciocho y diecinueve una experiencia coherente insertable dentro de los marcos de pensamiento disponibles en la

²¹ C. J. Fuller, *The Camphor Flame, Popular Hinduism and Society in India*, Princeton University Press, 1992, p. 10.

²² Richard King, *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and “The Mystic East”*, Londres, Routledge, 1999, p 99.

²³ Richard King, *Orientalism and Religion...op. cit.*, p 101.

Europa de la época.²⁴ Por su parte, David Ludden argumenta que la religión hindú surge como parte del conocimiento colonial generado durante el periodo de dominio de la Compañía de las Indias Orientales como resultado del proyecto de insertar la realidad de la India tradicional en el marco de la historia global moderna.²⁵

Todos estos autores niegan la existencia del hinduismo como forma de identidad religiosa supra-local en la época anterior al colonialismo británico. Al mismo tiempo, conciben al hinduismo como una categoría cultural inventada conscientemente con la finalidad de otorgar coherencia conceptual a las heterogéneas prácticas y creencias de la población india en el tiempo del establecimiento del poder colonial en la India.

Robert Eric Frykenberg coincide con estas afirmaciones solo de manera parcial. Frykenberg coincide en que el hinduismo en efecto fue construido, trozo a trozo, de manera calculada. Sin embargo, este proceso tuvo distintas etapas de síntesis entre las cuales la acaecida con el colonialismo Británico representa la última y más reciente. Este autor señala la existencia de dos momentos de síntesis anteriores en la construcción del hinduismo: el primero fue el de la síntesis “brahmánica”, en la que se fijan los ideales del sistema del *varnashramadharma* que establecen los principios de jerarquía ritual basados en las categorías de pureza e impureza ritual; y, en segundo lugar, la síntesis “Real/Imperial” efectuada durante el desarrollo del imperio Mogol con la finalidad de

²⁴ S. N. Balagangadhara, “Orientalism, Postcolonialism and the “Construction” of Religion”, en Esther Bloch, Marianne Keppens y Rajaram Hedge (eds.), *Rethinking Religion in India. The Colonial Construction of Hinduism*, Routledge, Londres, 2010.

²⁵ David Ludden, “Oriental Empiricism: Transformations of Colonial Knowledge”, en Carol Breckenridge y Peter Van der Veer (eds.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament. Perspectives on South Asia.*, University of Pennsylvania Press, 1993.

generar una ideología imperial no religiosa, abierta a la coexistencia de los diferentes credos y creencias que constituían el vasto imperio.²⁶

En el extremo contrario a los argumentos de autores como Balagangadhara, King o Fuller, hay autores que han argumentado en contra de—en palabras de Peter Van der Veer—la excesiva importancia otorgada a la construcción colonial de categorías religiosas en la India y de la falta de importancia otorgada a las bases pre-coloniales de estas categorías.²⁷ Autores como Geoffrey A. Oddie apuntan hacia la existencia de una identidad hindú supra-local en periodos anteriores al colonialismo, especialmente en el periodo tardío del imperio Mogol²⁸. David N. Lorenzen propone que en el periodo comprendido entre el año 1,200 y 1,500 de la época común la rivalidad social y cultural entre musulmanes e hindús dio pie al origen de una identidad hindú unificada. Para Lorenzen, la obra de poetas-santos del norte de la India, como Kabir, apuntan hacia una clara diferenciación entre comunidades musulmanas e hindús, por lo menos desde el siglo quince.²⁹ En este sentido, Lorenzen afirma:

Whatever cultural garments the British stitched together, caste and Hinduism weren't among them. At least in these respects, the Empire has no clothes.³⁰

Me parece indudable que, tal y como afirma Lorenzen, existía una identidad hindú enfrentada sobre todo a la comunidad privilegiada musulmana en tiempos anteriores a la llegada de la Compañía de las Indias Orientales y el colonialismo Británico. Sin embargo,

²⁶ Robert Erick Frykenberg, "Constructions of Hinduism..."op. cit.

²⁷ Peter Van der Veer, *Religious Nationalisms, Hindus and Muslims in India*, University of California Press, Berkeley, 1994, p 20.

²⁸ Geoffrey A. Oddie, "Hindu Religious Identity with Special Reference to the Origins and Significance of the Term "Hinduism", c. 1787-1947", en Esther Bloch, Marianne Keppens y Rajaram Hedge (eds.), *Rethinking Religion...*op. cit.

²⁹ David N. Lorenzen, "Who Invented Hinduism?"...op.cit.

³⁰ Ibid. p. 76.

creo que el hinduismo adoptado como marca de identidad por parte de las clases medias occidentalizadas de Calcuta a principios del siglo diecinueve—modelo de hinduismo que sería más tarde la base para movimientos y discursos políticos como los del Arya Samaj o los diferentes integrantes del nacionalismo hindú—tiene menos que ver con la identidad hindú de la que habla Kabir en sus poesías y las prácticas religiosas existentes a nivel popular en India en siglos pasados que con las premisas traídas por los Europeos a India a finales del siglo dieciocho y principios del diecinueve sobre lo que una religión debía ser. En este trabajo, no busco adherirme a la corriente que afirma que el hinduismo es una mera invención del colonialismo, sino más bien afirmar que el hinduismo moldeado por las clases medias coloniales a lo largo del siglo diecinueve formaba parte de un proyecto político de autoafirmación frente al estado y el conocimiento colonial, y que por tanto buscaba adaptarse a una doble exigencia: demostrar que era una “religión” a la altura del cristianismo, y sentar las bases para una posible comunidad hindú anticolonial moderna. Con esto en mente, consideremos algunas de las ideas más comunes entre los británicos del siglo dieciocho acerca de la religión de la India.

1.1.2 La religión de la India (vista por los británicos).

Durante las últimas décadas del siglo dieciocho nació entre los británicos y europeos un interés profundo por las costumbres y prácticas religiosas y sociales de la población de India. Este interés estuvo en gran parte fundado en la necesidad cada vez mayor de los miembros de la Compañía de la Indias Orientales por conocer más acerca de las personas y pueblos con las que estaban tratando, y que eventualmente llegarían a dominar. Las últimas

tres décadas de este siglo ofrecen, en palabras de Rosane Rocher, una gran oportunidad de analizar la articulación del conocimiento orientalista sobre India con la creación del gobierno colonial.³¹ El conocimiento y las ideas generadas por los británicos en este periodo nacían permeados de un gran entusiasmo por la cultura India, entendida como la continuación de una gloriosa civilización antigua, semejante en muchos aspectos a las civilizaciones clásicas de Grecia y Roma. De hecho, era común la noción de que la India y Grecia habían tenido contactos en la antigüedad y que, por tanto, habían tenido la oportunidad de compartir ideas y conocimientos. A mediados del siglo dieciocho, John Zephaniah Holwell escribía lo siguiente:

It is worthy of notice that the metempsychosis as well as the three grand principles taught in the greater Eleusinian mysteries (...) were preached by the Brahmins, from time immemorial to this day(...). That Pythagoras took the doctrine of the metempsychosis from the Brahmins, is not disputed(...).³²

Unos cuantos años más tarde, William Jones, uno de los más famosos filólogos de la época, agregaba:

(...) (I)t will be sufficient in this dissertation to assume, that might be proved beyond controversy, that we now live among the adorers of the very deities, who were worshipped under different names in old Greece and Italy, and among the professors of those philosophical tenets, which the Ionick and Attick writers illustrated with all the beauties of their melodious language.³³

³¹ Rosane Rocher, "British Orientalism in the Eighteenth Century: The Dialectics of Knowledge and Government", en Carol Breckenridge y Peter Van der Veer (eds.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament...op cit.*

³² Peter James Marshall (ed.), *The British Discovery of Hinduism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p.63.

³³ Ibid, p 254.

De gran importancia para estos desarrollos posteriores fue la reducción hecha por estos primeros orientalistas de la multiplicidad religiosa de la India al contraste entre la religión musulmana y la religión “nativa” de la India. Nathaniel Brassey Halhead escribiría:

(...) (T)he Gentoo religion became catholick and universal here; but (...) it was afterwards ravaged, in several parts, by the armies of Mahomedanism(...)³⁴

Seducidos por la religión de la India, los británicos se dieron a la tarea de distinguirla del Islam y de brindarle el estatus de religión nativa y originaria de la India. Este movimiento, reforzado por la creación de diferentes códigos legales para hindús y musulmanes, serviría de base para los intentos posteriores de la clase media india por crear una comunidad anticolonial auténticamente india unida por el lazo del hinduismo, principal criterio de definición de la comunidad nacional. La religión india no solo era concebida como diferente a la musulmana, sino que, en más de un sentido, era imaginada como afín al cristianismo por estar basada en una deidad suprema, unitaria y abstracta, similar al Dios del Nuevo Testamento. Alexander Dow afirmó lo siguiente:

We find that Brahmins, contrary to the ideas formed of them in the west, invariably believe in the unity, eternity, omniscience and omnipotence of God: that the polytheism of which they have been accused, is no more than a symbolical worship of divine attributes(...).³⁵

La religión de los hindús resultaba así menos “primitiva”, no politeísta ni idólatra, y cercana al cristianismo. Además, se le concebía como asentada sobre bases “racionales”, las cuales estaban demostradas por el hecho de que sus escrituras principales estuvieran redactadas en sánscrito, una lengua, en palabras del famoso filólogo William Jones, de

³⁴ Ibid, p. 183

³⁵ Ibid, pg 139.

“estructura maravillosa; más perfecta que el griego, más copiosa que el latín, y más exquisitamente refinada que ambas”³⁶. Para Dow esta lengua sagrada mostraba marcas de haber sido “fijada sobre principios racionales”.³⁷ Las imágenes e ideas desarrolladas sobre la religión de la India en este periodo sirvieron de base para lo que Rosane Rocher ha llamado la “emancipación de los hindús”³⁸. Éstas sentaron las bases para que el hinduismo pudiera ser utilizado para unificar a la comunidad anticolonial de principios del siglo diecinueve—que prefiguró en más de una manera a la comunidad nacionalista de años posteriores—mediante el lazo común de un sistema religioso que aparecía no solo como verdaderamente autóctono a la India—en contraste al Islam, la fe del invasor—sino también como poseedor de un pedigree intachable y una adaptabilidad a la visión cristiana occidental de lo que una “religión” debía ser.

En las primeras décadas del siglo diecinueve, el carácter de la administración de la Compañía de las Indias Orientales sufrió transformaciones radicales. Tras la extinción definitiva del poder del imperio Maratha en 1818, el dominio de la Compañía completó su máxima extensión territorial, y ésta se convirtió en un poder político sin rival dentro del subcontinente. A partir de este momento sus principales esfuerzos irían dirigidos a la creación de una administración eficiente y poderosa para el vasto territorio que se hallaba ahora bajo su dominio. Mientras que la actitud de la Compañía hacia las personas y la cultura de la India durante la última parte del siglo dieciocho había estado marcada por la necesidad de comprender y conocer, así como por la urgencia de solventar los problemas

³⁶ Ibid, pg 252. La traducción del inglés es mía.

³⁷ Ibid, pg 113. Traducción mía.

³⁸ Rosane Rocher, “British Orientalism...”, op. cit.

políticos generados por las guerras internas, ahora sus dirigentes se enfrentaban con la más ardua tarea de administrar y sacar el mayor provecho económico posible.

Al mismo tiempo, durante las primeras décadas del siglo diecinueve las corrientes económicas y políticas que transformarían Gran Bretaña y Europa comenzaron a dar muestras de su presencia en India. El famoso Charter Act de 1813 abolió el monopolio que la Compañía ostentaba sobre el comercio indio desde su creación en el año 1600. Esta medida permitió, por un lado, la incursión de comerciantes británicos privados en la India; por otro, significó una mayor incorporación y sujeción de la economía de la India al engranaje del comercio internacional liderado por las potencias comerciales Europeas.³⁹ India pasaría de ser un exportador de productos artesanales de lujo, a depender de la exportación de materias primas que serían utilizadas para alimentar el desarrollo de la Revolución Industrial en Gran Bretaña. En estos años, gran parte de los fondos obtenidos por la Compañía provenían del comercio entre India y China, especialmente del intercambio de productos como el algodón y el opio de India por el ahora codiciado té proveniente de China.⁴⁰

Esta transformación en la importancia económica de la India vino acompañada, en palabras de Eric Stokes, de una transformación equivalente en el propósito del dominio político colonial.⁴¹ A partir de este periodo, la India se haría receptora de los preceptos y presupuestos de los albores del liberalismo inglés, así como de los de sus tres principales acompañantes: el comercio libre, el evangelismo, y el radicalismo filosófico.⁴² Las políticas de la administración británica a partir de este momento nacerían permeadas por el impulso

³⁹ Ishita Banerjee, *Understanding India*, Nueva Delhi, Pearson Education, por publicarse (2012).

⁴⁰ *Ibid.* p. 6.

⁴¹ Eric Stokes, *English Utilitarians and India...* op. cit., p. xiii

⁴² *Ibid.*, p. xiv

de “civilizar” a la India, y por el esfuerzo de reformar a la sociedad india para extraerla de las tinieblas del oscurantismo irracional en el que se hallaba sumergida. Esta nueva actitud se resumía en las palabras de Thomas Babington Macaulay: “To trade with civilized men is far more profitable than to govern savages”.⁴³ La mayor expresión del “salvajismo” de la India y los indios sería la religión idólatra de éstos. En los inicios del siglo diecinueve la religión de la India para los británicos dejó de estar relacionada con una antigüedad gloriosa, semejante a la antigüedad del mundo clásico greco-romano, para asociarse con prácticas contemporáneas como la institución de la prostitución en los templos y el rito de colgarse de ganchos clavados en la piel⁴⁴, y con costumbres consideradas propias del paganismo por evangelistas y utilitaristas, tales como el politeísmo y la adoración del *lingam*. Esta transformación en la percepción británica de la cultura y religión de la India ha sido descrita por Thomas R. Trautmann como el paso de la *Indophilia* a la *Indophobia*.⁴⁵

De entre las políticas dirigidas hacia la reforma de la sociedad india por parte de los británicos, de especial relevancia fue la introducción de la educación superior occidental para los miembros de las clases medias nativas. En 1817 se fundó en Calcuta el Hindu College—que permanece funcionando hasta el día de hoy bajo el nombre de Presidency College—la primera institución de educación superior en inglés para la población india fundada en el subcontinente, financiada por iniciativa privada británica e india. Éste tenía la tarea de entrenar a los indios para ocupar puestos en la administración colonial, y para hacerlos más receptivos hacia los hábitos de la cultura europea. Citando a Macaulay otra

⁴³ Discurso de Thomas Babington Macaulay, citado en Eric Stokes, *The British Utilitarians...* op. cit., pg 44.

⁴⁴ Thomas R. Trautman, *Aryan and British India*, Berkeley, University of California, 1997, p 107. Para más información sobre la práctica de los ganchos, o “hook-swinging”, véase Geoffrey A. Oddie, *Popular Religion, Elites and Reform: Hook-Swinging and its Prohibition in Colonial India, 1800-1894*, Nueva Delhi, Manohar, 1995.

⁴⁵ TRAUTMAN, Thomas R., *Aryans and British India....* op. cit.

vez, para la Compañía en este periodo era más importante “civilizar que subyugar”⁴⁶, así como generar a través de la educación occidental hábitos de consumo capaces de crear un mercado para los productos manufacturados británicos, cerrando así el círculo productivo e inclinando la balanza a favor de la economía imperial. Ishita Banerjee resalta el carácter pionero del Hindu College y de otras instituciones educativas de la época, al comentar que éstas fueron creadas incluso antes de que se popularizara el financiamiento privado de instituciones de educación superior en Inglaterra.⁴⁷

Las clases medias emergentes en Bengala se dieron rápidamente a la tarea de aprender inglés, el nuevo idioma del imperio, tal y como antes habían aprendido el persa, la lengua administrativa del antiguo imperio mogol. Para mediados del siglo diecinueve la “educación occidental” se había convertido en un término comúnmente utilizado al interior de la sociedad india como sinónimo de correcta conducta moral y de una particular orientación cultural.⁴⁸ Como indica un reporte oficial redactado a principios del siglo veinte, para principios de la década de 1820, la obtención de un título universitario se había convertido en un objeto de ambición socialmente extendido entre las clases medias de la región.⁴⁹ En el posterior desarrollo del pensamiento nacionalista y del hinduismo, un factor de gran importancia sería la renuencia de las élites musulmanas de unirse al aprendizaje del inglés y a la práctica de la educación occidental durante este periodo decisivo. Estos

⁴⁶ Discurso de Macaulay, citado en Eric Stokes, op. cit., p 43.

⁴⁷ Ishita Banerjee, op. cit., p 12. En esto, como en muchas otras cosas, la India se adelantó a Gran Bretaña y a Europa en cuanto al desarrollo de instituciones políticas y sociales. Otro ejemplo interesante, aunque proveniente de un periodo posterior y de otro ámbito completamente distinto, es el de la fundación de clubes de fútbol en India durante el periodo colonial; muchos de éstos siguen activos y anteceden a los más famosos clubes europeos. Entre éstos se cuentan el Mohun Bagan Athletic Club, fundado en 1889 y el Mohammedan Sporting Club, fundado en 1891, ambos en Calcuta, anteriores a equipos como el Fútbol Club Barcelona (1899), el Real Madrid (1902) o el Liverpool Football Club (1892).

⁴⁸ Ibid, p 13.

⁴⁹ “Report on the Calcutta University Commission, 1917-1919”, vol. I, p. 49, citado en Pradip Sinha, *Nineteenth Century Bengal. Aspects of Social History*, Calcuta, K. L. Mukhopadhyay, 1965, p. 44

grupos, como los verdaderos aristócratas que fueron durante la época previa a la llegada del colonialismo británico, miraban a la educación europea con desprecio, considerándola inferior a la formación perso-islámica. Esta actitud ocasionó un rezago importante de las élites musulmanas respecto a las hindús con relación a los beneficios económicos y sociales provenientes de la inserción a la administración política colonial.⁵⁰ No sería hasta 1875, más de cincuenta años después, que se fundaría el Aligarh Muslim College, una institución semejante al Hindu College dirigida a la formación de las élites musulmanas.

A estas iniciativas dirigidas a la reforma de la sociedad india se sumaron, iniciando a finales de la década de 1820, grandes esfuerzos dirigidos a la transformación y reforma del mismo aparato gubernamental británico y a la “modernización” de la administración del estado colonial. El manejo ineficiente del comercio y las ganancias obtenidas por cuestión de impuestos, así como la expansión y crecimiento de una inepta burocracia habían mermado la economía de la Compañía. A este estado de relativo desastre económico se sumaba lo que desde Inglaterra era visto como la vida disoluta e inmoral de los funcionarios británicos, entregados a depravaciones como la prostitución y el concubinato con mujeres nativas. En 1928, William Bentinck es nombrado Gobernador General y enviado a la India con instrucciones expresas de hacer la administración de la Compañía “más británica”⁵¹, es decir, más racional, eficiente y moral, siguiendo las pautas fijadas por la entonces popular doctrina utilitarista.

Este sería el trasfondo sobre el cual se llevarían a cabo entre las clases medias occidentalizadas importantes movimientos que buscarían reformar y hacer más racionales

⁵⁰ Ishita Banerjee, *Understanding India...op. cit.*, p 14

⁵¹ Christopher Bayley, *Indian Society and the Making of the British Empire*, Nueva York, Cambridge University Press, 1990, p 121.

las prácticas y creencias religiosas de la población india. Un aspecto central de estos movimientos que será comentado más adelante sería el intento de “racionalizar” el hinduismo, intentando eliminar su asociación con costumbres “primitivas” y devolverle el estatus privilegiado que había disfrutado entre los orientalistas británicos del siglo dieciocho. A pesar de que este proceso estuvo limitado al pequeño grupo de la nueva clase media urbana occidentalizada de Calcuta, sus efectos y consecuencias fueron fundamentales en el desarrollo del hinduismo como una marca de identidad anti-colonial y en el posterior desarrollo del nacionalismo en India.

1.2 Reforma e Hinduismo entre las clases medias urbanas de la India Británica

Para principios del siglo diecinueve Calcuta se había convertido en el centro administrativo y político de la India Británica, así como en un núcleo urbano de gran importancia. De contar con 120,000 habitantes en 1750, la población había alcanzado la cifra de 200,000 habitantes en 1780, para llegar a contar 350,000 en 1820.⁵² El establecimiento del “Permanent Settlement” por el Gobernador General Cornwallis en 1793, mediante el cual se aseguraba la propiedad privada de la tierra y se fijaba el impuesto sobre la renta, junto con el crecimiento y desarrollo de la maquinaria administrativa del estado colonial, habían dado paso al surgimiento de una incipiente pero creciente clase media urbana en Calcuta de características muy diferentes a la burguesía europea emergente del siglo diecinueve. Este

⁵² Ibid, p.78

grupo⁵³ estaba compuesto principalmente por empleados de la administración colonial, terratenientes ausentes asentados en la ciudad, miembros de las llamadas profesiones liberales como abogados, maestros y doctores y, en menor medida, comerciantes y hombres de negocios. Una de los rasgos principales de esta clase media era, en palabras de Sumit Sarkar, el marcado contraste entre sus ideales burgueses y su inexistente base social burguesa.⁵⁴ Esta clase media era, en efecto, un producto directo de la acción colonial, y se encontraba situada al margen de las actividades productivas o industriales que permanecían en manos mayoritariamente de británicos y otros extranjeros.

Durante este mismo periodo en Europa, los ideólogos y representantes de los nuevos credos del liberalismo y el utilitarismo, como Adam Smith, Jeremy Bentham y James y John Stuart Mill, abogaban por una optimista celebración del individualismo, la ciencia y el poder de la ley. Este ambiente de celebración vivido en el Reino Unido, al que se le unían el éxito de la Revolución Industrial y la victoria militar sobre Napoleón, llegó a permear también el ánimo y la disposición de la clase media emergente de Calcuta,⁵⁵ cuyos miembros adoptaron, transformándolo en el proceso, el imperativo de formar una sociedad racional y moderna. Los representantes de estas clases medias a la vez buscaban conservar y enfatizar su diferencia cultural con respecto a los británicos, diferencia claramente representada por la práctica del hinduismo.

Visto a través de la nueva óptica del utilitarismo, el hinduismo aparecía como un credo primitivo y decadente, y como la principal causa del atraso de la sociedad india. Los

⁵³ Partha Chatterje menciona en el capítulo de su obra *The Nation and its Fragments* dedicado a la "Élite Nacionalista" que los miembros de esta clase media han sido descritos como *literati*, *intelligentsia*, la pequeña burguesía, oligarquía, o *bhadralok*, "la gente respetable". Nosotros seguiremos a Chatterjee en su decisión de referirnos a este grupo meramente como *la clase media*.

⁵⁴ Sumit Sarkar, *Modern Indi...* op. cit., p. 67.

⁵⁵ Eric Stokes, *The British Utilitarians...* op. cit., p. 6.

reformistas indios de la época, siguiendo a los filólogos e historiadores británicos de finales del siglo dieciocho, decidieron mirar hacia el pasado remoto en busca de la época gloriosa del hinduismo para poder dar forma a lo que ellos consideraban debía ser el su forma original, pura, ajena a las idolatrías y supersticiones causantes del infeliz presente de la India. Buscaban un hinduismo que pudiera acompañarlos y guiarlos en el proceso de modernización de la sociedad. Al mismo tiempo, y de manera contrastante, grupos de las castas y sectores sociales históricamente empobrecidos de la sociedad que gracias a su interacción con el estado colonial habían logrado escalar hasta posiciones de relativo poder económico buscaban aceptación social mediante la práctica piadosa de “tradiciones” hindús como el patrocinio de templos y la práctica de la *sati*. Esta última implicaba la inmolación de las viudas en las piras funerarias de sus esposos muertos como seña de virtud femenina y obediencia. Por supuesto, la *sati* llegó a representar para los británicos y los indios reformistas todo lo malo y decadente del hinduismo de la época, y se convirtió en el centro de un intenso debate al interior de la sociedad colonial en el que participaron activamente británicos e indios.

Así pues, tanto en relación a los nuevos grupos emergente de la sociedad india, como frente al estado colonial, la reforma social que implicaba una reforma del hinduismo se convirtió en un asunto de vital importancia para las clases medias de Calcuta durante este periodo. Lata Mani muestra cómo la misión civilizadora de los oficiales británicos durante este periodo se expresó mediante el intento de éstos por “devolverle” a los indios su auténtica tradición, la cual había sido secuestrada y reinterpretada por los brahmanes a

favor de su propio beneficio.⁵⁶ Este proceso de devolución de la tradición perdida solo podría efectuarse si los indios, como los protestantes europeos del siglo dieciséis, podían ser capaces de acceder directamente a los textos sagrados. La educación occidental ayudó a que esta visión de la palabra escrita como receptáculo de verdad echara raíces entre las clases medias de la India, las cuales en consecuencia se dieron a la labor de reformar la religión partiendo de esta base.

El movimiento paradigmático de la época—tanto en sus aspiraciones como en relación a su limitado efecto—fue el encabezado por la asociación del Brahmo Samaj, fundada por Rammohun Roy en 1830. Este movimiento buscó ofrecer, mediante una ecléctica mezcla de elementos bíblicos y del *vedanta*—una de las escuelas más abstractas del pensamiento filosófico de la India—una interpretación del hinduismo que pudiera adaptarse a la crítica racionalista de la época. Para esto Rammohun se basó en varias de las premisas fundamentales de los primeros orientalistas británicos, cuyos principales exponentes fueron citados arriba, entre las cuales era especialmente importante la creencia en la existencia del monoteísmo al interior del hinduismo y la creencia de la base textual del mismo. El acercamiento de Rammohun a la religión era esencialmente racionalista, y estaba centrado en la búsqueda de una reforma social que aproximara a la sociedad india a la verdad y la armonía. Roy argumentaba que la razón por la cual la *sati* debía ser condenada no era porque ésta fuera cruel y opresiva para las mujeres, sino porque representaba una desviación de las prácticas originales de la religión hinduista.⁵⁷ En otras palabras, el problema era uno de correcta interpretación de la “tradición”, y la única manera

⁵⁶ Lata Mani, “Tradiciones en Discordia: El Debate sobre la *Sati* en la India Colonial”, en Saurabh Dube (ed.), *Pasados Poscoloniales* op. cit.

⁵⁷ *Ibid.*

de conocerla era a través de la lectura de textos canónicos. Rammohun no buscaba superar el hinduismo mediante el uso de la razón, sino hacerlo más racional. La sociedad india no podría ser reformada a través de la implantación de modelos extranjeros, sino mediante la utilización de éstos para encontrar en la “tradicición” nativa los elementos que le permitieran a los indios entablar una relación de equivalencia con los británicos.

La inalcanzable actividad de Rammohun—conocido como el “primer indio moderno”—a favor de la reforma del hinduismo y en contra de la práctica de la *sati* y a favor de la reforma social dio un impulso crucial a lo que podríamos denominar el proceso de construcción de la esfera pública en la India colonial. A pesar de que ya existían anteriormente numerosas publicaciones periódicas e imprentas en Bengala y otros lugares de la India⁵⁸, la actividad de Rammohun representó uno de los primeros, y sin duda de los más relevantes, ejemplos en los que la prensa escrita fue utilizada para generar conciencia y debate en torno a asuntos de importancia política.⁵⁹

Mediante la incansable actividad de Rammohun Roy se inició un proceso de racionalización del hinduismo englobado por el esfuerzo mayor de definir una comunidad anticolonial hinduista. Esta actividad incluyó la traducción de textos como los *Upanishads* al inglés y al bengalí, incontables debates públicos acerca de la verdad del cristianismo y el hinduismo, un apoyo incondicional a la expansión de la educación Inglesa y su ferviente campaña por la abolición de la *sati*.

⁵⁸ Véase al respecto David Kopf, *British Orientalism and the Bengal Renaissance. The Dynamics of Modernization 1773-1835*, Berkeley, University of California Press, 1969.

⁵⁹ Se cuenta un chiste respecto a que la frenética producción de panfletos y artículo periodísticos de Rammohun representó, por si sola, una renovación completa de la lengua bengalí; tal fue su tamaño, distribución e importancia.

El desarrollo intelectual de Rammohun recogió elementos tanto de la tradición sánscrita y persa, como del pensamiento ilustrado; tuvo una formación temprana dentro de la tradición teológica árabe en renombrados centros de estudio persa como Benarés y Patna, así como contacto con las prácticas populares del tantra en los distritos periféricos de Bengala.⁶⁰ Fue un racionalista convencido, que tomó inspiración tanto de la tradición lógica musulmana como de los ideales de la Ilustración europea. En su primera obra, escrita en persa, el *Tuhfat al-Muwahhidin*, planteaba lo siguiente:

There is always such an innate faculty existing in the nature of mankind that in case any person of sound mind, before or after assuming the doctrines of any religion, makes an impartial and just enquiry into the nature of the principles of religious doctrines, of different nations, there is a strong hope that he will be able to distinguish the truth from untruth and true propositions from fallacious ones, and also he, becoming free from the useless restraints of religion, which sometimes become sources of prejudices of one against another and causes of physical and mental troubles, will turn to the One Being who is the fountain of the harmonious organization of the universe, and will pay attention to the good of society.⁶¹

En esta cita se encuentran reflejados muchos de los puntos principales de su visión de la religión. Rammohun creía firmemente en la razón, la cual concebía de acuerdo con la tradición ilustrada como un atributo innato de la humanidad. La religión, por otro lado, es descrita como una fuente de prejuicios y ataduras inútiles que limitan el pensamiento y el sano juicio. La superstición representaba para Rammohun una fuente de debilidad no solo moral, sino también física. En otro texto, afirma lo siguiente:

⁶⁰ Brian A. Hatcher, *Bourgeois Hinduism, or the Faith of the Modern Vedantists*, Londres, Oxford University Press, 2008, p. 20.

⁶¹ *Tuhfat al-Muwahhidin* de Rammohun Roy, citado en *Ibid.*, p. 23.

(...) (T)herefore, if the people of India are to be indeed to abandon their religious prejudices, and thereby became accustomed to the frequent and common use of a moderate portion of animal food (...), the physical qualities of the people might be much improved.⁶²

Si hacemos una lectura cuidadosa del fragmento del *Tuhfat* citado más arriba, se vuelve evidente que Rammohun utiliza en su comentario sobre la “facultad innata” de la razón un vocabulario y una serie de imágenes asociadas, por lo menos en los comentarios de los británicos del siglo dieciocho citados en una sección anterior, con la religión hinduista. Su mención de “Un Ser” fuente de la armoniosa organización del universo hace eco directamente de las nociones de los primeros orientalistas acerca de la deidad máxima de la religión de los hindús; véase como ejemplo de esto la siguiente cita de John Zephaniah Holwell:

Of God and his Attributes. God is One. (...) God is like a perfect sphere, without beginning or end. God rules and governs all creation by a general providence resulting from first determined and fixed principles.⁶³

Rammohun exige que la religión y la existencia de ese Ser sean cuestionadas mediante la razón, y en esto está claramente subscribiéndose a los principios ilustrados; por otro lado, su mención de ese Absoluto lo hace heredero de las ideas británicas sobre la religión hinduista que privilegiaban al vedanta y a los aspectos más abstractos y cercanos al cristianismo dentro de la tradición intelectual india.

⁶² “Additional Queries Respecting the Conditions of India”, en *The English Works of Raja Rammohun Roy*, Vol. 2, BiblioBazaar, LLC, Delhi, 2009, p. 90-91.

⁶³ HOLWELL, John Zephaniah, “The religious Tenets of the Gentoos”, en P. J. Marshall (ed.) *British Discovery...op. cit.* p. 67.

En los escritos de Rammohun el hinduismo parece transformarse de una religión a una especie de esencia cultural propia de la India, original y ajena tanto al cristianismo europeo como al islam. No obstante su apego a las premisas más básicas del pensamiento de la modernidad ilustrada, Roy no obstante piensa y expone mediante una clara preferencia por la “auténtica” tradición india, que creía se hallaba contenida en textos hindús antiguos, el receptáculo del “sentido común y la verdad”, y no en las prácticas populares de su época, producto de los “prejuicios y el poder”⁶⁴. Aunque en sus textos hace referencia a “la India” como una entidad geográfica dentro de la cual se hallaba contenida Bengala, sus esfuerzos estaban dirigidos exclusivamente a la reforma de la sociedad hindú, que, como hemos visto más arriba, desde finales del siglo dieciocho era considerada la verdadera sociedad “nativa” de la India. Sin embargo, esta comunidad hindú era definida, curiosamente, más en términos culturales que religiosos. En otras palabras, Roy intentaba filtrar eso que para los primeros orientalistas era “la religión de los hindús” a través de la razón para convertirlo en algo que fuera “la cultura de los hindús”, una cultura capaz de definir a la comunidad hindú frente al estado colonial. Es mi interés resaltar este punto porque es justamente este tipo de equivalencia entre religión y cultura la que caracterizará, en el siglo veinte, los planteamientos básicos del nacionalismo secular del Partido del Congreso y del exclusivista nacionalismo hindú de organizaciones como la Hindu Mahasabha y el BJP.

A pesar de ser un movimiento de élite de muy limitado alcance—en el censo de 1881 se contaron solo 1,147 adherentes⁶⁵—el Brahma Samaj y la actividad de Rammohun

⁶⁴ “Speech by Ram Mohun Roy at the meeting of the Unitarian Association held in London in his honour”, en *The English Works...* op. cit. p 345.

⁶⁵ “India: Population by Religion (1881-1971)” en Geoffrey A. Oddie (ed.), *Religion in South Asia*, Manohar, New Delhi, 1977.

fueron de gran importancia en el desarrollo del hinduismo como marca de identidad política de la comunidad anti-colonial, basada en parte en un desarrollo de lo que podríamos llamar un “hinduismo cultural”. Rammohun se ocupó en adaptar los principios del hinduismo admirados por los orientalistas del siglo dieciocho para ser las bases de una cultura hindú secular y moderna. De esta forma, “el primer indio moderno” inauguraría una línea de pensamiento político en India donde la definición de la identidad comunitaria—ya sea definida como anticolonial, nacionalista o nacional—de la India estaría siempre delineada por la idea de la cultura hindú.

Entre los personajes que retomarian el impulso a favor de la creación de un “hinduismo cultural” iniciado por Rammohun Roy en las primeras décadas del siglo diecinueve, sin duda uno de los más importantes sería Dayananda Saraswati, fundador del Arya Samaj. Al igual que Rammohun, Saraswati también dirigió la mirada hacia la tradición textual sánscrita en un afán por encontrar la esencia original de la cultura y la religión de los hindús que pensaba le ayudaría a reformar la sociedad colonial de la India Británica. Mientras que Roy recurrió principalmente al Vedanta de los Upanishads, Dayananda volteó hacia los Vedas, encontrando en estos arcaicos textos la base y fuente de la “única religión verdadera de la humanidad”.⁶⁶ Saraswati se opuso a formas religiosas populares y devocionales centradas en el culto a Rama, Krishna, Shiva o La Diosa, rechazando también prácticas sociales “supersticiosas” como la idolatría, las castas, la intocabilidad y el matrimonio infantil.⁶⁷ Al contrario de Rammohun, para Saraswati la influencia británica no representaba un acontecimiento providencial sino una amenaza a la civilización hindú, la cual era vista como la fuente de todo conocimiento, incluyendo

⁶⁶ Chetan Bhatt, *Hindu Nationalism: origins, ideologies and modern myths*. Oxford, Berg, 2001, p. 17.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 17.

tecnologías modernas como los aeroplanos y la luz eléctrica.⁶⁸ Claramente influido por las ideas de personajes como William Jones, quien proponía al sánscrito como la lengua originaria—la “lengua-Ur”—Saraswati concebía al Cristianismo como una pobre imitación de la religión védica primordial y consideraba necesario un regreso a una forma prístina de la civilización antigua descrita en los Vedas.⁶⁹

Originario de Gujarat, Dayananda Saraswati (1824-1883) empezó su carrera pública como religioso renunciante en la Presidencia de Bombay. En 1873 viajó a Calcuta donde conocería a Keshub Chunder Sen y Debendranath Tagore, dos de los representantes más importantes del Brahma Samaj de la época.⁷⁰ A su regreso al oeste del subcontinente, fundaría el Arya Samaj de Bombay en 1875 y en 1877 una segunda sede en Lahore, en el Punjab, región donde dicha organización sería de especial importancia en el desarrollo del movimiento nacionalista. El Arya Samaj tuvo un seguimiento mucho más amplio que el Brahma Samaj de Rammohun Roy, logrado en gran parte a través del involucramiento activo en acontecimientos de enorme relevancia social como el Movimiento de Protección de las Vacas (*Cow Protection Movement*). Saraswati veía en la matanza de vacas una de las razones de la desnutrición y degeneración física de la población de la India, y estuvo involucrado en la promoción de la prohibición de matar vacas en la región de la Presidencia de Bombay y el área más amplia del Deccan.⁷¹

⁶⁸ Al respecto, véase, Richard King, *Orientalism and Religion...op. cit.*, pp. 119-121.

⁶⁹ Al respecto de esto véase Dayananda Saraswati, “Two Extracts from *The Light of Truth (Satyarth Prakash)*”, editado en Christophe Jaffrelot (ed.), *Hindu Nationalism, a reader*, Princeton, Princeton University Press, 2007, pp. 31-37.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Para una revisión a fondo del tema del Movimiento de Protección de las Vacas, véase Shabnum Tejani, *Indian Secularism. A Social and Intellectual History, 1890-1950*, Bloomington & Indianápolis, Indiana Univesrity Press, 2008, en especial pp. 31-53, John Zavos, *The Origins of Hindu Nationalism...op.cit.*, y Christophe Jaffrelot, *Hindu Nationalism... op. cit.*

La actividad reformista de Saraswati contribuiría al clima de agitación nacionalista anticolonial en la Presidencia de Bombay que involucró la politización de manifestaciones culturales de la comunidad hindú; un caso célebre es la popularización del festival de Ganpati—otro nombre del Dios con cabeza de elefante, Ganesh—en la que se vieron involucrados importantes líderes nacionalistas como Bal Gangadhar Tilak. Inspirado por el éxito y los logros del Movimiento de Protección de las Vacas, Tilak estaba interesado en propagar una forma politizada de hinduismo capaz de unir a las castas bajas y altas en una nueva comunidad de “Marathis Hindús”, apoyando el proyecto del nacionalismo anticolonial.⁷² Tilak también se vería involucrado activamente en la protesta hacia la legislación sobre la edad de matrimonio de las niñas—el *Age of Consent Act* de 1891—argumentando que ésta interfería ilegítimamente con asuntos religiosos concernientes a la ortodoxia brahmánica.⁷³

Indudablemente, el impacto social más sustancial del Arya Samaj de Saraswati reside en el campo de la educación. Tres años después de su muerte se fundó en Lahore la primera Dayanand Anglo-Vedic High School en homenaje y como parte de una iniciativa dirigida a atraer a las familias hindús adineradas de los centros urbanos de la India no satisfechos con la educación británica cristiana.⁷⁴ Hoy en día, el sistema de educación Dayanand Anglo-Védico (D.A.V.) tiene escuelas en ciudades a través de la India, y en

⁷² Al respecto, véase Shabnum Tejani, *Indian Secularism...*, y sobre los procesos de formación de la identidad regional y nacional en la India Occidental durante el periodo colonial, véase: Prachi Deshpande, *Creative Pasts. Historical Memory and Identity in Western India, 1700-1960*, Nueva York, Columbia University Press, 2007.

⁷³ Chetan Bhatt, *Hindu Nationalism...* op. cit., p. 33. Al respecto véase también Tanika Sarkar, *Hindu Wife, Hindu Nation: community, religion and cultural nationalism*, Bloomington, Indiana University Press, 2001. Respecto a la influencia de Tilak en grupos del nacionalismo hindú en épocas posteriores, véase, Parimala V. Rao, *Foundations of Tilak's Nationalism: discrimination, education and Hindutva*, Nueva Delhi, Orient Blackswan, 2010.

⁷⁴ Robin Rinehart (ed.), *Contemporary Hinduism*, Santa Bárbara, ABC Clio, 2004, p. 219.

numerosos países donde la población de ascendencia india es considerable, como Fiji, Mauricio y Pakistán.

Aunque el Arya Samaj nunca logró constituirse como un grupo verdaderamente importante en términos demográficos—Kenneth Jones estima que en 1947, el contaba con alrededor de 2 millones de adeptos⁷⁵—esta agrupación representó la continuación del esfuerzo por delinear los contornos de la comunidad nacional de la India siguiendo las líneas dictadas por la cultura hindú iniciado por Rammohun Roy. El Arya Samaj no solo sería la matriz de líderes nacionalistas como Tilak y Lala Lajpat Rai, sino que también formaría a personajes contemporáneos como L. K. Advani, importante miembro del BJP.

1.3 Comentario final.

Este breve esbozo de la actividad de Rammhun Roy y grupos posteriores como el Arya Samaj de Dayananda Saraswati busca evocar una imagen de los rasgos principales de la reforma de la sociedad india llevada a cabo a lo largo del siglo diecinueve por parte de ciertos miembros de las clases medias occidentalizadas. Lo presentado hasta el momento muestra de manera indirecta cómo ciertas premisas básicas de la teoría liberal—como la creación de una sociedad civil, formada por individuos independientes y racionales—tomaron forma en India, siguiendo a Peter Van der Veer, de manera simultánea que en Inglaterra y el resto de Europa.⁷⁶ El principal objetivo de este capítulo sintético, sin embargo, ha sido señalar el proceso de implantación de la religión hindú, aunque matizada

⁷⁵Kenneth Jones, "The Arya Samaj in British India, 1875–1947," en Robert D. Baird (ed.), *Religion in Modern India*, Nueva Delhi, Manohar, 1995, pp.27–54.

⁷⁶ Peter Van der Veer, "The Moral State", en Saurabh Dube (ed.), *Historical Anthropology*, Neva York, Oxford University Press, 2007.

como cultura, en el caso de Rammohun, y como civilización en el de Dayananda Saraswati, como marca de identidad política en India a lo largo del siglo diecinueve.

Durante este tiempo en el que los “inicios imperceptibles del nacionalismo”⁷⁷ en India comenzaban a tomar forma, la representación y caracterización del hinduismo se volvieron problemas centrales en la labor y reflexión política de las clases medias urbanas indias. Las reformas de la sociedad ideadas por estos sectores implicaban una reforma del hinduismo efectuada desde arriba, a partir de los que se pensaban a sí mismos como los líderes naturales de la comunidad india anti-colonial. Por tanto, no es demasiado arriesgado—ni en exceso posmoderno—afirmar que el colonialismo o, más atinadamente, la modernidad colonial, sí dio forma al hinduismo en tanto que realidad política contemporánea.⁷⁸ En este punto, es útil retomar la pregunta realizada por Vinay Lal respecto a la imposibilidad de pensar en un momento en el que el hinduismo no haya sido un fenómeno político; en un texto reciente, Lal recuerda la opinión de Gandhi sobre el tema: en las últimas páginas de su autobiografía, el Mahatma sugirió que aquellos inclinados a ver a la religión y la política como dos campos separados no solo desconocían las posibilidades de ambas, sino que estaban incapacitados para comprenderlas.⁷⁹

Terminaré esta sección recurriendo a la famosas tesis de Partha Chatterjee acerca de la naturaleza inherentemente contradictoria del pensamiento nacionalista en India durante la última parte del siglo diecinueve, periodo que el autor identifica como su momento de partida (*moment of departure*). Para Chatterjee, esta contradicción radica en que el

⁷⁷ Expresión tomada del libro de Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

⁷⁸ En este argumento sigo los planteamientos de Brian K. Pennington en *Was Hinduism Invented? Britons, Indians and the Colonial Construction of Religion*, Nueva York, Oxford University Press, 2005.

⁷⁹ Vinay Lal, “Introduction”, en Vinay Lal (ed.), *Political Hinduism: the Religious Imagination in the Public Sphere*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2009, 1-32.

pensamiento nacionalista simultáneamente acepta y rechaza el dominio moral y epistémico de una cultura externa, colocando en el centro de su discurso al sujeto “oriental” generado por el orientalismo: un sujeto ajeno a la razón, cuya cultura y creencias deben ser “modernizadas” mediante la razón y la práctica racional.⁸⁰ La frenética actividad de Rammohun Roy es el ejemplo perfecto de esta fructífera contradicción de los inicios del discurso nacionalista en India. En el siguiente capítulo comentaré la aparición de una ideología nacionalista basada abiertamente en un novedoso concepto de cultura hindú en el ámbito de la política nacionalista anticolonial de la década de 1920: la *Hindutva*, o “hinduicidad” articulada por V. D. Savarkar. Es mi intención mostrar que esta ideología no solo se nutrió de todos los procesos descritos en este primer capítulo, sino que de hecho los cristalizó de tal manera que se convertiría en una imagen alterna de la nación en India, que tiene gran vigencia hasta el día de hoy.

⁸⁰ Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: a derivative discourse?*, Londres, Zed Books, 1986.

2. La *Matriz* de la Nación: Cultura Hindú, *Hindutva* y Política en la Primera Mitad del Siglo Veinte.

En el capítulo anterior hemos visto que Jawaharlal Nehru aludía a una supuesta esencia cultural india situada más allá de la esfera religiosa, lingüística, o racial, como respaldo ideológico para el proyecto político de la nación india secular independiente. Sin embargo, es necesario aclarar que en la visión de Nehru no todos participaban de esta esencia cultural de la nación de igual manera: ésta quedaba reservada a aquellos estratos de la sociedad capaces de apegarse a las normas del liberalismo político y la democracia y éstos, en su visión, eran mayoritariamente miembros de la comunidad Hindú. En sus propias palabras:

The new nationalism (...) grew up from above—the upper class English-speaking intelligentsia—and this was naturally confined to the Hindus, for the Muslims were educationally very backward.⁸¹

Apoyándome en la argumentación de Aditya Nigam, me interesa señalar que las élites occidentalizadas hindús representaban para Jawaharlal Nehru, educado y formado al interior de la tradición marxista, la vanguardia burguesa progresista del nacionalismo anticolonial, mientras que los otros sectores de la población, por ejemplo los musulmanes y las castas bajas, seguían apegados a un atrasado conservadurismo de tipo feudal.⁸² Más aún, Nigam ha argumentado que la esencia cultural que serviría de sustento a la nación era articulada por Nehru utilizando un lenguaje abstracto universalista muy ambiguo que no hacía más que reproducir la cultura hegemónica Hindú brahmánica de los círculos

⁸¹ Nehru (1936/98), p. 460, citado en Aditya Nigam, *The Insurrection of Little Selves. The crisis of Secular-Nationalism in India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2006, p. 71.

⁸² *Ibid.*, p. 72.

nacionalistas por *default*.⁸³ La hegemonía cultural de la intelligentsia Hindú en el proceso de desarrollo de la imagen de la nación india durante los años inmediatamente anteriores a la independencia no estaría, sin embargo, acompañada por un dominio incontestado de este mismo sector en el ámbito de la política. Para hacer viable su proyecto político—primero como cabeza del movimiento anticolonial y más tarde como “partido oficial” de gobierno—el Partido del Congreso tuvo siempre que atraer la confianza y el apoyo de las minorías indias, en especial de la comunidad Musulmana. Un ejemplo claro de este esfuerzo de aproximación hacia las minorías fue el apoyo de Gandhi—famoso por su imagen elaborada mediante el uso de un registro simbólico eminentemente brahmánico—al movimiento internacionalista pan-islámico a favor del Califato de Turquía a principio de la década de 1920. La autodenominada estrategia secularista del Congreso—que desde su fundación en 1885 había estado integrado por representantes de las diferentes comunidades religiosas presentes en la India Británica—alienó a muchos líderes y grupos nacionalistas que percibían en ella una traición a los verdaderos principios de la cultura india; una traición dirigida al apaciguamiento de las minorías en detrimento de la mayoría hindú—un argumento que sigue siendo hasta la fecha parte central del discurso exclusivista de grupos Hindús como el BJP o el VHP.

El principal grupo que a partir de la década de 1920 hizo hincapié en su rechazo a la política del Congreso, y en especial a las políticas de Gandhi y, más tarde, de Nehru, fue la Hindu Mahasabha, organización política de corte radicalmente Hindú y precursor ideológico del BJP. Los integrantes de este partido provenían del mismo “universo Hindú” de las clases medias y altas urbanas al que pertenecía Nehru y que, al igual que los líderes

⁸³ *Ibid.*, p. 76.

del Partido del Congreso, buscaban hacerse un lugar en la política india en el último periodo del dominio colonial. Los principales miembros de la Hindu Mahasabha fueron de hecho parte del Congreso hasta 1937, año en el que se separaron de este partido para crear un grupo político independiente. A partir de entonces, y, es necesario decirlo, siguiendo una impecable lógica interna, los líderes de la Hindu Mahasabha, en especial Vinayak Damodar Savarkar (presidente de la asociación entre 1937 y 1942), abogaron por el principio democrático de “un hombre, un voto” (“one man, one vote”), que, de ser aplicado a la totalidad de la India, rendiría los frutos de un hegemónico dominio político de la comunidad Hindú por sobre las numerosas minorías del subcontinente. Este principio, alegaban los líderes de la Mahasabha, representaba la única forma de verdadero secularismo y democracia aplicable a la realidad social de la India, mientras que la política del Congreso era descrita como “pseudosecularista” y “pseudonacional”. Este reclamo se convirtió en uno de los principales argumentos de la oposición apegada al nacionalismo hindú respecto al Partido del Congreso y sigue hasta la fecha siendo utilizado para criticar el acercamiento de este partido hacia las minorías y, en especial, hacia la comunidad Musulmana.

En este capítulo presentaré un esbozo de los primeros años de vida de la Hindu Mahasabha, centrándome especialmente en la figura de V. D. Savarkar, con el fin de mostrar que la crítica dirigida hacia el Partido del Congreso, representado principalmente durante estos años por las figuras de Gandhi y Nehru, y hacia su política “pseudosecularista” y “pseudonacional” ha sido desde un inicio una de las principales armas utilizadas por el nacionalismo Hindú en su lucha por presentarse como la verdadera ideología nacional de la India. Todo esto servirá de preludeo al siguiente capítulo, en el cual

analizaré los pronunciamientos políticos de Savarkar en los años inmediatamente anteriores a 1947. Una intención general de mi argumentación es contrastar la enorme influencia ideológica de su obra—influencia que ha cobrado más importancia con el paso de los años y las décadas—con el rotundo fracaso político de Savarkar y de la Hindu Mahasabha en el periodo inmediatamente anterior a la independencia; en el siguiente capítulo mostraré cómo este fracaso político puede ser entendido como resultado de un programa supra político de transformación social ideado por Savarkar para rendir frutos en el largo plazo. De manera más específica, me interesa argumentar que la actividad política de la Hindu Mahasabha en los años anteriores a 1947 se caracterizó por una constante oposición ideológica al Partido del Congreso, en especial con respecto al tema del secularismo y la relación del estado respecto a las minorías religiosas, principalmente la comunidad musulmana. En el siguiente capítulo mostraré la manera en la que Savarkar caracterizó al Congreso como el verdadero enemigo íntimo de la nación Hindú, el principal culpable de su degeneración y desintegración.

2.1 Los Inicios de la All-India Hindu Mahasabha

--The Hindu Mahasabha must continue its mission even after Hindusthan is politically free: many a superficial critic seems to fancy that the Mahasabha was only contrived to serve as a make-weight, as a re-action checkmating the Moslem League or the anti-Hindu policy of the present leaders of the Congress and will be out of court or cease automatically to function as soon as it is shorn of this spurious excuse to exist. (...)The Hindu Nation too as soon as it recovered and freed itself from the suffocation grip of the pseudo Nationalistic ideology of the Congress brand developed a new organ to battle in the struggle for

existence under the changed conditions of modern age. This was the Hindu Mahasabha. It grew up of a fundamental necessity of National life and not of any ephemeral incident.

Vinayak Damodar Savarkar, Discurso inaugural de la 21era Sesión de la Akhil Bharatiya Hindu Mahasabha, Calcutta, 1939.

La emergencia de la All-India Hindu Mahasabha en el escenario de la política de la India colonial en 1915 debe ser contextualizado por una breve exposición de dos procesos sociopolíticos de trascendental importancia que tomaron lugar en los primeros años del siglo veinte: por un lado, el desarrollo del “ambiente *swadeshi*”, usando la expresión acuñada por Sumit Sarkar⁸⁴, y, por otro, el surgimiento de la Liga Musulmana y los debates por la creación de un electorado separado para la comunidad musulmana en la India colonial.

A partir de su fundación en 1885, el Congreso Nacional Indio se había limitado a ser poco más que una reunión anual de tres días de importantes líderes industriales, políticos y culturales de las esferas occidentalizadas de las clases medias y altas urbanas de la India colonial, provenientes principalmente de Calcuta, Bombay y Madrás, los polos de desarrollo urbano del subcontinente. Su principal demanda concernía a la reforma de la estructura de los Consejos Legislativos a nivel local y superior, e iba dirigida a obtener mayor presencia de representantes indios en las decisiones políticas del Estado Colonial. De igual forma, durante sus primeros años, el Congreso fue un asunto de medio tiempo para la mayoría de sus miembros, todos exitosos en sus profesiones y presionados por otras

⁸⁴ Sumit Sarkar, *Modern India*. Véase “Chapter IV. Political and Social Movements 1905-1917.”

ocupaciones, y de los partidarios de una política de nacionalismo moderado.⁸⁵ Sin embargo, en los primeros años del siglo veinte, la política nacionalista se radicalizó, y se extendió el ideal del *swadeshi*⁸⁶ dirigido a la expansión de la lucha nacionalista a esferas más amplias de la sociedad y a la creación de una conciencia nacional india basada en valores culturales e históricos propios del subcontinente.

El nacimiento del *swadeshi* debe ser considerado a la luz del agresivo imperialismo de Lord Curzon—Virrey de la India entre 1899 y 1905—y del desarrollo de una tradición nacionalista, para entonces bien establecida entre las clases medias urbanas, en la que se traslapaban y encimaban la reforma religiosa y cultural de la sociedad india con la política anticolonial. Lord Curzon era un ambicioso funcionario británico que “trabajaba incesantemente, (...) elocuente, efectivo y arrogante”⁸⁷. En su corto periodo al frente de la administración del gobierno colonial impulsó leyes que restringían la libertad de las universidades y restaban poder a los representantes indios en las municipalidades⁸⁸. Su administración se caracterizó por una constante hostilidad frente a las aspiraciones del Congreso y sus miembros y hacia los grupos nacionalistas en general.⁸⁹ Sin lugar a dudas, su medida más controversial, y la que mayor impacto tendría en el desarrollo del extremismo político y del *swadeshi* en años posteriores, sería la decisión de dividir la región de Bengala en dos provincias administrativas separadas en 1905. El principal

⁸⁵ SARKAR, Sumit, *Modern India...* op. cit. p. 89.

⁸⁶ La palabra *swadeshi* puede traducirse provisionalmente como “autogobierno”. Sin embargo, significó muchas cosas distintas para distintos grupos sociales y políticos de la época; para las clases medias de Calcuta, iniciales propagadores del término, significó el rechazo de todo lo Británico; más tarde, Gandhi utilizaría el término para referirse a todo lo que fuera autóctono de la India, sobre todo con respecto a sistemas económicos y de producción.

⁸⁷ Barbara D. Metcalf y Thomas R. Metcalf, *A Concise History of Modern India*, Nueva Delhi, Cambridge University Press, 2006, p. 155 (la traducción del inglés es mía).

⁸⁸ Sugata Bose y Ayesha Jalal, *Modern South Asia. History, Culture, Political Economy*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004, p. 95.

⁸⁹ SARKAR, Sumit, *Modern India...* op. cit., p. 104.

objetivo de esta medida—bautizada por Partha Chatterjee como “la primera Partición de Bengala”⁹⁰—fue dividir las emergentes fuerzas políticas de la región, uno de los focos más importantes del nacionalismo anticolonial, y crear una provincia separada de mayoría musulmana en el oriente con capital en Dhaka.⁹¹ Tomada como una terrible afrenta por la mayoría de los líderes políticos de Bengala, la protesta a esta división rápidamente se convirtió en un asunto de orgullo nacional en toda la India Británica.

A partir de 1905, los métodos “moderados” de resistencia respecto al gobierno colonial—los métodos adoptados hasta ese momento por el Congreso: campañas de prensa, peticiones, conferencias⁹²—fueron reemplazados por nuevas iniciativas de desobediencia civil y boicot hacia el gobierno. El reclamo por el *swadeshi* se convirtió en el eje de la resistencia frente al Estado Colonial. En esencia, la mayor parte del posterior programa político de Gandhi—a excepción del dogma de la no-violencia y la negación respecto a la paga de impuestos—estaba presente en las acciones impulsadas en este periodo por líderes como Aurobindo Ghosh y Lala Lajpat Rai.⁹³ La expresión más radical del inicial impulso del *swadeshi* fueron las acciones de grupos terroristas en Bengala, como las impulsadas por el grupo *Yugantar*, encabezado por Jatindranath Mukherjee y al que perteneció el ideólogo y revolucionario comunista M. N. Roy.⁹⁴ Al mismo tiempo, el *swadeshi* generó también un importante impulso de conciencia nacionalista basado, entre otras cosas, en la importancia

⁹⁰ Partha Chatterjee, “The Second Partition of Bengal”, en Partha Chatterjee, *The Present History of West Bengal*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1998.

⁹¹ Sugata Bose y Ayesha Jalal, *Modern South Asia...op. cit.*, p 95.

⁹² Sumit Sarkar, *Modern India...op. cit.*, p. 111.

⁹³ Sumit Sarkar, *Modern India...op. cit.*, p. 114.

⁹⁴ M. N. Roy más tarde participaría en la fundación de los partidos comunistas de México e India, y ocuparía un lugar importante en las reuniones del COMINTERM soviético en Moscú, donde comentaría las tesis de Lenin sobre el desarrollo de la revolución en los países no industrializados. Véase al respecto Sibnarayan Ray (ed.), *Collected Works of M. N. Roy*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1990 y D. C. Grover, *M. N. Roy, a Study of Revolution and Reason in Indian Politics*, Calcutta, Minerva, 1973.

de la producción artesanal y las tradiciones locales que logró extenderse entre la sociedad y propiciar los inicios de una política nacionalista de tintes verdaderamente masivos; este proceso también incluyó la propagación de prácticas autóctonas del subcontinente, como el sistema medicinal del *Ayurveda*.

De manera paralela, en estos años también es visible una polarización de la política nacionalista entre las diferentes comunidades religiosas, evolución en la que el Estado Colonial jugó un papel muy importante. En 1909, los Indian Council Acts, también conocidos como las Reformas Morley-Minto, modificaron la estructura y los procesos de elección de los Consejos Legislativos de las provincias de la India, implementando un electorado separado para la comunidad musulmana definido únicamente por parámetros religiosos. Esta medida se convertiría en el punto de origen de uno de los reclamos más persistentes y virulentos de los partidos y grupos políticos Hindús, quienes la tomarán como una medida dirigida a diezmar el poder de la mayoría cultural Hindú a favor de la población musulmana. Tres años antes, en 1906, se había fundado en Dhaka la All-India Muslim League, la Liga Musulmana, asociación que buscaba abrir un lugar en la política para los intereses de las elites Musulmanas y que, en las décadas posteriores, jugaría un lugar de central importancia en el desarrollo de la lucha anticolonial, la eventual Partición de la India y la creación de Pakistán.

Con este escenario de trasfondo, la All-India Hindu Mahasabha surgiría de la unión de grupos locales aglutinados al interior del Partido del Congreso que buscaban integrar un cuerpo capaz de representar los intereses de la comunidad Hindú, en especial frente a la creciente aserción del poder de la Liga Musulmana y del papel cada vez mayor de ésta al interior de la política de la India Británica. En el capítulo siguiente expondré la manera en

la que, en los años inmediatamente anteriores a la independencia de la India, en especial a partir de 1937, la Hindu Mahasabha, y particularmente el sector dentro de ésta cercano a la figura de V. D. Savarkar, se posicionarían de manera abierta como una fuerza ideológica directamente enfrentada al Partido del Congreso.

Sin embargo, antes de la década de 1920, la Mahasabha no se hallaba claramente distinguida del Congreso, y permanecía como un colectivo posicionado en su interior definido por su oposición frontal a los intereses e iniciativas de la Liga Musulmana. Heredera de una larga tradición política construida alrededor de la primacía de los valores culturales Hindús como base de la identidad nacional de la India⁹⁵, la Hindu Mahasabha celebró su primera Conferencia Nacional en Haridwar, en Abril de 1915, bajo la dirección del entonces presidente Pt. Deva Ratan Sharma⁹⁶; entre los presentes en la Conferencia se encontraba el abogado recién llegado de Sudáfrica, Mohandas Karamchand Gandhi.⁹⁷ Posteriormente, ramas locales fueron establecidas en Allahabad, United Provinces, Bombay, y en la provincia de Bihar.⁹⁸ B. B. Misra señala la creación de una Hindu Sabha en el Punjab en 1907 como un antecedente directo de la Mahasabha⁹⁹, sin embargo no es sino hasta 1915 que ésta surge como una organización unificada de aspiraciones nacionales. En ese año, la Mahasabha se presenta como una organización socio-religiosa que, animada por el predominante ambiente *swadeshi*, buscaba contrarrestar las influencias occidentales

⁹⁵ Para más sobre los antecedentes políticos e ideológicos de la Hindu Mahasabha, véase John Zavos, *The Emergence of Hindu Nationalism in India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2000.

⁹⁶ Richard Gordon, "The Hindu Mahasabha and the Indian National Congress, 1915 to 1926", en *Modern Asian Studies*, Vol. 9, No. 2 (1975), pp. 145-203, p 150.

⁹⁷ B. B. Misra, *The Indian Political Parties: A historical analysis of political behaviour up to 1947*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1978, p. 162. En cierta manera, este momento marca el inicio de una tumultuosa relación entre Gandhi y la Hindu Mahasabha que terminaría con el asesinato de éste a manos de Nathuram Godse, un ferviente seguidor de Savarkar y del Nacionalismo Hindú.

⁹⁸ Richard Gordon, "The Hindu Mahasabha...", p. 150.

⁹⁹ MISRA, B. B., *The Indian Political Parties...op. cit.*, p. 161.

y restaurar la cultura brahmánica dentro del ámbito de la política india, en cuyo interior se gestaban dos nuevas amenazas: el socialismo y la presencia de la Liga Musulmana. Rastros de este purista *swadeshi* brahmánico pregonado por la Mahasabha en sus primeros años permanecerían centrales para las posteriores organizaciones de la derecha hindú, como la RSS, la Jana Sangh o el BJP, partido que en la década de 1980 acusaría al gobierno del Partido del Congreso de “venderse” a las multinacionales y a las políticas del FMI, descuidando el potencial de la auténtica cultura india, que debía constituir la base de la economía nacional.¹⁰⁰

En sus inicios, la Hindu Mahasabha estuvo integrada principalmente por hombres provenientes de las mismas clases medias urbanas occidentalizadas a las que pertenecían la mayoría de los miembros del Congreso; sin embargo, en contraste a éste, la Mahasabha se mantuvo durante estos primeros años limitada a la ciudades del norte de la India, alejada de la política de masas, centrándose especialmente en las ciudades de Allahabad, Benarés, Lucknow y Lahore.¹⁰¹ Uno de los argumentos que me interesa desarrollar en este trabajo es que, a pesar de su siempre limitada base social y su casi nulo acercamiento a las grandes masas de la India, la Hindu Mahasabha logró desarrollar, en especial mediante la figura y la obra de V. D. Savarkar, un aparato ideológico que se mantiene vigente hasta la fecha y que

¹⁰⁰ Thomas Blom Hansen, “The Ethics of Hindutva and the Spirit of Capitalism”, en Thomas Blom Hansen y Christophe Jaffrelot (eds.), *The BJP and the Compulsions of Politics in India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2001, pp. 291-314. La posición del BJP en materia económica fluctuaría hacia finales de esa década hacia una marcada aceptación de la liberalización iniciada por Rajiv Gandhi; este y otros arranques similares de oportunismo político por parte del BJP demuestran la carencia de un programa político propio y coherente dentro del nacionalismo hindú, característica que, por otro lado, otorga a sus integrantes enorme flexibilidad y gran capacidad de adaptación.

¹⁰¹ Richard Gordon, “The Hindu Mahasabha...”, p. 151.

fue y continúa siendo aprovechado por los innumerables grupos políticos y sociales apegados al movimiento del nacionalismo Hindú.¹⁰²

En 1916, el Partido del Congreso y la Liga Musulmana firmaron el Pacto de Lucknow, en el que aceptaron ampliar el número de votantes, y otorgar un electorado separado y beneficios electorales especiales a los musulmanes. En las United Provinces, por ejemplo, se otorgó a los musulmanes, que representaban solo el 14 por ciento de la población total, el 30 por ciento de los asientos en el Consejo Legislativo provincial.¹⁰³ El principal ingeniero de este acuerdo fue Muhammed Ali Jinnah, el primer Primer Ministro de Pakistán, por ese entonces miembro distinguido de la Liga Musulmana. La Hindu Mahasabha se opondría virulentamente al acuerdo. No obstante, al no constituir un grupo de peso político que pudiera hacer frente al Congreso y la Liga, la organización pasaría partir de ese momento a ocupar un lugar secundario en la escena de la política colonial india (Ver tabla 1).

Tabla 1. El Pacto de Lucknow, 1916.

Provincia	Porcentaje de población musulmana	Porcentaje de asientos legislativos ocupados por musulmanes
Bengal	52.6	40.0
Bihar	10.5	25.0
Bombay	20.4	33.3
Provincias Centrales	4.3	15.0

¹⁰² Para una historia del movimiento nacionalista hindú a partir de la década de 1920, véase Christophe Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement in India*, Nueva York, Columbia University Press, 1996.

¹⁰³ Richard Gordon, "The Hindu Mahasabha...", p. 158.

Madras	6.5	15.0
Punjab	54.8	50.0
U.P Provincias Unidas	14.0	30.0

Fuente: M. Hasan, *Nationalist and Communal Politics in India, 1916-1928* (New Delhi: Manohar, 1979), p. 72, citado en Partha S. Ghosh, *BJP and the Evolution of Hindu Nationalism*, Manohar, New Delhi, 1999, p. 61.

En los años posteriores, entre 1917 y 1920, el Partido del Congreso se convertiría en el líder indiscutible del movimiento y la lucha nacionalista, sobre todo gracias a la enorme popularidad de M. K. Gandhi quien, especialmente después de 1919, comenzaría a ocupar un lugar central en la política anticolonial. Estos años se caracterizaron por una apertura de la política nacionalista hacia las masas y por la ampliación de la base del movimiento nacionalista, que congregaba a números cada vez mayores de seguidores provenientes de los grupos menos privilegiados de la sociedad. En otras palabras, en estos años, el movimiento nacionalista en India pasó de ser un movimiento reservado a los estratos occidentalizados de las clases medias urbanas, a ser un movimiento masivo de alcance verdaderamente nacional. Asimismo, este periodo se caracterizó por una cercana colaboración entre el Congreso y la Liga Musulmana. Esta cooperación entre ambos grupos llegó a su cénit con el apoyo del Congreso, y en especial de Gandhi, al movimiento internacionalista islámico en defensa del Califato Otomano en 1920.¹⁰⁴ Aunque el Califato Otomano sería definitivamente abolido por Atatürk en 1924, la breve defensa de una causa abiertamente musulmana de implicaciones internacionales alejaría definitivamente del

¹⁰⁴ Para más sobre el movimiento en defensa del Califato, véase Gail Minault, *The Khilafat Movement: religious symbolism and political mobilization in India*, Nueva York, Columbia University Press, 1982.

Congreso a los miembros de la Hindu Mahasabha, renovando las bases tambaleantes de la organización y dotándolo de una firme base para su posterior desarrollo.¹⁰⁵

En 1922 y 1923 la Mahasabha celebró 2 reuniones anuales en las que se volvió a declarar la defensora de la comunidad Hindú de la India.¹⁰⁶ Sin embargo, continuaba siendo un movimiento eminentemente urbano, excluyente ideológicamente y limitado territorialmente al norte de la India: en las United Provinces, Delhi y Bihar se situaban el 86.8 por ciento de sus seguidores, mientras que las zonas urbanas de Bombay, Madrás y Calcuta proveían otro 6.6 por ciento.¹⁰⁷

Desde mediados de la década de 1920, dos factores contribuirían a incrementar notablemente del peso político y la presencia de la Hindu Mahasabha. Primero, y este es un tema que será comentado más a profundidad en el siguiente capítulo, la aparición de la figura de V. D. Savarkar y la adopción por parte de la Mahasabha de una ideología basada en la idea de *Hindutva*, o “hinduicidad”, le daría al grupo una sólida y atractiva posición ideológica que hasta entonces no tenía. Savarkar definiría lo que significaba ser políticamente “Hindú”—o, mejor dicho, lo que significaba estar a favor del establecimiento de una nación Hindú—y daría a la Mahasabha y a otros grupos semejantes la posibilidad de apelar a un contingente definido y concreto, como lo eran los Musulmanes para la Liga Musulmana. En segundo lugar, en este periodo iniciaría lo que John Zavos ha denominado “la luna de miel” de la Hindu Mahasabha con el Gobierno Colonial. Desde 1920, el importante reto del Partido del Congreso respecto a la hegemonía del Estado Colonial

¹⁰⁵ Para una discusión de la relevancia del movimiento del Califato para el desarrollo histórico e ideológico de la Hindu Mahasabha, véase Janaki Bhakle, “Country First? Vinayak Damodar Savarkar (1883-1966) and the writing of *Essentials of Hindutva*”, en *Public Culture*, 22:1, Duke University Press, 2010. Más sobre este tema en el capítulo siguiente.

¹⁰⁶ Richard Gordon, “The Hindu Mahasabha...”, p. 169-70.

¹⁰⁷ Richard Gordon, “The Hindu Mahasabha...”, p. 173-74.

propició que éste buscara y fomentara alternativas políticas para la representación y expresión de la “opinión Hindú”, lo que hizo que la Hindu Mahasabha se viera momentáneamente favorecida desde el Gobierno como institución política independiente del Congreso y comenzara a figurar activamente en la política hasta convertirse en un partido de alcance nacional.¹⁰⁸ Así, en 1930, representantes de la All-India Hindu Mahasabha se hallaban presentes, junto con representantes de la Liga Musulmana, otros partidos regionales, y de los Principados independientes, en la primera de las Round Table Conferences de Londres, en donde se discutieron las posibilidades de una asamblea federal para la India.¹⁰⁹ En este momento, Jawaharlal Nehru y Gandhi se encontraban presos junto con otros líderes del Congreso, por su participación en la famosa campaña de Desobediencia Civil en contra del Estado Colonial.

De esta forma, vemos cómo a principios de la década de 1930 la Hindu Mahasabha había llegado a ocupar un lugar central al interior de la arena política de la India Británica por su independencia respecto al Congreso Nacional Indio, y su capacidad de aglutinar la opinión de ciertos sectores conservadores de las elites urbanas brahmánicas del norte de la India. En los próximos años, y sobre todo durante la presidencia de Savarkar (1937-1942), la Mahasabha se convertiría en uno de los más poderosos rivales ideológicos del Congreso, aunque políticamente nunca fuera capaz de igualarlo en alcance e importancia.

2.2 El legado de la *Hindutva*. Épocas mezcladas.

¹⁰⁸ John Zavos, *The Emergence of...* op. cit. , p. 216.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 186.

A diferencia de lo sucedido con otras asociaciones y grupos como la RSS y el VHP, el desarrollo histórico de la Hindu Mahasabha permanece poco estudiado y los datos que sobre ella se tienen continúan siendo escasos. Esto tal vez se deba a la limitada importancia de la organización en el panorama de la política anticolonial del turbulento periodo de los años 30s y 40s del pasado siglo veinte. Sin embargo, al margen de su escasa relevancia política, la Mahasabha ostenta el dudoso honor de ser la primera organización en regirse por la ideología de la *Hindutva*, que con el paso de los años ha llegado a convertirse en el principal núcleo retórico de la derecha hindú. En otras palabras, la Hindu Mahasabha fue la plataforma desde la que la *Hindutva* hizo su aparición en la vida pública de la India.

El desarrollo político posterior del nacionalismo hindú y de la denominada Sangh Parivar¹¹⁰ ha estado marcado por la permanencia de la concepción Savarkariana de la cultura nacional hindú, englobada en el término *Hindutva*. La RSS, Rashtriya Swayamsevak Sangh, la autodenominada organización cultural de donde emergerían los principales líderes políticos del BJP, fue fundada en 1925 por K. B. Hedgewar, quien visitaría a Savarkar en la cárcel y se nutriría de sus ideas. M. S. Golwalkar, el “principal ideólogo del nacionalismo Hindú contemporáneo”¹¹¹ y segundo presidente de la RSS, abiertamente construiría sobre la bases de la obra de Savarkar su programa de regeneración nacional presentado en su obra *We: Our Nationhood Defined*. Durante las décadas de los 50s y 60s, la Jana Sangh, partido político que sucedería a la Hindu Mahasabha, recogería la ideología de la *Hindutva* y sentaría las bases para el desarrollo del aparato político del BJP, que emergería en las últimas décadas del siglo veinte como uno de los principales actores

¹¹⁰ En hindi *sangh* significa “liga” o “unión”; *parivaar* “familia”. La familia de la Sangh Parivar engloba a la mayoría de las organizaciones apegadas al programa de la Nación Hindú, como la RSS, el BJP, la VHP.

¹¹¹ Thomas Blom Hansen, “Hindutva and the...”, op. cit., p. 292. Traducción del inglés mía.

políticos de la India contemporánea. Aunque el programa de estos últimos grupos—la Jana Sangh y el BJP—no estaría inicialmente basado de manera abierta en la obra de Savarkar, en 1965 Deendayal Upadhyaya, entonces secretario general de la Jana Sangh, desarrollaría un programa político llamado *Integral Humanism*, en el que se planteaban las bases para la transformación de la India, retomando elementos del discurso gandhiano y centrándose en la idea de una “cultura *bharatiya*”¹¹², maquillada pero reconociblemente concebida siguiendo las premisas de la *Hindutva*. Una vez en el poder, el BJP abiertamente declararía su adhesión a la *Hindutva*, “la gran ideología nacionalista”.¹¹³

El pamfleto *Hindutva: Who is a Hindu?*, fue escrito por V. D. Savarkar durante su encarcelamiento en las prisiones británicas de las Islas Andamán y Ratnagiri, y publicado por primera vez en 1923. Para este entonces, Savarkar había adquirido un renombre especial entre los círculos nacionalistas anticoloniales. Recordado actualmente como el impulsor de un “fascismo a la hindú” y por su implicación en el asesinato de Gandhi, para principios de la década de 1920 Savarkar gozaba de cierto prestigio heroico entre los círculos nacionalistas y era considerado por el estado colonial como un sobreviviente de los grupos de terroristas revolucionarios de principios del siglo veinte. Era también conocido por sus obras de corte vagamente histórico, como *The History of the Indian War of Independence*, un recuento de los sucesos de 1857, caracterizados por Savarkar como la primera guerra de independencia nacional de la India. Encarcelado entre 1911 y 1937, la infatigable labor intelectual de Savarkar desde la cárcel le valió la fama de líder e ideólogo revolucionario.

¹¹² Richard Fox ha traducido el término *bharatiya* al inglés como “Hindian”, una mezcla de “Indio” e “Hindú”. Richard G. Fox., “Hindu Nationalism in the Making; or the Rise of the “Hindian””, *American Ethnological Society*, Monograph Series, No. 2, Washington D. C.

¹¹³ BJP (2009), *Hindutva: The Great Nationalist Ideology*. Recuperado el 10 de Julio de 2010, del sitio web del Bharatiya Janata Party, <http://www.bjp.org/content/view/2650/376/>

Savarkar era un brahmán Chitpavan, grupo tradicionalmente poderoso y central en los movimientos de reforma social efectuados en Maharashtra y Gujarat desde finales del siglo diecinueve. Los Chitpavan, que se preciaban de haber sido ministros al servicio de los descendientes del rey guerrero del siglo diecisiete Shivaji, experimentaron un agudo sentimiento de pérdida desde que el imperio Maratha fuera vencido en 1818 que solo se vio alimentado por las políticas anti brahmanes aplicadas por el estado colonial en Maharashtra respecto a la admisión en puestos gubernamentales e instituciones de educación a partir de 1857.¹¹⁴ A raíz de esto, un importante impulso de reforma social estructurado alrededor de la recuperación de valores indígenas hindús y una fuerte crítica a la acción del estado colonial que abarcaría la Presidencia de Bombay y el Deccan emergió en Poone a partir de la década de 1860. Entre los más importantes representantes de este movimiento estaban M. G. Ranade, G. K. Gokhale y B. G. Tilak.

La generación de Savarkar sería heredera de este impulso anticolonial delineado a partir de premisas determinadas de la cultura hindú, entendida como fundamento de la nación india. Mientras estudiaba leyes en Bombay en la primera década del siglo veinte, Savarkar formaría parte de la sociedad *Abhinav Bharat*, fundada por su hermano en 1904, la cual se inspiraría en los ideales y la labor del movimiento “Italia Joven” liderada por Giuseppe Mazzini en la década de 1830. En 1906 partiría a estudiar leyes en Inglaterra, y en 1907 traduciría la biografía de Mazzini al Marathi. En 1910 sería acusado de proporcionar la pistola que sería usada para asesinar a A. M. T. Jackson, funcionario británico en Nasik y de formar parte de una red de contrabando que transportaba armas

¹¹⁴ Shabnum Tejani, *Indian Secularism...*op. Cit, p. 31.

desde Inglaterra a India.¹¹⁵ Ese mismo año sería arrestado en Londres y destinado a India para ser juzgado. Aquí da inicio la parte de su vida que ha sido retratada obsesivamente por biógrafos y admiradores empeñados en mostrar a Savarkar como un importante héroe de la lucha anticolonial, y un ejemplo de viril rebeldía frente al régimen británico. En su traslado desde Inglaterra hacia la India, Savarkar logró eludir a sus captores durante una parada que el barco que lo trasladaba hizo en Marsella; fue capturado más tarde, al parecer el mismo día. Después de este breve incidente—inflado a la categoría de mito en biografías y reseñas dedicadas a Savarkar—sería juzgado en India y condenado a cadena perpetua en la prisión de las Islas Andamán, donde permanecería de 1910 a 1922, para luego ser trasladado a la prisión de Ratnagiri, en la costa de Maharashtra, donde estaría encarcelado hasta 1937. Este largo periodo de encarcelamiento, junto con la excesiva importancia otorgada a su participación en organizaciones y grupos anticoloniales a principios del siglo veinte y el episodio de su escape fallido en Marsella han contribuido a generar para Savarkar una reputación de incansable luchador en pro de la independencia de la India, reputación que ha tenido un espectacular crecimiento en los últimos años.¹¹⁶

La intención principal del panfleto *Hindutva* de Savarkar era unificar a la comunidad Hindú, siguiendo la línea de los éxitos obtenidos por la Liga Musulmana en relación a la organización política bajo parámetros religiosos, y establecer a esta comunidad como la base para la nación independiente. La agresiva aserción de la identidad Hindú en la *Hindutva* recogía gran parte de su legitimidad de las construcciones ideológicas elaboradas alrededor de la existencia de un Hinduismo unificado surgidas a lo largo del siglo

¹¹⁵ Chetan Bhatt, *Hindu Nationalism...op. Cit.*, p. 85.

¹¹⁶ Al respect, véase: Lise Mckean, *Divine Enterprises: Gurus and the Hindu Nationalist Movement*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996. Para más detalles sobre la vida de Savarkar véase: Dhananjay Keer, *Veer Savarkar*, Bombay, Popular Prakashan, 1966.

diecinueve—discutidas ampliamente en el capítulo anterior—y postulaba los lineamientos de una nueva comunidad que hiciera frente a la emergencia de la comunidad política Islámica. Sin embargo, tal y como argumentaré a detalle en el siguiente capítulo, Savarkar no buscaba reformar a la comunidad Hindú mediante el filtro de la razón, tal y como habían intentado hacer algunos importantes intelectuales del siglo diecinueve, como Rammohun Roy. Para Savarkar el apego a la comunidad Hindú no debía estar mediado por el uso de la razón, sino que debía obedecer a un sentimiento de amor hacia la cultura y la tierra de la India. Esta forma de nacionalismo cultural recogía no solo las principales ideas de los reformadores hindús del siglo diecinueve, sino también se nutría de las ideas de Giuseppe Mazzini sobre la necesidad de una revolución llevada a cabo no por medios diplomáticos sino a través de una determinada lucha por la libertad de las naciones respecto a los imperios y guiada por un enérgico principio emocional de amor a la patria. A pesar de que Mazzini se refería principalmente a los imperios Otomano y de los Habsburgo, su clamor por una unidad nacional expresada en términos eminentemente emocionales, de hecho, en términos de amor, sería reelaborado por Savarkar para significar, como veremos en el capítulo siguiente, un amor hacia la cultura y la colectividad de los hindús, dentro y fuera de la India.¹¹⁷ Llegados a este punto, me gustaría adelantar uno de los principales argumentos presentados en el siguiente capítulo: al apelar a un apego emocional, el nacionalismo de Savarkar lograba—y creo que esto es central para entender el actual éxito de la *Hindutva* en la India contemporánea—sortear la contradicción supuestamente inherente del discurso nacionalista mencionada por Partha Chatterjee. Savarkar no daba prioridad al marco de conocimiento de la modernidad política, sino al apego emocional

¹¹⁷ Respecto a la obra e ideas de Giuseppe Mazzini, véase: Stefano Recchia y Nadia Urbinati (eds.), *A Cosmopolitanism of Nations: Giuseppe Mazzini's writing on democracy, nation building and international relations*, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2009.

hacia una cultura y un territorio, ambos concebidos como sagrados. Este punto se desarrollará plenamente en el siguiente capítulo.

Al hablar de *Hindutva: Who is a Hindu?*, es indispensable acentuar la necesidad de distinguir claramente entre el panfleto y las ideas en él contenidas, y los subsecuentes usos dados a éstas. Al contrario de lo que se argumenta hoy en día¹¹⁸, Savarkar nunca propuso una base religiosa para la definición de la comunidad Hindú en su obra; para él, la marca de lo Hindú sería esencialmente territorial y cultural. Para Savarkar lo Hindú era todo aquello que pertenecía al territorio del Sindhustan, encerrado entre los límites del río Indo y los mares del sur¹¹⁹; la “hinduicidad”, o *hindutva*, “no es una palabra, sino una historia”¹²⁰ compartida por todos los pueblos nacidos en dichas tierras. Esta ambigua fórmula tenía la virtud de incluir a otras comunidades religiosas presentes en la India—como la budhista, la jaina o la sikh—sentando las bases para un nacionalismo cultural amplio, definido por la primacía de una cultura y un territorio comunes. Sin embargo, más allá de la mera pertenencia territorial, ¿Qué es lo que verdaderamente definía al hindú? La definición, extensamente citada, que Savarkar hace del hindú es la siguiente:

We have found that the first important essential qualification of a Hindu is that to him the land that extends from Sindhu to Sindhu¹²¹ is the Fatherland (Pitribhu), the Motherland (Matribu), the land of his patriarchs and forefathers. (...) Hindu Dharma of all shades and schools, lives and grows and has its being in the atmosphere of Hindu culture,

¹¹⁸ Véase, por ejemplo, A. G. Noorani, *Savarkar and Hindutva: the Godse connection*, Nueva Delhi, LeftWord Books, 2002.

¹¹⁹ V. D. Savarkar, *Hindutva. Who is a Hindu?*, Bharti Sahitya Sadan, New Delhi, p. 32.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 3, traducción del inglés mía.

¹²¹ Savarkar explica anteriormente que la palabra Sindhu no solo hace referencia al río Indo, sino también a los mares que envuelven al subcontinente.

and the Dharma of a Hindu being so completely identified with the land of the Hindus, this land to him is not only a Pitribhu but a Punyabhu, not only a fatherland but a holyland.¹²²

Esta definición esencialmente basada en la definición del territorio y el apego a la cultura de ese territorio excluye a musulmanes, cristianos y otros “invasores”, incapaces de sentir el apego que un hindú siente por la tierra, ya que su lealtad estará siempre dividida entre India y Mecca, o entre India y Roma.

Siguiendo el reciente análisis de Janaki Bakhle, me gustaría resaltar que para Savarkar no era la religión lo que hacía Hindú al Hindú, sino el amor a la tierra, la entrega incondicional hacia ésta y hacia la cultura nacida de ésta. Bakhle sugiere que el contenido del pamfleto *Hindutva. Who is a Hindu?* debe ser entendido dentro del contexto de las contingencias políticas de la época en que fue escrito y publicado, entre las que, como hemos visto, tenían singular importancia el aumento de la prominencia de la Liga Musulmana y el Congreso. En palabras de Bakhle “de haber sido un fascista declarado, como se ha argumentado a veces, Savarkar hubiera evitado ofrecer a cualquier otra comunidad la posibilidad de un reclamo legítimo respecto a la tierra. En vez de esto, escribe en una vena mucho más persuasiva y seductora, sugiriendo un nacionalismo inclusivo, abierto y disponible para miembros de todas las comunidades, aunque no de la misma forma”.¹²³ La *Hindutva* es el intento desesperado de Savarkar por introducir la cultura hindú, y, sin duda, el predominio de las esferas brahmánicas tradicionalmente privilegiadas, en el panorama de la política nacionalista de los años 20s. Para cuando el texto es publicado, en 1923, Savarkar llevaba 15 años fuera de India: en Inglaterra o

¹²² Ibid. p. 110-111.

¹²³ Janaki Bhakle, “Country First? Vinayak Damodar Savarkar (1883-1966) and the writing of *Essentials of Hindutva*”, en *Public Culture*, 22:1, Duke University Press, 2010, p. 178. La traducción del inglés es mía.

encarcelado. A pesar de que se hallaba en gran medida desconectado de la política, Savarkar guardaba intacto un repertorio de sentimientos nacionalistas más propios de principios de siglo y de la primera época del *swadeshi*, totalmente desapegados de las necesidades pragmáticas de la lucha anticolonial, y de movimientos posteriores como el de “No-Cooperación” liderado por Gandhi.

Coincido con Bakhle cuando afirma que *Hindutva* es más un compendio de necesidades y pasiones emocionales que un texto político coherente. Sin embargo, como argumentaremos en el siguiente capítulo, es importante notar cómo Savarkar siguió rigiéndose por los enunciados de la *Hindutva*, incluso cuando fungió como presidente de la Hindu Mahasabha, entre 1937 y 1942, y se vio obligado a actuar en el ámbito de la política electoral. Su inflexible adhesión a la ideología de la *Hindutva* sería, por un lado la causa de su incapacidad para adaptarse al ámbito de la *realpolitik*, y, por otro, la razón de su éxito posterior como figura heroica de la Jana Sangh y la Derecha Hindú.

Savarkar pasará a ocupar un doble papel en la historia contemporánea de la India: para la historiografía más apegada al partido del Congreso, y para gran parte de los historiadores no indios nutridos en la tradición liberal, Savarkar evoca la imagen del fascista original indio, autor intelectual de la muerte de Gandhi e instigador a la violencia entre comunidades; para los seguidores del proyecto nacionalista Hindú y los políticos u organizadores de la Jana Sangh, Savarkar se convertiría en el principal héroe intelectual de la verdadera ideología nacionalista de la India independiente, el pensador auténticamente secular de la India moderna. Como se comentará en el capítulo 3 de esta tesis, para la Jana Sangh, el verdadero secularismo residiría en otorgar a la comunidad hindú los beneficios políticos que su mayoría demográfica debería asegurarle y dejar de “mimar” a las minorías,

en especial a la comunidad musulmana. Las críticas de Savarkar al “pseudo-secularismo” del Partido del Congreso se convertirán en la principal línea de crítica del BJP y la RSS respecto al estado poscolonial indio. Así mismo, la ambigua definición de la cultura hindú delineada por Savarkar pasaría a ocupar un lugar central en las últimas dos décadas del siglo veinte. A manera de conclusión para el presente capítulo, elaboraré un poco más sobre este último punto a continuación.

2.3 Ambigüedad y Permanencia.

Para cerrar este capítulo, me gustaría realizar un último comentario sobre la importante influencia y presencia ideológica de la *Hindutva*, tanto durante la vida de Savrkar como en tiempos posteriores.

La historia oficial de la India contemporánea, apegada al programa y al espíritu modernizador de Nehru, ha relegado la obra y la figura de Savarkar a un segundo plano, englobándolos dentro de un universo comunalista caracterizado por lo irracional, lo violento, y todo aquello que no pertenece propiamente al ámbito de la modernidad intelectual y la política de la India. Sin embargo, incidentes recientes como la destrucción de la mezquita de Ayodhya (1992) y los terribles disturbios de Gujarat (2002), han demostrado que la violencia entre comunidades no es cosa del pasado, sino una expresión alarmante del funcionamiento secular de la política india.¹²⁴

El desdén evidente de gran parte de los historiadores seculares respecto al desarrollo histórico e ideológico de la derecha hindú habla elocuentemente sobre lo que Janaki Bakhle

¹²⁴ Ashis Nandy, Shikha Trivedy, Shail Mayaram y Achyut Yagnik, *Creating a Nationality....* op. cit.

denomina los “supuestos no dichos acerca de los verdaderos sujetos de la historia India.”¹²⁵ La importante presencia de aquellos actores que no se encuentran en el “bando correcto” de la historia india, no ha sido tomada en cuenta, y éstos actores no han sido sujetos al profundo análisis histórico que requieren. La escasa cantidad de estudios realizados sobre la Hindu Mahasabha puede ser el resultado de un descuido de esta naturaleza. De la misma forma, las “preocupaciones seculares”¹²⁶ de la historiografía y la mayoría de los historiadores contemporáneos han relegado a la vida y la obra de Savarkar a ocupar un lugar secundario y de escasa importancia en la historia contemporánea del Sur de Asia. Sin embargo, resulta indiscutible que el legado ideológico de la *Hindutva* merece ser analizado a mayor profundidad si hemos de llegar a entender e interpretar no solo la política convulsa de las décadas previas a la independencia, sino también la violencia social y la polarización entre comunidades sufridas en las últimas décadas del siglo veinte en India.

Me parece que, para explicar la popularidad renovada de la *Hindutva* en los últimos tiempos, es necesario reconocer la permanente relevancia de sus postulados, sobre todo respecto a las ansiedades de la modernidad, así como su efectividad en el ámbito de la política electoral. En este caso, a la pregunta, ¿por qué la *Hindutva* siguió siendo importante en el escenario político de la India tras la muerte de Savarkar, la llegada de la Independencia, y la extinción de la Hindu Mahasabha? que se plantean autores como Janaki Bakhle, habría que agregar las siguientes, ¿Qué desvela la idea de la identidad cultural del Hindú articulada en la ideología de Savarkar en relación a las contradicciones de la imaginación y el discurso nacionalistas en India?, y ¿qué nos dice la permanencia de la

¹²⁵ Janaki Bakhle, “Country First?...” op. cit., p. 155. “(U)nspeken assumptions about the true subjects of Indian history.” Traducción del inglés mía.

¹²⁶ Ashis Nandy et al., *Creating a Nationality...* op. cit., p. 12.

Hindutva sobre las ansiedades de esta imaginación nacionalista y sobre el azaroso desarrollo del secularismo en India?

No es mi intención presentar, como lo han hecho muchos seguidores de la derecha Hindú, a Savarkar como un visionario adelantado a su época, ni justificar la ideología excluyente y violenta de muchos grupos cercanos a los postulados de la *Hindutva*. Me interesa probar que gran parte del éxito de dicha ideología se debe no solo al posible encanto de su estructura interna, y a la coherente lógica política demostrada por Savarkar en su periodo como presidente de la Hindu Mahasabha. Es mi intención mostrar que la relevancia de la ideología de la *Hindutva*—lo mismo durante la vida de Savarkar que hoy en día—nace de su capacidad de teñir efectivamente al nacionalismo en India con un color afectivo, fracturando el lazo que, desde el siglo diecinueve en India, intentaba unir al nacionalismo con la razón, y sometándolo a la existencia y central importancia de lazos emotivos. Entendida así, como una respuesta a las necesidades emotivas del nacionalismo, es posible comenzar a delinear las formas en las que la *Hindutva* se convirtió en el centro del programa del nacionalismo Hindú, y en el principal oponente a la ideología secularista del Partido del Congreso. Así mismo, es posible identificar su relevancia respecto a las ansiedades de la modernidad presentes entre la población de la India contemporánea, escenario de la liberalización económica, la rápida urbanización y la crisis al interior del régimen secular del Partido del Congreso.

Si bien es cierto que la Hindu Mahasabha no llegó nunca a representar una opción política verdadera frente al Congreso y la Liga Musulmana, me parece evidente que sirvió de plataforma para que Savarkar consolidara y transmitiera la ideología de la *Hindutva* que

continúa vigente hasta el día de hoy y que ha demostrado ser increíblemente adaptable a la evolución de las ansiedades y las inquietudes de la sociedad india contemporánea.

3. Savarkar y la creación del *Hindudom*: la patria irracional y razonable de los Hindús

Vinayak Damodar Savarkar fue presidente de la Akhil Bharatiya Hindu Mahasabha entre 1937 y 1942. Hasta este momento, la Mahasabha había jugado un papel marginal en la política de la India Británica, dominada por las luchas y negociaciones entre las dos principales fuerzas del momento: el Partido del Congreso y la Liga Musulmana. A pesar de no lograr aumentar el poder político de la Mahasabha durante estos años, al establecer a la *Hindutva* como el motor ideológico del partido, Savarkar definió el arsenal ideológico predominante hasta la fecha entre los grupos que conforman el proyecto del nacionalismo Hindú. En este capítulo, mostraré que el éxito posterior de la *Hindutva* como fuerza ideológica principal del nacionalismo Hindú, y el fracaso político de Savarkar y la Hindu Mahasabha entre 1937 y 1942 son ambos resultados de un programa de transformación social concebido por Savarkar para rendir frutos en el largo plazo. En este proyecto el triunfo político representaba un objetivo marginal y secundario: la verdadera meta era la regeneración de los lazos emocionales que mantienen unida a la colectividad de los hindús—el *Hindudom*. Esta meta era pensada como necesaria para el fortalecimiento de la Nación Hindú, identificada mediante la aplicación de una simple lógica democrática como la verdadera nación india. Con este fin en mente, Savarkar basaría su programa como presidente de la Hindu Mahasabha en un ataque continuo al Partido del Congreso y, en especial, a la figura de Gandhi. Savarkar afirmaría que el Congreso era culpable de traicionar y pecar en contra de la comunidad de los hindús, por actuar en contra de los lazos emocionales y afectivos que deberían mantenerla unida y fortalecerla. Finalmente,

argumentaré a favor de la importancia del factor emocional en el permanente atractivo de la ideología de la *Hindutva* en tiempos recientes.

3.1 Entra el *Hindudom*: la patria emocional de los Hindús.

En 1937, poco tiempo después de haber sido liberado tras casi 27 años de encarcelamiento y reclusión, V. D. Savarkar fue nombrado presidente de la All India Hindu Mahasabha. Inició su primer discurso al frente de esta organización con las siguientes palabras:

Les agradezco cordialmente por la confianza depositada en mí al elegirme para presidir esta 19na. Sesión de la Hindu Mahasabha, no lo tomo tanto como un honor depositado en mí por mi nación a cambio de servicios rendidos en el pasado, sino como la orden de dedicar todas las fuerzas que aún me quedan a *la Causa Sagrada de defense del Hindudom y Hindusthan—nuestra Patria común y nuestra Tierra Santa común, y en insistir en la lucha por nuestra Libertad Nacional*. En cuanto concierne a los Hindús, no puede haber la más mínima distinción entre nuestros deberes Comunales y nuestros deberes Nacionales, ya que los más altos intereses del Hindudom se identifican simplemente con los más altos intereses del conjunto del Hindusthan. El Hindudom no podrá avazar ni cumplir su mission *a menos que y hasta que nuestra Patria común haya sido liberada y consolidada en un Estado Indio* en el que todos nuestros compatriotas, pertenezcan a la religión, secta o raza que sea, sean tratados con perfecta igualdad y no se le permita a ninguno dominar a los demás, o que alguien sea privado de sus justos e idénticos derechos de libre ciudadanía, siempre y cuando todos cumplan con las obligaciones y deberes comunes que uno debe a la nación como un todo. *Mientras más fiel sea un Hindú a sí mismo en tanto que Hindú, inevitablemente deberá ser más fiel también a la Nación.*¹²⁷

¹²⁷ V. D. Savarkar, *Hindu Rashtra Darshan*, Pune, Maharashtra Prantik Hindusabha, p. 3. Énfasis mío y traducción del inglés mías. [I thank you most cordially for the trust you have placed in me in calling

En la primera frase de su primer discurso como presidente de la Hindu Mahasabha, Savarkar enlaza la defensa de los pilares de la identidad hindú—tal y como ésta se hallaba articulada en su famosa obra *Hindutva: Who is a Hindu?*—con el impulso de la lucha por la libertad nacional de la India. Tal y como hemos visto en el capítulo anterior, Savarkar definía al hindú como aquel que reconocía a la tierra que se extendía de *Sindhu*—el río Indo—a *Sindhu*—los mares del sur como su tierra natal y su tierra santa. A pesar de conservar intacta la médula de su definición del hindú en este discurso, Savarkar agrega varios giros interesantes que resultan elocuentes respecto a su programa político. En primer lugar, mientras que en su tratado *Hindutva: Who is a Hindu?* de 1923 Savarkar hacía uso de dos términos sánscritos para referirse a la patria y la tierra Santa de los hindús—a saber, *Pitribhu* y *Punyabhū*¹²⁸—en su discurso de 1937, se sirve de palabras distintas para referirse a estos dos conceptos: *Hindudom* y *Hindusthan*. La palabra *Hindustan*, que literalmente significa “la tierra de los hindús”¹²⁹, era comúnmente utilizada para referirse a la India, en especial al norte de la India, por lo menos desde el siglo trece.¹³⁰ En su forma adjetival, *Hindustani*, hace referencia a un idioma situado en un lugar intermedio entre el

upon me to preside on this 19th Session of the Hindu Mahasabha, I don't take it so much as an honour bestowed upon me by my nation for services rendered in the past as a command to dedicate whatever strength is still left in me to the Sacred Cause of defending Hindudom and Hindusthan—our common Motherland and our common Holyland, and pressing on the fight for our National Freedom. So far as the Hindus are concerned there can be no distinction nor conflict in the least between our Communal and National duties, as the best interests of the Hindudom are simply identified with the best interests of Hindusthan as a whole. Hindudom cannot advance or fulfill its life mission unless and until our Motherland is set free and consolidated into an Indian State in which all our countrymen to whatever religion or sect or race they belong are treated with perfect equality and none allowed to dominate others or is deprived of his just and equal rights of free citizenship as long as everyone discharges the common obligations and duties which one owes to the Indian Nation as a whole. The truer a Hindu is to himself as a Hindu he must inevitably grow a truer National as well.] A partir de ahora, todas las traducciones del inglés al español son mías.

¹²⁸ V. D. Savarkar, *Hindutva. Who is a Hindu?*...op. cit., pp. 110-111.

¹²⁹ Kalidas Nag y Debajyoti Burman (eds.), *The English Works of Raja Rammohun Roy*, Calcutta, Sadharan Brahma Samaj, 1947, citados en Arvind Sharma, “On Hindu, Hindustan, Hinduism and Hindutva”, *Numen*, Vol. 49, No 1 (2002), pp. 1-36, p. 12.

¹³⁰ Arvind Sharma, “On Hindu, Hindustan...”, p. 12.

Hindi de influencia sánscrita y el Urdu de influencias persas y árabes, así como a una cultura nacida de la mezcla generada por del encuentro entre musulmanes e hindús en el Norte de la India.¹³¹ Queda claro que Savarkar utilizaba la palabra *Hindusthan*—una adaptación sanscritizada del término *Hindustan*— para referirse a la tierra del nacimiento del *Dharma* hindú que tiene un lugar central en el corazón de la identidad delineada en la *Hindutva*. En sus escritos ideológicos, Savarkar utiliza diferentes términos para referirse a este territorio, por ejemplo *Bharatbhumi*, o *Sindusthan*¹³². Queda claro que en su discurso de Ahmedabad, Savarkar no deja espacio para ninguna ambigüedad en su uso de la palabra *Hindusthan*: se está refiriendo al territorio, la tierra de nacimiento de la identidad cultural de la *Hindutva* que engloba al antiguo *Dharma* de Buda, de Mahavira, o a los más recientes *Dharmas* de Chaitanya, Dayananda Saraswati o Rammohun Roy.¹³³

Sin embargo, la palabra que resulta más reveladora respecto a la naturaleza del programa político de Savarkar es otro neologismo: *Hindudom*. Este término es utilizado una sola vez en su tratado de 1923, mientras que aparece constantemente en sus discursos y pronunciamientos políticos como presidente de la Hindu Mahasabha. Tan solo en su primer discurso, del cual se extrajo la cita anterior, aparece un total de 18 veces. Al mismo tiempo, la palabra en sí es ajena al arsenal ideológico utilizado hasta entonces por Savarkar, compuesto esencialmente por términos recuperados del sánscrito o adaptados a la estructura de esta lengua. En contraste con términos como los enlistados arriba—como *Hindutva*, *Bharatbhumi* o *Hindusthan*—*Hindudom* es una palabra creada siguiendo la estructura de la lengua inglesa. Recuerda a la palabra inglesa para “Cristiandad”, *Chirstendom*; de hecho,

¹³¹ Ibid. p. 11.

¹³² V. D. Savarkar, *Hindutva. Who is a Hindu?...* op. cit. p. 111.

¹³³ V. D. Savarkar, *Hindutva. Who is a Hindu?..* op. cit., p. 111.

me inclino a pensar que Savarkar tenía en mente la palabra inglesa *Christendom* al acuñar este término, y que lo creó para poder contar con un sustantivo colectivo que hiciera referencia a la colectividad de los hindús, y no solo a las facultades que comparten o a la tierra y cultura a la que pertenecen. En un discurso posterior ofrecido en la 21era sesión anual de la Hindu Mahasabha en Calcuta, Savarkar definiría sucintamente este término:

Hindudom, i. e., el conjunto del pueblo Hindú. (...) “Hindudom” significa el colectivo del pueblo Hindú.¹³⁴

Así la patria de los hindús—la *Pitribhu* de la *Hindutva*—dejaba de ser un lugar específico, para convertirse en una comunidad, o, más específicamente, en los lazos que mantenían unida a esta comunidad. Más adelante en su discurso de Ahmedabad, Savarkar vuelve a los planteamientos de la *Hindutva* para aclarar los lazos que mantienen unida a esta colectividad de hindús:

Tienen una historia antigua y una historia moderna en común. *Tienen amigos y enemigos en común.* (...) Ante todo los Hindús están unidos por una Patria y una Tierra Santa comunes.¹³⁵

Es revelador que en esta cita Savarkar aclare que los lazos que mantienen unida a la colectividad de los hindús no están compuestos solamente por la pertenencia y el amor a una cultura y un territorio, como en su articulación de la *Hindutva*, sino que agrega también la importancia de la existencia de enemigos y amigos comunes entre los hindús. A su definición de la identidad afectiva de los hindús planteada en 1923, Savarkar ahora agrega el amor o el odio hacia enemigos y amigos concretos. Los hindús, de hecho, son para

¹³⁴ V. D. Savarkar, *Hindu Rashtra Darshan...* op. cit., p. 43. [Hindudom, i. e., the Hindu people as a whole. (...) “Hindudom” means the Hindu people spoken of collectively]

¹³⁵ Ibid., p. 7. Énfasis y paréntesis míos. [Their ancient and modern history is common. They have friends and enemies in common. (...) Above all the Hindus are bound together by a common Fatherland and a common Holyland]

Savarkar el ejemplo de la “nación por excelencia”¹³⁶, un “Ser Nacional orgánico”¹³⁷, a diferencia, por ejemplo, de los musulmanes de la India. Soy de la opinión de que al escoger un término que hiciera referencia a una comunidad concretan y no meramente a las cualidades de una identidad como hacía con su *Hindutva*, Savarkar buscaba adaptar su programa ideológico al marco de la política institucional para ofrecer un programa nacional alternativo al ofrecido por el Partido del Congreso o la Liga Musulmana. Este programa estaba basado en la regeneración y fortalecimiento de los lazos emocionales que unían a la colectividad de los hindús, y que excluían a todos aquellos que hubieran traicionado a la colectividad, o pecado en contra de ella, es decir, sus enemigos. Elaboraré más sobre este último punto en la siguiente sección de este capítulo. Al mismo tiempo, este programa otorgaba a la colectividad de los hindús un lugar especial entre los pueblos de la tierra, un lugar, tal y como veremos más adelante, similar en muchas formas al del pueblo judío concebido por el Sionismo.

En la cita con la que inicio esta sección queda claro que Savarkar coloca la defensa y regeneración del *Hindudom* como objetivos anteriores a y necesarios para la lucha política de la libertad nacional en India. A la vez, la independencia nacional solo es vista como deseable y necesaria en tanto que requisito para defender el *Hindudom*. Mi afirmación de que la defensa y regeneración de los lazos que mantienen unida a la colectividad de los hindús implica el impulso de un proyecto afectivo más que político nace del reconocimiento de una doble intención implícita en la acción política de Savarkar: en primer lugar, la regeneración del *Hindudom* que propone va más allá de las fronteras de *Hindusthan*, e incumbe a todos los hindús del mundo, unidos por sus lazos emocionales y

¹³⁶ Ibid., p. 7.

¹³⁷ Ibid., p. 44.

de amor con el territorio y la cultura de la India. El reconocimiento de los hindús residiendo fuera de la India era de central importancia en el programa político de Savarkar, ya que ellos eran el vivo ejemplo de la fuerza e importancia de los lazos emocionales que daban forma al *Hindudom* y que, a su vez, justificaban la lucha por una Nación Hindú. De hecho, los territorios donde existía un porcentaje significativo de población hindú—como África, América, las Islas Mauricio, y Fiji—son llamados el “Gran Hindusthan” (*Greater Hindusthan*) y reconocidas como parte fundamental, junto con otros territorios como Nepal, de la constitución del *Hindudom*.¹³⁸ En segundo lugar, Savarkar contempla una culminación de este proyecto solamente en el largo plazo, tomando como escala una extensión de tiempo que convierte al éxito o fracaso en las urnas en un hecho irrelevante. Respecto a este segundo punto, en su discurso ofrecido en Calcuta en 1939, Savarkar afirmaba lo siguiente:

Pero, ¿si a pesar de nuestros esfuerzos el electorado Hindú persiste en su locura suicida y vota por el Congreso? No importa. (...) Pero, ¿si nos encontramos completamente superados en votos y no ganamos un solo asiento en las elecciones? Importa aún menos. Aceptaremos la derrota y compartiremos la humillación en general. Pero podremos preciarnos que individualmente nunca traicionamos a nuestra conciencia, a pesar de las abrumadoras posibilidades en nuestra contra. (...) Unirse a la lucha Nacional cuando las propias fuerzas están ganando es suficientemente patriótico. Pero unirse a una lucha por una causa casi perdida, persistir en agruparse alrededor de su estandarte y negarse hasta el final a traicionar la propia conciencia, a pesar de la derrota y la humillación, ¡Es simplemente heroico!

¹³⁸ Ibid., pp. 4-5.

(...) ¡Determinémonos, incluso si llega lo peor, a ser la última camada de Hindús Sangathanists, antes que ser la primera de traidores Hindús!¹³⁹

En pocas palabras, el carácter emotivo de su proyecto político reside en el hecho de que éste tiene como meta una transformación supra-política, destinada al triunfo de la nación hindú que se vuelve posible solo a través de una transformación emocional, y por el hecho de apelar a una comunidad unida por lazos emotivos globales. Tal y como ha argumentado Vinayak Chaturvedi, la acción de Savarkar al frente de la Hindu Mahasabha estuvo definida por su deseo de aprovechar su imagen de sabio dedicado a una concepción desinteresada, incluso *dhármica* de la política.¹⁴⁰ Hemos de recordar que durante los años anteriores a 1948, Savarkar contaba con una importante autoridad moral entre ciertos círculos de la lucha nacionalista en India; además de ser visto como el líder y máximo ideólogo de la Nación Hindú, Savarkar se esforzó por presentar una imagen de sacrificio y total compromiso afectivo—incluso pasional—respecto a la cultura, la tierra y la posibilidad de la independencia de la India, al tiempo que se esforzó por ser identificado con causas ajenas a la *Realpolitik*, como la escritura de la historia, la poesía y la reflexión filosófica.

¹³⁹ Ibid., 65-66. [But if in spite of our efforts the Hindu electorate persists in its suicidal folly and votes for the Congress? Never mind.(...) But if we are completely outvoted at the elections and do not secure a single seat? Never mind still. We shall acknowledge the defeat and share the humiliation in general. But we can proudly claim for ourselves individually that we did not betray our conscience in spite of overwhelming odds. (...) To join the National fight when and while the forces are winning, is patriotic enough. But when the fight for a righteous cause is almost lost, to persist in rallying around its banner and refuse to betray one's conscience to the last, in spite of general defeat and humiliation, is simply heroic! (...) Let us determine, even if the worst comes to the worst, to be the last of the devoted batch of Hindu Sangathanists than to be the first of the Hindu traitors!]

¹⁴⁰ Vinayak Chaturvedi "Rethinking Knowledge with Action: V. D. Savarkar, the Bhagavad Gita, and Histories of Warfare", en *Modern Intellectual History*, 7, 2 (2010), pp 417-435. Al respect, véase también "Vinayak & me: *Hindutva* and the politics of naming", en *Social History* Vol. 28, No. 2, May 2003, del mismo autor.

3.2 El Hindudom o la Humanidad. Savarkar, Gandhi y La Lógica Democrática del Nacionalismo Hindú.

Recapitulando: hasta este momento he argumentado que el proyecto político de Savarkar como Presidente de la Hindu Mahasabha se caracterizó por el favorecimiento del término *Hindudom* para referirse al mismo tiempo a la colectividad de los hindús y a su patria. El uso de esta palabra le permitía a Savarkar hacer referencia a los lazos emocionales que en su tratado *Hindutva: Who is a Hindu?* había situado en el centro de la identidad nacional del hindú, al tiempo que le permitía delinear los contornos de un proyecto de transformación social de carácter supra-político y global, dirigido a la instauración de la Nación Hindú en India. Este proyecto estaba concebido para surtir efecto en el largo plazo, y para unificar a la colectividad de los hindús más allá de las fronteras de la India.

A pesar de que gran parte de la acción política de Savarkar estuvo basada en el desarrollo de una crítica sostenida y constante de la ideología y política de Gandhi, su insistencia en la importancia del *Hindudom* para el proyecto de la Hindu Mahasabha extrañamente lo acerca a este odiado enemigo. Al igual que Savarkar, Gandhi abogaba por un proyecto de transformación social en el cual el cambio político era un resultado deseable pero de importancia secundaria. Para ambos, existía una finalidad superior, supra-política, implícita en la búsqueda de la independencia nacional. Al mismo tiempo, ambos concebían sus respectivos proyectos de transformación como proyectos que debían realizarse en el largo plazo, y cuyos resultados no serían evidentes hasta después de una o dos generaciones. Más arriba hemos ofrecido una extensa cita que muestra la opinión de Savarkar respecto a la necesidad de concebir su proyecto en el largo plazo. En relación a

esto, es útil citar el siguiente escrito de Gandhi, publicado en 1939, que aclara su coincidencia en este punto:

Soy capaz de concebir la necesidad de la inmolación de cientos, si no es que miles, con el fin de apaciguar el hambre de los dictadores que no creen en la no-violencia (*ahimsa* en el original). De hecho, la máxima de la no-violencia es la más eficiente frente a la más grande violencia (*himsa*). Su fuerza es puesta a prueba solo en dichos casos. Los que sufren no necesitan ver el resultado durante su propia vida. Deben tener fe en que, si su culto sobrevive, el resultado es una certeza. El método de la violencia no ofrece mayores resultados que el de la no-violencia. Ofrece infinitamente menos.¹⁴¹

En un artículo reciente, Janaki Bakhle ha argumentado que Gandhi era el verdadero destinatario del tratado de Savarkar de 1923 *Hindutva: Who is a Hindu?*, y que el contenido de este texto debe ser entendido como una respuesta a la política de Gandhi y, en específico a su participación en el movimiento a favor del Califato de Turquía. Para Bakhle, el movimiento de no-cooperación encabezado por Gandhi a principios de la década de 1920 habría sido incomprensible y desconcertante para Savarkar que, hemos de recordar, estaba preso y desconectado de la política india desde 1910. Más aún, Bakhle argumenta que para un pensador eminentemente racional como Savarkar—un detalle que tiende a ser ignorado—la unión de un movimiento articulado en el lenguaje de la religión, como el del Califato, con la lucha por la independencia de la India debía haber resultado una

¹⁴¹ M. K. Gandhi, "The Jewish Question", en *Harijan*, 22 de Mayo, 1939, citado en Faisal Devji, *The Terrorist in Search of Humanity. Militant Islam and Global Politics*, Nueva York: Columbia University Press, 2008, p 217. Traducción del inglés mía. [I can conceive the necessity of the immolation of hundreds, if not thousands, to appease the hunger of dictators who have no belief in ahimsa. Indeed the maxim is that ahimsa is the most efficacious in front of the greatest himsa. Its quality is really tested only in such cases. Sufferers need not see the result during their lifetime. They must have faith that if their cult survives, the result is a certainty. The method of violence gives no greater guarantee than that of non-violence. It gives infinitely less.]

aberración.¹⁴² Lo cierto es que Savarkar habría visto en Gandhi a un oponente formidable en su lucha por el liderazgo moral del movimiento nacionalista anticolonial. Es importante resaltar que Savarkar se consideraba a sí mismo un amplio conocedor de la historia y la verdadera cultura de la India; al mismo tiempo, como menciona Vinayak Chaturvedi en su artículo sobre Savarkar y la *Bhagavad Gita*, Savarkar se consideraba a sí mismo y actuaba como un sabio y un conocedor de la naturaleza profunda y auténtica de la cultura de la India frente a los demás prisioneros en la prisión de las islas Andaman.¹⁴³ Existen amplias razones para pensar que Savarkar se consideraba a sí mismo como un líder moral mejor capacitado que Gandhi para encabezar la lucha por la independencia y, en esto no hay duda, como el verdadero líder de la Nación Hindú, la *Hindu Rashtra*.

A pesar de las similitudes mencionadas entre los proyectos de Gandhi y Savarkar, existen diferencias notables entre ambos. Mientras que Gandhi abogaba por una transformación ética basada en la no-violencia, que debería involucrar no solo a los habitantes de la India sino a la humanidad en general, Savarkar se limitaba a abogar por la transformación y regeneración de los lazos afectivos que unían a la colectividad de los hindús, es decir, apelaba a un sector definido y limitado del género humano.

En una obra reciente, Faisal Devji ha argumentado que en tiempos recientes la humanidad global ha reemplazado al proletariado como la “Bella Durmiente” de la historia, en el sentido en que ésta debe ser despertada de su letargo para poner fin a los peligros globales que aquejan a todo el género humano—y, de hecho, al planeta entero—como el

¹⁴² Janaki Bakhle, “Country First?...”, op. cit.

¹⁴³ Vinayak Chaturvedi, “Rethinking Knowledge...”, op. cit.

calentamiento global o la guerra nuclear.¹⁴⁴ Devji realiza un fascinante análisis del desarrollo y la naturaleza de la sociedad global contemporánea y de las formas de militancia que buscan instaurar una forma de hacer política al interior de esta nueva arena. Sostiene que una de las principales metas de estos grupos militantes—entre los que agrupa desde organizaciones ambientalistas y pacifistas hasta Al-Qaeda—es lograr que la humanidad se convierta en el agente de la historia, y no permanezca su víctima pasiva. En el transcurso de su argumentación, Devji recurre al involucramiento de Gandhi en el movimiento pan-islamista a favor del Califato de Turquía para dar un ejemplo temprano de una acción política guiada por una concepción clara de esta arena global, que obligaría a reimaginar el mundo de la política en años posteriores.¹⁴⁵ De hecho, Gandhi es caracterizado por Devji como el más grande y creativo pensador moderno del Califato¹⁴⁶, y como una de las fuentes principales de inspiración para la militancia islámica contemporánea.¹⁴⁷ El proyecto de transformación ética de Gandhi estaba pensado para abarcar e incluir al resto de la humanidad, más allá de las fronteras de la India Británica y de las posibles fronteras de un Estado Indio independiente. En palabras de Devji, Gandhi estaba, al igual que los militantes globales de hoy en día, “preocupado por la falsedad y la hipocresía que él pensaba se encontraban en la raíz de los problemas de Inglaterra y de India.”¹⁴⁸ Esta característica de su lucha política lo convirtió en un modelo para la militancia global contemporánea y, de manera reveladora, en el enemigo declarado de la Nación Hindú. Su involucramiento con causas que iban más allá de la esfera de la comunidad hindú fue percibido por Savarkar y sus seguidores como una traición a la colectividad de los hindús,

¹⁴⁴ Faisal Devji, *The Terrorist in Search of Humanity. Militant Islam and Global Politics*, Nueva York, Columbia University Press, 2008.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 130.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 127.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 129.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 84. La traducción del inglés es mía.

un pecado que debilitaba los lazos emocionales que mantenían unido al *Hindudom* y que lo alejaban de su misión sagrada de defender la tierra natal y la tierra santa de la *Hindutva*.

En mi opinión, la introducción y promoción de la noción del *Hindudom* en los discursos políticos de Savarkar durante la década anterior a 1947 tenían como objetivo, al menos en parte, generar un frente político definido que pudiera colocar a la Hindu Mahasabha en un lugar de competencia frente al Congreso. La Hindu Mahasabha era, en palabras del propio Savarkar, el verdadero representante de los hindús, mientras que el Congreso no pasaba de ser una organización pseudo-secular y pseudo-nacional, que trabajaba para debilitar al *Hindudom*. Mediante su constante llamado a la colectividad de los hindús, Savarkar efectivamente estaba intentando dotar a esta comunidad de un carácter definido y único no solo al interior de la esfera de la democracia en la India Británica, sino también en el entorno de la arena global. Tal y como hemos visto más arriba, el llamado al “Gran Hindusthan” era parte central del primer discurso presidencial de Savarkar. Es revelador observar que la integración de los hindús residentes en territorios exteriores a la India al proyecto de la Nación Hindú sigue hasta la fecha siendo una prioridad en la actividad de grupos como el VHP.

En el mismo discurso citado al inicio de este capítulo, Savarkar dejaría en claro su interpretación del carácter auténticamente secular y nacional de la Hindu Mahasabha.

La Mahasabha no es en lo central una Hindu-Dharma-Sabha, sino es eminentemente una Hindu-Rashtra-Sabha y una organización Pan-Hindú que moldea el destino de la Nación Hindú en todos sus aspectos sociales, políticos y culturales.¹⁴⁹

¹⁴⁹ V. D. Savarkar, *Hindu Rashtra Darshan...* op. cit., p. 6. [The Mahasabha is not in the main a Hindu-Dharma-Sabha, but it is pre-eminently a Hindu-Rashtra-Sabha and is a Pan-Hindu organization shaping the destiny of the Hindu Nation in all its social, political and cultural aspects.]

Más adelante, Savarkar aclara que la comunidad de los hindús, que representaba una clara mayoría democrática al interior de la sociedad de la India, se merecía gozar del privilegio de decidir sobre el rumbo de la política de la India, sin que esto significara afectar o dañar a ninguna otra comunidad:

Que el Estado Indio sea puramente Indio. Que no reconozca ninguna distinción envidiosa basada en la religión o la raza respecto al voto, los servicios públicos, puestos o impuestos. Que no se tome en ninguna consideración el hecho de que un hombre sea Hindú, Mahometano, Cristiano o Judío. Que todos los ciudadanos del Estado Indio sean tratados de acuerdo a su valor individual, sin importar el porcentaje que su religión o raza tenga respecto a la población general. (...) Que “Un hombre, un voto” sea la regla general sin importar la casta, credo, raza o religión.¹⁵⁰

Savarkar dejaba bien claro que la Hindu Mahasabha debía ser considerada como el verdadero cuerpo nacional de la nación India—la cual, a su vez, debía ser concebida como una nación Hindú—y, por tanto, como la única organización autorizada de manera legítima para defender la causa de la independencia de la India. Continuaba aclarando que la Hindu Mahasabha no estaba organizada sobre líneas religiosas, sino sobre principios firmemente democráticos y auténticamente nacionales. A través de su reclamo por la aplicación del principio democrático de “un hombre, un voto”, Savarkar llamaba al electorado indio a unirse al proyecto de regeneración y fortalecimiento de los lazos emocionales que unían al *Hindudom*, mientras que posicionaba a esta colectividad de hindús en el núcleo de la nación independiente en India. La queja respecto al favorecimiento de la comunidad musulmana

¹⁵⁰ Ibid., p. 10. Paréntesis míos. [Let the Indian State be purely Indian. Let it not recognize any invidious distinctions whatsoever as regards the franchise, public services, offices, taxation on the ground of religion and race. Let no cognizance be taken whatsoever of man’s being Hindu or Mohammedan, Christian or Jew. Let all citizens of that Indian state be treated according to their individual worth irrespective of their religious or racial percentage in the general population. (...) Let “one man one vote” be the general rule irrespective of caste or creed, race or religion.]

en las votaciones era un argumento común para los miembros de la Hindu Mahasabha desde la firma del Pacto de Lucknow en 1916¹⁵¹, y, es importante señalar, continúa siendo un elemento central de la crítica de la Derecha Hindú respecto al Partido del Congreso y a su política de “consentir a las minorías”.

El arsenal ideológico de la *Hindutva* había permitido a Savarkar posicionarse como una figura de gran estatura y autoridad moral al interior de los círculos políticos apegados al proyecto del Nacionalismo Hindú, entre los que la Hindu Mahasabha ocupaba un lugar de central importancia. Aprovechando esto, Savarkar recurriría al término *Hindudom* para dotar a la Mahasabha con un programa político coherente, que apelara a una comunidad nacional específica definida mediante lazos de amor hacia el territorio, la religión y la historia del *Hindusthan*. Savarkar sabía que su partido no estaba en condiciones de hacer frente a la impresionante maquinaria política del Congreso, ni a la bien posicionada Liga Musulmana. Esta fue la razón por la que, de manera similar a Gandhi, Savarkar optaría por desarrollar un programa de regeneración y transformación del *Hindudom* concebido para el largo plazo y que, al mismo tiempo, pudiera adaptarse a las exigencias de la política democrática. De manera paralela, al hablar de la independencia de la India como un objetivo secundario dentro del programa afectivo de la Hindu Mahasabha y de la *Hindutva*, Savarkar logró desligar a este partido—y, de hecho, al conjunto del proyecto del Nacionalismo Hindú—del imperativo del triunfo político electoral, justificando una existencia marginal, regida por imperativos “dhármicos” para su ideología y su proyecto supra-político. De hecho, Savarkar daba prioridad en el programa de la *Hindutva* y la Hindu Mahasabha a la vindicación del honor y la libertad de la colectividad de los hindús, por

¹⁵¹ Al respecto véase el Capítulo 2 de esta tesis.

encima de la mera independencia política de la India. Estos objetivos virtuosos, ajenos a la política, serían conseguidos mediante el establecimiento y desarrollo de una “guerra dhármica”:

Pues esta guerra dhármica (*Dharma Yudda* en el original), esta lucha por la virtuosa causa Hindú, sirve para mostrar que, a pesar de castas y creencias, sectas y secciones, el Hindudom como un todo aún late como un Ser Nacional común.¹⁵²

Y, más adelante, haciendo referencia a la resistencia de grupos hindús frente al Nizam de Hyderabad de 1939, afirma:

Están presents algunos caballeros de impecable integridad que han vivido en carne propia terribles pruebas tras ser encarcelados en las prisiones del Nizam solo por ser líderes, o soldados de esta guerra dhármica, esta Cruzada por la vindicación de la Fe Hindú, la Libertad Hindú y el Honor Hindú.¹⁵³

Finalmente, soy de la opinión de que el mensaje de Savarkar a los seguidores de la Hindu Mahasabha estaba diseñado para ser comprensible solamente en los propios términos en los que estaba articulada la ideología de la *Hindutva*. Visto desde fuera, el mensaje exclusivista de dicha ideología resulta claramente comunal y sectario, así como incitador a la violencia y al odio. No obstante, este es justamente el objetivo: Savarkar no hacía diferencias entre la comunidad y la nación. Tal y como aclara en su discurso de 1937 en Ahmedabad:

¹⁵² V. D. Savarkar, *Hindu Rasthra Darshan...* op. cit. p. 38. [For, this Dharma Yudda, this fight for the righteous Hindu cause proved to demonstrate that in spite of castes and creeds, sects and sections, Hindudom as a whole does still pulsate with a common National Being.] Para una interesante discusión acerca del papel de la noción de *Dharmayudda* en la política y la ideología de Savarkar, véase Vinayak Chaturvedi, “Rethinking Knowledge with Action...” .

¹⁵³ V. D. Savarkar, *Hindu Rasthra Darshan...* op. cit. p. 39, paréntesis míos. [(T)here are present (...) gentlemen of unimpeachable integrity who had themselves passed through such ordeals while they were under imprisonment in the Nizam Jails as leaders, or soldiers fighting this Dharma Yudda, this Crusade in vindication of Hindu Faith, Hindu Freedom and Hindu Honour.]

En cuanto a los Hindús concierne no puede haber la menor distinción o conflicto entre nuestros deberes Comunales y Nacionales, ya que los más altos intereses del Hindudom están sencillamente identificados con los más altos intereses del conjunto de Hindusthan. (...)Mientras más fiel sea un Hindú a sí mismo en tanto que Hindú, inevitablemente deberá ser más fiel también a la Nación.¹⁵⁴

El proyecto Savarkariano de la *Hindutva*, y en esto la diferencia radical respecto al proyecto Gandhiano se hace terriblemente evidente, solo apela a los miembros y los lazos constitutivos del *Hindudom*. Frente al objetivo de su regeneración y transformación cualquier consideración secundaria palidece y se vuelve irrelevante. Para Savarkar, cualquier intento de ir en contra de estos lazos emocionales y este proyecto afectivo era considerado una traición en contra de los hindús. Afirmo que el atractivo de la *Hindutva* en tiempos recientes, en especial entre círculos urbanos de casta alta y entre la comunidad de la diáspora India, está relacionado con el oscuro encanto de esta estructura ideológica cerrada y coherente, en cuyo interior la noción de *Hindudom* ocupa un lugar de la más alta importancia, ya que conecta el proyecto de transformación y regeneración emocional de largo plazo de la *Hindutva* con el funcionamiento y las exigencias de la arena de la política institucional y democrática.

3.3 Traición al Hinduismo. El enemigo Íntimo.

Hemos visto cómo el proyecto político impulsado por Savarkar como presidente de la Hindu Mahasabha se basaba en la reconstrucción de los lazos emocionales que unían a la

¹⁵⁴ Ibid., p. 3. [So far as the Hindus are concerned there can be no distinction nor conflict in the least between our Communal and National duties, as the best interests of the Hindudom are simply identified with the best interests of Hindusthan as a whole. (...)The truer a Hindu is to himself as a Hindu he must inevitably grow a truer National as well.]

colectividad de los hindús y constituían su verdadera patria. Sin embargo, para poder dar inicio a esta labor de reconstrucción, era necesario primero identificar los orígenes del debilitamiento de estos lazos afectivos y, más importante, identificar y señalar a aquellos culpables de perpetuarlo, para que pudieran ser eliminados. En su papel de líder moral y político de la Nación Hindú, Savarkar argumentaría que el *Hindudom* había sido víctima de una terrible injusticia política iniciada por la labor del gobierno colonial británico durante el siglo diecinueve, y perpetuada en años posteriores por la ideología política del Partido del Congreso y sus líderes. Esta traición consistía en haber privado a la comunidad hindú de los privilegios que su mayoría demográfica les aseguraba al interior de la política de la India Británica. En su discurso presidencial ofrecido durante la 20ma sesión de la Hindu Mahasabha celebrada en Nagpur en 1938, declararía lo siguiente:

Los Británicos deliberadamente han privado a los Hindús de lapredominancia política que les correspondía debido a representar a la abrumadora mayoría de la India, privándoles por un lado de una representación equivalente en proporción a su población y, por otro, dotando a los Musulmanes, Cristianos y Europeos con preferencias, representatividad derechos y demás, otorgándoles un poder político mucho mayor que el que les correspondía.¹⁵⁵

Para Savarkar, la política de divide y vencerás aplicada por el colonialismo británico durante el siglo diecinueve había sido especialmente perjudicial para la comunidad hindú, la cual había sido despojada de su centralidad política para el beneficio de otras comunidades como la musulmana y la cristiana. Estas últimas comunidades no eran culpables de traición respecto al *Hindudom* ya que nunca estuvieron incluidas en su seno y

¹⁵⁵ Ibid., p. 17. [The British have deliberately deprived the Hindus of the political predominance which was their due as the overwhelming majority of India by denying them representation in proportion to their population on the one hand and on the other loaded the Moslems, Christians, Europeans with weightages, preferences, securities and what not, so as to invest them with political power immeasurably more than was their due.]

sus acciones solo iban dirigidas al fortalecimiento de sus propios intereses y prioridades: eran percibidos como enemigos naturales, no como traidores. La verdadera traición hacia la comunidad hindú había sido perpetuada por aquellos que, habiéndose olvidado o separado de los lazos emocionales que los unían al *Hindudom*, y habiéndose alejado de la *Hindutva* habían abrazado el “nuevo culto del Patriotismo Indio”¹⁵⁶ como ideología política. De hecho, el Congreso Nacional Indio era el resultado natural de esta traición, su encarnación más visible, y, parafraseando a Ashis Nandy, el verdadero enemigo íntimo del *Hindudom*. A lo largo de su discurso de Nagpur, Savarkar delinearía el proceso mediante el cual el Congreso había ido, por decirlo así, acumulando pecados en contra de la comunidad hindú mediante el olvido progresivo de los verdaderos atributos de la *Hindutva*, y su gradual adhesión a una nueva forma dañina de pseudo-nacionalismo. Como veremos, Savarkar tenía una posición ambigua respecto a este proceso, el cual identificaba con el triunfo de la educación occidental entre las clases medias urbanas del siglo diecinueve—proceso descrito a detalle en el primer capítulo—y que reconocía como ventajoso en determinados aspectos.

Para Savarkar, el declive de la *Hindutva* tenía su inicio en las reformas educativas introducidas por Thomas Babington Macaulay a principios del siglo diecinueve, en las que se insistía en la necesidad de instaurar el inglés como lengua oficial de enseñanza en la India. Estas reformas marcaron el inicio de la educación occidental entre las clases medias urbanas de Calcuta, proceso que a la larga causaría transformaciones de enorme trascendencia en el seno de la sociedad colonial. La actitud de Macaulay puede resumirse

¹⁵⁶ Ibid., p. 23, en el original en inglés: *The new cult of Indian Patriotism*.

en su frase: “To trade with civilized men is far more profitable than to govern savages”.¹⁵⁷ Savarkar lamentaba el hecho de que, a partir de este momento, amplios sectores de las clases medias indias comenzaran a perder interés y a distanciarse de la historia, la religión y la cultura de los hindús. El resultado de este proceso sería el desastroso olvido de la *Hindutva*.

(L)a primera generación de Hindús que adoptó ávidamente la educación occidental se vio completamente separada de los antiguos lazos de la Hinduicidad (*Hinduness* en el original), de la *Hindutva*. No conocían casi nada de la historia Hindú, la religión Hindú, la cultura Hindú y solo conocían de la *Hindutva* sus puntos débiles, los cuáles eran deliberadamente presentados ante ellos como su esencia, de tal manera que se avergonzaran del mero hecho de ser Hindús.¹⁵⁸

Así, poco a poco, estos hindús olvidarían el significado y contenido verdadero de la *Hindutva*, relegándola a un segundo plano y pervirtiendo su significado, llegando incluso a avergonzarse de su identidad como hindús y de los lazos sagrados y emocionales que los mantenían unidos.

Era fácil que ellos dejaran de ser Hindús. La educación Occidental, la única que recibieron, les había enseñado que la *Hindutva* significaba poco más que el Hinduism que para ellos era un atado de supersticiones. No tenían oportunidad de detenerse a pensar en los otros conceptos fundamentales de la *Hindutva*, de la Hinduicidad, con todas sus fundamentos raciales, culturales e históricos.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Thomas Babington Macaulay, citado en Eric Stokes, *The British Utilitarians...* op. cit., p. 44. Véase al respecto el primer capítulo de este trabajo.

¹⁵⁸ V. D. Savarkar, *Hindu Rashtra Darshan...* op. cit., p. 21. [(T)he first generations of Hindu youths who took to western education with avidity were on the whole cut off from their old moorings of Hinduness, of *Hindutva*. They knew next to nothing of Hindu history, Hindu religion, Hindu culture and all that they knew of *Hindutva* were only its weak points which were deliberately represented to them as its essence in such ways as to make them ashamed of being Hindus at all.]

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 22. [It was very easy for them to cease to be Hindus. The Western education had taught them and they had no other education, that *Hindutva* meant nothing else but Hinduism which to them meant

Savarkar reconocería que el Congreso había generado enormes beneficios al *Hindudom*, al servir como vehículo de unificación política entre los hindús de toda la India, y contribuido a la superación de las divisiones internas lingüísticas y provinciales. Llegaría a reconocer que el Congreso había jugado un papel fundamental en la creación y consolidación de una conciencia nacional, dirigida al establecimiento de un estado unitario y central independiente.

Soy el ultimo en ignorar los beneficios que nosotros los Hindús hemos recibido del movimiento del Congreso Nacional Indio incluso desde el punto de vista Hindú. Este (movimiento) (...) ha contribuido inmensamente a la consolidación del *Hindudom* como un todo al borrar sus contrastes, divisiones y diversidades provinciales, lingüísticas y seccionales, y otorgarles la conciencia de una plataforma política común, animándolos con la conciencia de un ser Nacional común con una meta definida común y un estado central unificado.¹⁶⁰

Pero Savarkar veía una falla fundamental en todo este proceso: identificaría el error del Congreso con su concepción de una unidad meramente territorial para la nación India, en la que se renunciaba conscientemente a los lazos de unión culturales, históricos y religiosos que formaban el corazón de la *Hindutva*. Argumentaba que estos nuevos “patriotas indios” exigían a los indios que dejaran de ser hindús, despojándolos así de sus lazos de unidad emocional. Este error de definición que a primera vista podría parecer el resultado inocente de una decisión política pragmática llegaría a significar para Savarkar un pecado en contra de los hindús. Savarkar argumenta que el poder político del Congreso

a veritable bundle of superstitions. They had no occasion to stop and think of the other and most fundamental concepts of *Hindutva*, of *Hinduness*, in all its racial, cultural and historical bearings.]

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 24. Paréntesis míos. [I am the last man to ignore the benefits that even we Hindus reaped from the Indian National Congress movement even from the Hindu point of view. It (...) contributed immensely to the consolidation of *Hindudom* as a whole by rubbing of their provincial, linguistic and sectional angularities, divisions and diversities, provided them with a consciousness of a common political platform and animated them with the consciousness of a common National being with a definite common goal of a united and central state.]

nacía del abuso de la buena voluntad del grueso de la población hindú, cuyos integrantes, alejados de los pilares auténticos de la *Hindutva* como resultado de la acción de la educación occidental, buscaban agruparse bajo el nuevo credo político del “patriotismo territorial indio”. El pecado del Congreso nacía de su posición respecto a los musulmanes, quienes eran incapaces de formar parte de la nación India—la nación hindú—pues su identidad comunal estaba definida por lazos de amor hacia una cultura y una comunidad extranjera a la India y, por tanto, no sentían la obligación afectiva de sacrificarse por los lazos afectivos del *Hindudom*. Mientras que los musulmanes no eran más que oportunistas que se agregaban a la lucha de los verdaderos hindús para obtener beneficios propios, el Congreso era una organización basada en la traición, dispuesta a sacrificar los intereses y derechos de su propia comunidad para apaciguar a una minoría extranjera con el fin de mantenerse en el poder.

Los patriotas territoriales querían que dejáramos de ser Hindús, al menos como una unidad nacional y política. (...) Ellos eran meramente Indios, y pensando que había puesto un muy patriótico ejemplo que imaginaban convencería a los Musulmanes de renunciar también a su ser comunal y a unirse a la Nación territorial India.¹⁶¹

Como mencionamos anteriormente, para Savarkar no había conflicto entre los intereses comunales de los hindús y los intereses de la nación india; en su mente, eran la misma cosa. En cambio, el favorecimiento por parte del Congreso de los intereses de una comunidad como la musulmana, de origen extranjero y definida por lazos afectivos con una

¹⁶¹ Ibid., p. 24. [The territorial patriots wanted us to cease to be Hindus at least as a national and political unit. (...) They were merely Indians, thinking that they had set a very patriotic example in that which they fancied would persuade the Moslems too to renounce their communal being and also merge themselves in that territorial Indian Nation beyond recognition.] Paréntesis míos.

tierra santa y una historia externas a la India, era definitivamente comunal y perjudicial: nada menos que una traición.

Pero, ¿acaso tañ actitud anti-nacional pro-musulmana no es también un acto de comunalismo? Es peor si pertenece a un Congressista que fue elegido con votos Hindús, ¡Es una verdadera traición!¹⁶²

Para Savarkar, el hecho de ceder ante los intereses de los musulmanes significaba una traición y una estrategia para debilitar la enorme fortaleza del *Hindudom*. En su mente los esfuerzos de personajes como Vivekananda y Dayananda Saraswati, quienes aspiraban a recuperar un hinduismo primordial fuerte y combativo, eran los legítimos precedentes de su proyecto y el de la Hindu Mahasabha. El único medio para unificar a la colectividad de los hindús era volver a la cultura “original” de la tierra—es decir, volver a *amarla y protegerla* por encima de todas las cosas. La ideología del Congreso representaba una traición a esta tradición virtuosa y combativa de reforma y fortalecimiento de la cultura hindú.

El nacionalismo del Congreso era un engaño, un pseudo-nacionalismo que no buscaba beneficiar a la nación sino conservar el poder de unos pocos mediante la traición de la mayoría de los hindús. Tal traición se hacía aún más terrible por el hecho de que implicaba el beneficio de una comunidad extranjera, ajena al *Hindudom*, en detrimento de éste. Savarkar haría evidente la cercanía de su pensamiento con la ideología nazi al

¹⁶² Ibid., p. 35. [But is not such an anti-national pro-Moslem attitude also an act of communalism? It is worst on the part of a Congressite who got himself elected in Hindu votes, it is downright treachery!]

mencionar que debido a su mayor apego respecto a otros musulmanes fuera de la India que a sus propios vecinos hindús, los musulmanes indios era como los judíos de Alemania.¹⁶³

Gandhi era el principal autor de esta traición del *Hindudom*; en su apego a la causa del Califato y a principios dirigidos a la transformación de toda la humanidad, había llegado hasta el punto de humillar a la colectividad de los hindús, quienes a su vez lo dotaban de su poder político:

(L)os terribles errores que (el Congreso) ha venido cometiendo bajo la dictadura de Gandhiji y los líderes de su persuasión desde la agitación del Califato (...) han debilitado y humillado al Hindudom a cada paso. (Gandhi) llegó al punto de insistir en que el centro de la cuestión misma del Swaraj debería estar subordinada el asunto del Califato—más aún, dijo que defender al Califa era el deber religioso de los Hindús.¹⁶⁴

Si, como argumenta Janaki Bakhle, la publicación del tratado *Hindutva: Who is a Hindu?* debe entenderse como “un golpe pugilístico contra Gandhi” lanzado por Savarkar en la lucha por el liderazgo nacional¹⁶⁵, la lucha de Savarkar por convertirse en líder tenía un particular giro. Su papel al frente de la Hindu Mahasabha debe comenzar a ser visto como un esfuerzo por enmendar el daño causado por Gandhi y por el partido del Congreso a los lazos de amor que habían mantenido unido al *Hindudom*, la colectividad de los hindús. A sabiendas de la inexistente posibilidad de una victoria política para la Hindu Mahasabha, Savarkar centraría su actividad en el intento por implantar una unión supra-

¹⁶³ Ibid., p. 44.

¹⁶⁴ Ibid., pp. 54-55. [(T)he grievous errors (the Congress) has been committing under the dictatorship of Gandhiji and the leaders of his persuasion ever since the Khilafat agitation(...) have weakened and humiliated Hindudom at every step. (Gandhi) went to the length of insisting on the point that the question of Swaraj itself should be subordinated to the Khilafat issue—nay, he said it was the religious duty of the Hindus to help the Kalipha.] Paréntesis míos.

¹⁶⁵ Janaki Bakhle, “Country First...” op. cit., p. 157

política entre los hindús al interior y al exterior de la India. A diferencia del Congreso y de líderes como Jawaharlal Nehru, el objetivo de Savarkar no era la instauración de una nación independiente, en términos formales. Su lucha era por la organización y el fortalecimiento del *Hindudom*, una comunidad basada en una unión emocional, y moldeada por una cultura heredada y conservada a lo largo de milenios.¹⁶⁶ Mediante mi discusión de los objetivos supra políticos a largo plazo de Savarkar, mi intención es establecer un diálogo con el trabajo de Janaki Bakhle y con su preocupación por las metas y anhelos de Savarkar en la época previa a 1947, con el fin de sondear las influencias profundas de su obra en la política Hindú de años posteriores, dentro y fuera de la India.

El objeto principal de su rabia y su crítica fue Gandhi ya que entre ambos existía un enfrentamiento respecto a la verdadera interpretación del pasado y la tradición de la India que debía de servir como modelo y piedra de toque para el futuro de la nación independiente. Para Savarkar, siguiendo los principios del *Dharmayudda*, este futuro debía construirse a partir del reconocimiento de una colectividad fuerte, combativa y claramente delimitada del resto de la humanidad, mientras que para Gandhi lo fundamental era la no-violencia, el sacrificio, y la empatía con una humanidad global. El asesinato de Gandhi, en el que Savarkar estuvo involucrado, fue una manera de remover un obstáculo casi infranqueable en la regeneración del *Hindudom*. En este sentido, siguiendo la intuición de Chaturvedi respecto a Nathuram Godse, Savarkar hace honor a su nombre Vinayak: el removedor de obstáculos.¹⁶⁷ Una década después del comentado discurso de Nagpur, solo un año después de la Partición de la India, evento que representó el final del sueño de un

¹⁶⁶ Para una discusión sobre la importancia de la organización por encima de la victoria política entre los grupos del Nacionalismo Hindú, véase John Zavos, *The emergence of Hindu Nationalism in India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2000.

¹⁶⁷ Véase Vinayak Chaturvedi "Vinayak and Me..." op. cit., p. 173.

Hindudom unido territorialmente, Godse se referiría a los pecados de Gandhi de la siguiente manera:

Gandhiji falló a su deber como Padre de la Nación. Ha demostrado ser el Padre de Pakistán. Es solo por esta razón que yo, como hijo obediente de la Madre India, vi como deber ponerle fin a la vida del así llamado Padre de la Nación que había jugado un papel central en la vivisección de nuestro país—nuestra Patria.¹⁶⁸

En mi opinión, este asesinato es una muestra fehaciente del triunfo, al menos parcial, del proyecto afectivo de Savarkar. Este acto de violencia es el reflejo de la implacable lucha por la unión de una comunidad inexistente en la política institucional, pero conformada por lazos emocionales increíblemente poderosos.

3.4 La vida de la *Hindutva*: la Nación Hindú Más Allá de Savarkar.

Alguien interesado en familiarizarse con la obra de Savarkar puede acceder a la página de internet www.savarkar.org. En este portal se encuentran catalogados muchos de sus escritos, abarcando desde su poesía y su obra histórica, hasta sus escritos etiquetados “racionalistas” y sus declaraciones políticas. A pesar de haber escrito a lo largo de más de cinco décadas, es innegable que su aportación más importante y apreciada entre los seguidores del nacionalismo hindú es su ideología de la *Hindutva*. El término mismo ha llegado a ser sinónimo de la reciente articulación entre una radical militancia cultural Hindú

¹⁶⁸ Nathuram Godse, citado en Ashis Nandy, “Final Encounter: The Politics of the Assassination of Gandhi.”, en Ashis Nandy, *At the Edge of Psychology. Essays in Politics and Culture* Nueva Delhi, Oxford University Press, 1993, p. 83, citado en Vinayak Chaturvedi “Vinayak & Me...” op. cit., p 167. [Gandhiji failed in his duty as the Father of the Nation. He has proved to be the Father of Pakistan. It was for this reason alone that I as a dutiful son of Mother India thought it my duty to put an end to the life of the so-called Father of the Nation who had played a very prominent part in bringing about vivisection of the country—our Motherland]

y los procesos de las relaciones del poder institucionalizado del estado Indio moderno, en especial las intersecciones y contradicciones de éste Estado y organizaciones como el Bharatiya Janata Party BJP, el Rasthriya Swayamsevak Sangh, el Vishwa Hindu Parishad, y el Shiv Sena.¹⁶⁹ Desarrollada durante su estancia en la cárcel de las islas Andaman, la *Hindutva* sería la roca a partir de la cual Savarkar esculpiría el proyecto de la nación hindú. De hecho, a partir de su liberación en 1937, las innovaciones teóricas en su pensamiento son casi nulas; la mayor parte de su actividad a partir de este momento estaría dedicada a la propagación de las ideas desarrolladas y escritas durante su encarcelamiento. De igual manera, las innovaciones teóricas o ideológicas del pensamiento de la derecha hindú respecto a la identidad nacional de la *Hindutva* en fechas posteriores han sido nulas, o de reducido interés.

A pesar de que la Hindu Mahasabha desaparecería poco tiempo después de la independencia de la India, el aparato ideológico moldeado por Savarkar en su periodo al frente de este partido seguiría siendo constante en el discurso de las subsecuentes organizaciones del nacionalismo hindú. En su sitio web, el BJP declara su adhesión a la *Hindutva*, en un documento titulado “La Gran Ideología Nacionalista”.¹⁷⁰ La cercanía de los argumentos desarrollados en este documento con los puntos principales de los discursos de Savarkar comentados arriba es sorprendente. La equivalencia de las prioridades de la comunidad hindú con las de la nación india obviamente está presente; pero también encontramos menciones a algunos de los argumentos menos conocidos de Savarkar, como el “olvido” por parte del Congreso de las virtudes de la *Hindutva*, y de la subsecuente

¹⁶⁹ Saurabh Dube, *Stitches on Time. Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004, p. 164.

¹⁷⁰ Portal de internet del BJP, Bharatiya Janata Party, http://www.bjp.org/index.php?option=com_content&view=article&id=369:hindutva-the-great-nationalist-ideology&catid=92&Itemid=501, consultado el 20 de Enero del 2011.

imposición de un nacionalismo falaz. El autor anónimo de este documento afirma lo siguiente:

Cuando los Hindús se dieron cuenta de que el pseudo-secularismo los había reducido al papel inocentes espectadores en el juego de la política, exigieron un verdadero secularismo en el que cada grupo religioso fuera tratado de la misma forma y un gobierno que no diera los sentimientos de los Hindús por sentado. Hindutva despertó a los Hindús al nuevo orden mundial en el que las naciones representaban las aspiraciones de un pueblo unido por la historia, la filosofía y los héroes.¹⁷¹

Está claro que el BJP adoptó y propagó la idea Savarkariana de una identidad hindú basada en una historia y cultura comunes. Es significativa la mención también de la unión a través de los héroes y sus hazañas. La *Hindutva* aparece en este documento como la posibilidad de la “libertad mental que 1947 no pudo otorgar”.¹⁷²

(E)l movimiento de liberación (de 1947) representó la implantación de la unidad India sobre la lealtad a la Corona Británica. Sin embargo, en comparación al movimiento de liberación, la *Hindutva* involucra a mucha más gente y representa la libertad mental que no se logró en 1947.¹⁷³

¿A qué se refiere este autor anónimo con esta afirmación? ¿Qué significa, exactamente, esta libertad mental que la *Hindutva* ha proporcionado? En mi opinión, afirmaciones como ésta, y, en general, la supervivencia y el éxito de la *Hindutva* en las décadas posteriores a la muerte de Savarkar deben entenderse en el marco de la

¹⁷¹ Ibid. [When Hindus realized that pseudo-secularism had reduced them to the role of an innocent bystander in the game of politics, they demanded a true secularism where every religious group would be treated the same and a government that would not take Hindu sentiments for granted. Hindutva awakened the Hindus to the new world order where nations represented the aspirations of people united in history, culture, philosophy, and heroes.]

¹⁷² Ibid.

¹⁷³ Ibid. [(T)he freedom movement (of 1947) represented the supercedence of Indian unity over loyalty to the British Crown. In comparison to the freedom movement though, Hindutva involves many more people and represents the mental freedom that 1947 did not bring.] Paréntesis míos.

problemática más amplia de las tensiones inherentes al pensamiento nacionalista que, desde finales del siglo diecinueve, ha guiado las acciones y los principales supuestos de la lucha por la independencia y, después de 1947, por la instauración de un estado democrático. En esta última sección comentaré la manera en la que la importante carga emotiva de la *Hindutva* ha ayudado a que esta ideología se adapte sorprendentemente bien a la evolución de los conflictos provocadas por un pensamiento nacionalista complejo y plagado de fértiles contradicciones y, en décadas más recientes, a las ansiedades provocadas por la ambivalencia y ductilidad de la vida moderna.¹⁷⁴

En un capítulo anterior hemos visto la manera en la que durante el siglo diecinueve numerosos grupos y personajes, siendo Rammohun Roy uno de los más emblemáticos y conocidos, se esforzaron por reformar el conjunto de prácticas y creencias agrupadas por los primeros orientalistas bajo la etiqueta de “la religión de los hindús”, con el fin de convertir a esta religión en una cultura capaz de definir a la comunidad nacional india frente al estado colonial británico. También hemos visto que el mecanismo privilegiado de esta reforma era el de pasar estas creencias y prácticas a través del filtro de la razón, con el fin de hacerlas aceptables marcas de identidad para una comunidad nacional india auténticamente moderna. Rammohun se esforzó por adaptar los principios del hinduismo admirados por los orientalistas del siglo dieciocho para ser las bases de una identidad hindú secular y moderna, efectivamente convirtiendo las virtudes de una “religión” en las bases de una cultura nacional. De esta forma, “el primer indio moderno” inauguraría una línea de

¹⁷⁴ Al afirmar esto, estoy agregando mi argumentación al canal de reflexiones sobre la naturaleza y el desarrollo de la *Hindutva* en la arena de la India democrática contemporánea abierto por el trabajo de autores como Christophe Jaffrelot y Thomas Blom Hansen. Véase en específico: Thomas Blom Hansen, *The Saffron Wave. Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 1999, y Thomas Blom Hansen y Christophe Jaffrelot (eds.), *BJP and the Compulsions of Politics in India* Nueva Delhi, Oxford University Press, 2001.

pensamiento político en India donde la definición de la identidad comunitaria—ya sea definida como anticolonial, nacionalista o nacional—de la India estaría siempre delineada por la idea de la cultura hindú. Pensadores y reformistas indios posteriores, como Dayananda, Vivekananda, o incluso el propio Nehru, conservarían casi intacta esta concepción de los altos valores de la tradición hindú, entendida como una matriz cultural/religiosa receptiva y abierta a la adaptación, como el punto de partida para delinear las características de la comunidad nacional india.

En un famoso libro, Partha Chatterjee ha estructurado el influyente argumento de que el discurso nacionalista, nacido de este amplio proyecto de reforma de la cultura y la sociedad india, incluye una contradicción interna profunda e inescapable.¹⁷⁵ Para Chatterjee, la contradicción interna del pensamiento nacionalista en India reside en que éste acepta y rechaza de manera simultánea la autoridad moral y epistémica de la cultura occidental, siendo por tanto incapaz de superar el marco conceptual creado por el Orientalismo. Al querer conformar una comunidad nacional que sea a la vez capaz de participar de los presupuestos de la modernidad y conservar una esencia auténticamente India, nos dice Chatterjee, el pensamiento nacionalista de esta época conservó las características esenciales del discurso Orientalista sobre el oriente y su inescapable diferencia respecto al Occidente moderno. En este sentido, continúa Chatterjee:

(E)l problema del pensamiento nacionalista se convierte en una manifestación particular de un problema mucho más general, a saber, el problema de la concepción burgués-racionalista del conocimiento establecida en el periodo Post-Ilustración de la historia intelectual Europea como la fundación moral y epistémica de un marco

¹⁷⁵ Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World...*op. cit.

supuestamente universal de pensamiento que perpetúa, en un sentido real y no meramente metafórico, una dominación *colonial*¹⁷⁶

Soy de la idea de que la *Hindutva* descrita por Savarkar contiene en su interior el potencial de revertir y superar esta contradicción conceptual hasta, de hecho, hacerla irrelevante. Como hemos visto, Savarkar apela al sentimiento de pertenencia creado por el apego emocional a la tierra y la cultura de la India como base de la identidad hindú y de la legítima identidad nacional india. Al referirse a la “hinduicidad” como un atributo *emocional* innato de los hindús, Savarkar elimina la necesidad de recurrir a la razón para reconocer la validez del discurso y el pensamiento nacionalista en que se basa la nación hindú. En otras palabras, la *Hindutva* emocional de Savarkar sirve como superación y perfeccionamiento del “Hinduismo cultural” que profesaban los reformistas indios del siglo diecinueve, y que sería adoptado por figuras posteriores como el propio Nehru. Recordemos que Savarkar identificaba la raíz de la traición del Congreso—y, de hecho, de gran parte de las élites occidentalizadas de la India—respecto al *Hinduom* en un “olvido” de la verdadera naturaleza emocional de los lazos que lo mantenían unido y de los que todos participaban por el mero hecho de amar a la cultura y la tierra de la India. La India no era particularmente mejor que cualquier otro país. Sin embargo, el amor a su historia y su tierra hacían que la unión del *Hindudom* fuera superior a la de cualquier otra comunidad del mundo. A respecto de esto Savarkar afirmó:

¹⁷⁶ Partha Chatterjee, “The Constitution of the Indian Nationalist Discourse”, en Partha Chatterjee, *Empire and Nation. Essential Writings, 1985-2005*, Ranikhet, Permanent Black, 2010, p. 39. [(T)he problem of nationalist thought becomes the particular manifestation of a much more general problem, namely, the problem of the bourgeois-rationalist conception of knowledge established in the Post-Enlightenment period of European intellectual history as the moral and epistemic foundation of a supposedly universal framework of thought which perpetuates, in a real and not merely metaphorical sense, a *colonial* domination.]

India nose s querida porque ha sido y es el hogar de la Raza Hindú, la tierra que ha sido la cuna de nuestros profetas y héroes y dioses y santos. De otra forma, puede haber muchos países tan ricos en oro y plata sobre la faz de la tierra. El Mississippi es casi tan bueno como el Ganges y sus aguas no son del todo amargas. (...) Hindusthan es una Patria y una Tierra Santa para nosotros no porque sea una tierra completamente distinta a todas las demás en el mundo, sino porque está asociada con nuestra historia, ha sido el hogar de nuestros ancestros, donde nuestras madres nos ofrecieron por primera vez su seno y nuestros padres nos arrullaron por primera vez sobre sus rodillas, y así ha sido generación tras generación.¹⁷⁷

Janaki Bakhle señala que Savarkar era muy consciente de que el nacionalismo no requiere de una historia veraz y “científica”: una geografía y una territorialidad acompañadas de una historia mítica evocadora y conmovedora—como la que se ofrece en *Hindutva: Who is a Hindu?*—eran más que suficiente para evocar la necesidad y justificación de una nación.¹⁷⁸ La veracidad de los hechos que respaldaban a la nación Hindú no eran importantes; mucho más importante era la manera en la que estos hechos se relacionaban con ciertas necesidades no racionales pero profundamente enraizadas en la sociedad colonial india: por ejemplo la necesidad de una unión supra-política que, de alguna forma, demostrara la superioridad de la nación Hindú frente a otras comunidades o Estados—como el Estado colonial, o los musulmanes de India—y la necesidad de demarcar nítidamente a aquellos miembros de esta nación mediante una delimitación de los odios y afectos innatos que los distinguen. En este sentido, es útil e ilustrativo comentar la relación

¹⁷⁷ V. D. Savarkar, *Hindu Rashtra Darshan*...op. cit., p. 9. [India is dear to us because it has been and is the home of our Hindu Race, the land which has been the cradle of our prophets and heroes and gods and godmen. Otherwise land for land there may be many a country as rich in gold and silver on the face of the earth. River for river the Mississippi is nearly as good as the Ganges and its waters are not altogether bitter. (...)Hindusthan is a Fatherland and a Holyland to us not because it is a land entirely unlike any other land in the world but because it is associated with our history, has been the home of our forefathers, wherein our mothers gave us the first suckle at their breast and our fathers cradled us on their knees from generation to generation.]

¹⁷⁸ Janaki Bakhle, “Country First?...op. cit., p. 166.

de la *Hindutva* y el *Hindudom* de Savarkar con ciertas nociones fundamentales del Sionismo y su relación con “el pueblo judío”. En un largo y lúcido ensayo, Hannah Arendt aclara la manera en la que Sionismo, sobre todo en su fase inicial anterior a la fundación de Israel, basó su atractivo y justificación en una concepción determinada del antisemitismo entendido como un fenómeno eterno “que acompaña fatalmente a todas y cada una de las etapas de la historia judía en todos los países de la diáspora.”¹⁷⁹ El antisemitismo, continúa Arendt, fue explicado por el Sionismo en términos de una reacción natural de un pueblo contra otro, deslindando a los judíos de cualquier responsabilidad en el desarrollo y expansión del antisemitismo, y, más importante, separando la historia judía de la historia europea y del resto de la humanidad. El “pueblo judío” estaba definido entonces por su capacidad “natural” para generar odio y resentimiento entre sus vecinos, sin importar quiénes fueran éstos y en qué situación de convivencia se hallaran con los judíos. Los judíos no solamente eran caracterizados como eternas víctimas de los gentiles (*gojim*), sino también como un pueblo aparte, separado totalmente del resto de los pueblos de Europa o del mundo. El establecimiento de un Estado judío era visto como no solo como un imperativo político para el pueblo judío, sino también como una compensación moral para el daño causado a lo largo de siglos en contra de la nación judía.

Hemos visto que el *Hindudom* es definido por Savarkar como una realidad previa a la nación Hindú, tal y como el “pueblo judío” existía previamente y justificaba la necesidad de la creación de Israel. Así mismo, hemos visto que la historia de este *Hindudom* estaba

¹⁷⁹ Hannah Arendt, “El Sionismo. Una retrospectiva”, en Hannah Arendt, *La Tradición Oculta*, Barcelona, Paidós, 2004, pp.129-169, p. 148.

definida por *el apego a una historia común, a profetas comunes, y por el hecho de tener amigos y enemigos en común:*

Los Hindús (...), sus Profetas Buddha y Mahaveer, Kanad y Shankar, son tenidos en igual estima. (...) Su historia antigua y moderna es común. *Tienen amigos y enemigos en común.* (...) *Sobre todo, todos los Hindús están unidos por el más amado, más sagrado y más duradero lazo de compartir una Patria y una Tierra Santa en común* (...). (...) (L)os Hindús deben ser reconocidos como la nación por excelencia.¹⁸⁰

No es casualidad que Israel sea alabado como un triunfo del verdadero nacionalismo y como un ejemplo a seguir en el camino hacia la instauración de una nación Hindú¹⁸¹. El *Hindudom*, un colectivo análogo al “pueblo judío” del Sionismo, también tiene una historia definida por innatos apegos y enemistades, tal y como hemos visto en los discursos de Savarkar. Agregado a esto, la historia y destino de este *Hindudom* también son vistos como separados respecto a la historia del resto de la humanidad y cualquier intento por parte de un líder hindú de supeditar el proyecto nacional de los hindús a una causa ajena—como hemos visto antes en el caso de Gandhi y su involucramiento con el movimiento a favor del Califato de Turquía—es percibido como una traición imperdonable. Hannah Arendt argumenta que la explicación sionista del antisemitismo pudo ser considerada razonable precisamente porque era irracional “es decir, porque explicaba lo inexplicable y omitía explicar justo aquello que había que explicar.”¹⁸² La necesidad de la creación de un estado judío era explicada en términos “irracionales”, priorizando una explicación apolítica y

¹⁸⁰ V. D. Savarkar, *Hindu Rasthra Darshan...* op. cit., p. 7. [The Hindus (...) Their Prothets Buddha and Mahaveer, Kanad and Shankar, are held in common esteem. (...) Their ancient and modern history is common. They have friend and enemies in common. (...) Above all the Hindus are bound together by the dearest, most sacred and most enduring bonds of a common Fatherland and a common Holyland (...). (...) (T)he Hindus must be entitled to be recognized as a nation par excellence] Paréntesis míos.

¹⁸¹ Véase, por ejemplo, Abhas Chatterjee, *The Concept of a Hindu Nation*, Nueva Delhi, Voice of India, 1995, en especial pp. 30-42.

¹⁸² Hannah Arendt, “El Sionismo...” op. cit., p. 149.

ahistórica del odio hacia los judíos como la razón de mayor urgencia y relevancia. De la misma manera, y volviendo al argumento de Janaki Bakhle citado más arriba, es justamente la naturaleza ahistórica de la *Hindutva* lo que la hace parecer razonable y vuelve razonable el reclamo por una nación Hindú que finalmente culmine el proyecto emocional de regeneración del *Hindudom*. Si para el programa del pensamiento nacionalista surgido durante el siglo diecinueve el objetivo de definir a la comunidad nacional de la India era primordial, para la *Hindutva* lo principal es reconocer la necesaria validez de los lazos que unen a la colectividad de los hindús, y la verdadera necesidad de establecer una nación que, basándose en ellos, sea capaz de protegerlos y fortalecerlos. En este sentido, la *Hindutva* no apela a la razón, sino a una particular concepción de “la verdad”. El documento *Hindutva: the Great Nationalist Ideology* colgado en el sitio web del BJP, concluye de la siguiente forma:

El futuro de Bharat está listo. La *Hindutva* llegó para quedarse. Ahora depende de los Musulmanes si serán incluidos en el Nuevo espíritu nacionalístico de Bharat (*nationalistic spirit* en el original). Les toca al gobierno y al liderazgo Musulmán decidir si desean contribuir al furor Hindú o trabajar junto con el liderazgo Hindú para demostrar que los Musulmanes y el gobierno están dispuestos a considerar la opinión Hindú. La era de la rendición unilateral de los Hindús ha llegado a su fin, a partir de ahora, el secularismo deberá significar que todos los involucrados deben ceder. La *Hindutva* no significa una teocracia o una teología Hindú. No obstante, significará que los principios que guíen a Bharat nacerán de dos de las grandiosas enseñanzas de los Vedas, las antiguas escrituras Hindús e Indias, que tan orgullosamente proclamaban: **LA VERDAD ES UNA, LOS SABIOS LA LLAMAN CON MUCHOS NOMBRES—y—TODO EL UNIVERSO ES UNA SOLA FAMILIA.**¹⁸³

¹⁸³ Portal de internet del BJP, Bharatiya Janata Party, http://www.bjp.org/index.php?option=com_content&view=article&id=369:hindutva-the-great-

Este párrafo refleja la victoria que el triunfo electoral del BJP significó para la *Hindutva*, y aclara la manera en la que las prioridades del nacionalismo Hindú se vieron transformadas por este hecho: el enemigo, el pseudo-nacionalismo del Partido del Congreso, ha sido superado, y ahora se anuncia la posibilidad de instaurar un verdadero secularismo en la India que responda a las necesidades de los hindús. La manera conciliadora pero amenazante en la que el texto se dirige a la comunidad y los líderes musulmanes no alcanza para afirmar que éstos sean considerados un enemigo verdadero. Sin embargo, no es mi interés comentar más ampliamente la victoria del BJP o las consideraciones políticas generadas por este hecho. Me interesa más bien señalar cómo, incluso en el uso al que es puesta en el programa del BJP, la *Hindutva* se distingue de otras corrientes del pensamiento nacionalista indio en su manera de apelar no a la razón sino a la “verdad”—una “verdad” razonable pero irracional, siguiendo a Hannah Arendt—y a la manera en la que la colectividad de los hindús participa de ésta. La efectividad y el atractivo de la “verdad” de la *Hindutva* nace del hecho de que nunca es definida en términos racionales: es más bien una “verdad intuitiva”, inherente a la amplia cultura hindú y, como ésta, concebida en términos emocionales antes que racionales.

[nationalist-ideology&catid=92&Itemid=501](#), consultado el 20 de Enero del 2011. [The future of Bharat is set. Hindutva is here to stay. It is up to the Muslims whether they will be included in the new nationalistic spirit of Bharat. It is up to the government and the Muslim leadership whether they wish to increase Hindu furor or work with the Hindu leadership to show that Muslims and the government will consider Hindu sentiments. The era of one-way compromise of Hindus is over, for from now on, secularism must mean that all parties must compromise.

Hindutva will not mean any Hindu theocracy or theology. However, it will mean that the guiding principles of Bharat will come from two of the great teachings of the Vedas, the ancient Hindu and Indian scriptures, which so boldly proclaimed -

TRUTH IS ONE, SAGES CALL IT BY MANY NAMES - and - THE WHOLE UNIVERSE IS ONE FAMILY.]

Énfasis en el original. Para una interesante discusión de la identificación de la India con Bharat, véase Manu Goswami, *Producing India: From Colonial Economy to National Space*, Chicago, Chicago University Press, 2004, en especial pp. 165-209.

3.5 Comentario final.

Para finalizar este capítulo, me gustaría ahondar un poco más en los motivos y las implicaciones del éxito de la persona y obra de Savarkar en tiempos recientes.

En su artículo “Vinayak and Me: *Hindutva* and the Politics of naming”, Vinayak Chaturvedi relata su encuentro con el hijo del médico Dattatrey Sadashiv Parchure, personaje involucrado marginalmente en la investigación del asesinato de Mahatma Gandhi y partidario de la ideología de Savarkar, y que, además, había tenido el honor de dar a Chaturvedi su nombre de pila: Vinayak. En este artículo, Chaturvedi menciona brevemente los nexos cercanos entre el nacimiento del nacionalismo Hindú a finales del siglo diecinueve y el llamado “regreso de la ciencia Hindú”¹⁸⁴, en especial la renovada importancia de la medicina ayúrvédica. El autor señala que el Ayurveda comenzó a ser visto durante este periodo como una forma de superación y perfeccionamiento de la medicina occidental moderna, es decir, como una contribución *auténticamente india* a la ciencia moderna que indicaba nuevas direcciones para el desarrollo de la medicina en la India. El Dr. Parchure, nos dice Chaturvedi, habría sido formado en la tradición de la medicina occidental pero, inspirado por la ideología del renacimiento Hindú¹⁸⁵ predominante en los círculos educados de la India del siglo diecinueve y principios del veinte, decidiría estudiar medicina ayurvédica, tal vez por considerarla más auténticamente india.

Recurro a este punto específico del argumento de Chaturvedi ya que me parece esclarecedora su mención de la popularidad de las *alternativas auténticamente indias* al

¹⁸⁴ David Arnold, *Science, Technology and Medicine in Colonial India, The New Cambridge History of India, III, 5* (Cambridge, 2000), 169-210, citado en Vinayak Chaturvedi, “Vinayak and Me...”, p 160.

¹⁸⁵ En esta frase traduzco “Hindu revivalism” como “Renacimiento Hindú”.

conocimiento y la práctica científica occidental durante el periodo de nacimiento y gestación del nacionalismo Hindú. Los últimos años que Savarkar pasó en la India antes de su viaje a Europa y su posterior encarcelamiento coinciden con el periodo de inicio de propagación de estas alternativas; me parece que es útil concebir su *Hindutva* como el resultado de un intento por parte de Savarkar de perfeccionar y superar el pensamiento nacionalista indio de raíces occidentales al adaptarlo a y redefinirlo a través de la introducción de elementos *auténticamente hindús*. Si Swami Vivekananda, en su discurso ofrecido durante el Parlamento Mundial de las Religiones en 1893, afirmaba que la religión de los hindús era “la madre de todas las religiones”¹⁸⁶, y la medicina ayurvédica era reconocida en ese mismo periodo como una forma más perfecta y refinada de medicina respecto a la occidental, no es descabellado argumentar que Savarkar concebía su *Hindutva* como una forma superior y perfeccionada de nacionalismo. Me parece que la actual autoridad moral de Savarkar nace no sólo de un respeto por lo que es considerado su extenso conocimiento de la historia de la India, sino también de su labor en pos de la recuperación de la cultura nacional *auténticamente hindú*. No es casualidad que Savarkar haya sido rescatado y posicionado como un héroe cultural y un ícono del nacionalismo hindú en las últimas décadas del siglo veinte, en los años posteriores a la implantación de las recomendaciones del Reporte de la Comisión Mandal; las ansiedades y los reclamos de los sectores que durante estos años apoyaron la campaña a favor de la liberación del lugar de nacimiento de Rama encabezada por el VHP y que, más tarde, apoyarían el ascenso político al BJP coinciden de manera sorprendente con los reclamos de Savarkar en las dos décadas anteriores a la independencia de la India. Un ejemplo claro es la manera en la que

¹⁸⁶ Swami Vivekananda, “Welcome Address, The World Parliament of Religions, 1893”, consultado en http://hinduism.about.com/od/vivekananda/a/vivekananda_speeches.htm, el 12 de Abril de 2011.

el argumento del mérito esgrimido por los opositores a la política de reservaciones del gobierno, acusado de “consentir” a las castas bajas, tiene muchos paralelos en la crítica al “apaciguamiento” de las minorías musulmanas hechas en su momento contra el Congreso de Gandhi. No obstante, opino que la principal razón de la popularidad de Savarkar en los tiempos actuales debe relacionarse con necesidades menos estructuradas, más emocionales, y, sobre todo, con la impresionante capacidad de la *Hindutva* para aparecer como una realidad auténticamente hindú, moldeada por la realidad emotiva de la unión de los hindús que, regados por todo el mundo, dan forma y sentido al *Hindudom*.

Bibliografía Consultada

- ANDERSON, Benedict (1991), *Imagined Communities. Reflections on the origins and spread of nationalism*, Nueva York, Verso.
- ARENDRT, Hannah (2004), “El Sionismo. Una retrospectiva”, en Hannah Arendt, *La Tradición Oculta*, Barcelona, Paidós.
- BAKHLE, Janaki (2010), “Country First? Vinayak Damodar Savarkar (1883-1966) and the writing of *Essentials of Hindutva*”, *Public Culture*, 22:1, Duke University Press.
- BALAGANGADHARA, S. N. (2010), “Orientalism, Postcolonialism and the “Construction” of Religion”, en Esther Bloch, Marianne Keppens y Rajaram Hedge (eds.), *Rethinking Religion in India. The Colonial Construction of Hinduism*, Routledge, Londres.
- BANERJEE, Ishita (2008), “Introduction” en Ishita Banerjee (ed.), *Caste in History*, Nueva Delhi, Oxford University Press.
- (2012), *Understanding India*, Nueva Delhi, Pearson Education.
- BAYLY, Christopher (1990), *Indian Society and the Making of the British Empire*, Nueva York, Cambridge University Press.
- BHATT, Chetan (2001), *Hindu Nationalism: Origins, Ideologies and Modern Myths*, Oxford, Berg.
- BRECKENRIDGE, Carol, Shelodon Pollock, Homi K. Bhabha y Dipesh Chakrabarty (2002), “Cosmopolitanism” en Carol A. Breckenridge, Sheldon Pollock, Homi K. Bhabha y Dipesh Chakrabarty (eds.), *Durham y Londres*, Duke University Press.
- BOSE, Sugata y Ayesha Jalal (2004), *Modern South Asia. History, Culture, Political Economy*, Nueva Delhi, Oxford University Press.
- CHATTERJEE, Partha (1986), *Nationalist Thought and the Colonial World: a derivative discourse?*, Londres, Zed Books.
- (1993), *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press.
- (1998) “The Second Partition of Bengal”, en Partha Chatterjee, *The Present History of West Bengal*, Nueva Delhi, Oxford University Press.
- (2010) “The Constitution of the Indian Nationalist Discourse”, *Empire and Nation. Essential Writings, 1985-2005*, Ranikhet, Permanent Black.
- CHATURVEDI, Vinayak (2003), “Vinayak and me: Hindutva and the politics of naming”, *Social History* Vol. 28, No. 2, Mayo 2003.
- (2010), “Rethinking Knowledge with Action: V. D. Savarkar, the Bhagavad Gita, and Histories of Warfare”, *Modern Intellectual History*, 7, 2 (2010), pp 417-435.
- DEVJI, Faisal (2008), *The Terrorist in Search of Humanity. Militant Islam and Global Politics*, Nueva York, Columbia University Press.
- DIRKS, Nicholas B. (1987) en *The Hollow Crown*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DUBE, Saurabh (1998), *Untouchable Pasts. Religion, Identity and Power among a Central Indian Community 1780-1950*, Albany, State University of New York Press.
- (1999), “Introducción” en Saurabh Dube (ed.), *Pasados Poscoloniales*, México D. F., EL Colegio de México.

- (2004), *Stitches on Time. Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press.
- (2007), *Historical Anthropology*, Nueva York, Oxford University Press.
- FRYKENBERG, Robert Eric (2005), "Constructions of Hinduism at the Nexus of History and Religion" en J. E. Llewellyn (ed) *Defining Hinduism. A Reader*, Londres, Equinox Publishing Ltd.
- FULLER, C. J. (1992) *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*, Princeton, Princeton University Press.
- GANDHI, M.K. (2008), "The Jewish Question", en *Harijan*, 22 de Mayo, 1939, citado en Faisal Devji, *The Terrorist in Search of Humanity. Militant Islam and Global Politics*, Nueva York: Columbia University Press.
- GOKHALE, Balkrishna Govind (1978), "Nehru and History", *History and Theory*, Vol. 17, No. 3 (Oct. 1978), pp. 311-322.
- GORDON, Richard (1975), "The Hindu Mahasabha and the Indian National Congress, 1915 to 1926", *Modern Asian Studies*, Vol. 9, No. 2 (1975), pp. 145-203
- GOSWAMI, Manu (2004), *Producing India. From Colonial Economy to National Space*, Chicago, Chicago University Press.
- GROVER, D.C. (1973), *M. N. Roy, a Study of Revolution and Reason in Indian Politics*, Calcutta, Minerva.
- HANSEN, Thomas Blom (1999), *The Saffron Wave. Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Princeton, Princeton University Press.
- (2001) "The Ethics of Hindutva and the Spirit of Capitalism", en Thomas Blom Hansen y Christophe Jaffrelot (eds.), *The BJP and the Compulsions of Politics in India*, Nueva Delhi, Oxford University Press.
- HATCHER, Brian A. (2008), *Bourgeois Hinduism, or the Faith of the Modern Vedantists*, Londres, Oxford University Press.
- JAFFRELOT, Christophe (1996), *The Hindu Nationalist Movement in India*, Nueva York, Columbia University.
- (2007) *Hindu Nationalism. A Reader* (ed.), Princeton, Princeton University Press.
- KAVIRAJ, Sudipta (1999), "La Institución Imaginaria de la India", en Saurabh Dube (ed.) *Pasados Poscoloniales*, México D. F., EL Colegio de México.
- KEER, Dhananjay (1966), *Veer Savarkar*, Bombay, Popular Prakashan.
- KING, Richard Richard King (1999), *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and "The Mystic East"*, Londres, Routledge.
- KOPF, David (1969), *British Orientalism and the Bengal Renaissance. The Dynamics of Modernization 1773-1835*, Berkeley, University of California Press.
- (1991), "A Look at Nehru's "World History" from the Dark Side of Modernity", *Journal of World History*, Vol. 2, No. 1 (Spring 1991), pp. 47-63.
- LAL, Vinay (2009), *Political Hinduism: the Religious Imagination in the Public Sphere*, Nueva Delhi, Oxford University Press.
- LORENZEN, David N. (1999), "Who Invented Hinduism?" en J. E. Llewellyn (ed.) *Defining Hinduism. A Reader*, Londres, Equinox Publishing Ltd.
- LUDDEN, David (1993), "Oriental Empiricism: Transformations of Colonial Knowledge", en Carol Breckenridge y Peter Van der Veer (eds.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament. Perspectives on South Asia*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

- MADAN, T. N. (1998), "Secularism in Its Place" en Rajeev Bhargava (ed.), *Secularism and its Critics*, Nueva Delhi, Oxford University Press.
- MANI, Lata (1990), "Tradiciones en Discordia: El Debate sobre la Sati en la India Colonial", en Saurabh Dube (ed.), *Pasados Poscoloniales*, México D. F., El Colegio de México.
- MARSHALL, Peter James (1970), *The British Discovery of Hinduism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MCKEAN, Lise (1996), *Divine Enterprises: Gurus and the Hindu Nationalist Movement*, Chicago, The University of Chicago Press.
- METCALF, Barbara D. Thomas R. Metcalf (2006), *A Concise History of Modern India*, Nueva Delhi, Cambridge University Press.
- MISRA, B. B. (1978), *The Indian Political Parties: A historical analysis of political behaviour up to 1947*, Nueva Delhi, Oxford University Press.
- NANDY, Ashis, Shikha Trivedy, Shail Mayaram y Achyut Yagnik (1995), *Creating a Nationality. The Ramjanmabhumi Movement and Fear of the Self*, Londres, Oxford University Press.
- (1983), *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Nueva Delhi, Oxford University Press.
- (1993), "Final Encounter: The Politics of the Assassination of Gandhi.", en Ashis Nandy, *At the Edge of Psychology. Essays in Politics and Culture* Nueva Delhi, Oxford University Press.
- NEHRU, Jawaharlal (1985), *The Discovery of India*, Londres, Oxford University Press.
- NIGAM, Aditya (2006), *The Insurrection of Little Selves. The crisis of Secular-Nationalism in India*, Nueva Delhi, Oxford University Press.
- NOORANI, A. G. (2002), *Savarkar and Hindutva: the Godse connection*, Nueva Delhi, LeftWord Books
- OBEROI, Harjot (1994), *The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity, and Diversity in the Sikh Tradition* Chicago, University of Chicago Press.
- ODDIE, Geoffrey A. (1977), *Religion in South Asia*, Manohar, New Delhi.
- (1995), *Popular Religion, Elites and Reform: Hook-Swinging and its Prohibition in Colonial India, 1800-1894*, Nueva Delhi, Manohar.
- (2010), "Hindu Religious Identity with Special Reference to the Origins and Significance of the Term "Hinduism", c. 1787-1947", en Esther Bloch, Marianne Keppens y Rajaram Hedge (eds.), *Rethinking Religion in India. The Colonial Construction of Hinduism*, Routledge, Londres.
- ORSINI, Francesca (2002), *The Hindi Public Sphere 1920-1940. Language and Literature in the Age of Nationalism*, Nueva Delhi, Oxford University Press.
- PANDEY, Gyanendra (2002), *Remembering Partition: Violence, Nationalism and History in India*, Nueva Delhi, Cambridge University Press.
- PENNINGTON, Brian K. (2005) *Was Hinduism Invented? Britons, Indians and the Colonial Construction of Religion*, Nueva York, Oxford University Press.
- PRADIP, Sinha (1965), *Nineteenth Century Bengal. Aspects of Social History*, Calcuta, K. L. Mukhopadhyay.
- RAGHAVAN, T. C. A., (1983), "Origins and Development of Hindu Mahasabha Ideology: The Call of V. D. Savarkar and Bhai Parmanand", *Economic and Political Weekly*, Vol. 18, No. 15 /Apr. 9 1983), pp. 595-600.

- RAY, Sibnarayan (1990), *Collected Works of M. N. Roy*, Nueva Delhi, Oxford University Press.
- RECCHIA, Stefano y Nadia Urbinati (eds.) (2009), *A Cosmopolitanism of Nations: Giuseppe Mazzini's writing on democracy, nation building and international relations*, Princeton y Oxford, Princeton University Press.
- ROCHER, Rosane (1993) "British Orientalism in the Eighteenth Century: The Dialectics of Knowledge and Government", en Carol Breckenridge y Peter Van der Veer (eds.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- ROY, Rammohun (2009), "Additional Queries Respecting the Conditions of India", en *The English Works of Raja Rammohun Roy, Vol. 2*, BiblioBazaar, LLC, Delhi.
- SARKAR, Sumit (1983), *Modern India*, Nueva Delhi, Macmillan India.
- SAVARKAR, V. D., *Hindutva. Who is a Hindu?*, Bharti Sahitya Sadan, Nueva Delhi.
- *Hindu Rasthra Darshan*, Pune, Maharashtra Prantik Hindusabha.
- SHARMA, Arvind (2002), "On Hindu, Hindustan, Hinduism and Hindutva", *Numen*, Vol. 49, No 1 (2002).
- SMITH, Brian K. (1989), *Reflections on Resemblance, Ritual and Religion*, Nueva York, Oxford University Press.
- STOKES, Eric (1959), *The British Utilitarians and India*, Londres, Oxford University Press.
- TEJANI, Shabnum (2008), *Indian Secularism. A Social and Intellectual History, 1890-1950*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press.
- TRAUTMAN, Thomas R. (1997), *Aryans and British India*, Berkeley, University of California.
- VAN DER VEER, Peter (1994), *Religious Nationalisms, Hindus and Muslims in India*, University of California Press, Berkeley.
- (2007) "The Moral State", en Saurabh Dube (ed.), *Historical Anthropology*, Nueva York, Oxford University Press.
- ZAVOS, John (2000), *The Emergence of Hindu Nationalism in India*, Nueva Delhi, Oxford University Press.

Sitios Web Consultados

- CIA Factbook: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/in.html>,
- Sitio Oficial del BJP, Bharatiya Janata Party: <http://www.bjp.org>
- <http://www.savarkar.org>
- http://hinduism.about.com/od/vivekananda/a/vivekananda_speeches.htm