

Los mil cuerpos de Rama: ideología y prácticas de la Hindutva

Tesis presentada por
Edgar René Pacheco Martínez
en conformidad con los requisitos
establecidos para recibir el grado de
DOCTOR EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA,
ESPECIALIDAD SUR DE ASIA

Directora:
Dra. Ishita Banerjee

Centro de Estudios de Asia y África
2023

Índice

Agradecimientos.....	3
Lista de nombres clave y siglas.....	7
Mapas.....	10
Introducción.....	14
Capítulo 1. V. D. Savarkar: el nacimiento de la Hindutva.....	70
Capítulo 2. M. S. Golwalkar: la consolidación.....	123
Capítulo 3. Deendayal Upadhyaya: residueñando la Hindutva.....	170
Capítulo 4. En la shakha de RSS en Nagpur: el laboratorio de la nación hindú.....	206
Conclusiones generales.....	274

Agradecimientos

Quiero agradecer a muchas personas que a lo largo de este camino de escritura de la tesis han intervenido, han contribuido, han leído, han comentado o que simplemente han estado a mi lado y con su sola presencia me estimularon a no abandonar el proyecto que comencé a redactar en el año de 2010 y que hoy presento para cerrar este ciclo académico y de vida. Desde entonces, han pasado trece años. Infinidad de cosas se han atravesado en mi vida. Y, sin duda, no soy el Edgar que era entonces. Creo que, al mirar hacia atrás, las cosas han cambiado mucho, y lo han hecho para bien.

Para comenzar, en primer lugar agradezco infinitamente a mis padres –Hilda y Lorenzo— y a mis hermanos –Laura, Jorge y Carlos—, pues sin su apoyo moral y material no habría podido “resucitar” en uno de los momentos más difíciles de mi existencia. A ellos todo mi agradecimiento y mi amor porque si hoy termino este trabajo, cuyo fin representa al cierre de muchas cosas pasadas y el inicio de otras tantas futuras, se lo debo a su amor, su paciencia y sus consejos. El 99% del mérito se lo otorgo a ellos. Especial mención en este párrafo va para mi hijo, Teo, mi niño y osito hermoso, a quien debo el principal y más fuerte estímulo que me ha impulsado a levantarme cuando me llegué a sentir en ruinas, a no volver a derrotarme, a no renunciar y a buscar ser la mejor versión de mí siempre: justamente él es la causa “secreta” por la cual volví a la tesis doctoral para terminarla.

En segundo lugar, quiero agradecer al Dr. David N. Lorenzen, quien fungió como mi tutor de tesis en su primera etapa, del año 2009 al 2013. Le agradezco y valoro mucho su guía y su orientación en la organización de mi estancia de investigación en Nagpur, Pune y Delhi. De igual manera, le presento mis agradecimientos a la Dra. Uma Thukral por sus clases de hindi, lengua

que me proporcionó los rudimentos indispensables para sobrevivir en India. Sus consejos sobre la vida india fueron también de gran valor para mí.

En tercer lugar, mi más profundo agradecimiento a la Dra. Ishita Banerjee, mi tutora de tesis del año 2015 a la fecha. ¿Qué podría decirle a mi querida profesora sin que se me llene de emoción la voz? Sinceramente, no tengo palabras para agradecerle, pues me ha ayudado de tantas y tan diferentes maneras que no sabría por dónde comenzar a enunciarlas. Por mencionar algunas, le agradezco que me haya aceptado como su ayudante de investigador SNI por un tiempo en momentos de gran necesidad económica. Sin saberlo ella, gracias a ese empleo, pude solventar diversos gastos de mi hijo y propios y, sobre todo, me mantuvo activo en momentos de fuerte crisis emocional.

Pero no sólo eso: la profesora Ishita siempre mostró consideración y empatía hacia mi persona, por lo que por sobre todas las cosas le agradezco que no hubiera dejado de creer en mí cuando aun yo mismo ya no sabía quién era. Su paciencia y su sabia guía me ayudaron a regresar, a fortalecerme y a continuar con mi trabajo de tesis sin importar los años que hubieran transcurrido desde su inicio. Su amplio conocimiento sobre la historia moderna y contemporánea de India ha sido, además, esenciales para orientarme en el camino de mi investigación. Sus continuos cuestionamientos y agudeza crítica me hicieron siempre reflexionar y profundizar en el fenómeno del nacionalismo hindú, tema que me apasionó desde un principio en los seminarios de Historia moderna de India en el CEAA, COLMEX.

En cuarto lugar, quiero agradecer a mis lectores de tesis: al Dr. Saurabh Dube por su constante entusiasmo con respecto a mi trabajo doctoral, por sus constantes porras para animarme a continuar con su redacción y por sus comentarios de profunda capacidad analítica; a la Dra. Laura Carballido Coria y a la Dra. Beatriz Martínez Saavedra, por su amistad y por sus sugerencias

tan puntuales sobre la estructura y contenido de mi texto, las cuales aprecio por encima de todo ya que provienen de ambas, que son profesoras e investigadoras muy respetadas y admiradas por mí debido a su estricto rigor académico; y al Dr. Nitzan Shoshan, por haberme proporcionado y autorizado a citar una parte de su texto inédito sobre el concepto de Heimat en Alemania y porque, gracias a sus observaciones y sugerencias a partir de su aguda perspectiva de antropólogo, pude observar aspectos que había dejado pasar por alto pero que son de extrema relevancia para el mejoramiento del trabajo.

En quinto lugar, quiero agradecer a mis dos grandes amigos y compañeros de generación en el área de Sur de Asia, Armando y Roberto, cuyo ejemplo siempre me inspiró a lo largo de los años que estuvimos juntos tanto en la maestría como en el doctorado. De Armando, he aprendido que la amabilidad y el candor mueven montañas y que el esfuerzo irrenunciable siempre trae las mejores recompensas. De Roberto, que la humildad engrandece aún más a la inteligencia que se esfuerza movida por la auténtica curiosidad y que la vida con una brújula ética es indispensable para vivir con felicidad en este mundo. Su amistad y su apoyo han sido determinantes para que yo haya llegado a este punto. Millones e infinitas gracias a mis dos hermanos de posgrado por seis años inolvidables.

Finalmente, quiero nombrar a varios hermanos de vida y amigos que siempre me han honrado con su amistad sincera y que nunca dejaron de echarme porras para terminar esta tesis de doctorado: Diana Martínez, Estefany Macías, Ursula Morales, Marcela Nieto, Claudia Picazo, Klaudia Buzo, Moisés López, Luis Cortés, Brenda Sosa y Mikhail, Rino Torres, Maricruz Bolaños, Jennifer Ortega, Fernanda Fernández y Hugo Salido, Luis Quiñones, Aldo Morales y Radina Dimitrova. Gracias también a José Molina por su invaluable ayuda con el diseño y elaboración de

los mapas que se integran en la tesis. Y, por supuesto, igualmente al staff del CEAA: mis muy queridas Estelita, Male, Bárbara y Adriana.

No quiero cerrar los agradecimientos sin antes mencionar a Lorena Barreto, a quien le debo haber logrado desentrañar la maraña que significaba “la tesis” y haber alcanzado la visión y la entereza necesarias para avanzar implacable hacia el cierre de este ciclo en la historia de mi existencia: si hoy sé que dentro de mí laten fuertes las raíces que impulsan la vida, inexorablemente hacia arriba, es gracias a su sabio y mágico acompañamiento.

Gracias a todos desde el fondo de mi corazón.

Lista de nombres clave y siglas

Bharat, nombre que se le da a India en la tradición brahmánica. Igualmente, es recurrente esta denominación en la tradición textual del corpus de la literatura sánscrita.

Bharat Mata o Madre India, es la personificación de la nación india que apareció a mediados del siglo XIX y que ha sido retomada en las posteriores expresiones del nacionalismo en el subcontinente indio.

Bharat Swayamsevak Mandal (BSM) o la **Sociedad de Voluntarios de India** fue fundada en enero de 1920 por el Dr. L. V. Paranjape con la ayuda de B. Hedgewar con la finalidad de atender la sesión del Congreso que tendría lugar ese diciembre en Nagpur.

Bharatiya Jana Sangh (BJS) o **Asociación del Pueblo Indio** fue un partido político de la derecha hindú que existió de 1951 a 1977 y que fue antecesor del BJP.

Bharatiya Janata Party (BJP, por sus siglas en inglés) o **Partido del Pueblo de Bharat** es el actual partido político emanado de la derecha hindú y del que es miembro el actual Primer Ministro, Narendra Modi. Es, junto con el Partido del Congreso, uno de los más grandes institutos políticos de India contemporánea.

Hindu Mahasabha o **La Gran Asamblea Hindú** es una de las organizaciones políticas más importante y antigua del conglomerado de colectivos afines al nacionalismo hindú, de la que fue

dirigente V. D. Savarkar, fundador de la ideología de la Hintuva.

Hindusthán, nombre que se le da a India en la literatura producida por los autores de la derecha hindú, que significa “País de los hindués”.

Hindutva, o Hinduidad, puede ser entendida como la cualidad o las cualidades del ser hindú y es el concepto central alrededor del cual se organiza la ideología del nacionalismo hindú.

India Against Corruption (IAC, por sus siglas en inglés) o **India Contra la Corrupción**, organización civil que adquirió prominencia en el año de 2011 en Delhi debido a las protestas organizadas por uno de sus dirigentes, Anna Hazare en contra de la corrupción en el gobierno indio.

Indian National Congress (INC, por sus siglas en inglés) o **El Congreso Nacional Indio** fue fundado en 1885 por miembros indios del Partido Liberal Británico. Comprendía diversas facciones que iban desde posiciones moderadas a extremistas, que reflejaban la diversidad de opiniones y posturas políticas durante fines del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX.

Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) u **Organización de los Voluntarios Nacionales** es una organización militante cuya ideología política es la Hindutva y pertenece al conjunto de colectivos afines al nacionalismo hindú. Por tanto, está ubicada en el espectro político en la derecha, además de ser una organización de tipo paramilitar, cuyos cuadros han participado presuntamente en actos violentos como el asesinato de M. K. Gandhi el 30 de enero de 1948.

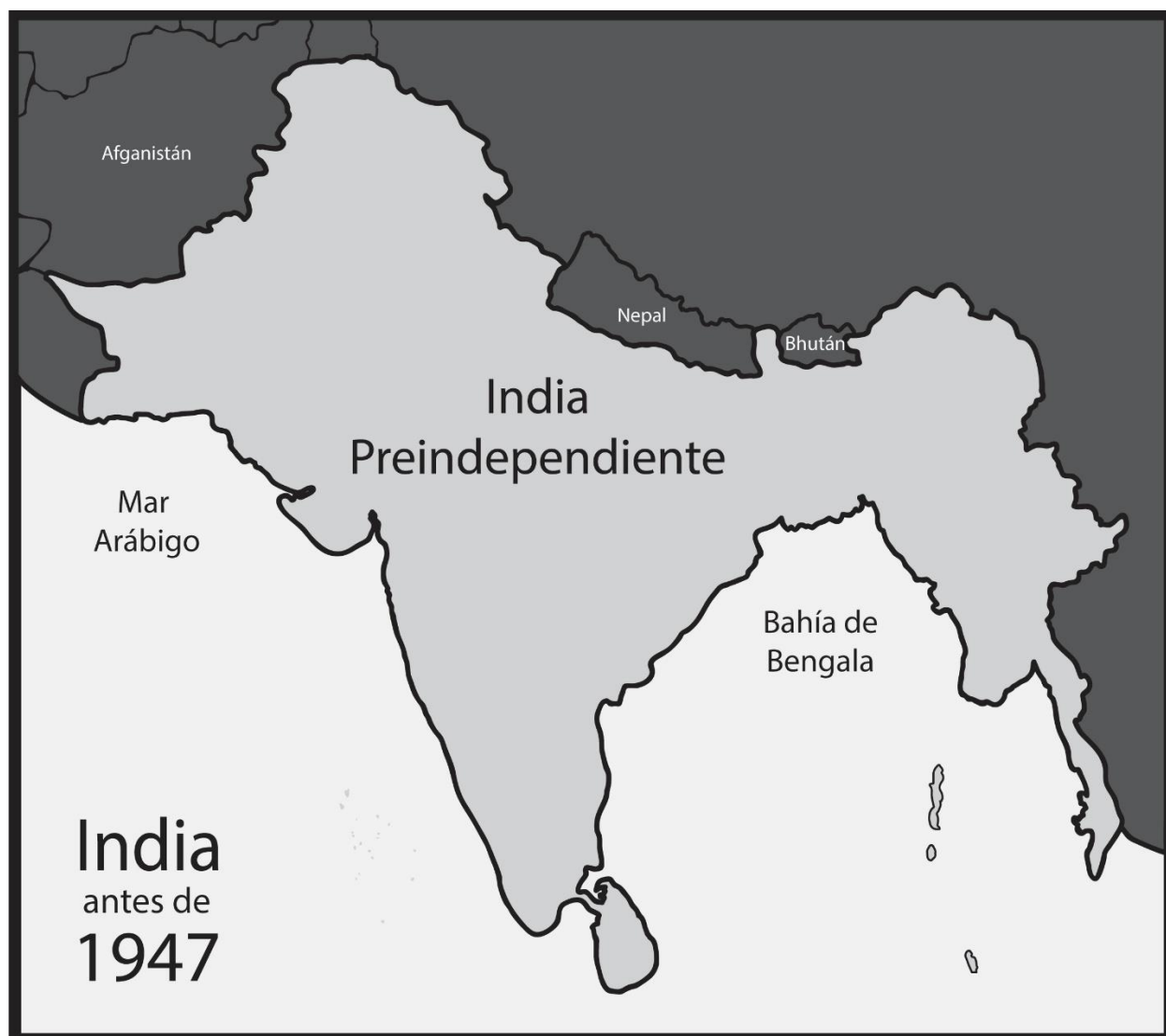
Sangh Parivar o **La Familia de Organizaciones de RSS** es el conjunto de organizaciones que ha creado la RSS para cubrir diversas áreas de interés social de la organización como el brazo político, el Bharatiya Janata Party (BJP) o Partido del Pueblo de Bharat (India); Vishva Hindu Parishad (VHP) o el Consejo Mundial Hindú, que es el brazo religioso; Akhil Bharatiya Vidyarthi Parishad (ABVP) o el Consejo Estudiantil de Toda India, que es el brazo estudiantil; y el brazo agrícola, Bharatiya Kisan Sangh (BKS) u Organización de Agricultores Indios.

Shakha o campo de reunión de los voluntarios que integran la RSS. Ahí se realizan diversas actividades como entrenamientos de tipo militar, más reuniones de lecturas colectivas y debates.

Shiv Sena o **El Ejército de Shivaji** es un partido político de ultraderecha fundado por Bal Thackeray en 1966 en Mumbai, que con el paso de las décadas expandió su influencia a todo el estado de Maharashtra. El nombre es sugestivo, pues hace referencia a una agrupación militar (sena, ejército) y a uno de los personajes históricos y héroes más célebres de esta región india, Shivaji, cuya vida es, para este grupo político, símbolo de la resistencia hindú frente a los invasores musulmanes.

Vishva Hindu Parishad (VHP) o **Consejo Mundial Hindú** es una organización de la derecha hindú, fundada en 1964 por M. S. Golwalkar, S. S. Apte y Swami Chinmayananda con la finalidad de organizar, consolidar y servir a la comunidad hindú. Es el brazo religioso de la Sangh Parivar.

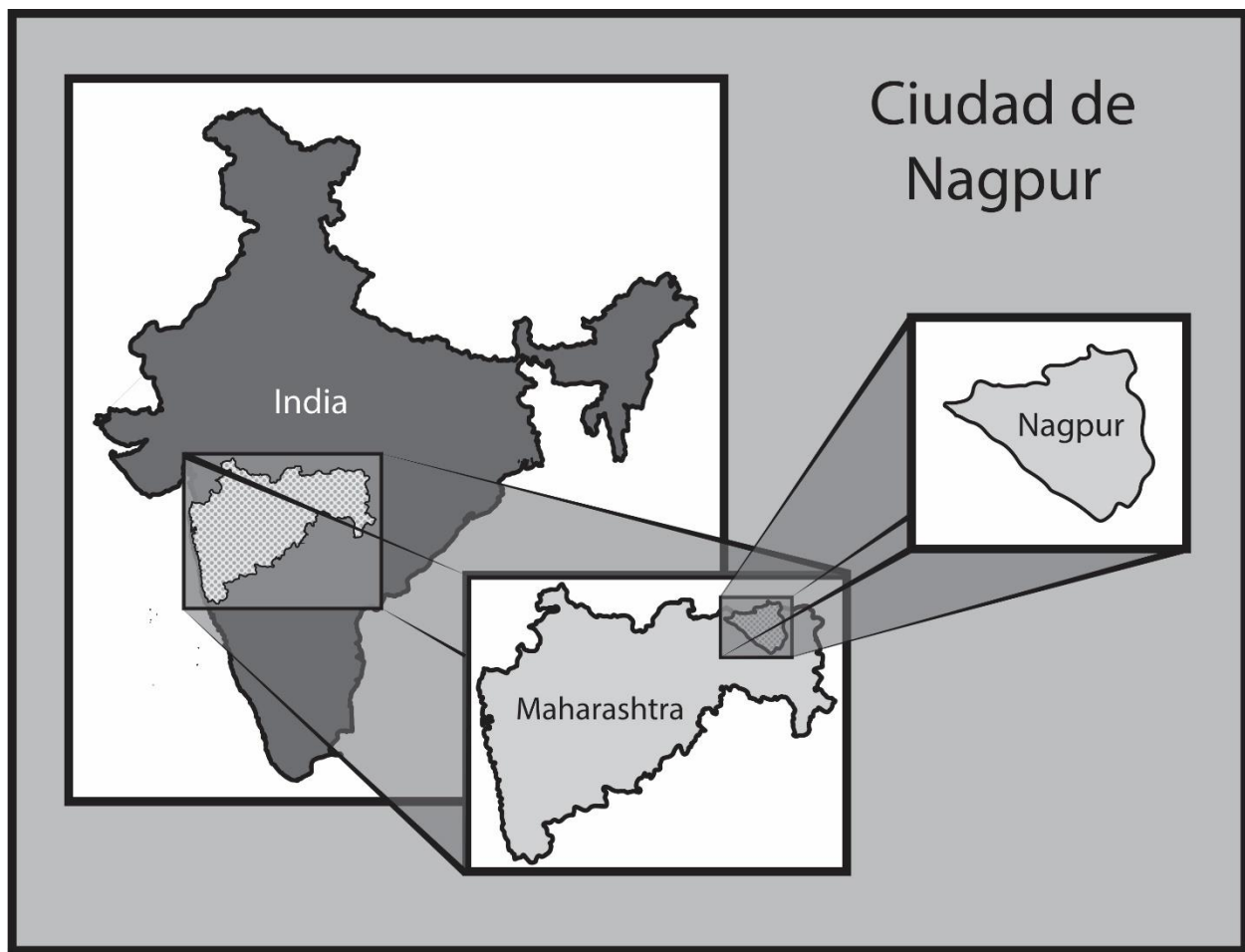
Mapas



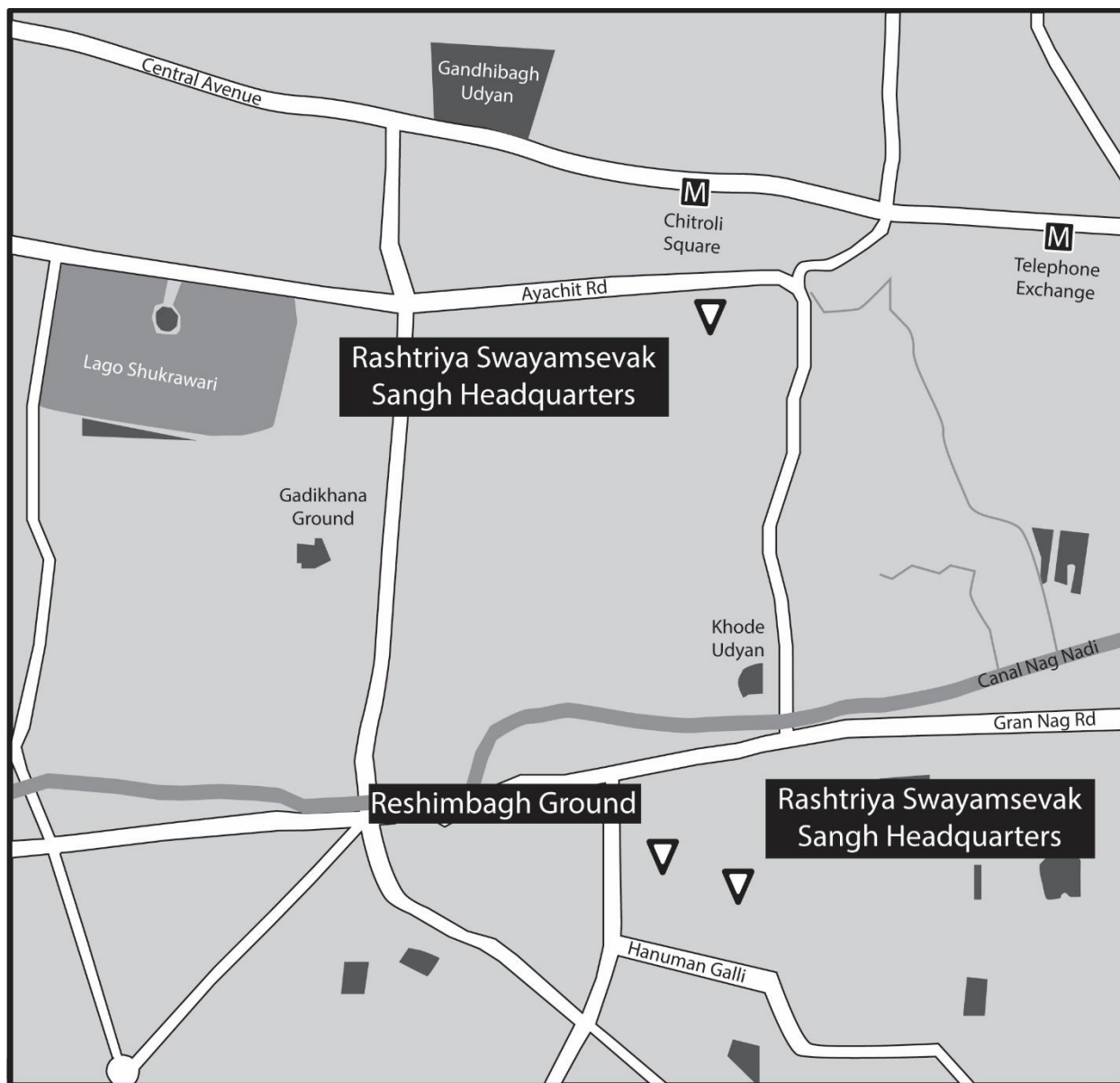
Mapa 1. India antes de 1947



Mapa 2. India independiente



Mapa 3. El estado de Maharashtra y Nagpur



Mapa 4. Los cuarteles generales de RSS en Nagpur

Introducción

En las elecciones nacionales indias del año 2014, la coalición de partidos liderada por el Bharatiya Janata Party (en adelante, BJP por sus siglas en inglés) o el Partido del Pueblo de Bharat¹ obtuvo la mayoría de votos y con ello ganó el derecho de nombrar al Primer Ministro. El 26 de mayo de 2014, Narendra Modi, exgobernador del estado de Gujarat y destacado miembro del BJP y de la Rashtriya Swayamsevak Sangh² (en adelante, RRS) u Organización de los Voluntarios Nacionales, es declarado Primer Ministro de India. Tras nueve años del gobierno de Modi, la ideología política del BJP, la llamada Hindutva o Hinduidad, ha penetrado y se ha extendido por muchos ámbitos de la vida pública de India, expandiendo igualmente su énfasis en el odio hacia lo no hindú y, por tanto, su vínculo con el racismo.

Sus efectos negativos y nocivos pueden presenciarse en lo cotidiano: universidades públicas que se han visto perturbadas en su vida académica por grupos apoyados desde el gobierno del BJP para desestabilizar sus dinámicas internas; activistas universitarios que han sido acusados de traición a la patria por defender los derechos de las minorías de profesar y practicar su propia religión; académicos e intelectuales públicos que han sido censurados o amenazados por pronunciarse en contra de lo que a sus ojos se está volviendo la imposición del discurso ideológico

¹ Se ha optado por esta traducción de “bharatiya” en el nombre del BJP debido a la carga semántica de Bharat, nombre vernáculo de India.

² Igualmente, se debe poner atención en los términos que componen los nombres de las organizaciones del nacionalismo hindú, cuyos elementos hacen referencia a conceptos provenientes de la cultura brahmánica y son derivados del sánscrito, como rashtriya, proveniente de rashtra (país o nación), swayamsevak (sirviente, seguidor, o que hace labor de servicio) y sangh (término de rancio abolengo para referirse a una comunidad, sociedad, asamblea, asociación o congregación), lo que permite ver que la genealogía de la Hindutva tiene su inicio en el pensamiento de los brahmanes de casta alta en India.

de la Hindutva; la autonomía de la prensa, la televisión y otros medios de comunicación que han sido tomados, controlados y comprometidos en la tarea de favorecer a los actuales gobernantes; la Constitución india que ha sido sometida a reformas *ad hoc* para cumplir con la agenda de la derecha hindú, como en el caso del artículo 370, que ha sido abrogado con la finalidad de arrebatárles a Jammu y Kashmir el estatus jurídico especial que les otorgaba cierto grado de autonomía; apoyos económicos gubernamentales que se les han retirado a áreas académicas no afines y que se otorgan a las afines del gobierno en turno, entre tantas otras situaciones que dan para pensar en que la balanza, hoy por hoy, se inclina evidentemente hacia el lado de quienes apoyan a la derecha hindú.

La finalidad de esta enumeración de hechos ocurridos en tiempos de Modi es demostrar que el fenómeno del nacionalismo hindú pasa por uno de sus mejores momentos. Ejemplo de esto es la popularidad de la que goza el Primer Ministro en las encuestas de aprobación de líderes globales, que se eleva entre julio y agosto de 2023 en un 77% de aprobación de acuerdo con datos del Global Leader Approval Rating Tracker de la consultora Morning Consult.³ Un dato interesante para observar la buena opinión de los encuestados sobre Modi y su desempeño en el gobierno central indio es el de los votos obtenidos por él y el BJP en las dos elecciones de 2014 y 2019, lo que arroja luz sobre la brecha que existe entre la publicidad y la realidad. Para comprender mejor, algunas cifras:

³ Ver <https://pro.morningconsult.com/trackers/global-leader-approval>.

Tabla comparativa de votos obtenidos
en las dos últimas elecciones federales en India

	2014	2019
Partido del Pueblo de Bharat	171,660,230	229,078,261
	31% de la votación total	37.4% de la votación total
Partido del Congreso	106,935,942	119,494,952
	19.03% de la votación total	19.5% de la votación total

El BJP obtuvo por sí mismo 303 curules en la elección de 2019 para la Lok Sabha, que traducido en votos fueron 229,078,261 votos, el 37.4 por ciento de la votación total, que es la cifra más alta alcanzada hasta ahora por cualquier partido político en la breve historia de la democracia india. Dicha cifra casi duplica la cantidad de votos ganados por el Partido del Congreso, que obtuvo 119,494,952 votos por sí mismo, lo que representa el 19.5 por ciento de la totalidad de los votos, que no alcanzó tampoco para que su coalición de partidos, la Alianza Progresista Unida (UPA por sus siglas en inglés) obtuviera la mayoría. El BJP y su coalición, la Alianza Democrática Nacional (NDA por sus siglas en inglés) recibió aproximadamente el 45 por ciento de la intención de voto.

En contraste, el BJP obtuvo 57,418,031 votos más de los obtenidos en 2014, que fueron 171,660,230 votos, mientras que el Partido del Congreso también aumentó su número de votos, pero no de manera significativa, pues sólo obtuvo 12,558,010 votos más de los 106,935,942 votos ganados en la elección general de 2014. Lo anterior demuestra que el BJP, bajo la dirección de Modi, se las ha arreglado para expandir su dominio geográfico en términos electorales, ayudado por supuesto de los partidos que conforman con él la Alianza Democrática Nacional. Estos datos nos ayudan a corroborar que si bien la aprobación de Modi, que alcanza un 77% entre la opinión

pública y que es la más alta a nivel mundial, la cantidad de votos obtenidos —que fueron 229,078,261—por el BJP y la Alianza Democrática Nacional en las elecciones de 2019, no sobrepasa el 16.01% de la población total de India, que es de 1,430,627,205 de seres humanos, de los cuales aproximadamente 815,000,000 conforman su electorado.

Por supuesto, aunque la distancia entre la percepción de la ciudadanía con respecto al desempeño verdadero de un gobernante y su gobierno no siempre se corresponden con la realidad, para los estudiosos de la política en la región del Sur de Asia es en extremo interesante observar el fenómeno Modi que, bajo la bandera del BJP, está precisamente hoy causando tensiones en la sociedad india. Si pensamos en estas problemáticas del presente en India, en nuestro examen nos daremos cuenta de que derivan de un tronco común, cuya raíz responde al nombre de Hindutva.

Al hablar de ésta en la India contemporánea, se nos viene a la cabeza una diversidad de imágenes y nombres: Gujarat, Ayodhya, Mumbai, Shiv Sena, BJP, Nathuram Godse (asesino de Gandhi), RSS, Vishva Hindu Parishad, Hindu Mahasabha, por citar algunos. La Hindutva, muy a pesar de muchos, se ha convertido en algo omnipresente en la historia de India del siglo pasado y ha sido una protagonista de la escena política india en este siglo, sin la cual no es posible entender los actuales procesos políticos, económicos y sociales por los que atraviesa esta sociedad en las últimas décadas.

Asimismo, aunque Hindutva es la matriz a partir de la que se articula la ideología que siguen organizaciones de varios tipos -sociales, culturales, políticas, campesinas, estudiantiles, entre otras-, se debe tener muy claro que no es posible concebir a ésta como un ente monolítico, sino como un conjunto de voces, ideas, imágenes, lenguaje, prácticas políticas, prácticas físicas y otras.

Para comprender a cabalidad de qué se trata la madeja de conceptos, significados, ideas, referentes y prácticas que conforman la ideología de la Hindutva, he decidido estructurar esta introducción en bloques que siguen tres directrices temáticas y que valen como antecedentes de los ejes mediante los cuales se organizan las inquietudes que exploro en los primeros tres capítulos sobre la evolución ideológica de la Hinduidad, y en el cuarto y último sobre cómo se articula esta misma ideología con las prácticas en el contexto de las actividades de los voluntarios de RSS en el Cuartel General en Nagpur. Dichas directrices son:

1. El nacionalismo
2. El racismo
3. El cuerpo

Estos tres puntos son clave para comprender cuáles son las justificaciones y los argumentos para generar, sistematizar y consolidar una ideología como la Hindutva, que responde a las circunstancias específicas, políticas y sociales de la India preindependiente, que se proyectan incluso hasta la fecha de hoy; y cuáles son, igualmente, las prácticas que han llevado a la Hindutva y a las organizaciones que la defienden y la difunden a ser, hoy por hoy, la forma de pensamiento que moldea el actuar del actual gobierno de India y que ha estado permeando paulatinamente en las conciencias de la sociedad civil de la democracia más grande del mundo.

De este modo, en el primer bloque, trataré la discusión sobre las definiciones que algunos autores han dado del nacionalismo como concepto general y las diversas propuestas de tipologías para, desde ese punto, aproximarnos a la discusión sobre el nacionalismo hindú, que tiene en la Hindutva su bandera y su ariete ideológico. En el segundo, me interesa enfocar la exposición en el concepto del racismo, que es central en el proceso de construcción y de desarrollo del nacionalismo hindú, pues de la noción de “raza”, que es bastante *sui generis* en los textos de los diversos

ideólogos de la Hindutva, se desprende la definición de lo hindú, que define al “yo” aceptado dentro de la nación, y de lo no hindú, que representa al otro, al ajeno, al enemigo interno y al extranjero, el enemigo externo y excluido, como amenaza para la integridad de la nación hindú. Finalmente, en el tercero, abordo una breve discusión sobre la tercera de las nociones centrales de esta tesis: el cuerpo como dominio de lucha biopolítica, que en la Hindutva –y, por supuesto, en otras expresiones de las culturas de India– es de suma relevancia.

Para cerrar esta sección, quisiera señalar que comencé esta investigación en el año de 2010, un año después de iniciados mis estudios de doctorado, tras definir y delimitar el tema de estudio. Un año después, en 2011, realicé la estancia de investigación en India, donde visité en Delhi, Pune y Nagpur instituciones universitarias para contactar con académicos cuyas líneas de investigación eran el nacionalismo hindú y la Hindutva, y bibliotecas donde encontré algunos materiales bibliográficos esenciales para mi investigación. De regreso a El Colegio de México, en 2012, emprendí la labor de redacción de la tesis.

Desde entonces, han pasado 11 años a través de los cuales han ocurrido muchas cosas en India, que se ha visto transfigurada por la llegada al poder de BJP y, tras bambalinas, de la RSS. Hacia el año 2012, el Partido del Congreso gobernaba y parecía imbatible, aunque la derecha hindú hubiera estado ganando terreno en el campo electoral. Para el año en curso, con Narendra Modi y BJP encabezando el gobierno federal de India, he actualizado mi trabajo pues el escenario actual ya es otro, muy diferente al que quizá haya sido lejanamente imaginado por varios en India, pero que hacen de mi investigación un trabajo vigente y, por tanto, vivo y en constante crecimiento.

Debido a lo anterior, al reemprender la redacción de esta tesis después de algunos años, considero que la aportación de mi trabajo al estudio del nacionalismo hindú y de su impacto en la sociedad india podría abonar a la comprensión del fenómeno. Si bien la Hindutva es una ideología

cambiante, con una diversidad de manifestaciones en su seno, mantiene cierto grado de esencialidad que es la que encontramos como hilo conductor entre el pensamiento de los ideólogos y de los miembros de las organizaciones del nacionalismo hindú, gracias a lo cual es posible hablar de una de las expresiones de los nacionalismos en India con identidad propia.

En este mismo sentido, decidí elegir a la RSS como objeto de estudio para analizar su pensamiento y sus prácticas, pues ésta es considerada como una de las organizaciones matriz de la Hindutva y, muy importante, modelo de lo que la nación hindú debe ser . Por tanto, los acontecimientos sociales y políticos en la India actual han sido afortunados para mi trabajo doctoral ya que he podido observar, a lo largo de toda esta década, la aplicación de la ideología del nacionalismo hindú a pequeña escala en las shakhas o centros de reunión de la RSS pero, hoy día, su aplicación incluso a nivel nacional con Modi y BJP en el gobierno federal. Es decir, el modelo de organización y de accionar de RSS se está replicando en toda India por medio de las políticas públicas de este líder político.

Por otra parte, quisiera aclarar también que si bien mi interés se centra en esta ideología de la derecha y en sus prácticas, no la defiendo ni coincido con ella, pero en esta investigación he buscado exponerla, analizarla y discutirla desde un punto de vista objetivo e imparcial. A lo largo del trabajo, demuestro y enfatizo varios puntos de la evolución de la Hindutva, y trato de comprender sus reivindicaciones en un esfuerzo por desentrañar la lógica interna de esta forma de pensamiento, lo que no me ha impedido diferir de ella.

1. El nacionalismo: propuestas de definiciones y de tipologías

Dada su larga historia como concepto en el desarrollo de las ideologías políticas y en la historia de las sociedades del mundo a partir del siglo XVIII, y las distintas perspectivas con que se ha abordado el tema, no me es posible hacer una discusión extensa sobre el origen, evolución y diferentes interpretaciones del nacionalismo, pero sí es posible emprender esa tarea a manera de esbozo para así contar, al menos, con los elementos esenciales a fin de conocer algunas nociones y directrices que podrían auxiliarnos en nuestra aproximación al Nacionalismo hindú y a su muy particular contexto.

En algunos casos, se ha definido al nacionalismo como el sentimiento o la consciencia que vincula a un grupo humano con una tierra para conformar una nación, o bien, un Estado nación. Sin embargo, en el desarrollo de los Estados naciones el proceso de surgimiento de estos se ha visto impulsado u obstaculizado por movimientos nacionalistas o subnacionalistas, nacidos a su vez a partir de la generación de un sentimiento de pertenencia a un espacio territorial y una identidad colectiva, ligados al mismo tiempo con una consciencia de costumbres, ideales y cultura compartidos.

Para abonar a lo anterior, comenzando un recuento de las diferentes explicaciones de qué es el nacionalismo, Ernest Renan argumenta que una nación es una asociación política basada en un contrato social voluntario y en la voluntad de vivir juntos, que no tiene tanto que ver con ideas como el linaje o la raza, de lo que destaca que, en pleno siglo XIX, hubiera ya quienes creían posible un nacionalismo más impulsado por la voluntad y la conveniencia que por la pertenencia a un espacio y a la herencia de tradiciones ligadas con una colectividad ancestral.⁴

⁴ E. Renan, *¿Qué es una nación?*, Conferencia, París, 11 de marzo 1882.

Por un lado, para Hans Kohn, el nacionalismo es una ideología política que busca la soberanía y la autodeterminación de un grupo étnico o cultural. Este autor enfatiza la conexión entre la identidad cultural y el sentimiento nacionalista.⁵ Por otro lado, Ernest Gellner, enfatiza la relación entre la industrialización y el surgimiento del nacionalismo, lo que abre paso a la época moderna. Según él, el nacionalismo es “fundamentalmente un principio político que sostiene que debe haber congruencia entre la unidad nacional y la política”; pero también “una teoría de la legitimidad política que prescribe que los límites étnicos no deben saltar por encima de los políticos, y especialmente... que, dentro de un estado dado, no deben diferenciar a los detentadores del poder del resto”; así como también el resultado de la necesidad de homogeneizar a una población diversa para crear una sociedad industrial modernizada.⁶

Eric Hobsbawm señala que el nacionalismo surge en el contexto de la era moderna y que está intrínsecamente vinculado al surgimiento del Estado nación. Considera, incluso, que el nacionalismo es una respuesta a la necesidad de construir una identidad colectiva en una sociedad en rápida transformación.⁷ Por su parte, Anthony Smith define el nacionalismo como “un movimiento ideológico cuyo objetivo manifiesto es lograr y mantener el autogobierno y la independencia en favor de un grupo, algunos de cuyos miembros conciben al grupo en su conjunto como constituyendo, real o potencialmente, una nación como las demás”.⁸

El nacionalismo es, además, un movimiento ideológico y político, dirigido por un grupo minoritario, la intelligentsia —que no es ni una clase ni un estrato social sino un grupo social proveniente de todas las posiciones sociales— protagonista de un movimiento nacionalista que

⁵ Kohn, *The Idea of Nationalism* (Nueva York: Macmillan, 1944).

⁶ E. Gellner, *Naciones y nacionalismo* (Madrid: Alianza Editorial, 1997), 67-68.

⁷ Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780* (Barcelona: Crítica, 1992).

⁸ A. Smith, *Theories of Nationalism* (Nueva York: Harper & Row, 1971), 171.

desafía al grupo gobernante a causa de la restricción de la libertad, la propagación de la secularización o el énfasis en la etnicidad.⁹

Aunado a lo anterior, Benedict Anderson define el nacionalismo como una “forma penetrante de imaginar el mundo, como lo hacen la religión o el parentesco”, que es a su vez expresión del imaginario de una colectividad. Dicha idea de una pertenencia compartida trasciende las fronteras geográficas y temporales, y se convierte con el paso del tiempo en un supuesto de la realidad.¹⁰ Calhoun, a su vez, define el nacionalismo como un rasgo intrínseco de lo moderno. Lo conceptualiza como la forma de construir identidades colectivas que surgen a la par de las transformaciones en el poder estatal, y de incrementar los nexos económicos de largo alcance, nuevas comunicaciones y capacidades de transporte, así como también nuevos proyectos políticos.¹¹

Tipologías del nacionalismo: trayectorias de un concepto

Con respecto a las tipologías de los diferentes nacionalismos, Kohn afirmaba existían dos vertientes de nacionalismo, el occidental, aparecido en Inglaterra y Francia durante los siglos XVII y XVIII, en el que la nación se identifica con el “pueblo”; y, en segundo lugar, el surgido en otras partes del mundo menos desarrolladas en lo económico y lo político, en el que el nacionalismo actúa como catalizador para la creación de Estados nación mediante el rediseño de fronteras políticas siguiendo demandas de grupos étnicos para justificar “la invención” de Estados nación.¹² Sin embargo, esta división de Kohn clasifica a ambos nacionalismos en una dicotomía donde el

⁹ Solé, “introducción” a Smith, A. *Las teorías del nacionalismo* (Barcelona: Península, 1976), 7.

¹⁰ B. Anderson, *Comunidades imaginadas* (México: FCE, 2021); C. Calhoun, “The Rhetoric of Nationalism”, en *Everyday Nationhood*, eds. Michael Skey y Marco Antonsich (Londres: Palgrave Macmillan, 2017), 17-30.

¹¹ C. Calhoun, *Nationalism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), 29.

¹² Kohn, *The Idea of Nationalism* (Nueva York: Macmillan, 1944).

nacionalismo occidental es auténtico, liberal, democrático y “bueno”, mientras que, en contraste, el oriental es extranjero, étnico, racista y “malo”.¹³

En Smith, el nacionalismo surge en el marco de un escenario intelectual europeo donde dos movimientos culturales de gran ímpetu confrontan sus perspectivas del mundo: el neoclasicismo cívico y el romanticismo historicista, que aparecen en los últimos años del siglo XVIII y en el contexto de “consolidación de unidades territoriales asociadas a la construcción y cristalización de estados absolutistas de carácter burocrático”.¹⁴ Y, prosigue Smith, tanto neoclasicismo como romanticismo fueron claves en el surgimiento del nacionalismo como ideología y movimiento en su rechazo a toda autoridad externa e impuesta, en su ideal de que la autoridad debe ser autoimpuesta, en la defensa de la génesis endógena de una solidaridad social, y en su perspectiva normativa de la educación y la enseñanza de la cultura como medio de regeneración social, del que parten tanto el nacionalismo cívico, originado en un contrato social a conveniencia de las mayorías, y el nacionalismo étnico, surgido de un sentimiento profundo de vinculación con un territorio y una colectividad ancestralizada.

Para Smith, la doctrina de autodeterminación, influida por los ideales de la Ilustración y posteriormente del Romanticismo alemán, es un punto clave en el desarrollo del nacionalismo, puesto que sostiene que la humanidad se divide de forma natural en naciones, lo que implica que los seres humanos poseemos naturalmente una nacionalidad.¹⁵ De hecho, Mazzini equiparaba a la nación con una comunidad fuertemente unida mediante la religión y su nexos con una tierra, y Herder, por su parte, identificaba a las “naciones verdaderas” con “naciones naturales”, constituidas por grupos lingüísticos puros, de donde se extrae que la lengua sería uno de los

¹³ Scott y Marshall, *Dictionary of Sociology* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 502.

¹⁴ Gayo Cal, “El origen de las naciones y los nacionalismos en la obra de Anthony D. Smith y el papel de la política”, *Revista de Estudios Políticos* 114 (octubre-diciembre, 1998): 251-276.

¹⁵ A. Smith, *Theories of Nationalism* (Nueva York: Harper & Row, 1971), 171-172.

criterios principales para reconocer a una nación, a lo que siglos más tarde Gellner contestaría precisando que el nacionalismo es contingente, enraizado en tiempo y contexto determinados y, en este sentido, sin raíces universales.¹⁶

Smith clasifica en cinco tipos las teorías del nacionalismo. En el primero, las teorías históricas que afirman que el nacionalismo es una ideología inventada en Europa en el siglo XIX y de ahí se difunde hacia otras regiones. En el segundo, aquellas teorías que señalan que en países atrasados, previamente colonizados, el nacionalismo como doctrina occidental se vuelve contra Occidente adquiriendo la forma de una reacción antiimperialista y anticolonialista, de las que las teorías marxistas y de los teóricos de los países del llamado Tercer mundo son parte.

En el tercero, las teorías del nacionalismo de la segunda mitad del siglo XX que relacionan este fenómeno con el proceso de modernización de las naciones. En el cuarto, las teorías que consideran el nacionalismo y el desarrollo de formación del Estado nación como una transición hacia una sociedad moderna (y occidentalizada), impulsada por un aparato ideológico donde el sistema educativo y el de comunicaciones adquieren gran relevancia. Y, finalmente, el quinto grupo, en el cual el nacionalismo se estudia como consecuencia del proceso de industrialización del Estado nación.

No obstante, Smith propone su propia teoría del nacionalismo moderno que consiste en el nacionalismo policéntrico, opuesto del etnocéntrico, y que se expresa de la misma forma en África, Asia, América y Europa en distintos momentos históricos independientemente, además, del punto geográfico y de las dimensiones del grupo humano en que se aloja. El objetivo del nacionalismo, en Smith, no es la salvaguarda del Estado, sino la de la nación, pero en cuyo trayecto sí el desarrollo

¹⁶ E. Gellner, *Thought and Change* (Chicago: University Press, 1965).

y consecución de un Estado es posible, se considera como una consecuencia natural en la autodefinición de la nación.

Smith sostiene, además, que deben considerarse algunas condiciones indispensables en el análisis de la aparición del nacionalismo: los marcos geopolíticos, como el territorio dentro del cual es importante la escala, la densidad e intensidad de las comunicaciones entre su población; y el Estado o la autoridad política, pues el nacionalismo surge como reacción étnica de tipo nacionalista contra una determinada estructura estatal.

En términos similares, argumenta Liah Greenfeld, el nacionalismo étnico se vincula más con una necesidad biológica más que en una decisión voluntaria, como ocurre en el nacionalismo cívico. Se cree que la nacionalidad se transmite a través de los vínculos familiares y, por tanto, puede ser heredada y determina sus intereses, sentimientos y el sentido de pertenencia a una nación.¹⁷ Asimismo, son esenciales las bases étnicas, de donde son claves a) una historia común de la que se rescatan y recrean tradiciones y recuerdos compartidos, así como también un mito de la primordialidad del grupo étnico; b) una lengua y una cultura comunes, que distinguen a dicho grupo de las comunidades vecinas; c) y la secularización, importante en el proceso del desarrollo de una intelligentsia que tiende a lo secular, lo racional y lo “moderno”.

Finalmente, los portadores sociales o esa intelligentsia, que en Smith son los individuos creadores que en todo movimiento político y social “interiorizan las ideas creadas y las adaptan a sus intereses”, y que luchan contra su exclusión del poder, que se alían con otros estratos sociales en la consecución de dicho poder, y que echan mano de la penetración comercial y de la estructura de las comunicaciones para transmitir sus ideas.

¹⁷ Scott y Marshall, *Dictionary of Sociology* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 502.

Conceptos vinculados: nación, Estado, etnicidad y comunidad

El nacionalismo y la nación se vinculan y se enlazan con otros conceptos como Estado, etnicidad, identidad, entre otros. Si bien, en su origen, “nación” se refiere a un grupo de personas que ha nacido en el mismo lugar, de ahí su derivación con el verbo latino *nascere* o nacer, Weber explica la “nación” como “una comunidad de sentimiento” de pertenencia —como, por ejemplo, al lugar de nacimiento, a una tierra o a un terruño— y que se expresa en un Estado, por lo que una nación es una comunidad “que normalmente tiende a producir un Estado propio”;¹⁸ y, por otro lado, Benedict Anderson la define como una “comunidad imaginada” concebida como una camaradería profunda y horizontal, e imaginaria porque realmente ningún miembro de dicha comunidad tiene una relación real con absolutamente todos los otros miembros.¹⁹

Por otra parte, la nación tiene una relación estrecha con el Estado, razón por el cual se ocupa el concepto-categoría de Estado-nación, que tiene una difusión amplia en trabajos académicos y en la vida cotidiana. Dicha vinculación implica la relación entre un territorio geográfico, espacio vital del Estado, y una comunidad de individuos que comparten una identidad nacional, es decir, la nación. El surgimiento de este binomio produce, al mismo tiempo, la oportunidad de que esa comunidad genere una identidad y con ello cohesión social, que el Estado, a través de sus instituciones, colabora en acelerar su consolidación; un marco político en el que se establecen las instituciones de gobierno y que sirve, a su vez, para la creación de un sistema político para la elección de representantes que administran los asuntos públicos en beneficio de la nación. De esta manera, un Estado-nación es capaz de instrumentalizar organismos que ayuden a la nación a alcanzar metas para su sobrevivencia, su seguridad, su conservación y su desarrollo.

¹⁸ Weber, *Ensayos de Sociología contemporánea* (Barcelona: Planeta, 1985), 216 y 176.

¹⁹ B. Anderson, *Comunidades imaginadas* (México: FCE, 2021), 9.

El Estado, señala Weber, es la organización que cuenta con el monopolio de la violencia legítima y que está constituida de cuatro elementos: es el que detenta el poder político o el gobierno sobre una comunidad; emana de y gestiona un pueblo que se autodenomina como una nación; está vinculado a y controla un territorio; y se regula mediante un estado de derecho. Kohn, por su parte, lo define como el realizador de las tareas sociales en miras del mejoramiento y protección de los miembros de una comunidad,²⁰ en tanto que Smith lo caracteriza “por su carácter intervencionista, buscando la homogeneización de la población a través de la actividad de una administración centralizada que opera con técnicas y métodos científicos para el logro de una mayor eficiencia”.²¹

En cuanto al concepto de etnicidad, para Smith, el teórico de los nacionalismos que más se ha interesado por el vínculo de ésta con la aparición de los nacionalismos, se trata de un concepto impulsor del sentimiento nacionalista, fenómeno que se ve presente en las teorías perennialistas, que sostienen que una nación se desarrolla gracias a un pueblo, nación o grupo étnico preexistente, cuyos rasgos culturales, de parentesco, económicos y religiosos, le otorgan cohesión desde tiempos premodernos como ocurre en las teorías perennialistas—.

De acuerdo con Smith, el mérito del paradigma primordialista o perennialista radica en que ha puesto la atención en la relevancia de los vínculos populares de largo alcance como el parentesco biológico y los nexos culturales.²² Este paradigma, además, cuestiona por qué un grupo de miles o, incluso, millones de personas —en cuyo caso los vínculos de parentesco ya se encuentran bastante diluidos o, de plano son imaginarios, como sostiene Anderson— son capaces de entregar su vida en la defensa de una “nación”, repositorio de los lares ancestrales y del terruño como la

²⁰ Kohn, *The Idea of Nationalism* (Nueva York: Macmillan, 1944).

²¹ Gayo, “El origen de las naciones”, *Revista de Estudios Políticos* 114 (octubre-diciembre, 1998): 256.

²² A. Smith, *Theories of Nationalism* (Nueva York: Harper & Row, 1971), 2-3.

“homeland” o la tierra otorgada por un dios o un destino manifiesto a un pueblo con un futuro promisorio y divino.

De esta manera, el concepto de etnicidad de Smith es relevante para el análisis sobre la génesis y desarrollo de esta ideología ya que Savarkar, Golwalkar y Upadhyaya, los ideólogos que en esta tesis se revisan, fundamentan la existencia de la nación hindú sobre la base de una nación ancestral que ha poblado el subcontinente indio desde milenios, lo que para ellos le otorga derechos inalienables sobre esa tierra. Sin embargo, no debe perderse de vista que la etnicidad que reivindicaban estos ideólogos es producto de su propio proyecto nacionalista.

Finalmente, como uno de los conceptos vinculados a nacionalismo, quiero abordar el de comunidad, que ha sido una categoría muy problemática en los estudios sobre el Sur de Asia. Con la llegada de los británicos al subcontinente indio, se dan a la tarea de observar, registrar, describir y clasificar los recursos naturales y humanos que se encuentran en las tierras bajo su dominio. Esta labor era principalmente de tipo administrativo, cuya finalidad radicaba en conocer y comprender a detalle las poblaciones que habitaban las regiones bajo dominio británico para el ejercicio de un control más efectivo y eficaz. Antes de que se diera inicio a estas actividades, si bien la diversidad de grupos étnicos de India tenía ciertas identidades, éstas no correspondían a las que actualmente conocemos como comunidad hindú, musulmana, cristiana, jaina, entre otras. Dichos grupos poblacionales eran (y siguen siendo) bastante dinámicos, y un individuo podía tener diferentes identidades correspondientes a su religión, a la lengua que hablaría, a la casta o a la región donde habitara.

Los métodos que las autoridades británicas empleaban para el registro y conocimiento de los pueblos del subcontinente eran censos, que tenían como rubros religión, casta, ocupación, entre otros rasgos identitarios; registros genealógicos, con los que se pretendía rastrear linajes y castas

de ciertos individuos, que tenían como finalidad determinar afiliación social y jerarquías en el sistema de castas en una aldea; clasificaciones raciales, que tenían como objetivo distinguir entre grupos étnicos de acuerdo con categorías raciales y lingüísticas, en las cuales permeaban las teorías pseudocientíficas del siglo XIX sobre la superioridad racial de los británicos y la inferioridad de su otredad; y encuestas antropológicas y etnográficas con las que se buscaba comprender costumbres, tradiciones y estructuras sociales de los diversos grupos étnicos del territorio índico.²³

Lo anterior implicaba el inicio de un proceso muy complejo de esencialización de las comunidades en el interior de las diversas sociedades indias, el cual es resultado de una combinación de factores históricos, políticos, sociales y económicos que sin duda han influido en las dinámicas sociales y políticas en la India hasta el día de hoy: políticas de clasificación que, de forma tangencial, promovieron la creación de identidades para consolidar el control de los grupos humanos, cuyas divisiones se fueron profundizando con el tiempo y sientan las bases para la adopción de tales identidades en el uso cotidiano; factores sociales como el movimiento social por la independencia de India, en el que participaron diversos grupos con diferentes perspectivas de lo que debía llevarse a cabo la lucha nacionalista por la libertad, y como la partición más la violencia religiosa, asociada a un incipiente sentimiento de comunidad con el cual se reforzaban identidades religiosas y de grupo; y movimientos políticos basados en la movilización comunal, que se han dado desde principios del siglo XX hasta esta primera mitad del siglo XXI.

De este modo, en los autores que abordo en este trabajo, Savarkar, Golwalkar y Upadhyaya, se habla, aunque por supuesto de distintos modos, de las comunidades hindú y musulmana, principalmente, y en este binomio se basa casi siempre el centro de la discusión que sostiene la

²³ N. Dirks, *Castes of Mind* (Princeton: Princeton University Press, 2002), 43-59; Bernard Cohn, *Colonialism and its Form of Knowledge* (Princeton: Princeton University Press, 2002), 106-162; y G. Pandey, *The Construction of Communalism* (Delhi: Oxford University Press, 1992), 109-157.

ideología de la Hindutva. Sin embargo, aunque las categorías que se emplean en el estudio y análisis de las realidades sociales pueden parecer monolíticas y permanentes, como la de “comunidad”, tenemos que ser conscientes de que son más bien herramientas epistemológicas que, en su fijación temporal, nos auxilian en la comprensión de un fenómeno que tiene lugar en la realidad, que es fluida, compleja y multifacética. De este modo, cuando aquí se habla de la “comunidad” hindú, musulmana, cristiana, jaina, sikh, entre otras, debemos ser cuidadosos y entender que las herramientas analíticas solamente aportan una fotografía –imagen congelada e incompleta de un fenómeno en el tiempo— de un fenómeno o proceso que son más ricos y diversos en el mundo real.

Nacionalismo en India y nacionalismo hindú

En India cuando hablamos de nacionalismo, no hablamos de un solo movimiento con reivindicaciones para la formación de una sola nación. Esto significa que, al hablar del nacionalismo en India –y, para ser más específicos, del nacionalismo hindú—, no me refiero a que se trata de una excepción o un caso único, sino a una de las muchas expresiones de este fenómeno social como otras tantas que han aparecido alrededor del mundo, por lo que es más preciso si hablamos de nacionalismos en India en lugar de nacionalismo. Lo anterior sólo demuestra que existen muchas otras formas de cuestionar e imaginar el concepto y las diferentes realidades de la nación.

Asimismo, los nacionalismos en India han tenido a lo largo de su historia varios tipos de expresiones como el nacionalismo anticolonial, el nacionalismo gandhiano, el nacionalismo hindú, entre otros. Éste último, en el siglo XXI, sigue siendo objeto de debates y discusiones en India y en la comunidad académica internacional. El nacionalismo hindú, enmarcado en la ideología de la

Hindutva, ha influido en la política, la sociedad y la cultura indias, y ha generado diversas interpretaciones y perspectivas. De hecho, la alta aprobación del gobierno de Narendra Modi ha creado la percepción de que su gestión ha sido efectiva y está logrando avances sustanciales en términos económicos y de gobernabilidad.

Sin embargo, el gobierno de Modi ha sido también objeto de críticas y preocupaciones. Se ha dicho que está socavando los principios del secularismo y pluralismo en India, y que puede marginar a las minorías religiosas y a otros grupos. La polarización política y social en torno al nacionalismo hindú ha sido evidente en diversos debates, surgidos en las últimas décadas, sobre la construcción del templo de Rama en Ayodhya sobre las ruinas de la Babri Masjid, los incidentes de violencia religiosa a lo largo y ancho del territorio indio y las tensiones en las relaciones interreligiosas.

En la comunidad académica, el estudio del nacionalismo hindú ha sido objeto de investigación y análisis desde diversas perspectivas, incluidas la sociología, la política, la historia, la antropología y los estudios culturales. Los académicos han examinado las raíces históricas del nacionalismo hindú, las intersecciones entre la religión y la política, las dinámicas de poder y los efectos sociales y culturales de esta ideología. Es importante tener en cuenta que el estado del arte del tema del nacionalismo hindú en el siglo XXI es dinámico y evoluciona con los acontecimientos políticos y sociales. Los debates y las investigaciones en curso siguen enriqueciendo nuestra comprensión del fenómeno complejo de la Hindutva y el nacionalismo hindú.

Entre los principales académicos del Sur de Asia interesados en este fenómeno, se puede mencionar a Christophe Jaffrelot, conocido por su investigación sobre la política india y el nacionalismo hindú. En sus exhaustivos trabajos, ha examinado la relación entre el nacionalismo

hindú y el surgimiento de la RSS en India, así como su impacto en la política contemporánea. Como estudioso de la política india, ha ofrecido una visión significativa sobre el nacionalismo y su papel en la trayectoria histórica de la India moderna hasta la India contemporánea.

Asimismo, Jaffrelot ha destacado la importancia del nacionalismo hindú como una fuerza política significativa en India y ha señalado que éste, con su énfasis en la identidad cultural y religiosa hindú, ha desempeñado un papel crucial en la política india moderna trayendo a la escena política de la India moderna la importancia de la imaginaria “nación hindú”. De igual modo, Jaffrelot se ha interesado en cómo este nacionalismo ha influido en la formación y transformación del BJP, uno de los principales partidos políticos de la India, y en su ascenso al poder en los últimos diez años.

Para añadir a lo arriba mencionado, según Jaffrelot, el nacionalismo hindú, nacido como reacción espejo a los misioneros cristianos y al movimiento panislámico y separatista de los indios musulmanes a finales del siglo XIX y principios del XX, ha influido en diversas áreas de la política india, como las políticas relacionadas con las minorías religiosas, las cuestiones de justicia social y las políticas culturales. Ha señalado que el nacionalismo hindú ha buscado afirmar la hegemonía de la identidad hindú y ha generado tensiones en el pluralismo y la secularidad de India dado que “Entre los hindúes, ha surgido una forma de nacionalismo étnico que asimila a la mayoría hindú con la nación india bajo el argumento –como el de muchos otros movimientos del tipo ‘hijos de la tierra’ alrededor del mundo– de que dicha nación ocupa un territorio considerado, además, por sus ideólogos, como sagrado”.²⁴

²⁴ Christophe Jaffrelot, *Modi's India: Hindu Nationalism and the Rise of Ethnic Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2023), 9.

Según Jaffrelot, este nacionalismo étnico, emanado de la Hindutva, “cae en lo que Anthony Smith definió como aquel nacionalismo de ‘el pueblo elegido’”, cuyo complejo de inferioridad, aun siendo mayoría, provocó un proceso de construcción ideológica en el que los hindúes al sentirse vulnerables buscaron emular las características culturales de la fuerza de los Otros”,²⁵ principalmente los británicos, vistos en su propio discurso como la “raza poderosa”, elegida por el Dios cristiano para llevar civilización al resto del mundo, lo que se ve claramente delineado en el pensamiento del Cristianismo muscular. De este modo, en la división entre moderados y extremistas que, desde el año de 1885 se notaba ya en el Congreso Nacional Indio, ya se encontraba el embrión de la división entre un nacionalismo cívico y secularista de perspectiva universalista y libre de toda referencia a cualquier etnicidad, más tarde representado por Jawaharlal Nehru, y un nacionalismo étnico que reclamaba darle toda hegemonía a la comunidad hindú, representado desde un inicio por V. D. Savarkar.²⁶

Por su parte, Thomas Blom Hansen ha investigado el nacionalismo en la India y ha analizado temas como la religión y la política. Examina el surgimiento del nacionalismo hindú y su relación con la democracia y la secularidad.²⁷ En su opinión, el nacionalismo hindú en la India moderna ha sido una fuerza significativa en la configuración de la política y la sociedad. A lo largo de su obra, Hansen resalta el papel de la ideología de la Hindutva en la construcción del nacionalismo hindú y examina cómo ésta, imbuida del *ethos* hindú, ha influido en la política india en su relación con las minorías religiosas, la secularidad y las identidades culturales.

²⁵ *Ibid.*, 28.

²⁶ Jaffrelot, *Religion, Caste, and Politics in India* (Nueva York: Columbia University Press, 2011), 4.

²⁷ Blom Hansen, *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India* (Princeton: Princeton University Press, 2001).

Para Chatterji, Jaffrelot y Blom Hansen, “el nacionalismo es el fundamento sobre el que se construye todo populismo y el de Modi no es la excepción”, un nuevo tipo de nacionalismo que se encuentra enraizado en nuevos simbolismos, un supuesto avance económico, mejoramiento del estatus nacional en la arena de la política mundial y en una política militarista articulada por una campaña publicitaria que genera la idea de un gobierno “con pantalones” que confronta a los peores enemigos de India.²⁸ Así pues, los análisis actuales se han orientado en los últimos años en los efectos del nacionalismo hindú como ideología para el sostenimiento de políticas orientadas hacia una mayoría imaginada que debe ser protegida, regenerada y fortalecida.

Sumit y Tanika Sarkar, por su parte, se han interesado en la historia colonial y el nacionalismo en India y, asimismo, han investigado y cuestionado el nacionalismo en India desde una perspectiva crítica.²⁹ En sus trabajos conjuntos, afirman que el nacionalismo en India comenzó su desarrollo en el contexto de la lucha contra el dominio colonial británico. Han examinado, además, las diferentes corrientes y tendencias dentro del movimiento nacionalista, prestando especial atención a las luchas de las clases trabajadoras, las castas, las mujeres y las comunidades marginadas.

Los Sarkar han observado que el nacionalismo en India ha sido un proceso complejo y contradictorio. Han analizado cómo las ideas y los discursos nacionalistas han sido utilizados tanto por movimientos de liberación como por élites dominantes para afirmar su poder y promover agendas políticas. De igual modo, se han interesado en las tensiones y las divisiones dentro del

²⁸ Angana P. Chatterji, Thomas Blom Hansen y Christophe Jaffrelot, eds., *Majoritarian State. How Hindu Nationalism is Changing India* (Londres: Hurst & Company, 2019), 106.

²⁹ S. Sarkar. *Beyond Nationalist Frames. Postmodernism, Hindu Fundamentalism* (Delhi: Orient Longman, 2005), 10-37, 244-262; y T. Basu, P. Datta, S. Sarkar, T. Sarkar y S. Sen, *Khaki Short, Saffron Flags: a Critique of the Hindu Right* (Nueva Delhi: Orient Longman, 1993), 111-116.

nacionalismo indio en relación con cuestiones de identidad, religión y casta. Han destacado que el nacionalismo indio no ha sido homogéneo y ha enfrentado desafíos para incluir las demandas y las aspiraciones de todas las comunidades y grupos sociales de India.

Igualmente, el nacionalismo o los nacionalismos en India responden a una “estructura”, que S. Sarkar concibe como todo un complejo de objetivos, técnicas, ideales socioculturales, valores, formas organizacionales, medios y modos de comunicación y las diversas composiciones sociales que, juntas, conforman la textura de un movimiento de tipo nacionalista. S. Sarkar se ha interesado también en cómo el nacionalismo hindú y la Hindutva han influido en la política y la sociedad india, y ha cuestionado la visión hegemónica que promueven. Ha analizado cómo estas organizaciones han buscado homogeneizar la identidad nacional, lo que ha supuesto la exclusión y marginación de minorías religiosas y grupos étnicos no hindúes.³⁰

Por su parte, Tanika Sarkar se ha interesado en las conexiones entre el nacionalismo hindú y el género y ha inquirido en cuestiones de cómo la Hindutva ha influido en la construcción de roles de género y en la subordinación de las mujeres en la sociedad india. Un ejemplo clarísimo de la imbricación entre el nacionalismo hindú y el género –de lo cual hablaré con mayor detalle en los capítulos siguientes–, es la representación de la nación india como la madre, o Bharat Mata, a quien los hombres, “niños de la nación”, tienen el deber de proteger salvando su honor manteniéndola pura e inviolada.³¹

³⁰ S. Sarkar. *Essays of a Lifetime: Reformers, Nationalists, and Subalterns* (Albany: SUNY, 2019), 55.

³¹ Faisal Fatehali Devji. *Gender and the Politics of Space* (Nueva Delhi: Orient Blackswan, 2011), 105-112; y Amrita Basu y Tanika Sarkar, eds., *Women, Gender, and Religious Nationalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022).

Ashis Nandy, como destacado psicólogo y crítico cultural indio, ha abordado el nacionalismo desde una perspectiva psicológica y sociocultural; ha examinado los aspectos emocionales y psicológicos del nacionalismo y ha planteado interrogantes sobre sus efectos en la sociedad y la identidad; y ha sugerido que el nacionalismo puede llevar a la homogeneización y a la exclusión de las diferencias y la diversidad, que lo ha llevado a explorar en el tratamiento que se ha dado al concepto de raza en el nacionalismo hindú. De igual modo, ha argumentado que el nacionalismo puede fomentar una mentalidad de "nosotros contra ellos" y, de esta manera, perpetuar conflictos y divisiones sociales. Además, Nandy ha reflexionado en cómo el nacionalismo puede estar basado en mitos y narrativas colectivas construidas —que, para lo que concierne a esta tesis, incide directamente en las modificaciones y apropiaciones de los discursos históricos que se han hecho en la Hindutva—, y cómo estas construcciones pueden ser perjudiciales para la sociedad y la convivencia pacífica,³² que se han visto afectadas en mayor grado desde la llegada de Modi y BJP al poder.

Con respecto a los orígenes y naturaleza de la “nación” y el “nacionalismo” en su trayectoria histórica y política en India, Nandy se ha preguntado si dichos conceptos, junto con sus formaciones políticas respectivas, son primordiales o son peculiarmente modernas. Igualmente, ha considerado los posibles beneficios del nacionalismo en India, que ha funcionado como una fuerza cohesiva, así como también sus posibles perjuicios como un sistema de control social que les ha permitido a las élites conservar en sus manos el poder político.³³ Con respecto al nacionalismo

³² A. Nandy, *The Illegitimacy of Nationalism. Rabindranath Tagore and the Politics of Self* (Nueva Delhi: Oxford University Press, 2000); y A. Nandy, *Exiled at Home: Comprising, at the Edge of Psychology, the Intimate Enemy, Creating a Nationality* (Delhi: Oxford University Press, 2005).

³³ A. Nandy y Aakash S. Rathore. *Vision for a Nation. Paths and Perspectives* (Gurgaon, Haryana: Vintage, 2019), 12.

hindú, Nandy también se ha interesado en las conexiones entre éste y la violencia, argumentando que aquél puede alimentar una cultura de confrontación y antagonismo.

Por otra parte, Partha Chatterjee, destacado académico y teórico político de India, desarrolla algunas ideas importantes sobre el nacionalismo, la nación y el Estado en el contexto del mundo poscolonial. Para él, el nacionalismo es un fenómeno complejo que en India adquiere un cariz muy diverso, pues sus manifestaciones en ese país dan cuenta de las diversas maneras en que las sociedades en India pueden generar sus propias expresiones, a partir de sus muy particulares exigencias, necesidades y reivindicaciones.

Así, Chatterjee introduce el concepto de nacionalismo subalterno para describir formas de nacionalismo que emergen en sociedades no occidentales y poscoloniales, fundados en luchas y experiencias de las clases subalternas y alejados de los nacionalismos que han surgido en Europa. Un punto que me parece de gran relevancia en las ideas de Chatterjee con respecto al nacionalismo, es su cuestionamiento a la idea del Estado-nación como modelo universal de organización política. Su argumento consiste en que en las sociedades poscoloniales, la nación y el Estado pueden encontrarse en tensión y que las demandas de reconocimiento y derechos de las comunidades subalternas no pueden encajar de manera fácil dentro de las estructuras del Estado-nación. Por lo que las observaciones de Chatterjee sobre el Estado-nación en las sociedades poscoloniales nos arrojan luz sobre cómo podemos abordar el tema del nacionalismo en India, pero específicamente el del nacionalismo hindú.³⁴

³⁴ P. Chatterjee, *The Nation and Its Fragments* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 3-12.

Autores como Jaffrelot, Blom Hansen, Chatterjee, Nandy, Sumit y Tanika Sarkar desde el Sur de Asia también se han interesado de manera particular en el fenómeno de los diversos tipos de expresión del nacionalismo en India. Y, por supuesto, le han dedicado especial atención al caso del nacionalismo hindú, al que han calificado de nacionalismo étnico y cultural. Sin embargo, desde mi muy particular punto de vista considero que éste no puede ser catalogado dentro de las expresiones del nacionalismo étnico. Considero que un nacionalismo de ese tipo, basándome en lo que sostienen los teóricos a los que he recurrido, es aquel que reclama una única nacionalidad para una única comunidad con un supuesto origen común, lo que a mi parecer no ocurre con el nacionalismo hindú emanado de la Hindutva.

En lugar de un nacionalismo étnico, el nacionalismo hindú es, en mi opinión, un nacionalismo etnicista –en el que hay que hacer énfasis en el sufijo “-ista”, que implica que no es, pero que tiene adhesión o apego a algo— pues no reivindica el vínculo primordialista entre una tierra y un pueblo “eterno” que la ha habitado, sino que, por el contrario, reconoce que se trata de *un conjunto de comunidades étnicamente diversas y con diferentes orígenes*, pero que comparten, en su propio imaginario, ciertos nexos de sangre y la misma herencia cultural. Es por ello que propongo denominar “eticista” al nacionalismo hindú, dado que acepta la propia diversidad de los pueblos que componen a la imaginada comunidad hindú pero que, al mismo tiempo, no rechaza lo étnico sino que lo celebra y lo impone como garantía de pertenencia a lo hindú a pesar, reitero, de una aceptada diversidad étnica.

Asimismo, al lado del nacionalismo étnico, tenemos que considerar el nacionalismo cultural, con el que se hace referencia a aquel en el que la identidad nacional radica en varias expresiones culturales como la lengua, las tradiciones, los rituales, las religiones, las costumbres y otros elementos (Smith 1991; Breully 1993). Sostengo, por mi parte, que el nacionalismo hindú

tampoco es propiamente un nacionalismo cultural porque no sostiene que exista una sola cultura en la comunidad hindú, sino que reconoce también la multiplicidad de culturas que integran el “hindudom”. Debido a esto, propongo llamar a esta expresión del nacionalismo, un nacionalismo culturalista –nuevamente, reitero el énfasis en el sufijo “-ista”— en el sentido de que aboga por los elementos comunes que comparte este universo de culturas diversas nacidas en el subcontinente indio. Sin embargo, ello no significa que sugiera pasar por alto que el nacionalismo hindú tenga su origen, su sesgo y su principal impulso desde las élites del hinduismo brahmánico. Sobre esto mismo, ahondaré en los capítulos que se presentan más adelante.

Termino esta sección haciendo una crítica a las diversas propuestas de definición de las tipologías del nacionalismo de los autores europeos y norteamericanos, pues parten de generalizaciones que, al buscar ser aplicadas a realidades y contextos específicos, como en el subcontinente, no se ajustan para la realización de un análisis de dicho fenómeno que, claramente, no tiene por qué adaptarse a las categorías analíticas, sino a la inversa. Por otro lado, los esfuerzos de los académicos del Sur de Asia han proporcionado nuevas y creativas rutas analíticas para entender el nacionalismo, y en nuestro caso, el nacionalismo hindú.

Está claro, en mi opinión, que el fenómeno del nacionalismo hindú es un ente social vivo que semeja una escultura cinética en constante movimiento. Sin embargo, aunque es constantemente cambiante, al mismo tiempo conserva una parte esencial que podríamos llamar el tronco, del cual surgen ramajes que se diferencian en sus curvaturas y sus formas. Es así como el nacionalismo hindú parte de fuentes homogéneas, como la ideología de la Hindutva, pero va adquiriendo pequeños matices diferentes según los autores que la retoman y desarrollan y según los individuos que la adoptan para la realización de sus prácticas en la sociedad. Dicha variabilidad, aun dentro de una parte esencial, hace del nacionalismo hindú un fenómeno de muchos cuerpos y

rostros, debido a lo que elegí titular esta tesis “los mil cuerpos de Rama” que, espero, dé cuenta de su complejidad y su diversidad.

2. El racismo y raza

Definición del racismo

¿Qué es el racismo? Se trata de un modo de clasificar, separar y atribuir valores jerárquicos a diferentes grupos de personas. Es, además, una creencia, actitud o sistema de opresión que se basa en la idea de que ciertos grupos raciales son superiores o inferiores a otros. Se caracteriza por la discriminación, el prejuicio y la segregación basados en la raza o el origen étnico.

El racismo se considera hoy, por una parte, una cosmovisión, una actitud mental atribuible a determinados grupos y a menudo consecuencia de la ignorancia y el temor social a la pérdida de estatus. Frente a esto parece más lógico entender el racismo —de una manera fría, no apasionada, y a la vez más exacta— como un intento de basar teóricamente y fijar en la práctica nuevos límites a la idea de vinculación a una colectividad en tiempos en que aquella no está suficientemente clara.

Raza como concepto

A lo largo de la historia moderna, han surgido diversas definiciones de “raza”, por lo que estamos ante un concepto que no es monolítico ni está fijo sino que, por el contrario, se ha visto sometido a reinterpretaciones, lo que ha dependido de la región geográfica donde surja y el contexto económico, político, social, religioso, etc. Algunas redefiniciones de “raza” en el campo de las ciencias naturales pueden leerse en Adam Rutherford (2021) y Agustín Fuentes (2022), quienes

argumentan a favor de que “raza” no es una categoría biológica clara ni definida, y que de carácter y habilidades tampoco dependen de ella.

En las ciencias sociales, el antropólogo Jonathan Marks (2019) y la socióloga Dorothy Roberts (2011) argumentan que la raza carece de base biológica sólida y que se trata más bien de un constructo social y político, pues su impacto deja señales y marcas en la vida de las personas en sociedades fuertemente racializadas. Las ciencias sociales han llegado al consenso de que nadie nace con una cultura o un lenguaje predeterminados por su herencia biológica, sino que estos dos aspectos pertenecen más bien al ámbito cultural, es decir, de aquello que se aprende y que, muy importante, está sujeto a modificaciones.

Así pues, nuestro temperamento, disposiciones y personalidades no se relacionan con nuestras tendencias y herencia genéticas, sino que se relacionan con el sistema de significados y valores que llamamos cultura. De acuerdo con el conocimiento antropológico, todo ser humano tiene la capacidad de aprender cualquier comportamiento cultural y, por la misma razón, la raza, entendida como herencia biológica-cultural-lingüística, es un concepto erróneo que debe ser sustituido por nociones que expresen con mayor sutileza y exactitud las diferencias entre los grupos humanos.

Pero, a pesar de todos los debates que los sociólogos han generado para discontinuar el sentido racista de “raza”, este concepto ha sido sometido a una cantidad enorme de redefiniciones que, aun con todo, logran permear círculos políticos, religiosos y sociales que continúan adoptando el concepto generalizado de “raza” como el grupo de individuos con una herencia biológica común de la que deriva lengua y cultura. En este trabajo, veremos más adelante cómo los ideólogos de la Hindutva expuestos aquí, Savarkar, Golwalkar y Upadhyaya, elaborarán sus propias concepciones de raza con elementos propios del nacionalismo hindú.

Racismo como ideología

Las ideologías suelen tener la función de legitimar y consolidar unas relaciones de poder y de dominio concretas; también tienen una relación de afirmación con la realidad y de crear una conciencia ‘errónea’ de lo natural ante las circunstancias de un momento dado. Un ensamblaje estricto de la ideología y la praxis va unido en general con una asociación estrecha de los destinos de lo propio y lo ajeno imaginados por el racismo. Cuando esta relación llega tan lejos como para que parezca posible la salvación o regeneración de lo propio mediante la exclusión o la desaparición de lo ajeno, existe una lógica de carácter racista.³⁵

La base teórica (del racismo) tiene como función generar un determinado saber: en primer lugar, se apoya sobre lo que considera verdadera naturaleza de aquellos que hay que incluir en la comunidad o excluir de ésta, y en segundo lugar, sobre la necesidad de establecer distinciones entre lo propio y lo ajeno, distinciones generales y queridas por la naturaleza. Su establecimiento en la práctica se manifiesta en esfuerzos variados y a menudo violentos para adaptar la realidad percibida al conocimiento teórico; configurar el mundo, por tanto, según la teoría y proveer a la naturaleza de ‘su derecho’. Ahí reside la especial e indisoluble relación entre ideología y praxis racista: se hacen aceptables mutuamente.

El racismo se nutre del supuesto de que puede establecerse y realizarse en la práctica un estado natural al que se considera normal con la ayuda y por medio del conocimiento sobre tal estado. Más aún, el conocimiento que ofrece el racismo está apoyado de antemano en su aplicación práctica y en su imposición; y además, por muy lejos que pueda hallarse la práctica del racismo de

³⁵ Christian Geulen, *Breve historia del racismo* (Madrid: Alianza Editorial, 2010), 16.

la realidad, puede sentirse equilibrada y justificada desde la perspectiva de un conocimiento que se considera seguro sobre la ‘verdadera’ naturaleza del mundo.

La raza en el nacionalismo hindú

El concepto de “raza” en los textos de los ideólogos de la Hindutva es difuso y permeable. En los textos de los autores que se revisan en esta tesis, Savarkar, Golwalkar y Upadhyaya, la raza tiene que ver más con una noción de colectividad unida en la que dicho vínculo no es tanto sanguíneo, sino cultural. La sangre heredada es importante, lo que es innegable en las ideas de Savarkar y Golwalkar, pero el énfasis lo ponen estos mismos en la relación de herencia de las costumbres, los ritos, la historia común y el vínculo con una tierra o terruño.

En este punto, quisiera mencionar un concepto que es pertinente para esta discusión, pues aunque pertenece al contexto de la historia política en Alemania, puede ayudar a entender cuál es la relación de la tierra con el sentimiento y la idea de pertenencia a esta, y se trata de Heimat que, de acuerdo con N. Shoshan, puede entenderse como “patria” o “homeland” en inglés, mientras que en alemán puede incluso tener otros tantos significados como terruño, el pueblo o la ciudad, el paisaje, la región geográfica a la que uno pertenece, el espacio o ubicación geográfica, la fauna y la flora de un lugar, tradiciones culturales, la cocina típica, los festivales, las costumbres, los dialectos, que son elementos que caracterizan concretamente a un lugar de otro. Pero no sólo eso, sino que también Heimat puede referirse a “una estructura de sentimientos particular” o “a una ubicación específica del que proceden de igual manera algunos otros sentidos relacionados con el género: “un espacio que nutre y protege, donde se está en paz y que, a su vez, debe protegerse de

amenazas externas”,³⁶ lo que guarda un asombroso parecido en cómo se expresa el vínculo entre individuos hindúes, la nación hindú y su nexa con la Tierra Madre, que es llamada también Bharat Mata o Madre India, y de lo que haré mención en el último capítulo de este trabajo.

Por otro lado, a lo largo de los tres primeros capítulos, abordaré las nociones que Savarkar, Golwalkar y Upadhyaya generaron para explicar, cada uno a su modo y según su propio contexto, la “raza” y la “raza hindú”, para lo no hindú de la otredad. Como veremos, en la Hindutva se tienen diversas concepciones de la raza, que son innegablemente producto de la peculiaridad del pensamiento del nacionalismo hindú, muchas veces lleno de contradicciones.

3. El cuerpo y la Hindutva

Los estudios sobre el cuerpo

Abordar el tema sobre el cuerpo en relación con la ideología de la Hindutva es obligatorio debido a la omnipresencia de lo corporal en el pensamiento del nacionalismo hindú: no hay nación hindú sin hindúes sanos física y mentalmente y entrenados para defenderla de las amenazas internas y externas; no la hay sin hindúes que se reconozcan a sí mismos como elementos integrantes de un ente superior: la nación hindú, a la que deben y a la que le deben ofrendar su vida; no la hay sin hindúes que actúen al unísono como un solo ser.

¿Por qué? Porque la Hindutva, una forma de pensamiento emanada de las diversas expresiones de los nacionalismos en India, tiene como finalidad la re-fundación de la nación hindú a través de la regeneración de los hindúes y de su cultura, el Sanáthana Dharma, proceso en el cual la biomoral tiene un gran peso pues, en este sistema de ideas, cuerpos y mentes hindúes sanos son

³⁶ N. Shoshan, *La inmediatez política del Heimat. Reflexiones sobre el nacionalismo desde el Brandeburgo rural*, [texto inédito].

sinónimo de sociedad y nación hindúes sanos también. Razón por la que el cuerpo, como veremos a lo largo de los cuatro capítulos de esta tesis, se encuentra vinculado a otros tantos conceptos que conforman el tejido inextricable de ideas en el nacionalismo hindú y por la que lo corporal será un concepto clave a lo largo de esta discusión.

Para comenzar, haré un breve recuento de cómo la disciplina de la sociología se ha aproximado al estudio de la corporalidad para, hacia el final, centrarme en cómo se ha enfocado este en los estudios sobre India en diversos ámbitos y en el de la política. Se puede afirmar que los autores clásicos de la sociología, como Max Weber y Emile Durkheim, dejaron de lado el cuerpo como parte central de sus investigaciones. Por ejemplo, Durkheim por ejemplo aclara que su interés por el individuo no se encuentra en estudiar su psicología, puesto que ésta se interesa en la dimensión interna y subjetiva del individuo, lo que se opone a su dimensión social.³⁷ De este modo, la psicología estudia al ser humano a partir de sus elementos “orgánico-psíquicos”, que habríamos de considerar como características presenciales del organismo del individuo, dadas de nacimiento e independientes de influencias sociales. Desde ese punto de vista, como sostiene Shilling, “los seres humanos... estaban marcados por un dualismo naturaleza / sociedad”,³⁸ y para Durkheim el cuerpo biológico se ubicaba firmemente en la esfera de lo natural, de modo que:

...fue la mente abierta y vacía del sociólogo profesional, libre de impurezas corporales como los prejuicios emocionales, la que fue capaz de aprehender la realidad de los hechos sociales. El pensamiento conceptual fue proporcionado por la sociedad, y los conceptos se definieron en oposición a las "sensaciones" que estaban orgánicamente basadas en el cuerpo. Este énfasis no solo tendía a relegar el papel de la experiencia corporal en la acumulación de conocimiento, sino que también ponía en duda la validez del conocimiento de los actores legos precisamente porque era probable que estuviera infectado por la existencia corporal. Como

³⁷ E. Durkheim, *L'évolution pédagogique en France* (París: Presses Universitaires de France, 2019), xlix.

³⁸ Shilling, *The body and social theory* (Londres: Sage Publications, 1993), 25.

argumentó Durkheim, los eventos en nuestra vida diaria nos dieron solo impresiones confusas, fugaces y subjetivas, pero nada en el camino de las nociones científicas de los conceptos explicativos.³⁹

Esta posición influyó en la totalidad de la primera sociología para que lo natural y lo biológico fueran regalados y considerados irrelevantes dentro del campo de interés de esta disciplina y, por otra parte, se consideraron propios de disciplinas como la biología y la psicología. El interés de la sociología clásica estaba en aquel entonces en las similitudes y en los contrastes entre las recién nacidas sociedades industriales de los siglos XVIII y XIX y las sociedades tradicionales, “en el crecimiento de la fuerza de trabajo, en los centros urbanos y en la mecanización, así como también en el surgimiento de la democracia política y la ciudadanía, en el debilitamiento del poder de la religión y en la creciente secularización de los valores de las creencias.”⁴⁰ Dichos cambios y transformaciones no podían explicarse a partir de lo biológico ni de lo natural, sino a partir de factores sociales tales como la división social del trabajo, la lucha de clases y las fuerzas de producción, o los procesos de racionalización.

De igual manera, el tema de la agencia de los individuos se enfocó fundamentalmente en ésta y su relación con la conciencia y la mente, lo que relegó su relación con el cuerpo material, que era considerado como una condición sin importancia de la acción social y como un contenedor pasivo que desempeñaba la función de un caparazón que serviría de refugio para una mente activa, factor primordial de distinción entre los seres humanos y los animales.

O bien, la agencia humana se veía relacionada con habilidades mentales y lingüísticas mediante las cuales los individuos hacen y rehacen sus vidas cotidianas. Y aunque nunca dejó de considerarse que tanto conciencia como lenguaje estuvieran localizados en el cuerpo, éste continuó

³⁹ *Ibid.*, 26.

⁴⁰ *Ibid.*, 25.

siendo relegado como objeto de estudio. En consecuencia, un agente totalmente corporalidad se desvanecía detrás de una fuerte y bien definida mente creativa de los sujetos.

Lo anterior no significa que los autores clásicos de la sociología no se hayan interesado en el cuerpo, sino que más bien nunca fue de su interés principal por lo que permaneció en un segundo plano. Para ilustrar lo anterior, sírvanos recordar que autores como Marx, Engels, Weber, Nietzsche, Elias, Marcuse y Foucault ya habían traído el tema con mucha anterioridad y habían creado a partir de sus escritos una historia ‘secreta’ o marginada del cuerpo: Marx y Engels se interesaron en las condiciones corporales que rodeaban la conciencia, el estado de la clase trabajadora inglesa y las consecuencias perjudiciales de la división del trabajo bajo el capitalismo, lo cual deformaba los cuerpos de los trabajadores y los moldeaba solo para actividades limitadas y repetitivas en el lugar de trabajo.⁴¹ O bien Weber, cuyo interés en el cuerpo radicaba en su relación con la ética protestante, de acuerdo con la cual la predestinación divina implicaría una profunda inseguridad en los individuos que los obligaría a someterse a una vida terrena completamente disciplinada, para lo que tenía que subyugar al cuerpo a una rutina estricta: “El trabajo duro y el esfuerzo en la esfera de la producción era conjugado con la frugalidad y la negación de lo sensual”.⁴²

Posteriormente, a partir de trabajos sociológicos más recientes, de tres décadas para acá, los sociólogos se percataron de que el cuerpo había sido relegado a un plano secundario y que no se le había dado la importancia que éste merecía no solo como contenedor de la mente creativa, en constante movimiento, sino como centro y puente entre la dimensión interna-subjetiva y la dimensión externa-objetiva de los individuos, entre lo natural y lo cultural y entre lo biológico y lo social.

⁴¹ *Ibid*, 27.

⁴² *Ibid*, 28.

Aunque el cuerpo, como ya se ha mencionado, no fue ignorado completamente sino que más bien fue mantenido en un segundo plano, el cambio de énfasis en el tratamiento que se le daba al cuerpo en el campo de la sociología se debe a cambios sociales y a cambios en los puntos de vista de la academia sociológica. El primero de ellos es la aparición de un segundo movimiento feminista y la literatura que surge a partir suyo en la década de los años sesenta, durante la cual se ponen sobre la mesa de la crítica cuestiones relativas al control de la fertilidad y a los derechos de la mujer sobre sus cuerpos.

De igual modo, el cuerpo femenino fue, en esta lucha política y social, como un vehículo de acción y de protesta, gracias a lo cual el cuerpo saltó al primer plano de la academia sociológica en el debate sobre las conceptualizaciones del patriarcado, régimen que se erigía sobre la dominación de la sexualidad femenina, la comodificación del cuerpo femenino y su subordinación al cuerpo masculino —pues es considerado, desde esta perspectiva, un cuerpo con todas las características masculinas aunque menos perfecto—.

Por otra parte, los estudios sobre el hombre también han influido en la sociología para que el enfoque se traslade al cuerpo como objeto válido de estudio dentro de los puntos de interés de la sociología. Dentro de los estudios sobre el hombre existen algunos aspectos que han impulsado el interés por el cuerpo. El primero de ellos ha sido el examen de las imágenes del cuerpo masculino, que se han convertido en un tema de creciente preocupación entre los hombres actuales quienes tratan de mantener o conseguir una imagen idealizada con el cuerpo perfecto masculino.

De acuerdo con Shilling, han sido tres tendencias sociales las que han colaborado a que los estudios sobre el hombre llegaran a este punto: la cada vez menor estigmatización de los varones homosexuales como “hombres fallidos” por medio del reemplazo del homosexual afeminado con el nuevo estereotipo del gay supermacho de gimnasio; en segundo lugar, la creciente participación

de las mujeres en la esfera pública lo que ha dado como resultado la disminución de diferencias cognitivas, ocupacionales y de estilos de vida entre mujeres y hombres; y en tercer lugar, la disminución del rol masculino del proveedor de la familia que ha dejado de ser fundamental en la formación de la identidad masculina.

Además del impulso de los estudios originados en el movimiento feminista y en los estudios sobre el hombre, otro factor que influyó en la reconceptualización del cuerpo como objeto de estudio lo constituye el factor demográfico de la cada vez más grande población de adultos mayores en las sociedades occidentales y occidentalizadas. Este tema ha sido de especial interés para los gobiernos mundiales en las últimas décadas dada su importancia económica puesto que la esperanza de vida, gracias a los avances médicos y al interés y cuidado del cuerpo cada vez más creciente entre la población común y corriente. Sin embargo, esto ha redundado en el interés y en la necesidad de los Estados en generar políticas de salud para el cuidado de sus adultos mayores y, por tantos en políticas de gasto público en áreas de salud, pensiones, centros de convivencia y albergues para este tipo de población.

Un tercer factor de influencia lo constituye el cambio que han sufrido las sociedades capitalistas en el transcurso de la segunda mitad del siglo pasado:

...el declive del capitalismo competitivo basado en una fuerza de trabajo inclinada a ahorrar e invertir, el acortamiento histórico de la semana laboral y la proliferación de la producción orientada al ocio, alienta al individuo moderno a trabajar duro para consumir y producir bienes y servicios. Relacionado con esto, el cuerpo en la cultura de consumo se ha vuelto cada vez más central y ha ayudado a promover el 'yo performante' que trata al cuerpo como una máquina que debe ser afinada, cuidada, reconstruida y presentada cuidadosamente a través de medidas tales como exceso físico regular, programas de salud personal, dietas ricas en fibra y aderezos codificados por colores.⁴³

⁴³ *Ibid.*, 35.

A partir del punto de vista de la ética protestante, los cambios socio-económicos arriba descritos traen como consecuencia que el cuerpo deje de ser considerado un recipiente del alma propenso a los pecados para ser visto dentro de la cultura del consumo como un objeto para el placer tanto dentro como fuera del ámbito privado.

De esta manera, en la actualidad la autopresentación, es decir, la creación de un yo social por medio de la ropa, de modificaciones intrínsecas (el acondicionamiento físico y otras disciplinas como las artes marciales, la danza o el físicoculturismo) y extrínsecas (tatuajes, escarificaciones, cirugías plásticas, etc.), el peinado, la forma de hablar, entre otros medios de intervención corporal, se ha convertido en lo que realmente da significado al carácter “verdadero” de las personas. Lo anterior ha traído como consecuencia que los individuos experimentan sus cuerpos como entes que están en proceso de ser, lo que será retomado más adelante, pues para este trabajo el concepto del *cuerpo como proyecto* es fundamental ya que en él intervienen la experiencia que los individuos tienen con respecto a sus propios cuerpos y a su realidad externa, cribada a través de los filtros sensoriales del ente corporal, y la experiencia que éstos mismos tienen con respecto al cuerpo social.

Un cuarto factor que ha influido en que el cuerpo salte a la palestra principal de los estudiosos sociológicos es el aumento en el control de nuestros propios cuerpos. Esto se manifiesta en la importancia que ha ido adquiriendo la dieta como método para conservar al cuerpo en un estado saludable y, en consecuencia, para mantener a la mente en buena salud *in corpore sano*. La habilidad para controlar nuestros cuerpos, sin embargo, no se limita a considerar los valores nutricionales de los alimentos, sino también en los transplantes quirúrgicos, en la inseminación artificial, en la fertilización *in vitro* y en las cirugías plásticas.⁴⁴

⁴⁴ *Ibid.*, 37.

Las tendencias contemporáneas de la sociología del cuerpo han llegado al punto de considerarlo desde varias perspectivas:

- El cuerpo discursivo y el cuerpo material, de B. S. Turner.
- El cuerpo físico, el cuerpo comunicativo, el cuerpo consumidor y el cuerpo médico, de O'Neill.
- El cuerpo individual y el cuerpo social de O'Neill y de Turner.
- El cuerpo mediatizado, el cuerpo sexualizado, el cuerpo disciplinado y el cuerpo hablante.
- El cuerpo vívido y el cuerpo cubierto carnal de Ots.
- El cuerpo como “pantalla blanca” o como sistema receptor de signos, abierto a la construcción y a la reconstrucción por medio de textos y discursos externos, de Kroker y Kroker.⁴⁵

Así pues, la breve revisión del cuerpo como objeto de estudio sociológico que he hecho líneas arriba es evidencia de cómo paulatinamente el cuerpo, de permanecer en segundo plano como un simple recipiente de la mente activa y creativa, ha adquirido relevancia dado que se encuentra en una posición central, es decir, que es en él y a través suyo que experimentamos tanto la realidad externa como nuestra realidad interna. Y no solo eso, sino que el cuerpo también ha comenzado, en la sociología de las últimas décadas, a ser visto como el vehículo de la agencia humana y el poseedor de profundos significados sociales, religiosos, políticos, económicos y hasta lingüísticos.

Sin embargo, lo anteriormente expuesto se relaciona directamente con la disciplina de la sociología, lo que no significa que el cuerpo no haya sido un elemento central para el interés y el estudio de otras disciplinas académicas occidentales, como es el caso de la medicina, la cual debe la racionalización del cuerpo como “máquina” a científicos como Andrés Vesalio (1514-1564), cuya obra *De humani corporis fabrica*, sirvió para la conceptualización posterior del cuerpo como un ente mecanizado, metáfora sobre la cual hablaré también más adelante.

Discursos del cuerpo en India

⁴⁵ *Ibid.*, 39.

Es importante señalar también que el interés del cuerpo ni es tan nuevo ni es propio de la academia occidental. Todo sistema cultural crea su propio concepto de qué es un cuerpo, de qué elementos está constituido y de qué significados está cargado. Así es como en el hinduismo encontramos también ideas en torno al cuerpo humano y a lo que representa tanto para cada individuo como para la sociedad india. Barbara Holdrege enlista los discursos sobre el cuerpo de la siguiente manera:

1. El cuerpo humano es un organismo psicofísico que tiene tanto una dimensión burda como una dimensión sutil.
2. El cuerpo humano tiene una historia de transmigración, en el cual el cuerpo sutil reencarna en una sucesión de cuerpos burdos.
3. El cuerpo se manifiesta en múltiples planos en una jerarquía de mundos que se interceptan. El cuerpo divino, el cuerpo cósmico, el cuerpo social y el cuerpo humano.
4. El cuerpo humano asume varias modalidades para mediar transacciones entre el cuerpo divino, el cuerpo cósmico y el cuerpo social.⁴⁶

En el campo de la filosofía india, los Upanishads, principalmente, consideran el cuerpo humano como una envoltura temporal y transitoria del alma o atman. Se hace énfasis en la idea de que el cuerpo es una manifestación material que debe ser trascendida para alcanzar la liberación o moksha. En la filosofía Vedanta, la idea del cuerpo se aborda dentro del contexto de la comprensión del ser humano y su relación con Dios y con el universo. El Vedanta considera que el cuerpo humano es una manifestación temporal y material del alma universal o atman en su carácter individualizado. El cuerpo se ve como una envoltura física que alberga el alma y se somete a cambios y descomposición. Esta perspectiva reconoce la naturaleza transitoria y efímera del cuerpo.

⁴⁶ B. Holdrege, "Body connections: Hindu discourses of the body in the study of religion", *International Journal of Hindu Studies* 2, 3 (diciembre 1998): 341-386.

El Vedanta enfatiza la idea de que el ser humano debe trascender la identificación con el cuerpo y darse cuenta de su verdadera naturaleza, que es la identificación con el atman, que se piensa eterno, inmutable y divino. Se dice que el cuerpo es solo una envoltura temporal en la que habita el alma individual o atman y que la verdadera realidad yace en la esencia espiritual más allá del cuerpo. Además, en la filosofía india hay una gran variedad de enfoques que exploran la relación entre el cuerpo y el alma. Por ejemplo, el yoga y el tantra abordan el cuerpo como un vehículo para la autorrealización y la expansión de la conciencia, por lo que es muy importante su cuidado, su ejercitación y su conocimiento. Sin embargo, en general, las nociones del cuerpo en el pensamiento antiguo de la India enfatizan su transitoriedad y su relación con el alma.

En el ámbito médico, el Ayurveda, que es el sistema tradicional de medicina en India, considera el cuerpo humano como un microcosmos en equilibrio con el universo. La medicina ayurvédica cree que el cuerpo humano está compuesto por tres doshas o energías vitales: vata, pitta y kapha. Cada individuo tiene una combinación única de estos doshas. El enfoque principal es mantener un equilibrio adecuado de los doshas para promover la salud y prevenir enfermedades.

En el yoga, se considera que el cuerpo humano está compuesto por diferentes sistemas de energía, como los nadis o canales de energía, los chakras o centros energéticos, y el prana o energía vital. El yoga busca equilibrar y purificar estos sistemas para promover la salud y el bienestar a través de la práctica de asanas o posturas físicas que se realizan para fortalecer, flexibilizar y equilibrar el cuerpo físico. En general, tanto la medicina ayurvédica como el yoga reconocen la importancia del cuerpo en el mantenimiento de la salud y el bienestar, puesto que es el vehículo por medio del cual el alma puede percatarse de la realidad trascendental del mundo y, así, liberarse.

En el derecho, las Leyes de Manu o Manusmriti —un antiguo texto legal y religioso de India que establece normas y principios de la sociedad hindú— también hacen referencia a la noción del cuerpo humano, que se enmarca por ejemplo en el sistema de castas, que clasifica a los individuos según la naturaleza mental y física de sus padres, a partir de los cuales heredarán cierta calidad corporal que será la expresión social de sus cuerpos. Un tema que es de igual importancia en las nociones del cuerpo en Manusmriti, es el de la purificación y la contaminación rituales, que tiene que ver con que el cuerpo de alguien entre en contacto con sustancias o personas consideradas impuras o altamente contaminantes. De ahí que se consideren necesarias ciertas prácticas de purificación para conservar el cuerpo libre de impurezas, lo que impacta en una vida moral y socialmente buenas, que pasa también por una alimentación adecuada y correcta según la casta a la que se pertenezca.

Pero no sólo en el hinduismo brahmánico surgieron nociones sobre el cuerpo dignas de estudio. Entre los satnamis de Chhattisgarh entre los siglos XVI y XVII, por ejemplo, se tenían ideas y creencias como el rechazo al sistema de castas —lo que implicaba el rechazo también de nociones como pureza e impureza corporal ritual—; la igualdad independientemente del nacimiento, la ocupación y el estatus social; y la pureza dada por una conducta moral proveniente no de elementos externos como los alimentos ingeridos, sino de prácticas internas. Estas ideas de los satnamis confrontaban las ideas de los grupos sociales, políticos y religiosos dominantes, y representaban al mismo tiempo formas de resistencia ante sistemas hegemónicos de control.⁴⁷

Y en el campo de la política, que está estrechamente vinculada con la filosofía, el derecho y la salud física, durante el movimiento de independencia de la India, surgen ideas que enfatizan la importancia del cuerpo colectivo y la salud física como base para la resistencia y la liberación

⁴⁷ Saraubh Dube, “Myths, Symbols and Community: Satnampanth of Chhattisgarh” (Nueva Delhi: Oxford University Press), 134-146.

nacional. La figura de Mahatma Gandhi promovió la noción de cuerpo como un instrumento para la acción y el cambio social. Para este líder, el cuerpo era una herramienta poderosa en la búsqueda de la verdad, la no violencia y la lucha por la independencia. Creía en el control y la disciplina del cuerpo como medio para alcanzar la fuerza interior y manifestar cambios sociales significativos. Su filosofía y práctica se basaban en la idea de que el cuerpo era un instrumento para la transformación personal y social. Por otro lado, la ideología de la Hindutva tiene una noción del cuerpo en la Hindutva se basa en la idea de la identidad hindú y la afirmación de la supremacía cultural y política que vienen dadas por heredar dicha cultura y la sangre de la nación hindú, de lo que se hablará con mayor detalle en los capítulos subsecuentes.

Resulta familiar, entonces, que en India, tanto en discursos políticos como jurídicos, médicos, filosóficos y otros, sea el cuerpo un terreno de batallas reales y de debates, pues es en él donde radica el dominio o no de los individuos mediante procedimientos reales o ideológico con la finalidad de control. Sin embargo, este no es el lugar para ahondar en esta discusión. De igual modo que con los conceptos de nación y raza, en lo que se refiere a lo corporal, también se debe notar que no existe una sola idea y definición de cuerpo. Se trata, para ser más exactos, de un conjunto de concepciones sobre éste que depende directamente de los diferentes contextos de cada interpretación. Como se verá en la sección siguiente, la Hindutva ha generado su propio concepto, aunque sin duda ha abrevado para ello de diferentes fuentes.

Discursos de cuerpo en la política de India moderna y en la ideología de la Hindutva

En política, al menos en la política mexicana, cuando se habla de regeneración nacional, pensamos inmediatamente en una revolución de las conciencias, o bien, en la reconstrucción de un estado pasado que, con referencia al “mal” presente, se considera una edad de oro en que todo era

mejor. En este mismo contexto, a ningún político mexicano contemporáneo le escuchamos apelar a la regeneración física y a la conservación de la salud como condición inherente a la de una salud de la conciencia. Por el contrario, al ciudadano se le concibe como un sujeto que piensa, en el mejor de los casos, y a quien se le tiene que convencer mediante la exposición de argumentos convincentes. Pero en ningún momento se le sugiere que mejore su salud para, al mismo tiempo, mejorar la salud de la nación.

En cambio, en el contexto indio, sí es algo recurrente encontrar menciones a la salud física como una condición inherente a la de un ciudadano saludable. Los ejemplos son múltiples: Gandhi señalaba que la alimentación y la disciplina a la que debía someterse al cuerpo, implicaba la generación de un carácter sólido, necesario para ser un ciudadano adecuado para la nueva nación que surgiría con la India independiente.⁴⁸

En otras perspectivas, como la de Nehru, no se manifiestan estas posturas sobre el cuidado corporal y la dieta en el marco de un discurso político sobre la regeneración nacional; sin embargo, entre los ideólogos del nacionalismo hindú la noción del cuerpo es uno de los ejes centrales de su discurso sobre la reconstrucción de la nación hindú (referencia). De hecho, la promoción del día internacional del yoga y la amplia difusión que en el actual gobierno de Modi se le ha dado a la medicina ayurvédica por encima de otras tradiciones médicas como la unani⁴⁹ y la sa-rigpa,⁵⁰ son

⁴⁸ J. Alter. *Gandhi's Body: Sex, Diet, and the Politics of Nationalism* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2000).

⁴⁹ La medicina unani es un sistema tradicional de medicina que tiene sus raíces en la antigua Grecia y se ha desarrollado en el mundo islámico. La palabra "unani" proviene del término árabe "unan", que significa Grecia, ya que este sistema de medicina se basa en las enseñanzas de los médicos griegos antiguos como Hipócrates y Galeno. La medicina unani considera que el cuerpo humano está compuesto por cuatro elementos básicos: tierra, aire, fuego y agua, que se corresponden con los cuatro humores del cuerpo: sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra. Se cree que el equilibrio de estos humores es esencial para la salud y que cualquier desequilibrio puede llevar a la enfermedad.

⁵⁰ La medicina sa-rigpa, también conocida como sowa rigpa o medicina tibetana, es un sistema tradicional de medicina que se originó en el Tíbet y se ha practicado en la región del Himalaya durante siglos. Sa-rigpa se traduce comúnmente como "ciencia del conocimiento" y se basa en la teoría y la práctica médica de la antigua India, así como en las

manifestaciones inequívocas de la inclinación del nacionalismo hindú por la conservación de la salud como condición *sine qua non* no puede existir una nación fuerte que sea capaz de encarar y rechazar las amenazas internas y externas de India.

Como estaremos analizando en los capítulos dedicados a la evolución de la ideología de la Hindutva, la salud física de los individuos es equivalente a la salud de la nación hindú. No es de extrañar, entonces, que la Hindutva retome los argumentos sobre la debilidad de la mayoría de las razas de India que justificaban su subyugación al dominio británico debido a una supuesta debilidad y afeminamiento de los ánimos guerreros. Y, a partir de lo anterior, no resulta extraño tampoco que las organizaciones de la derecha hindú tengan entre sus máximas aspiraciones la de contar con una militancia con un acondicionamiento físico adecuado que refleje, al mismo tiempo, la buena salud de la nación hindú.

En los cuatro capítulos que componen esta tesis, mencionaré aquellos aspectos sobre la salud física y su pertinencia para la salud de la nación por ser una de las preocupaciones más profundas de la ideología de la Hindutva. Una y otra vez podremos encontrar referencias a ello en los textos que se han revisado para este trabajo: la nación hindú es un organismo colectivo que, como tal, está compuesto de sistemas y órganos, que a su vez se integran de células, los individuos, cuyo estado de salud es muy importante porque es la salud misma de la nación.

Es por esa razón que en la palestra de la política india de los siglos XX y XXI no resulta desconcertante que los discursos contengan exhortos o recalquen la importancia de mantener

tradiciones médicas autóctonas del Tíbet y otras regiones del Himalaya. La medicina sa-rigpa se basa en el principio de equilibrio y armonía entre los tres humores principales conocidos como nyepa (viento), tripa (bilis) y badkan (flema). Estos humores representan las fuerzas vitales del cuerpo y se cree que su equilibrio adecuado es esencial para mantener la salud. El diagnóstico en sa-rigpa se realiza a través de la observación clínica, la palpación del pulso, la inspección de la lengua y la entrevista con el paciente.

buena salud física y mental. Es en este punto donde adquiere relevancia el tema de la corporalidad como noción analítica.

Cuerpos masculinos y cuerpos femeninos en la Hindutva

Dichos discursos sobre la corporalidad en India, como hemos visto, permean muchos ámbitos de la vida pública en aquella región del planeta. Por tanto, existen variadas maneras de discutir y aproximarse a la idea del cuerpo, sin embargo es el ámbito político en el que ha demostrado sus rostros más crudos en momentos álgidos de la historia moderna y contemporánea india. Los cuerpos, como terreno para el desarrollo de luchas ideológicas, son materia moldeable que pueden ser marcados, transformados o simplemente eliminados. El cuerpo y sus rasgos dan identidad. De hecho, su buena salud o su mala salud comunican el estado moral de los individuos.

De esta manera, la noción de la corporalidad en el contexto de la Hindutva, desde sus inicios hasta hoy día, se encuentra involucrada íntimamente con discursos sobre la nación hindú, a la que se conceptualiza como la Bharat Mata o “Madre India”, figura femenina que debe ser protegida de la perversión e incontinencia sexual de los enemigos de la nación, los musulmanes. Asimismo, los cuerpos femeninos de las mujeres que integran la nación hindú se conciben como objetos que deben ser resguardados, impolutos y “campos” listos para la procreación de nuevos y fuertes individuos, nacidos a partir de las semillas que aportan los poderosos hombres hindúes.

Los cuerpos masculinos, por otra parte, se conciben como células que conforman los órganos de la nación hindú. Como hemos dicho, su salud es la salud de la nación. Su masculinidad debe verse manifestada en su fortaleza que debe servir para la protección de las mujeres y de la Madre India. Este mismo discurso sobre la masculinidad se puede ver desplegada en la propaganda de la Hindutva sobre los héroes mitológicos, principalmente Rama —encarnación de Vishnu—

como ideal del hombre hindú, y los protagonistas de la política india de las últimas décadas. Dicho personaje, el gran héroe épico, le ha funcionado al nacionalismo hindú como el modelo a seguir para los hombres afiliados a éste: ser justos –dentro del concepto mismo de justicia con que se cuenta en la ideología de la Hindutva—, ser sanos, ser fuertes, ser valientes, ser defensores de los débiles –proteger a la Madre India—, entre otras virtudes que deben cultivar. Aquí la segunda razón por la que he elegido titular este trabajo de tesis como “Los mil cuerpos de Rama”, que implica también que los seguidores de la Hindutva tienen que volverse y ser ellos mismos un Rama para la nación hindú, sin olvidar que conforman un cuerpo colectivo gigantesco, a manera de un ser compuesto de miles de otros diminutos a manera de células.

El caso paradigmático de un imitador de Rama, consciente de contar con buena salud mental y física dado su papel de célula del cuerpo gigantesco y colectivo, es el mismísimo Primer Ministro Modi, a quien se le ha llamado el “hombre del pecho amplio” por sus grandes pectorales, haciendo referencia a uno de los epítetos de Rama en la épica india. Estos puntos se revisarán y discutirán ampliamente en los capítulos de esta tesis, pues se vinculan íntimamente con las preocupaciones y angustias de la Hindutva sobre la debilidad de la nación hindú y sobre las amenazas internas y externas, lo que determina sobremanera la orientación de esta ideología como un pensamiento de derecha, etnocéntrico y tradicionalista.

4. La metodología y los capítulos

El método de trabajo para esta investigación, como se ha explicado anteriormente, consistió en dos modalidades. La primera de ella, para la parte en que se analizan los textos fundamentales de Savarkar, Golwalkar y Upadhyaya, es la lectura analítica e interpretativa para identificar las temáticas claves que son comunes a los tres autores y para discriminar, al mismo tiempo, las pequeñas diferencias entre sus ideas. La segunda modalidad ha sido el trabajo etnológico, derivado

de la visita que realicé durante mi estancia de investigación doctoral en la ciudad de Nagpur, Maharashtra, y en la cual tuve oportunidad de visitar y presenciar las prácticas de la RSS en sus escuelas primarias y en las shakhas, que son campos donde entrenan del diario los voluntarios de la organización. La razón por la que he optado por esta manera de organizar los capítulos es porque en los tres primeros examino el origen y evolución del pensamiento de la Hindutva, esclarecer sus fundamentos y, en cierto modo, determinar cuáles son los conceptos esenciales en esta ideología, que constituyen a su vez el motor del accionar de las organizaciones del nacionalismo hindú como RSS, organización que es el objeto de estudio del cuarto y último capítulo, donde se exploran las diversas actividades de los miembros de RSS y donde se articulan verdaderamente las ideas con su puesta en práctica.

Por otra parte, para comprender en qué consiste la Hindutva es necesario remontarse a sus orígenes y a su creador, V. D. Savarkar, y a otros pensadores de esta corriente ideológica de India, M. S. Golwalkar, líder de la RSS y Deendayal Upadhyaya, elegidos para análisis en este trabajo doctoral por su relevancia y el peso de sus obras para el desarrollo del pensamiento del Nacionalismo hindú. He considerado que la importancia de abordar a Savarkar es innegable desde el momento en que a él se le debe la organización conceptual de la “hindutva” o la hinduidad, es decir, aquello que lo hace a uno ser hindú. En segundo lugar, la relevancia de acercarse al ideario de M. S. Golwalkar es indispensable para comprender la trayectoria de la Hindutva como ideología política pues con él sobreviene la consolidación y refinación del credo nacionalista hindú. Y, finalmente, aproximarnos al pensamiento de Deendayal Upadhyaya nos ayudará a observar cómo las ideas del nacionalismo hindú se transforman en una praxis para el desenvolvimiento de la Hindutva en la palestra de la política de India.

En este trabajo de tesis doctoral, pues, dedico un capítulo a cada uno de estos tres pensadores icónicos de la Hindutva y analizo sus ideas a partir de sus textos fundamentales. De este modo, el primer capítulo está dedicado al fundador de esta ideología, V. D. Savarkar; el segundo capítulo gira en torno a M. S. Golwalkar, el guía de la RSS ; y el tercero se enfoca en el Humanismo integral de Deendayal Upadhyaya, doctrina que es la articulación de la ideología de la Hindutva con un proyecto político y económico que, sin duda, constituye la base sobre la que se erigirá poco más tarde el BJS, sin el cual el éxito electoral del BJP, partido del Primer Ministro Modi, no podría entenderse hacia fines del siglo XX y las primeras décadas del siglo presente.

Estos tres primeros capítulos constituyen la parte de esta investigación que se concentra en la evolución ideológica de la Hindutva. Cada capítulo se encuentra subdividido en secciones cuyas discusiones giran en torno a los siguientes ejes temáticos:

A. El concepto de Hindutva:

-las diferencias entre Hindutva e hinduismo,

B. La raza

-la raza en el pensamiento del nacionalismo hindú,

-la raza hindú y la otredad (los musulmanes, principalmente)

C. La nación

-la nación como organismo vivo

-la nación hindú

En el cuarto y último capítulo, como corolario de los que lo anteceden, me interesa abordar la praxis de la Hindutva examinando, a partir de la investigación que llevé a cabo durante mi estancia doctoral en el Cuartel general de la RSS y la shakha matriz de la organización en la ciudad de Nagpur, Maharashtra, las prácticas que ahí tienen lugar en el ámbito del adoctrinamiento

ideológico a través de la educación infantil de los niños que se hospedan en las escuelas de la RSS y de los ejercicios estratégico-físicos que se despliegan en el adiestramiento militar al que son sometidos estos mismos niños y jóvenes. Igualmente, en este capítulo final, expongo y explico las implicaciones de los templos de Bharat Mata o la Madre India tanto en Varanasi, Uttar Pradesh, como en Haridwar, Uttarakhand, para la difusión y consolidación de la ideología de la Hindutva en pleno siglo XXI en el intento de hacer de la idea de la nación hindú un ente material en el mundo de lo tangible.

Para concluir, quiero señalar que en el cuarto capítulo me incliné por utilizar una metodología etnográfica para el trabajo de campo con la finalidad de recabar información sobre los miembros que conviven y trabajan en el Cuartel General de la RSS en Nagpur. Me pareció la opción metodológica más adecuada debido a que necesitaría entrar en inmersión en las dinámicas internas de este grupo de individuos para observar, identificar y analizar los supuestos ideológicos de la Hindutva en sus vínculos con las prácticas de los miembros de RSS que en ese sitio tienen lugar.

De igual modo, mi trabajo se complementó con notas de campo sobre todo porque en gran parte del tiempo que estuve participando en las actividades de esta shakha o centro de reunión de voluntarios no se me permitía tomar registro audiovisual por “razones de seguridad” de la organización. En segundo lugar, recurrí también a entrevistas de carácter informal con dirigentes de la organización así como también con profesores y estudiantes de la escuela que está adjunta al Cuartel General.

Con respecto a las debilidades de la metodología etnográfica elegida, era consciente de que muchas de mis observaciones estarían filtradas a través de mi propia subjetividad –pues llegaba a aquel lugar con suficiente conocimiento sobre la organización, su estructura, su ideología, sus

actividades, sus líderes, etcétera— y, por tanto, estarían sesgadas por mi propia postura contra la Hindutva, el nacionalismo hindú y la RSS. Sin embargo, traté de mantener una actitud imparcial para que mis observaciones resultaran lo más objetivas posible y mis preconcepciones y prejuicios sobre este grupo no intervinieran o se filtraran en ellas. En lo general, traté de que fueran ellos los que preguntaran durante las entrevistas informales, y a partir de los temas que surgían, dirigía yo mis preguntas hacia los temas que me interesaban particularmente.

Asimismo, cabe señalar que pude ingresar al Cuartel General, al centro de reunión y a la escuela de RSS en Nagpur gracias a que me presenté ante ellos no como un estudiante de doctorado cuyo tema era justamente el de la ideología de la Hindutva y sus prácticas, sino como un estudiante de posgrado mexicano que hacía su investigación de posgrado sobre la salud infantil en las escuelas de México en contraste con las escuelas de India. En el aspecto de la ética en el trabajo etnográfico, visto desde fuera, mi presentación ante los miembros de RSS puede ser criticable, pero tuvo que ser así por recomendación de mis tutores de tesis, de otros profesores del CEAA que habían realizado anteriormente trabajo de campo en India sobre temas políticos, y de personal de la Embajada de México en India, dado que el tema político —y, sobre todo, el de la Hindutva y las organizaciones de la derecha hindú— es delicado, al grado que se niega la visa al extranjero si éste pretende entrar con estas intenciones o, de ser sorprendido en territorio indio involucrándose en ello, se le deporta sin oportunidad de reingreso alguno. Además, hay que tomar en cuenta que para ese entonces, año 2011, gobernaba el Partido del Congreso que mantenía como gobierno una actitud de franca hostilidad hacia BJP y el nacionalismo hindú. Ahora que este último partido es el que gobierna, sería interesante inquirir cómo se han modificado las posturas gubernamentales en relación con académicos extranjeros que investiguen el fenómeno.

Por ello, opté por la opción de presentarme como estudioso de la salud infantil. Sin embargo, no puedo negar que me quedan varios cuestionamientos en este aspecto: ¿qué habría pasado si me hubiera presentado como lo que realmente era? ¿Habría obtenido los mismos testimonios? ¿La información recabada de ellos sería idéntica? ¿Habría podido acceder al museo de la RSS al que nunca habían invitado extranjeros? ¿Se me habría cuestionado mi simpatía o antipatía hacia la Hindutva? ¿Se me habría permitido la convivencia con los niños y sus profesores? Estas dudas, claro está, no tienen respuesta, pero me parece oportuno plantearlas para contribuir a la crítica sobre las fortalezas y debilidades de la metodología del trabajo etnográfico.

Bibliografía

- Alter, Joseph. *Gandhi's Body: Sex, Diet, and the Politics of Nationalism*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2000.
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas*. México: FCE, 2021.
- Basu, Amrita y Tanika Sarkar. eds. *Women, Gender, and Religious Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- Basu, Tapan, Pradip Datta, Sumit Sarkar, Tanika Sarkar y Sambuddha Sen. *Khaki Short, Saffron Flags: a Critique of the Hindu Right*. Nueva Delhi: Orient Longman, 1993.
- Blom Hansen, Thomas. *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*. Princeton: Princeton University Press. 2001.
- Breuilly, John. *Nationalism and the State*. Manchester: Manchester University Press, 1993.
- Calhoun, Craig. *Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- Calhoun, Craig. "The Rhetoric of Nationalism". En *Everyday Nationhood*, editado por Michael Skey y Marco Antonsich, 17-30. Londres: Palgrave Macmillan, 2017.
- Chakravarti, Uma. 1998. "Inventing saffron history: a celibate hero, rescues and emasculated nation". En *A question of silence? The sexual economies of modern India*, editado por Mary E. John y Janaki Nair, 242-268. Nueva Delhi, Kali for Women, 1998.
- Chatterji, A., Thomas Blom Hansen y Christophe Jaffrelot, eds. *Majoritarian State. How Hindu Nationalism is Changing India*. Londres: Hurst & Company, 2019.
- Chatterjee, Partha. *The Nation and Its Fragments*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Cohn, Bernard. *Colonialism and its form of Knowledge*. Princeton: Princeton University Press,

- 2002.
- Desai, Akshayakumar. *Social Background of Indian Nationalism*. Mumbai: Popular Prakashan, 2005.
- Devji, Faisal F. Gender and the Politics of Space. The Movement for Women's Reform, 1857-1900. *Women and Social Reform in Modern India*, eds. S. Sarkar y T. Sarkar, 99-114. Nueva Delhi: Orient Blackswan, 2011
- Dirks, Nicholas. *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Dube, Saurabh. "Myths, Symbols, and Community: Satnampanth of Chhattisgarh". En *Subaltern Studies VII*, editado por Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey, 121-158. Nueva Delhi: Oxford University Press, 1992.
- Durkheim, Émile. *L'évolution pédagogique en France*. París: Presses Universitaires de France, 2019.
- Fuentes, Agustín. *Race, Monogamy, and Other Lies They Told You: Busting Myths about Human Nature*. Oakland, California: University of California Press, 2022.
- Gayo Cal, Modesto. "El origen de las naciones y los nacionalismos en la obra de Anthony D. Smith y el papel de la política". *Revista de Estudios Políticos* 114 (octubre-diciembre, 2001): 251-276.
- Gellner, Ernest. *Thought and Change*. Chicago: University of Chicago Press, 1965.
- Gellner, Ernest. *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- Geulen, Christian. *Breve historia del racismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- Holdrege, Barbara. "Body connections: Hindu discourses of the body in the study of religion". *International Journal of Hindu Studies* 2, 3 (diciembre 1998): 341-386.

- Hobsbawm, Eric. *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica. 1992.
- Jaffrelot, Christophe. *Religion, Caste, and Politics in India*. Nueva York: Columbia University Press, 2011.
- Jaffrelot, Christophe. *Modi's India: Hindu Nationalism and the Rise of Ethnic Democracy*. Princeton: Princeton University Press, 2023.
- Kohn, H. *The Idea of Nationalism*. Nueva York: Macmillan, 1944.
- Marks, Jonathan. *Is Science Racist?* Cambridge: Polity, 2019.
- Nandy, Ashis. *The Illegitimacy of Nationalism. Rabindranath Tagore and the Politics of Self*. Nueva Delhi: Oxford University Press, 2000.
- _____. *Exiled at Home: Comprising, at the Edge of Psychology, the Intimate Enemy, Creating a Nationality*. Delhi: Oxford University Press, 2005.
- Nandy, Ashis y Aakash S. Rathore. *Vision for a Nation. Paths and Perspectives*. Gurgaon, Haryana: Vintage, 2019.
- Pandey Gyanendra. *The Construction of Communalism in Colonial North India*. Delhi: Oxford University Press, 1990.
- Renan, Ernest *¿Qué es una nación?*, Conferencia, París, 11 de marzo 1882.
- Roberts, Dorothy. *Fatal INvention: How Science, Politics, and Big Business Re-Create Race in the Twenty-First Century*. Nueva York: New Press, 2011.
- Rutherford, Adam. *How to Argue With a Racist: What Our Genes Do (and Don't) Say About Human Difference*. Nueva York: The Experiment LLC, 2021.
- Sarkar, Sumit. *Beyond Nationalist Frames. Postmodernism, Hindu Fundamentalism*. Delhi: Orient Longman, 2005.
- Sarkar, Sumit. *Essays of a Lifetime: Reformers, Nationalists, and Subalterns*. Albany: SUNY,

- 2019.
- Sarkar, Sumit y Tanika Sarkar (eds.). *Women and Social Reform in Modern India*. Nueva Delhi: Orient Blackswan, 2011.
- Scott, John y Gordon Marshall. *Dictionary of Sociology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Shilling, Chris. *The body and social theory*, Londres, Sage Publications, 1993.
- Shoshan, Nitzan. *La inmediatez política del Heimat. Reflexiones sobre el nacionalismo desde el Brandeburgo rural*, [texto inédito].
- Smith, Anthony. *Theories of Nationalism*. Nueva York: Harper & Row, 1971.
- Smith, Anthony. *National Identity*. Reno: University of Nevada Press, 1991.
- Solé, “introducción”. En Smith, Anthony. *Las teorías del nacionalismo*. Barcelona: Península, 1976.
- Weber, Max. *Ensayos de Sociología contemporánea*. Barcelona: Planeta, 1985.

Capítulo 1

V. D. Savarkar: el nacimiento de Hindutva

‘Are the English a race? Is there anything as English blood, the French blood,
the German Blood or the Chinese blood in this world?... If they do,
Hindus also can emphatically do so.
(Savarkar, *Hindutva*, p. 85)

Introducción

El epígrafe que abre este capítulo resume en gran parte lo que profesa la Hindutva: la existencia de una nación que ha habitado India desde tiempos inmemoriales y que vive desde entonces cohesionada gracias a vínculos sempiternos de sangre, religión, tradiciones, historia, etcétera. La idea es que para Savarkar, en el concierto de las naciones del mundo, si existe una nación alemana, china, inglesa o cualquier otra, es derecho también en India reclamar un lugar para esta nación. Sin embargo, la problemática surgida de esta exigencia se encuentra en su no universalidad, sino por el contrario en su carácter exclusivista, pues dicha nación es sólo la nación hindú. De ello se trata la Hindutva, esto profesa, en esto cree. Así pues, este primer capítulo tiene como propósito, en primer lugar, presentar al autor que es considerado el padre de esta ideología, V. D. Savarkar (1883-1966) mediante la mención

de algunas partes relevantes de su vida que se concatenan en algunos puntos con el desarrollo de su pensamiento político para situarlo en el contexto de la Maharashtra de fines del siglo XIX y la segunda mitad del XX, y la trayectoria de la lucha nacionalista anti-colonial en las primeras décadas del siglo XX. En segundo lugar, es exponer sus ideas, el contenido de ellas y su significado para la trayectoria política e histórica de la India de la primera mitad del siglo XX, principalmente el concepto de la Hindutva que constituye el eje central y cohesivo de los grupos que conforman el nacionalismo hindú.

La propuesta de presentar a Savarkar en primera instancia se debe a que es considerado el fundador y sistematizador de la Hindutva como filosofía política para la generación de la “reinstauración” de una nación hindú, imaginada como una colectividad perenne con raíces históricas, culturales y religiosas de siglos y siglos atrás. Los conceptos clave en los que se entreteje la sistematización de la Hindutva, llevada a cabo por Savarkar, crean tensiones y contradicciones en el que asistimos a un pensamiento filosóficamente no riguroso, que frecuentemente se erige sobre cimientos históricos que son más relecturas del pasado ad hoc para justificar la argumentación a favor de la ideología del nacionalismo hindú. Por ello, para ir desglosando paso a paso el imbricado pensamiento savarkariano, la organización del capítulo se compone de cuatro secciones: 1. Hinduismo y Hindutva; 2. Hinduismo y raza; 3. El hindú y el otro; y 4. La nación organismo.

Los textos que principalmente se han utilizado para este capítulo son dos: *Hindutva. Who is a Hindu?*, de 1923, libro seminal en que Savarkar configura y define por primera vez la hinduidad y que, no si exagerar, marca el inicio de una nueva etapa para el nacionalismo hindú; y *The Indian War of Independence, 1857*, de 1909, donde este autor establece que la llamada “rebelión de los cipayos”, lejos de ser un motín de traidores desorganizado y

caótico, se trataba de la primera guerra de independencia para sacudirse el yugo de la autoridad británica. Asimismo, recurrí a discursos de Savarkar pronunciados en sesiones de la Hindu Mahasabha⁵¹ de la que él fue líder durante los años treinta y cuarenta.

La relevancia de las ideas de Savarkar es indiscutible para el desarrollo de la ideología de la Hindutva, que es la principal rectora de las políticas actuales del gobierno del Bharatiya Janata Party (BJP, por sus siglas en inglés) o Partido del Pueblo de Bharat bajo el liderazgo de Narendra Modi. La pervivencia y, quizá, la vitalidad de las ideas savarkarianas en pleno siglo XXI se manifiestan tanto en expresiones discursivas como en prácticas de Modi y de otros políticos del BJP y, por supuesto, en otros tantos actores pertenecientes a las organizaciones que residen bajo la sombra de esta ideología política.

Algunos ejemplos de lo anterior, entre muchísimos otros, es la actual política exterior de India, beligerante hacia Pakistán —causa, además, de la división del país en 1947— y más prudente hacia la potente China; la promoción nacional e internacional del yoga y de la medicina ayurvédica como remedios “milenarios” a las enfermedades crónicas de la humanidad en tiempos modernos, que apela además a la idea de “una” India antigua desde una perspectiva perennialista de “la” cultura hindú, eterna y sabia; y la manipulación de la historia india con la finalidad de hacerla ajustar a las reivindicaciones de la propia Hindutva.

El énfasis de la Hindutva de Savarkar, ya no en la identidad religiosa sino en la identidad cultural y en la pertenencia a la tierra, está pensado a fin de aminorar el peso que la palabra

⁵¹ La Hindu Mahasabha o Gran Asamblea Hindú es un partido político de la derecha hindú y es otra de las organizaciones más importantes del conglomerado de colectivos afines al nacionalismo hindú. La Hindu Mahasabha se funda en el año de 1915 como resultado de la unión de varios partidos o grupos políticos de ideología similar cuya finalidad era la protección, difusión y fortalecimiento de los intereses de las comunidades hindúes ante el avance de las reivindicaciones de la comunidad musulmana, que eran atendidas por las autoridades coloniales británicas. Savarkar fue su presidente desde el año de 1937 a 1942. Ver Raghavan, “Origins and Development of Hindu Mahasabha Ideology”, *Economic and Political Weekly* 18, 15 (1983): 598-599.

hindú tiene con respecto a la religión. Para Savarkar, Hindutva no está relacionada con el sistema religioso de los hindúes, ni con su teología, su dogma y su credo. Se define como “la vida y la historia” de una raza que tiene en sus venas la sangre de los ancestros arios o védicos y de un gran grupo de personas que comparte una herencia cultural común.

Aquí es necesario resaltar la palabra “historia”, ya que según Savarkar Hindutva no es solo una palabra, sino también una Historia.⁵² Pero, ¿Historia de qué? A esto, responde que se trata de la Historia no sólo espiritual o religiosa, sino de la Historia cultural de la nación, de su trayectoria a través de los siglos y, más importante todavía, de su continuidad puesto que la cultura garantiza, en Savarkar, la unidad de la nación hindú. Añade Savarkar que el principal punto es dilucidar cómo y por qué los hindúes han permanecido juntos a pesar de sus diferencias inherentes.⁵³ Esto lo discutiré con más detalle líneas abajo.

1. Hinduismo y hindutva

1.1. Hinduismo

Si bien la relación entre Hinduismo y Hindutva no es propiamente la de padre e hijo, sí existe un nexo entre ambos conceptos, lo que abordaré en los siguientes párrafos. El primer intento de hacer una distinción más concreta y una conceptualización más rigurosa de Hinduismo y Hindutva se le debe, pues, a V. D. Savarkar. Su padre, Shrijut Damodarpant Savarkar, provenía de la sección chitpavan de brahmanes marathas,⁵⁴ dato que en las biografías de Savarkar no se da por casual, sino que sirve para relacionar su vida con la de “hombres de

⁵² V. Chaturvedi, *Hindutva and Violence* (Albany: SUNY, 2022), 119-121.

⁵³ Savarkar, *Hindutva* (Bombay: Veer Savarkar Prakashan, 1942), 3-4.

⁵⁴ Chitra Gupta, *The Life of Barrister Savarkar* (Madrás: G. Paul & Co. Publishers, 1928), 1.

un inquebrantable linaje de hasta 200 años de antigüedad que constituye la vanguardia de las fuerzas indias en la lucha por la libertad” como Peshwa Balaji Vishwanath,⁵⁵ Bajirao,⁵⁶ Nana Fadnavis,⁵⁷ Vasudeo Balwant Phadke,⁵⁸ Shriji Gokhale⁵⁹ y Bal Gangadhar Tilak.⁶⁰

Savarkar nació en una pequeña población de Maharashtra, Bhagur, en el distrito de Nasik el 28 de mayo de 1883. Fue el segundo de tres hijos: Ganesh, Vinayak y Narayana. De acuerdo con *The Life of Barrister Savarkar*,⁶¹ cuya autoría algunos atribuyen al propio Savarkar, éste siempre demostró inclinaciones patrióticas, estimuladas por su padre que, al recitarle Mahābhārata, Rāmāyaṇa y otras canciones sobre los héroes marathas, como Shivaji, encendía su amor por la lucha libertaria y por el pueblo “hindú”.

Para las últimas dos décadas del siglo XIX, los años iniciales en la vida de Savarkar, ocurrían diversos levantamientos y revueltas a lo largo y ancho de toda India. Entre 1883 y 1895 se registran numerosos disturbios en el Panjab, Bihar, United Provinces y Maharashtra relacionados con mutilaciones y

⁵⁵ Peshwa Balaji Vishwanath (1662-1720) fue un estadista y político indio que sirvió como el primer Peshwa (primer ministro) del Imperio Maratha. Ocupó el cargo desde 1713 hasta su muerte en 1720. Balaji Vishwanath jugó un papel crucial en el fortalecimiento del poder y la influencia de los Marathas en la India del siglo XVIII.

⁵⁶ Bajirao I (1700-1740) cuyo nombre completo era Bajirao Ballal Bhat, fue el segundo Peshwa del Imperio Maratha. Gobernó desde 1720 hasta 1740 y es conocido por su habilidad militar y su audaz estrategia. Bajirao expandió el territorio maratha a través de una serie de exitosas campañas militares, y su gobierno sentó las bases para el ascenso del Imperio Maratha como una potencia en el subcontinente indio.

⁵⁷ Nana Fadnavis (1742-1800), cuyo nombre completo era Balaji Janardan Bhanu, fue un político y estadista indio que sirvió como el Peshwa de facto del Imperio Maratha desde 1773 hasta 1800. Nana Fadnavis desempeñó un papel importante en la política interna y externa del Imperio Maratha y fue conocido por su astucia y habilidad diplomática.

⁵⁸ Vasudeo Balwant Phadke (1845-1883) fue un revolucionario indio y líder del movimiento de independencia de la India en la región de Maharashtra. Phadke fue un defensor del uso de la resistencia armada y luchó contra el dominio británico en la India en la segunda mitad del siglo XIX.

⁵⁹ Gopal Krishna Gokhale (1866-1915), conocido como Shriji Gokhale, fue un líder político y reformista social indio. Jugó un papel importante en el movimiento de independencia de la India y fue un defensor destacado de la educación y las reformas sociales en el país. Gokhale fue una figura influyente en el Congreso Nacional Indio y también fue mentor del líder independista Mahatma Gandhi.

⁶⁰ Bal Gangadhar Tilak (1856-1920), conocido como Lokmanya Tilak, fue un líder político y activista indio prominente en el movimiento de independencia de la India. Fue uno de los primeros defensores del nacionalismo indio y jugó un papel crucial en la lucha contra el dominio británico.

⁶¹ Chitra Gupta, *ibid.*

matanzas de animales vacunos, lo que provoca la inflamación de los ánimos entre las comunidades hindúes y musulmanes. Es de destacar que los enconos de estos disturbios encontraban su cauce en la violencia y daño contra el cuerpo, lo que denota que se tenía —y se tiene— cierta consciencia de él como depositario de significados sociales, políticos y de muy diversa índole. En 1893, Tilak reorganiza el festival de Ganapati durante el cual se entonaban canciones que instaban a los hindúes a boicotear el Muharram —el mes inicial del año lunar del Islam en el cual, además, están prohibidas las acciones beligerantes—, y en 1895 crea el festival dedicado a Shivaji.⁶²

Esto venía ocurriendo mientras se desplegaban ciertas políticas de las autoridades coloniales británicas, tales como las de registrar, describir y clasificar a la población del subcontinente sobre la base de categorías como la religión y la casta.⁶³ Es a partir de esta sistematización que las autoridades coloniales abren el camino para que las élites de las comunidades, y las comunidades mismas, organizadas a partir de diferentes criterios, vayan adoptando esos perfiles o vayan generando los propios impulsados por dichas actividades gubernamentales. De este modo, desde el siglo XIX “la comunidad” va iniciando el camino de lo amorfo, lo difuso, a la esencialización, a una definición, ajena o propia, de sí misma.

En las décadas próximas al cambio de siglo entre el XIX y el XX, se dan además debates sobre la reforma social de la mano de los reformadores hindúes, lo que provoca un repensamiento de lo hindú y del hinduismo, que produce a su vez la sistematización y unificación del hinduismo como ideología. Paralelamente a este proceso de esencialización de las comunidades, surgen otros procesos en que intervienen las políticas coloniales de

⁶² Sumit Sarkar, *Modern India, 1885-1947* (Delhi: Pearson, 2014), 51-52; y I. Banerjee-Dube, *A History of Modern India* (Delhi: Cambridge University Press, 2015), 240-241.

⁶³ N. Dirks, *Castes of Mind* (Princeton: Princeton University Press, 2002), 231-254; Bernard Cohn, *Colonialism and its Form of Knowledge* (Princeton: Princeton University Press, 2002), 3-15.

reformas institucionales, así como la lucha nacionalista a principios del siglo XX.

De hecho, algunas otras biografías —más cercanas al género hagiográfico—, elaboradas en general por simpatizantes y seguidores de la Hindutva, mezclan la infancia de Savarkar con estos eventos en los que se enfatizan sus actitudes “antimusulmanas” y “anticolonialistas”: por ejemplo, durante los años de 1893, 94 y 95, cuando tienen lugar graves conflictos comunales en Maharashtra, provocados por tensiones entre musulmanes e hindúes, un inquieto e inflamado Savarkar organiza a sus amigos, todos de no más de 13 años, para “vengar los insultos raciales uno a uno”⁶⁴ y acudir a la mezquita más cercana con la intención de desquitar las afrentas causadas a la comunidad hindú.

Esta actitud precoz de Savarkar para la rebeldía no era extraña en dicho contexto. Se sabe de otros casos de activismo juvenil, como el de dos hermanos, Damodar y Balkrishna Chapekar, justamente de familia brahmánica Chitpavan de la ciudad de Pune, que se habían organizado para “terminar con los británicos en India”. Reunieron a un grupo de treinta niños y jóvenes en un club, cuya deidad patronal era Hanuman, para proporcionarles entrenamiento físico y militar, con lo cual desarrollaron habilidades suficientes para irrumpir en partidos de cricket e interrumpirlos, y para hostigar a cristianos y otros contrarios a las posturas ideológicas de Tilak y su círculo cercano.⁶⁵

En los años de tránsito entre los siglos XIX y XX, estos conflictos se tornan recurrentes y amenazan con escalar las dificultades de entendimiento entre hindúes y musulmanes. En estas circunstancias es que tenemos que entender que se estaba tratando de definir a ambas comunidades: era imperativo sortear, entonces, la dificultad conceptual del “hinduismo” inquiriendo en otros conceptos con capacidad mayor de definición y de inclusión. La salida

⁶⁴ Chitra Gupta, *The Life of Barrister Savarkar* (Madrás: G. Paul & Co. Publishers, 1928), 4.

⁶⁵ I. Banerjee, *ibid.*, 241.

a este problema se alcanzaría tratando ya no de redefinir el hinduismo, sino recurriendo al término Hindutva o Hinduidad, cuya invención se le atribuye a Chandranath Basu, quien, a partir de componentes etimológicos del sánscrito, la crea para titular su libro *Hindutva — Hindur Prakrita Itihas* o *Hindutva, una historia auténtica*, aparecido en 1892 en Calcuta;⁶⁶ y que, por supuesto, años más tarde Savarkar se encargaría de esculpir en su más fina textura y de expandir a límites más amplios.

Los conceptos de Hinduismo y Hindutva están contruidos sobre varios pilares: la tradición de pensamiento indio, el renacimiento hindú del siglo XIX,⁶⁷ la tradición filosófica y política de Europa, los eventos históricos que se experimentaban en India a principios del siglo XX, entre otros. Algunos puntos de lo anterior, sin duda, son esenciales para el análisis de la Hindutva y para el de la vida y desarrollo del pensamiento de Savarkar, sin lo cual no se puede comprender el surgimiento de esta ideología en una versión más acabada.

En la búsqueda de elementos homogeneizadores que aglutinaran al conjunto de pueblos en India, Savarkar señala que el concepto de hinduismo es una limitante fuerte porque no hace referencia a la totalidad del “hindudom” o la comunidad hindú y que a aquél se lo relaciona con la religión de la mayoría y con el hinduismo ortodoxo⁶⁸ —que, para este autor comprende a todas las comunidades religiosas nacidas en India no sikhs, budistas ni jainas—, y que partir de ese concepto se excluye a las comunidades pertenecientes a los grupos religiosos heterodoxos, es decir, pertenecientes al sikhismo, budismo y jainismo.

Por tanto, Savarkar considera necesario encontrar un nuevo concepto que sea más amplio que el de hinduismo a fin de acoger a las comunidades religiosas tanto ortodoxas

⁶⁶ V. Sampath, *Savarkar, Echoes from a Forgotten Past* (Gurgaon, Haryana: Penguin/Viking, 2019), 472.

⁶⁷ I. Banerjee, *ibid.*, 183-188; S. Sarkar, *ibid.*, 310-326.

⁶⁸ Savarkar, *ibid.*, 4.

como heterodoxas: no pueden ser excluidos los millones de “hindúes” sikhs, jainas, bauddhas, lingayats, samajis y otros tantos grupos cuyos fundadores y padres han nacido, crecido y muerto en India y que, por consiguiente, llevan “sangre” hindú en sus venas.⁶⁹

Debido a lo anterior, Savarkar rechaza hinduismo como sinónimo del “hindudom” por considerarlo incompleto, ambiguo y difuso, y se inclina más por el uso de los nombres tradicionales de las comunidades religiosas de India: Sanátana Dharma, Śrutismṛtipuranokta Dharma o Vaidik dharma;⁷⁰ Sikhadharma; Aryadharma; Jaindharma; y Buddhadharma; y sugiere no referirse a ellas con los nombres heredados de los extranjeros—nótese que los términos son de origen sánscrito—.

Asimismo, desde la muy particular interpretación de Savarkar, “hinduismo” resulta un nombre inadecuado para abarcar la totalidad de la comunidad hindú⁷¹ y se vuelve patente la necesidad de encontrar uno que se ajuste a la realidad india, que en la superficie es diversa pero, conforme se va profundizando en ella, posee raíces comunes.

1.2. Hindutva

¿Y cuáles son esos elementos que según Savarkar cohesionan a la gran comunidad hindú? Él mismo explica que éstos consisten en lazos de sangre, cultura, civilización e historia compartidas y, además, una voluntad de permanecer unidos como nación. En cuanto al peso que tiene la sangre heredada de los ancestros arios y no arios, lo discutiré más adelante; sin embargo, en cuanto a los otros elementos como cultura, civilización e historia compartidas se puede mencionar aquí, en relación con el tipo de racismo savarkariano, que estamos ante

⁶⁹ *Íbid.*, 39.

⁷⁰ *Íbid.*, 107.

⁷¹ V. Chakrabarty, *Politics, Ideology & Nationalism* (Nueva Delhi: Sage, 2020), 115.

un racismo no de tipo étnico en su totalidad porque no hace hincapié en la pureza racial de los hindúes, como veremos más adelante, sino en la pureza y la continuidad de la cultura y la historia, entendidas como elementos cohesionadores de un racismo cultural que otorgan a la nación hindú unidad y cohesión social, altamente jerarquizada y encabezada por la élite brahmánica, que es la que impone las normas.⁷²

El elemento cohesionador que mantiene unido a lo diverso en India es ni más ni menos que sus recursos culturales⁷³, debido a lo cual al nacionalismo savarkariano, desde mi perspectiva, se debe entender como más cultural que étnico en sentido estricto, pues minimiza el papel de la pureza racial aunque, en no pocas ocasiones, se destaque la importancia de la “sangre” heredada y compartida, lo que por supuesto no es excluyente para los nacionalismos culturales. Así pues, desde el punto de vista de Savarkar, el hinduismo es un conjunto de creencias y doctrinas religiosas pero, por el contrario, Hindutva se trata más bien de un “constructo político, cuyos antecedentes radican en el *ethos* cultural de los hindúes”.⁷⁴

Incluso, afirma Savarkar, lo que se necesita para ser conscientes de la existencia objetiva de Hindutva es estudiar historia para “reconocer la vitalidad y resiliencia de India, el poder de su visión del mundo y utilizar su fuerza, que la condujo a gloriosas alturas... (y descubrir) el hilo donde los puntos de nuestra conciencia civilizatoria se rompieron” con la finalidad de recuperar la conciencia de la psique india, motor de la gloria de la nación.⁷⁵

Considera, además, que la nación hindú se había conformado sobre el fundamento de

⁷² C. Jaffrelot, “The Idea of the Hindu Race”, en *The Concept of Race*, ed. Peter Robb (Delhi: Oxford University Press, 1995), 347-348.

⁷³ Chakrabarty, *ibid.*, 94.

⁷⁴ *Íbid.*, 103 y 113.

⁷⁵ Savarkar, *ibid.*, 39-40.

cuatro ejes: el racial, es decir, que el grupo de individuos comparte los mismos ancestros sin llegar al punto de reclamar una defensa férrea a la pureza de la “raza” hindú; el nacional, esto es, que comparte el amor por el territorio donde ha nacido y un amor por dicha tierra como si fuera la propia madre; el geográfico, o sea, que habita un mismo territorio con límites físicos bien definidos; y el de la unidad política, por lo que debería entenderse como el gobierno de hindúes sobre hindúes o el Hindu Rashtra, puesto que son ellos los que detentan la sangre de los ancestros y, por tanto, el derecho sobre el territorio que ha sido feminizado al caracterizarlo como Bharat Mata o la Madre India.

Aquí es pertinente abordar la discusión en torno a la sangre, como semilla y aporte del hombre en la gestación de nuevos individuos, y el territorio, como el campo o la tierra donde la semilla masculina crece y se desarrolla, lo que nos permitirá comprender cómo se articulan estas nociones del pensamiento tradicional reflejado en Hindutva con conceptos de esta referentes a la nación, a la raza y a la otredad. Como observa Leela Dube, en gran parte del norte y centro de India, así como también en algunas regiones del este de India,

el proceso biológico de reproducción se expresa por medio del uso metafórico de dos términos: la semilla y la tierra. La palabra ‘campo’ se usa como sinónimo de ‘tierra’. Aunque no se ha documentado del todo bien, esto es también cierto en grandes áreas del oeste y el sur de India. La semilla simboliza la contribución del padre y el campo representa la parte de la madre. El hombre proporciona la semilla —la esencia— para la creación de descendencia. La semilla determina el tipo de descendencia: la identidad de los hijos se deriva, así, a partir del padre...⁷⁶

Estas ideas sobre la reproducción humana están más que suficientemente atestiguadas en fuentes textuales antiguas sánscritas como los Vedas, Upaniṣads, Dharmaśāstras y la épica,

⁷⁶ Leela Dube, *Anthropological Explorations in Gender* (Nueva Delhi: Sage Publications, 2001), 119.

como Mahābhārata y Rāmāyaṇa, en las que de forma invariable se expresa que entre la semilla, aportación del varón, y el campo dentro del que esta se desarrolla, el espacio aportado por la mujer, es la primera la más relevante aunque las dos aporten calidad a la descendencia tal y como observa Tambiah⁷⁷. En *Manusmṛti* leemos también lo siguiente:

Una buena semilla, sembrada en un buen campo, culmina en un buen nacimiento, así un hijo nacido de un padre ario en una mujer aria merece ser sujeto a todos los rituales transformativos. Algunos hombres sabios valoran la semilla, otros valoran el campo, y otros tantos valoran tanto la semilla como el campo; pero esta es la decisión final sobre este tema: la semilla sembrada en el campo incorrecto, perece justo en su interior; y un campo por sí mismo y sin semilla permanece infértil. Y dado que ha habido sabios nacidos en vientres de animales gracias al poder de la semilla, han sido honrados y venerados. Por ello, la semilla es valiosa.⁷⁸

Es de notarse que la semilla de origen “noble” es capaz incluso de procrear en “campos” no humanos, dando como resultado descendencia humana que, además, es digna de ser venerada, honrada y sabia. De acuerdo con esta lógica, una semilla de mango solo puede dar mangos independientemente del campo en que esta se siembre. Por el contrario, una ascendencia “innoble” es mala en su origen, ya sea por una semilla o un campo defectuosos, y no puede ser suprimida pues siempre aflorará en las cualidades pervertidas de un individuo:

Un hombre desconocido, de clase no evidente pero nacido de un vientre contaminado y no ario, podría parecer un ario, pero puede ser descubierto por sus propias acciones innatas. Una conducta no aria o innoble, la hostilidad, la crueldad y fallas habituales en la realización de los rituales son manifestaciones en este mundo que indican que un

⁷⁷ Tambiah, “From Varna to Casta through Mixed Unions”, en *The Character of Kingship*, ed. Jack Goody (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 198.

⁷⁸ *Manusmṛti*, X, 69-72.

hombre ha nacido de un vientre contaminado.

Un hombre nacido de un mal vientre comparte el carácter con su padre, o el de su madre, o el de ambos. Pero él nunca podrá suprimir su propia naturaleza. Un hombre nacido de la confusión de vientres, incluso si proviene de una familia con liderazgo, heredará su carácter en gran o menor medida.⁷⁹

Además, desde esta perspectiva y otras perspectivas médicas tradicionales, la aportación masculina en la reproducción humana es la que le aporta al nuevo individuo la sangre “que fluye en sus venas, que proviene de la semilla paterna y que le otorga (particularmente al varón) su identidad como miembro perteneciente al linaje y al clan del padre. Como bien señala Leela Dube, se debe hacer una distinción clara entre la sangre de la madre, sangre coagulada que aporta la materia prima para la formación de los órganos y miembros del cuerpo, y la sangre del padre, que aporta la calidad del individuo gestante así como su identidad dentro de la sociedad.⁸⁰

Dicha concepción de las contribuciones femenina y masculina, esta última considerada como la más importante, se transpolan al contexto del nacionalismo hindú desde el momento en que Savarkar y otros ideólogos de Hindutva, como veremos más adelante, declaran la existencia de la raza hindú que, si bien no se funda en ningún criterio de pureza racial, se constituye a partir de una especie de pureza y continuidad de los rasgos culturales comunes que cohesionan a la nación hindú. La raza hindú, como asevera Savarkar, se perpetúa a través de la transmisión de la sangre, lo que es recurrente en el texto de *Hindutva*, donde se menciona una y otra vez que los miembros de la nación hindú comparten la sangre de los ancestros fundadores.

⁷⁹ *Manusmṛti*, X, 58-61.

⁸⁰ Leela Dube, *ibid.*, 125-126.

Intuimos, a partir de lo anterior, que la raza hindú se mantiene ligada por medio de lazos sanguíneos patrilineales pero, de la misma manera que la semilla masculina se cultiva en el campo femenino, el territorio de la nación funge como el campo en el que la jāti hindú se desarrolla y alcanza sus máximas potencialidades, tal y como un embrión o un feto lo hacen en el útero de la madre. Debido a ello, no resulta extraño que al territorio que aloja a la raza hindú se lo conceptualice en la figura de la Madre India o Bharat Mata, a la que hay que proteger tal y como se protege a las mujeres de la familia, del clan o de la tribu con la finalidad de mantener impoluto el honor de esos varones. Queda entonces de manifiesto que la nación hindú, producto de la unión entre la raza y el territorio o la semilla y el campo, se reproduce dentro del marco de un discurso de hegemonía masculina, cuyo origen se rastrea en el sistema de pensamiento de los grupos “upper caste” que son los mismos que generan ideologías como el de la Hindutva.

1.3. Hindutva: nacionalismo contra cosmopolitismo

Hacia el año de 1908 las autoridades británicas encarcelan a Tilak debido a un comentario en su periódico, Kesari, en apoyo a Prafulla Chaki (1888-1908) y Khudiram Bose (1889-1908), dos jóvenes que habían intentado asesinar a Douglas H. Kingsford, magistrado en jefe de la presidencia de Calcutta en el 11 de abril de 1908 con una bomba que terminó matando a dos señoras inglesas que pasaban por ahí por error. Es acusado de sedición por haber expresado que dichos jóvenes eran revolucionarios y se le condenó a 8 años en prisión. Para entonces, los actos terroristas contra las autoridades británicas eran algo común en la lucha de la facción extremista del Congreso Nacional Indio, lo que traería como consecuencia una división en el interior de dicha organización política, y la futura

generación y desarrollo del movimiento del nacionalismo hindú.⁸¹

Retomando un poco el entreverado relato de la vida de Savarkar, cuatro años antes a lo arriba narrado, en 1904, funda una organización revolucionaria, la Abhinav Bharat, como estudiante en el Joined Fergusson College de Pune. Sus actividades de protesta consistían en quemar públicas de ropa occidental. Para 1906, Savarkar se traslada a Londres, donde en años consecutivos escribe su libro *Giuseppe Mazzini*⁸² y su *Indian War of Independence 1857*.⁸³ En mayo de 1907 organiza una manifestación en Londres para conmemorar a los rebeldes de 1857 en su cincuenta aniversario, lo que llama la atención de la policía tanto en India como en Inglaterra,⁸⁴ pues el argumento central de esta movilización era conmemorar la “primera guerra de independencia”, ocasión en que los nacionalistas hindúes y musulmanes habían operado de forma unida para sacudirse el yugo británico, visión que contrastaba con la versión oficial de un motín. Por el contrario, para Savarkar se había tratado no de un levantamiento espontáneo sino de un esfuerzo bien organizado mediante el cual la nación habría logrado ser consciente de su existencia como entidad unificada e independiente de barreras sociales, económicas y políticas.⁸⁵

Para entonces, estamos ya ante un Savarkar que ha pasado de la adolescencia —como participante medio anónimo en los disturbios en Maharashtra con los grupos de apoyo a Tilak— a la primera juventud —como organizador y cabecilla de células terroristas en India y fuera de ella. Su educación política se ha profundizado durante su estancia en Inglaterra,

⁸¹ S. Sarkar, *ibid.*, 106-118; I. Banerjee, *ibid.*, 238-247.

⁸² <http://www.savarkar.org/en/armed-struggle/inside-enemy-camp/mazzini-1805-1872>, recuperado el 2 de junio de 2022. Savarkar, en sus escritos autobiográficos, señala que le había interesado leer la vida de Mazzini, que leyó en la versión de Bolton King. De ésta, subrayó los pasajes que más lo habían impresionado, en particular la organización clandestina Young Italy y su programa de acción. (1a ed. 1908).

⁸³ Savarkar, *The Indian War of Independence, 1857* (Nueva Delhi: Mushiram Manohar Lal, 1909).

⁸⁴ Chakrabarty, *ibid.*, 73.

⁸⁵ *Íbid.*, p. 90.

donde entra en contacto con otros líderes e ideólogos del ala extremista del Congreso que se reunían en clubes para el debate y la reflexión de ideas y acciones políticas. Además, sus lecturas y reflexiones de los nacionalistas europeos abonarán en el desarrollo de su pensamiento.

En este punto, vale la pena traer a colación el papel que desempeñaron las ideas de uno de los nacionalistas europeos más relevantes, Giuseppe Mazzini, pues son ellas las que contribuyeron a conformar en gran parte el planteamiento de Hindutva. El italiano fungió como una matriz de ideas a partir de las cuales se conformarían aquellas del nacionalismo indio a finales del siglo XIX y principios del XX. Entre los personajes que delatan en sus propias obras una innegable influencia de Mazzini y lo declaran explícitamente están Bankim Chandra Chatterjee, Lala Lajpat Rai y el mismo Savarkar.⁸⁶ Enseguida, se desglosan varios aspectos que en mi opinión son centrales en Mazzini y conforman la columna vertebral sobre el que se construye la Hindutva de Savarkar.

Un punto de convergencia entre ambos se encuentra en la necesidad de organizar a las juventudes, de donde nace el modelo para la fundación de varias organizaciones del nacionalismo hindú como la RSS en 1925 en Nagpur, Maharashtra, bajo la guía de Hedgewar, que era asociado de Moonje, fiel seguidor de Tilak y en quien tuvo un impacto profundo la ideología de Savarkar;⁸⁷ y del nacionalismo italiano, como la Giovine Italia (1831), fundada por Mazzini en Marsella al inicio de su autoexilio, y a la que pudo atraer a “los elementos más eficaces que militaban hasta entonces en la Carbonería, de modo que su

⁸⁶ Das Gupta, “Mazzini and Indian Nationalism”, *East and West* 7, 1 (1956): 67-70; y Carsolari, “Hindutva’s Foreign Tie-Up in the 1930s”, *Economic and Political Weekly* 35, 4 (2000): 218-228.

⁸⁷ I. Banerjee-Dube, *ibid.*, p. 308; G. Pandey, *The Construction of Communalism* (Delhi: Oxford University Press, 1992), 234.

asociación se extendió rápidamente por muchas ciudades italianas”.⁸⁸

La Giovine Italia, desde el punto de vista del propio Mazzini, tendría la tarea de desempeñarse como el motor para lograr la unidad y la independencia italianas. Pero su importancia no quedaba limitada a la nación italiana: “Considerando el problema de las nacionalidades no sólo italiano sino europeo, [Mazzini] diseñó un plan de organización secreta extendido a todas las naciones sometidas, las cuales deberían unirse, a través de asociaciones hermanas, en un pacto federal para el logro de su independencia. Ello representó el primer intento concebido orgánicamente de crear una eficiente organización democrática de carácter supranacional, que fue centro de elaboración y difusión de ideas homogéneas”.⁸⁹

Las organizaciones fundadas dentro del seno de la ideología del Nacionalismo hindú no niegan su deuda con el revolucionario italiano. La Vishva Hindu Parishad y la RSS, con sus respectivas organizaciones subordinadas —que recuerdan a la Giovine Italia—, han buscado sin duda desempeñar el papel de generadores y difusores de “ideas homogeneizantes” para unificar a —y convencer a los “hindúes” de la existencia de— la “nación hindú”.⁹⁰

Las lecturas de Mazzini y las discusiones sobre las ideas de este y de otros pensadores, corren en paralelo con la evolución de las ideas y de las acciones de Savarkar rumbo a una definición cada vez más clara de su propia ideología, que desembocará en Hindutva. De hecho, de 1906 a 1910, colabora con algunas sociedades clandestinas, en una de las cuales conoce a Shyamaji Krishnavarma, quien lo estimula a escribir y a leer obras de pensadores políticos de Europa, entre ellos Mazzini, quien tiene una gran relevancia para la formación

⁸⁸ Pascual, “Introducción”, en Giuseppe Mazzini, *Pensamientos sobre la democracia en Europa y otros escritos* (Madrid: Tecnos, 2004), XI.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Das Gupta, *ibid.*, 67-70, y Carsolari, *ibid.*, 218-228.

y desarrollo del pensamiento savarkariano.⁹¹

Para 1910, Savarkar es arrestado por su relación con India House.⁹² Tras escapar, es recapturado en Marsella.⁹³ Para el año de 1911 es condenado en Bombay a expiar una doble condena, cuya suma era de cincuenta años. Sus posesiones y propiedades fueron confiscadas, y tanto su carrera universitaria como sus grados académicos fueron cancelados. A sus veintisiete años, Savarkar llega a la Cellular Jail de Port Blair en las Islas Andamán y Nicobar,⁹⁴ donde dedicará gran parte de sus días en la redacción de sus ideas políticas.

Además, desde el primer año de su estadía ahí, Savarkar escribió peticiones de perdón, hecho que muchas “hagiografías” de Savarkar omiten o mencionan de forma muy superficial pero que A. G. Noorani se ha encargado de recuperar y de hacer públicas.⁹⁵ En efecto, en dichas peticiones Savarkar solicitaba el perdón de una forma imperdonable para un

⁹¹ Vinayak Chaturvedi hace un recuento detallado de la trayectoria y del pensamiento de Savarkar. Chaturvedi enfatiza el papel de las ideas de Mazzini para la generación de la ideología de la Hindutva. Ver “A revolutionary’s biography: the case of V. D. Savarkar”, *Postcolonial Studies* 16, 2 (2013): 124-139 y “Vinayak & Me: ‘Hindutva’ and the Politics of Naming”, *Social History* 28, 2 (2003): 155-173. Ashis Nandy recalca de igual manera la deuda de Savarkar con Mazzini. Ver “A disowned father of the nation in India: Vinayak Damodar Savarkar”, *Inter-Asia Cultural Studies* (2014): 91-112.

⁹² India House consistía en una organización semiclandestina que promovía el nacionalismo entre estudiantes indios en Inglaterra y que tenía su centro de operaciones en Londres entre los años de 1905 y 1910. Los miembros de India House solían reunirse en la casa de Shyamji Varma, la cual se transformó prontamente en un centro de activismo político y de reuniones a las que asistían nacionalistas indios radicales. Asimismo, la organización publicaba *The Indian Sociologist* que también fue prohibida por “incitar” a la sedición. Entre sus miembros más destacados están Savarkar, V. N. Chatterjee, Lala Har Dayal, V. V. S. Aiyar, M. P. T. Acharya y P. M. Bapat.

⁹³ “The Savarkar Case”, *The American Journal of International Law* 5, 1 (enero 1911): 208-220. Este hecho provocó una disputa legal internacional entre el gobierno británico y el de Francia debido a que Savarkar fue arrestado en suelo francés por oficiales británicos sin mediar una solicitud de ingreso para la recaptura del prófugo. El caso llegó incluso a la, para entonces, recién fundada Corte Internacional de La Haya, donde se dio una resolución a favor de la parte británica a pesar de la argumentación francesa, que aducía el ingreso ilegal de los policías británicos a su territorio.

⁹⁴ Las prácticas de tortura en dicha prisión a las que fue sometido Savarkar consistían en confinamiento en solitario por seis meses, siete días de portar esposas, diez días de llevar grilletes —lo que impedía a los prisioneros doblar las rodillas—, ser encadenado a la rueda de un molino junto con otros presos —Indu Bhushan Roy, que terminó suicidándose, y Ullaskar Dutt, que perdió la razón y fue trasladado a un sanatorio mental de las islas Andamán—, etcétera.

⁹⁵ <http://www.frontline.in/static/html/fl2207/stories/20050408001903700.htm>, recuperado el 2 de junio de 2022. Ver también Nandy, “A disowned father of the nation”, *Inter-Asia Cultural Studies* (2014): 91-112.

“revolucionario” y “nacionalista”. Escribía Savarkar en su segunda petición de perdón, con fecha del 14 de noviembre de 1913: “Estoy listo para servir al gobierno de la forma en que ustedes dispongan... ¿A dónde más podría regresar el hijo pródigo sino a la puerta paterna del gobierno?”. En su cuarta petición, escribía: “Soy sincero en expresar mi más profunda intención de seguir el camino constitucional y de hacer mi más humilde esfuerzo para tender a las manos del dominio británico un lazo de amor y respeto, y de mutua ayuda... con mi más cordial adherencia”.⁹⁶

Nandy señala también otras actitudes de Savarkar que bosquejan su carácter y su personalidad en la Cellular Jail de Islas Andamán.⁹⁷ De acuerdo con algunos testimonios de compañeros de prisión, como Trailokya Nath Maharaj, Savarkar convocó a una huelga y, organizada ésta, el creador de Hindutva abandonó el movimiento.⁹⁸ Asimismo, Nandy enfatiza que, según Savarkar, los guardias encargados de los prisioneros políticos en dicha prisión eran musulmanes y solían cometer abusos incontables con ellos, lo que explicaría en parte su actitud antipática hacia los fieles del Islam.

Para 1918, tras enviar una tercera solicitud de clemencia, se comunica a Savarkar que su solicitud ha pasado ante las autoridades británicas. Para el año de 1920, redacta su cuarta petición, apoyada por simultáneas cartas de hombres de peso del Congreso como Gandhi, Patel y Tilak. Savarkar, en consecuencia, firma su liberación prometiendo renunciar a cualquier forma de violencia en contra del gobierno británico.

Así pues, tras ser liberado, Savarkar termina de esculpir sus ideas a partir de las de Mazzini, quien dentro del contexto histórico y geográfico de la Europa de mediados del

⁹⁶ Chakrabarty, *ibid.*, 74.

⁹⁷ Nandy, *ibid.*, 91-112.

⁹⁸ Noorani, *Savarkar and Hindutva: the Godse Connection* (Nueva Delhi: Left Word Books, 2002), 58-59.

siglo XIX, pregonaba la necesidad de superar el cosmopolitismo a favor del nacionalismo bajo la premisa de que éste era la postura más natural para organizar a la humanidad en unidades de ayuda colectiva más funcionales. El cosmopolitismo declaraba que la nación era, para entonces, un concepto “peligroso o retrógrado”, y que las ideas más progresistas de la época se dirigían a ya no creer en la nación, sino a creer en la unión de la Humanidad, es decir, el cosmopolitismo, como etapa más avanzada en el camino del progreso humano.⁹⁹

La postura de Mazzini, contraria al cosmopolitismo, se fundamentaba en que éste organizaba a la humanidad sin considerar sus particularidades. No dudaba que el cosmopolitismo tuviera fines altruistas y loables, como organizar a “los Pueblos libres e iguales, ayudándose mutuamente, cada uno aprovechando los recursos que los demás poseen en la civilización y en el progreso, y avanzando libres de toda atadura”,¹⁰⁰ o como lograr “la mejora de todos por medio de todos” debido a que el progreso de cada nación beneficia a toda la humanidad.¹⁰¹ Pero encontraba en el nacionalismo una alternativa muy viable para entender las necesidades de una comunidad a partir de sus necesidades y características específicas. Lo anterior, con respecto a Savarkar, era todo un conjunto de ideas con mucho peso conceptual que hacía de Mazzini un pensador extraordinario del que aquel abreviaría para edificar su propio sistema. No era extraño, entonces, que el propio Savarkar fuera el primer traductor del nacionalista italiano en lengua marathí.

Durante la colonia, los británicos habían logrado proporcionar cierta cohesión a los territorios administrados por ellos en el subcontinente, sucesores en esta tarea de los gobernadores mogoles. La llamada India británica se había constituido a partir de una unidad

⁹⁹ Mazzini, *ibid.*, 87.

¹⁰⁰ *Íbid.*, 93.

¹⁰¹ *Íbid.*, 93-94.

política, militar y económica artificial o imaginaria, que cohesionaba a distintos pueblos y diversas regiones de múltiples lenguas, costumbres, organizaciones sociales y económicas, ideas y expresiones religiosas, etcétera, desde inicios de las intervenciones británicas en los territorios del Sur de Asia.

Por tanto, Savarkar tenía la posibilidad de optar por el regionalismo marathí u optar por un panindianismo inclusivo en el que todos los grupos humanos administrados por los británicos fueran concebidos como una unidad. En vez de las anteriores opciones, Savarkar decidió inclinarse por un énfasis en la identidad hindú pero, como hemos mencionado en líneas anteriores, no esencialmente como identidad religiosa ni mucho menos como una identidad étnica, racializada y pura, sino con un sentido más amplio en el que aspectos como la idea de pertenencia a un espacio de tierra bien delimitado por factores naturales y de una herencia cultural compartida son más importantes.

Asimismo, como veremos con mayor detalle adelante, el anticosmopolitismo de Mazzini le aporta a Savarkar un argumento de peso en torno a la cuestión de la libertad de India y a la cuestión de las comunidades religiosas, que era el de la especificidad de los pueblos y, por tanto, el de comunidades que conforman verdaderas naciones con historia, costumbres, etnicidad y cultura homogéneas. Desde este punto de vista, Savarkar se daría a la tarea de dilucidar y discriminar las características específicas del pueblo hindú y, como consecuencia, a partir de la definición de la hinduidad vendría con ella la definición del otro y, por consiguiente, su natural exclusión.

1.4. El papel del Estado ante la nación

Con respecto a la relación entre nación y Estado, tanto Mazzini como Savarkar tienen claro

que aquellos no se identifican ni son idénticos, pues la nación es una especie de ente social vivo y el Estado es una herramienta que la provee de los instrumentos para la obtención de sus fines. Para Savarkar, al igual que para Mazzini, es un error pensar que la nación es el Estado, porque éste es más bien una construcción artificial que no corresponde a los límites reales de la nación y que, en muchas ocasiones, provoca la yuxtaposición de diversas naciones bajo una sola autoridad sin que exista unión verdadera.

Aun con lo anterior, el pensador italiano no consideraba la creación del Estado como un aspecto negativo, sino como algo necesario debido a que el Estado funciona como un organizador de los intereses de los diversos subgrupos que conforman la totalidad de la nación. Sin embargo, Mazzini creía firmemente que el Estado no debía convertirse en tutor de la nación, sino que ésta debía ser siempre la rectora del Estado.

Savarkar, por su parte, adopta esta misma perspectiva y lo demuestra cuando afirma que el ser hindú no se corresponde con bharatiya ni mucho menos con indio, pues estas dos últimas identidades se desarrollan a partir de la generación y consolidación del ente artificial del Estado indio, mas éste no puede ser identificado con la nación hindú, que es más vasta. De hecho, para Mazzini y Savarkar, la nación conforma en su totalidad un organismo colectivo vivo que no puede ser identificado con el Estado nacional, que funciona más bien como un órgano que administra o gestiona, pero que ni siquiera es un órgano vital, sino uno artificial o protésico. Quizá, para ser más precisos, incluso prescindible.

2. Hindutva y raza

2.1. Hindutva / hinduidad

Siguiendo en paralelo la trayectoria vital de Savarkar junto con el desarrollo de sus ideas,

podemos decir que para 1921, es liberado y regresa a India. Sin embargo, el mismo año es reencarcelado por sus actividades políticas. Es en este ínterin cuando se imprime su obra fundamental, *Hindutva. Who is a hindu?*, donde expone los puntos esenciales de su visión sobre el nacionalismo hindú. Escrito en 1917 en inglés y no en marathí, como era la costumbre de Savarkar, demuestra que su objetivo era paradójicamente llegar al mayor número de personas a lo largo y ancho del subcontinente a través de la lengua de los colonizadores.¹⁰²

El 4 de enero de 1924 es liberado por mandato del Home Department of Government of Bombay bajo una nueva promesa de abstenerse de involucrarse en cualquier actividad de índole política sin el consentimiento del gobierno británico por un periodo de cinco años, condición que sería renovada a discreción de las autoridades; y el juramento de residir dentro de los territorios administrados por el gobierno de Bombay, con la posibilidad de ir más allá solicitando previamente el debido permiso.¹⁰³ De hecho, en años posteriores, Savarkar negaría cualquier participación en actividades terroristas, por las que por supuesto en sus años juveniles había sido capturado, procesado, juzgado y encarcelado.¹⁰⁴ Y es en esta etapa de su vida cuando Savarkar, gracias a su obra fundacional, se da a la tarea de definir los límites de la hinduidad y de las características que componen la esencia del ser hindú, es decir, de aquellas características que pertenecen y que hacen a un individuo identificarse como hindú, sobre lo que se hablará más adelante.

En su *Hindutva*, Savarkar presenta hasta cincuenta definiciones de lo que caracteriza a

¹⁰² I. Banerjee, *ibid.*, 308.

¹⁰³ Sampath, *ibid.*, 510.

¹⁰⁴ En una entrevista realizada por T. Treanor, un periodista estadounidense, Savarkar relata cómo ocurrió un acto terrorista contra el virrey Lord Hardinge. Sin embargo, niega su participación afirmando que se encontraba lejos de ese sitio cuando aquello tuvo lugar. Ver Treanor, *One Damn Thing after Another* (Nueva York: Double Day, Doran & Company, 1944), 84.

un hindú. Esto demuestra su esfuerzo en tratar de definir lo hindú, lo que no podía lograrse, como ya vimos, sólo a partir de aspectos religiosos, pues incluso entre la enorme y heterogénea comunidad india no existe unidad ni uniformidad “que puedan ser rastreadas y que puedan hacer comprensible tanto las creencias...como las doctrinas” de millones y millones de personas.¹⁰⁵

El error fundamental de aquellos que habían tratado de definir lo “hindú” era, para Savarkar, que no habían tomado en cuenta el aspecto “nacional” implicado en ese término. De este modo, en un afán por enmendar la “visión errónea” de sus antecesores, optó por enfocar de forma diferente la cuestión: examinar el aspecto histórico de lo hindú desde la época védica hasta el siglo XX y rastrear el desarrollo de la raza hindú, la religión y la unidad política de esta sociedad, con el objetivo de encontrar la esencia o la cuerda que une a todos los hindúes de todos los tiempos en un sólo y uniforme grupo humano.

En términos muy generales, Savarkar explica que son fundamentalmente dos las características que se pueden considerar como las más relevantes para definir lo hindú y para diferenciarlo de lo no hindú. En primer lugar, un individuo que está en posesión de la hinduidad es aquel para quien el “Hindusthán”¹⁰⁶ o India es tanto *pitr̥bhū* o patria –en

¹⁰⁵ Savarkar, *ibid.*, ii.

¹⁰⁶ Hay que notar aquí la distinción entre los otros nombres de India, Hindustán e Hindusthán. El primero de ellos aparece en textos persas a lo largo de la estancia musulmana en India y, por consiguiente, sería un término considerado por Savarkar como extranjero; por otro lado, Hindusthán ha sido preferido por el nacionalismo hindú por considerarlo un término netamente “sánscrito”, compuesto de Hindu- (el pueblo hindú) y –sthán (lugar). Así, Hindusthán puede entenderse como el lugar que habitan los hindúes. De acuerdo con Stietencron, “Hindú” es un gentilicio de larga trayectoria y de profundos significados. En torno a su historia, afirma que: “El término hindú por sí mismo es de origen persa. Usado en plural, denota a la gente del Hind (el río Indo), los indios, tal y como aparece esta referencia en las inscripciones de Darío I y de otros gobernantes de la antigua Persia desde el siglo VI a. e. c. en adelante. Crédito debe dárseles también a los sabios persas como Al-Biruni, Abu-l Qasim, Al Masudi, Al-Idrisi y Shahrastani, quienes conocían y distinguían diferentes religiones entre los hindúes”. Ver Stietencron, “Religious configurations in pre-muslim India and the modern concept of Hinduism”, en *Representing Hinduism: Deconstruction of Religious Traditions and National Identity*, ed. Dalmia y Stietencron (Nueva Delhi: Sage, 1995), 77.

términos más específicos, podemos explicar esta palabra como la tierra de los padres o el lugar donde yacen los restos y los manes ancestrales— como *punjabhū* o tierra sacra —donde se encuentran los lugares que dicho individuo considera más sagrados—. De esta manera, la recategorización de lo hindú significaba una mayor inclusividad y, por tanto, la ampliación de la comunidad, pero también la exclusión de otras comunidades que, a diferencia de los hindúes, tendrían sus lealtades comprometidas no en India, sino en tierras extranjeras. Esto, según Savarkar, supone alojar a un potencial enemigo dentro de casa.

La mayoría de los indios musulmanes podrían, si estuvieran libres de los prejuicios nacidos de la ignorancia, empezar a amar nuestra tierra como la tierra de sus padres... la historia de sus conversiones, forzada en millones de casos, es tan reciente como para que no olviden, aun si lo quisieran, que han heredado la sangre hindú en sus venas. ¿Pero nosotros, que hemos investigado los hechos como son y no como deberían ser, podríamos reconocer a estos musulmanes indios como hindúes? Muchas comunidades musulmanas en Kashmir y en otras partes de India, así como también comunidades cristianas en el Sur de India, observan nuestras reglas de castas a tal grado que se casan generalmente sólo con personas de su propia casta. Sin embargo, queda claro que aunque su sangre hindú original permanece casi sin afectación por adulteración extranjera, estos musulmanes indios no pueden ser llamados hindúes en el sentido en que estamos entendiendo este término.¹⁰⁷

No obstante que por medio de la denominación del hindú —aquel que tiene en India la tierra de los padres y la tierra que debe considerar sagrada— se excluía una buena parte de la población de la India, para Savarkar era indispensable incluir en la comunidad hindú las comunidades religiosas no ortodoxas, cuyas doctrinas y maestros habían nacido en el territorio del “Hindusthán”. De esta forma, tales comunidades tendrían su tierra sagrada dentro de los confines de la tierra sacra. Por este medio, Savarkar establecía los cotos y

¹⁰⁷ Savarkar, *ibid.*, p. 91.

discriminaba desde una nueva perspectiva entre los nuevos hermanos y los nuevos enemigos-forasteros.

A propósito de lo anterior, Jaffrelot hace de lo anterior una distinción bastante clara de lo que es la “xenología tradicional” que es evidente en las ideas de Savarkar —y, por supuesto, en la de los demás ideólogos de Hindutva— con respecto al mecanismo del que este echa mano para incluir o excluir a ciertos grupos del “hindudom”: “la élite hindu tiene la voluntad de integrar cualquier comunidad siempre y cuando respeten una ortopraxis fijada por el orden brahmánico, en lo que carece de relevancia el origen racial”. En este sentido, “la lógica eugenésica (del racismo biológico del facismo, por ejemplo, en el que tiene una carga muy fuerte la noción de la pureza racial) es obviamente incompatible con la ‘xenología tradicional’ en la cual el sistema de castas es la agencia reguladora”.¹⁰⁸

Por tanto, para las intenciones últimas de Savarkar, integrar a las diversas comunidades religiosas nacidas en India bajo el manto del Sanátana Dharma es más importante que su origen racial, pues está siguiendo esa xenología tradicional de la que hizo uso la élite brahmánica durante siglos para integrar en su sociedad jerarquizada una multitud de grupos étnicos distintos, siempre y cuando sus reivindicaciones no fueran en contra del statu quo determinado por aquella.

Por otra parte, una vez definido el espacio geográfico que comprendería dentro de sus límites a los hindúes, “*pitr̥bhū*” o patria, y “*pun̥yabhū*” o tierra sacra, era necesario definir los eslabones que mantenían unida a la comunidad hindú: establecer qué caracterizaría tales individuos, qué los mantendría unidos y, lo que no carece de importancia, por qué deberían preferir vivir en unión y colaborar para el beneficio de toda su comunidad.

¹⁰⁸ Jaffrelot, *ibid.*, 347.

Savarkar busca así una resignificación del hinduismo, trasladar su significado religioso hacia un sentido más amplio que pueda comprender lo religioso, lo geográfico y también lo racial. Hindutva, entonces, comprende la totalidad del ser hindú no sólo en el ámbito religioso. De esto, se extrae que hindú es ser un individuo cuya religión surge en el “Hindusthán”; un individuo que habita esta región geográfica; y un individuo cuyos ancestros han habitado este lugar por generaciones. Obsérvese la importancia de las costumbres, de convivir en un espacio geográfico, y del arraigo de la comunidad en esa tierra.

2.2. La “raza” hindú

Aquí nos detenemos un poco para analizar el concepto de raza desde la perspectiva de Savarkar, pues es a partir de ésta que el nacionalismo hindú, después de la publicación de *Hindutva*, hará distinciones más sutiles sobre quiénes son hindúes y quiénes no desde el punto de vista cultural y no tanto étnico. Para la discusión sobre qué es y qué une a la “raza hindú”, Savarkar comienza por poner el ejemplo de un estadounidense que desea ser un ciudadano de India. Según Savarkar, a éste se le trataría como un bharatiya¹⁰⁹ o hindi.¹¹⁰ Sin embargo, ser aceptado como un bharatiya no es suficiente para ser considerado hindú porque dicho extranjero “no ha adoptado nuestra cultura ni nuestra historia, ni ha heredado nuestra sangre ni considera nuestra tierra como objeto de su amor ni mucho menos de su adoración. Por tal razón, no puede considerarse realmente un hindú, porque... el término

¹⁰⁹ Dado que el nombre tradicional de India es Bharat, bharatiya debe entenderse como el individuo que ha nacido y pertenece a la esfera cultural de Bharat. Bharatiya, también, suele traducirse como “nacional” o “indio”.

¹¹⁰ Savarkar, *ibid.*, 84.

hindú ha comenzado a significar mucho más de lo que su sentido geográfico expresa”.¹¹¹

Uno podría adquirir la nacionalidad india y ser por este medio un bharatiya, pero no hereda la cultura, la historia ni la sangre, que proviene solamente de los ancestros nacidos en Hindusthán. Observemos con cuidado cómo aparece, de nuevo la importancia de la herencia cultural, histórica y, sobre todo, sanguínea, cuya vía de transmisión solo puede ocurrir por medio de padres a hijos, lo que nos obliga a recuperar la discusión sobre la semilla masculina y el campo femenino. Recordemos que la semilla es la que aporta la calidad del producto, en tanto que la tierra es la que aporta el habitáculo o espacio donde el fruto habrá de desarrollarse. Es así como Savarkar encuentra los argumentos para minimizar el aspecto de la pureza racial, puesto que en su “racismo”, es más importante que en el mestizaje la semilla de los ancestros siga manteniéndose intacta a través de la conservación de la comunidad de costumbres, cultura e historia.

En el nacionalismo mazziniano es también de gran relevancia la noción de raza. Mazzini enfatiza la relación íntima y profunda de una comunidad humana con una tierra, lo que nos hace ecos con la noción del campo feminizado en India: “¡Hermanos míos!, amad a la Patria. La Patria es nuestra casa; la casa que Dios nos ha dado, poniendo dentro una familia numerosa que nos ama y a la que nosotros amamos, con la que podemos entendernos mejor y más rápidamente que con otros, y que por la concentración dentro de un territorio dado, y por la naturaleza homogénea de los elementos que la forman, está llamada a un especial tipo de acción”.¹¹² No pasemos por alto cómo Mazzini caracteriza a la Tierra: la Patria, la casa, lugar de la familia, etcétera.

A partir de lo anterior, vemos que, en la concepción mazziniana, la patria —o la tierra—

¹¹¹ *Íbid.*

¹¹² Mazzini, *ibid.*, 274.

nutre y le proporciona características propias a una determinada comunidad, la “familia numerosa” cuyos miembros se aman entre sí debido a los elementos comunes que comparten. La tierra nutriz hace de ella una comunidad con atributos que no se repetirán entre el resto de las comunidades humanas, es decir, hacen de ella un grupo humano único e irrepetible, es decir una raza en el sentido corriente del término. Asimismo, Mazzini enfatiza la homogeneidad de ésta y se enfoca en el sentimiento religioso que liga a sus integrantes con una tierra en un nexo que determina la función que dicha raza habrá de desempeñar dentro de un plan definido por un dios dentro del marco de un plan divino y trascendental del que la humanidad es sólo una pieza. Por este medio, a toda raza se le proporciona un destino trascendente que rebasa las barreras de lo humano y que justifica el cumplimiento de ciertas metas.

¿En qué grado podemos considerar una influencia de Mazzini en las ideas de Savarkar con respecto a Hindutva y su relación con la raza? Savarkar afirma que Hindutva está constituida de atributos y que éstos constituyen la esencia misma de lo hindú. Contar con ellos es pertenecer a esta raza. De tal manera, “Hindutva comprende todas las áreas de pensamiento y actividad de todo el ser de nuestra raza hindú”.¹¹³

La raza, sin embargo, es un concepto problemático en Savarkar. Si bien en ocasiones acepta que los patriarcas de la “raza hindú” llegaron desde Persia y atravesaron el río Indo para “renacer” como un nuevo pueblo, “bajo la estrella de una nueva esperanza y de una nueva misión, estaban destinados por asimilación y por expansión a desarrollarse en una raza” que sólo podría describirse como hindú.¹¹⁴ En otras ocasiones, Savarkar se arriesga a afirmar que los patriarcas son originarios de la “sagrada” tierra india. El dilema es que en el

¹¹³ Savarkar, *ibid.*, 4.

¹¹⁴ *Íbid.*, 29.

racismo biológico, el de la pureza racial, es importante certificar el origen autóctono de los arios en India, sin embargo el propio Savarkar vacila de forma constante al afirmar que los arios mismos provienen del exterior.

La mención de los arios merece que nos detengamos un poco. Savarkar explica que emplea la palabra “arios” para referirse a “todos aquellos (pueblos) que han sido incorporados como partes integrales en la nación; el pueblo que ha florecido en nuestra orilla del río Indo, sean vaidiks o avaidiks, brahmanes o chandalas; y aquellos que pertenecen y reclaman haber heredado una cultura, una sangre, un país y una nación comunes”.¹¹⁵ En el ideario savarkariano, “ario” se vuelve, así, sinónimo de algo como “protohindú” sin importar su origen védico o no védico. En consecuencia, ser ario o hindú es haber nacido en Bharat y ser descendiente de esos ancestros arios, venidos de fuera y también indígenas del subcontinente, que se mezclaron para engendrar la raza hindú, en lo que la pureza racial no es significativa, pero sí lo es la pureza cultural —y, en grado menor, la pureza sanguínea por línea paterna, pues no importa tanto “el campo” si la semilla es la potente—.

¿Estas ideas le sirven a Savarkar como un argumento para rechazar el sistema de castas y para proponer una sociedad hindú igualitaria? Argumentaba Savarkar, por ejemplo, que las 7 restricciones para la convivencia entre castas debían desaparecer con la finalidad de garantizar la unión de todos los hindúes: la vedoktabandi o el acceso exclusivo a la literatura de la comunidad brahmánica; la vyavasayabandi o la exclusividad de asumir una profesión debido a su nacimiento; la sparshabandi o la práctica de la intocabilidad, que reducía a un amplio sector de la población para integrarse completamente a la comunidad; samudrabadi o la prohibición de cruzar el océano bajo el castigo de perder la casta; la shuddhibandi o

¹¹⁵ *Ibid.*, 33.

restricción a la reconversión al hinduismo; la rotibandi o restricción de la comensalidad; y la betibandi o restricción a contraer matrimonio con personas de diferentes castas. Incluso, señalaba Savarkar, el sistema de castas no es parte del Sanatana Dharma y, por tanto, podría y debería hacerlo desaparecer.¹¹⁶

No se pierda de vista que la postura de Savarkar es clara al respecto.¹¹⁷ Se inclina por sugerir de forma explícita su desaparición porque lo concibe como un obstáculo para el reconocimiento de una comunidad hindú más amplia: “El sistema de las cuatro varnas debería desaparecer en cuanto haya cumplido su fin o haya dejado de ser útil... Los sanyasis, los aryasamajis, los sikhs, y muchos otros no reconocen el sistema de las cuatro castas (*sic.*) y, a pesar de ello, ¿son extranjeros? ¡Ni lo permita Dios! Ellos son nuestra sangre, nuestra raza, nuestro país, nuestro Dios... Nosotros, los hindúes, somos todos uno y una sola nación, a causa principalmente de nuestra sangre compartida”.¹¹⁸ Es relevante comentar que Savarkar no hace, además, una distinción muy clara entre los conceptos de *varṇa* y *jāti*, por lo que en varios pasajes de Hindutva se emplean como sinónimos.

Más adelante, Savarkar señala incluso que la mezcla de las castas causa la pérdida de su *jāti*, pero no le resta a un individuo nada de su hindutva a causa de que no ha perdido la más importante característica que determina su herencia común: la sangre hindú. Y matiza: “...el término hindú no es sinónimo de bharatiya o hindi ni significa solamente ‘indio’... Los hindúes no son meramente ciudadanos del Estado indio porque están unidos también por medio de nexos como el amor a la Madre India, sino también por medio de una sangre compartida”.¹¹⁹

¹¹⁶ Sampath, *ibid.*, 491-493.

¹¹⁷ *Íbid.*, 480.

¹¹⁸ Savarkar, *ibid.*, 39.

¹¹⁹ *Íbid.*, 85.

Así es como Savarkar vincula el territorio con una sangre transmitida de generación en generación, la sangre con la comunidad, la comunidad con la cultura y la cultura con una tradición, sentidos o concebidos todos ellos como compartidos. Todos los que aman a la tierra sagrada como su patria, lo hacen debido a que claman haber heredado la sangre de la raza hindú ya sea por incorporación o adaptación, a partir de los antiguos patriarcas védicos y no védicos, es decir, “arios” o “hindúes”.¹²⁰

Esta concepción de raza no es cerrada en lo que se refiere a los grupos humanos que le dieron origen a la “raza hindú”, pues Savarkar concede la posibilidad del origen extranjero de los “padres arios” —pues admite que los arios vinieron desde el exterior del subcontinente indio para proporcionar la potencia de su semilla masculina en “terreno fértil y propicio”, es decir, en los úteros de las mujeres no hindúes y, así, crear una raza más fuerte— y del mestizaje cultural con elementos autóctonos, de lo que resulta el germen de la cultura hindú. Esto es así debido al racismo cultural o a la xenología tradicional de la que habla Jaffrelot, en la que se está en una sociedad altamente jerarquizada y opresora, pero es incluyente en tanto que las comunidades que se adhieren respeten el status quo impuesto por los líderes.

Savarkar, además, acepta el mestizaje entre extranjeros y pueblos originales del subcontinente. A través de los siglos, los hindúes alcanzan a conformarse a sí mismos como un grupo homogéneo al estar unidos por los lazos de una sangre común y por compartir el amor a la madre patria. Sin embargo, el aspecto hereditario de la sangre hace inaceptable para Savarkar la posibilidad del mestizaje una vez conformada y consolidada la raza hindú a través de tantos siglos de historia. Los hindúes no son sólo una nación, sino también una raza o *jāti*. Toda esa comunidad sanguínea resulta en una especie de familia de dimensiones

¹²⁰ *Íbid.*, 91.

gigantescas, de una familia extendida que, en consecuencia, se conforma en una comunidad antes permeable, abierta a los mestizajes durante su proceso de conformación, pero cerrada —y de cierta manera exclusiva— una vez constituida.

2.3. La *jāti* hindú

El diccionario Sánscrito-Inglés Monier-Williams señala que el término *jāti* tiene las siguientes acepciones: nacimiento, producción y renacimiento, que tienen relación con el significado de la raíz verbal jan-, que en español es nacer, producir, generar, producir y causar. Sin embargo, en dicho diccionario encontramos otros sentidos que nos ayudan a comprender cómo Savarkar y los ideólogos de Hindutva que vengan después de él conceptualizan la idea de una raza o una “jati hindú”: posición asignada de nacimiento, rango, casta y linaje, pero también forma de existencia —animal, insecto, planta, humano— o especie.

No existe ser nacido sin *jāti*, pues nacer ya implica obligatoriamente una condición de existencia: no hay sujeto nacido sin padres, ni padres sin *jāti*. De ahí que si alguien careciera de *jāti*, se debería al simple hecho de no haber nacido aún. *Jāti* proporciona al individuo un lugar en la naturaleza y en la sociedad, un estatus, una función y una identidad en ella. *Jāti* constituye el cristal a través del cual dicho individuo percibirá el mundo y será percibido por los otros. *Jāti* puede concebirse también como la “calidad” transitoria, física y moral de la persona.

Jāti es, de igual modo, una categoría conceptual y empírica indispensable para definirse frente al resto de los objetos e individuos del mundo, pues *jāti* no sólo refleja de dónde viene uno, quiénes son sus padres y quién es uno dentro de la sociedad humana, sino también

porque nos identifica como sujeto existente dentro de la naturaleza.

Sin embargo, Savarkar creía necesario precisar dicho concepto para ajustarlo a su propia argumentación. Señala que “La palabra jati, derivada de la raíz ‘jan-‘ (generar, dar a luz o producir), significa hermandad, una raza determinada por un origen común dado que posee la misma sangre”.¹²¹ Savarkar consideró plausible imaginar y hacer imaginar una sola *jāti* para todos los hindúes. Dado que las *jātis* son, en principio, un modo de diferenciar entre subgrupos sociales según los criterios del estatus y función social de los padres, así como de la naturaleza física y moral, la *jāti* era necesaria como concepto para aclarar quién es hindú y quién no lo es.

Jaffrelot observa que Savarkar, influido por un punto de vista científicista y, en específico, zoologista, se acerca a una comprensión de *jāti* como especie: “hay una jati animal así como una jati humana en un continuo, cada una con un dharma específico. Por tanto, no puede haber una raza hindú opuesta a otras razas. Puede existir solo una cultura hindú que define las reglas sociales implementadas por cierta comunidad humana en la cual coexisten diferentes especies en una relación jerárquica. Una sociedad tal no puede sino estar abierta a otras especies que adopten esas reglas. Y aquellas especies que no, son necesariamente los grupos más bajos en la jerarquía”.¹²²

En este mismo sentido, en el pensamiento de Savarkar, la unidad de la raza se encuentra en la comunidad de antecesores, no así en la pureza y conservación de la sangre, que para él es importante pero no tanto como la “pureza” cultural. Parte de la mitología savarkariana en torno a la raza hindú y sus orígenes no niega ni desprecia la mezcla de sangre entre arios y no arios; por el contrario, hace del mestizaje un punto a favor de su concepto de raza, ya que

¹²¹ *Ibid.*, 84-85.

¹²² Jaffrelot, *ibid.*, 348.

de dicho mestizaje se obtiene lo mejor de cada raza y se elimina o descarta lo inútil. Además, si bien Savarkar acepta la hipótesis de que los arios llegaron desde otras tierras y de que se mezclaron con los pueblos originarios de India, los antepone como la raza que será la predominante en el modelaje y definición de la cultura hindú.

Los arios proporcionan el elemento esencial y predominante en la conformación de lo hindú dado que éste es un pueblo “potente”, cualidad que se repetirá una y otra vez en la representación del hindú en gran parte de los autores y organizaciones de esta ideología: por las venas del hindú corre sangre aria y no aria, pero la primera es la “potente” y, por tanto, es la digna de recordarse, de celebrarse, de conservarse y de proteger.

Es común en los discursos del racismo la identificación con el grupo que representa la fuerza, la dominación, la hegemonía y, por el contrario, negar o minimizar los elementos aportados por el grupo considerado débil y, por consiguiente, derrotado. No es extraño entonces que Savarkar enaltezca la fortaleza de los padres védicos y no vuelva a mencionar a los pueblos no arios que colaboraron en la conformación del pueblo hindú.

El influjo ario, en la recreada historia de Savarkar, nutre la sangre no aria; no elimina lo bueno de la herencia no aria; por el contrario, elimina de ésta “lo estéril y lo pobre”.¹²³ Y aunque Savarkar admite que hubo mezcla de sangre (y de culturas), no acepta que la aria haya sido fertilizada; es ésta la que asume un carácter masculino y se convierte en fertilizadora, en el elemento vivificante de dicha unión, en tanto que las sangres no arias adquieren un carácter femenino y se convierten en el campo sobre el que lo ario asienta su semilla. Y el sistema de castas, en este contexto, es el instrumento por medio del cual estas diferentes sangres se encauzan de forma que se organicen en una estructura ordenada.

¹²³ Savarkar, *ibid.*, 86.

Savarkar aprovecha para explicar que el sistema de castas regula la “noble sangre” de la jāti hindú “para contribuir a fertilizar y a enriquecer todo lo que era árido y pobre, sin enflaquecer ni empobrecer todo lo que era débil y pobre”.¹²⁴

Savarkar trabaja con dos ideas centrales en torno a la raza hindú: la asimilación y la expansión, gracias a las cuales la jāti hindú alcanza su ser como raza y como unidad social. Por asimilación, Savarkar no niega el mestizaje y se debe eliminar de ella toda idea de “pureza racial”; por expansión, Savarkar matiza la penetración de los arios en el subcontinente, lo que no se califica como invasión ni conquista, sino que se justifica como “destino” y se minimiza, o difumina, el carácter extranjero del pueblo ario.

2.4. La patria por sobre todas las cosas

De no tener patria, el individuo no tiene “nombre, ni signo distintivo, ni voto, ni derechos ni bautismo de hermanos entre los pueblos”,¹²⁵ afirma Mazzini. Se es un huérfano, o todavía peor, un bastardo de la humanidad. La patria proporciona “el punto de apoyo de la palanca que debemos activar en beneficio de todos”.¹²⁶ Sin ella, se está en riesgo de ser individuos inútiles para la Humanidad. Para ser útil a ésta, un individuo debe pertenecer a una patria, trabajar por ella y para ella, y la nación entonces será capaz de desempeñar el papel que Dios le designó para el desarrollo de la Humanidad.

Y, más importante todavía, es que para convivir con las otras naciones, un pueblo debe existir como nación, entendiendo ésta como la asociación entre iguales, que habrá de ser reconocida por las otras naciones o colectividades. Dicha asociación de pares estimula al

¹²⁴ *Íbid.*, 86.

¹²⁵ Mazzini, *ibid.*, 272.

¹²⁶ *Íbid.*, 274.

individuo a abandonar el “yo” para acoger el “nosotros”, de manera que ya no hay egoísmo sino fraternidad con los iguales y una identificación total con la patria o la nación. Mazzini arengaba así a sus compatriotas con la finalidad de que éstos se sintieran encarnación misma de la patria que, además, “es una, indivisible”.

La indivisibilidad de la nación de Mazzini hará eco también en los escritos de Savarkar, y constituirá uno de los elementos esenciales de la nación hindú dentro del concepto de Hindutva. Como hemos señalado líneas arriba, para Mazzini la patria está definida por límites geográficos naturales, y dicho paisaje nutre al pueblo que la habita otorgándole características únicas que, además, lo determinan para la realización de tareas únicas en el plan divino del progreso humano. En caso de que una parte de la patria sea sustraída o alienada de su natural unidad, los individuos patrióticos no deben guardar reposo hasta que dicha unidad sea restaurada: “Al igual que los miembros de una familia no gozan sentándose a la mesa común si uno de ellos está lejos, robado el afecto fraterno, así no tengáis alegría ni reposo mientras una parte del territorio en la que se habla vuestra lengua se halle substraída a la Nación”.¹²⁷

Aunque es indudable que existe una relación directa entre las ideas de los movimientos reformistas hinduistas y las ideas de Savarkar, como las de Dayananda Sarasvati sobre la nación definida en términos culturales y étnicos,¹²⁸ desde mi perspectiva fueron principalmente las ideas de Mazzini —como la relación íntima entre territorio y unidad étnica, que no aparece tan desarrollada en Dayananda— las que le aportaron al creador de Hindutva un mayor repertorio de argumentos y criterios para definir su propia concepción de la nación hindú. Paradójicamente, si la influencia de Mazzini sobre Savarkar es mayor que cualquier

¹²⁷ *Íbid.*, 275.

¹²⁸ C. Jaffrelot, ed., *Hindu Nationalism* (Princeton: Princeton University Press, 2007), 86.

otra de los nacionalistas y reformadores indios, estaremos hablando de que Hindutva savarkariana es un nacionalismo cultural, menos étnico y no religioso, con pretensiones modernas y de raíces mestizas —como las de la mismísima raza hindú— en cuya generación participan tanto lo autóctono indio como lo extranjero europeo.

Sin embargo, también se pueden mencionar otros nombres de autores indios y europeos que ejercieron influencia en las ideas de Savarkar como M. G. Ranade, Rammohan Roy, Bal Gangadhar Tilak y Har Bilas Sarda con su obra sobre *La superioridad hindú*; filólogos, como Sir William Jones y Max Müller; evolucionistas, como Charles Darwin, Herbert Spencer, John Tyndall; zoologistas, como Ernst Haeckel y Thomas H. Huxley, entre otros. Tal variedad de autores deja pendiente la interesante tarea de elaborar una genealogía detallada del pensamiento savarkariano.

3. El hindú y el Otro

3.1. Los Otros

Definido lo que es el ser hindú, abordemos la cuestión de qué es no serlo. Existen dos tipos de no hindú. El primero de ellos es claramente identificable porque se encuentra fuera de la tierra nacional: los extranjeros, los otros externos. Éstos, al haber nacido fuera de “Hindusthán”, tienen los lugares sagrados fuera de India, no comparten la sangre hindú ni, por tanto, tienen en India la tierra de sus ancestros. No tienen ninguna relación ni vínculo íntimo con el territorio sagrado ni con su pasado.

El segundo tipo representa mayores problemas para ser reconocido: el Otro interno, que por haber nacido en el espacio que ocupa la tierra sagrada, por ser étnicamente idéntico o similar, y por ser el vecino o amigo, no es identificable con facilidad. Como el mismo

Savarkar afirma, no existe ningún otro factor mejor que el tener un enemigo común que ayude a una nación a unirse¹²⁹ y, yo añadiría, a autodefinirse. La creación del Otro es indispensable en el proceso de encontrar los medios de definir al hindú, pues “la diferencia se vuelve marca de lo subordinado y lo marginado frente a la cultura dominante, el estándar o lo normal”.¹³⁰

Asimismo, el Otro interno comparte con el hindú el amor por la tierra y el vínculo con ella como tierra de sus ancestros. En este sentido, para el Otro interno, India es su *pitṛbhū* o patria. Sin embargo, destaca Savarkar, India no es su *punjabhū* porque sus lugares más sagrados están ubicados fuera de la patria. Por este medio, Savarkar logra aislar “el gen” que le proporciona su no hinduidad al Otro interno. Y quienes cumplen con estas condiciones son musulmanes y cristianos. Curiosamente, Savarkar rechaza definir la hinduidad a partir de la religión y lo hace en términos culturales y geográficos, y en menor medida étnicos; sin embargo, la definición del Otro interno sí la desarrolla en términos religiosos, no culturales, étnicos ni geográficos.

Otro punto relevante en la discusión sobre la no hinduidad es cómo Savarkar concilia la contribución de los pueblos no arios a la sangre hindú, recordando que para él los arios llegaron de fuera y “donaron” la fortaleza de su semilla plantándola en el interior de la “tierra” aborígen, es decir, en las mujeres no arias, para el surgimiento de la raza hindú. El mismo Savarkar lo explica metafóricamente: la sangre de los arios —que como vimos anteriormente es el que aporta la mayor porción a la hinduidad— es como el torrente del Ganges, que, desde las alturas del Himalaya, desciende hacia “las planicies de nuestra

¹²⁹ *Ibid.*, 91-92.

¹³⁰ G. Pandey, *A History of Prejudice, Race, Caste, and Difference* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 35.

historia moderna” para fertilizar y purificar otros tipos de sangre, para incrementar su fuerza y su corriente, para al final terminar siendo un flujo vigoroso de aguas.¹³¹

Desde la perspectiva de *Hindutva*, la jātī hindú o la raza hindú se encuentra compuesta de grupos de diversa índole, con diferentes formas de culto, con diferentes formas de vida, con muy diversas concepciones del mundo terrenal y del mundo divino, etcétera. Sin embargo, a pesar de las diferencias Savarkar reconoce que a todos estos subgrupos los unen lazos como la sangre —la semilla potente heredada de los ancestros—, el amor a la tierra sagrada de sus padres y de ellos mismos. Asimismo, la sangre aria es el elemento cultural vigorizante, el que da brillo a lo opaco de lo no ario y que adopta lo bueno de este último.

3.2. Las otras “razas”

Se ha visto páginas atrás que, para Savarkar, la raza es uno de los fundamentos sobre los que se distingue a hindúes de no hindúes. Aunque no niega el mestizaje y no fundamenta su racismo social en la pureza racial de los hindúes, se podría pasar por alto que a Savarkar le preocupaba el “advenimiento de otras razas” en el seno mismo de la nación hindú. Sus temores se evidencian cuando compara el sur de la India precolonial con el norte, y explica el esplendor del espíritu hindú en esta región debido a la estabilidad de las fronteras, de la política y de su raza en oposición con el norte, donde la inestabilidad de los límites geográficos, de los sistemas políticos ahí prevalecientes, y de las razas, vuelve la zona poco “saludable” y poco “segura”.¹³²

Savarkar considera poco saludable la llegada de nuevas razas no por la oportunidad de que éstas se mezclen, abran paso a nuevas razas y derrumben la “pureza racial” de la nación

¹³¹ Savarkar, *ibid.*, 87.

¹³² *Íbid.*, 28.

hindú —lo que no es realmente relevante en este ideólogo—, sino que su preocupación radica con mayor énfasis en el advenimiento de nuevas culturas y, con ello, en la confrontación de nuevos intereses y de lealtades diferentes dentro de la nación hindú, lo que traería como consecuencia la inseguridad del territorio, de su gente y de los gobernantes hindúes.

Es relevante notar que, en lo anterior, la violencia adquiere un papel muy relevante como medio para la protección de la nación. Dado que el programa de Savarkar consistía esencialmente en “hinduizar la política y militarizar al ‘hindudom’”, la violencia tenía que dirigirse hacia un objetivo, que no eran más que los Otros, los no hindúes, musulmanes y cristianos que tienen sus lealtades fuera de la tierra sagrada de la Madre India.

3.3. La amenaza de los musulmanes

En entrevista con el periodista estadounidense Tom Treanor, Savarkar señalaba que a los musulmanes habría que otorgarles en la nación hindú el mismo estatus de los “negroes” en Estados Unidos. Y advertía que, como en aquel país, en India también habría una guerra civil de continuar los impulsos secesionistas de la minoría musulmana.¹³³ Precisaba, además, que si bien se garantizaría la protección a la religión, cultura y lengua de las mismas minorías, no se toleraría ninguna agresión de su parte con tal de proteger a la mayoría hindú.¹³⁴ En este mismo sentido, algunos autores como Chaturvedi y Bhatt han puesto su atención en la importancia de *Bhagavad Gita*, fuente de Savarkar, para argumentar a favor de la violencia como instrumento o vía legítima para la “liberación” y protección de la nación hindú.¹³⁵

¹³³ Treanor, *ibid*, 84.

¹³⁴ V. Savarkar, *Hindu Rashtra Dharshan* (Bombay: Veer Savarkar Prakashan, 1992), 46.

¹³⁵ V. Chaturvedi, “Rethinking knowledge with action”, *Modern Intellectual History* 7, 2 (2010): 420; y C. Bhatt, *Hindu Nationalism* (Oxford: Verg, 2001), 78-79, 83.

Aunado a lo anterior, el concepto de Mazzini de “pensamiento y acción”, mediante el cual sostenía que era importante contar con una ideología que se manifestara en la realidad del mundo a través de la acción y viceversa, le aportó a Savarkar un modelo de acción “basado en un marco ideológico y una filosofía política que buscara crear un acuerdo nacionalista homogéneo como único medio para alcanzar la independencia... Para él (Savarkar), una India unificada permanecería inalcanzable mientras los hindúes estuvieran divididos en torno a ejes socioculturales”.¹³⁶ En dicho concepto mazziniano, se incluía la violencia como una de las modalidades de la acción, rostro operativo de la ideología. De hecho, es en *The Indian War of Independence of 1857* donde Savarkar delinea con toda claridad sus argumentos a favor de la violencia para librarse del gobierno colonial.

De acuerdo con algunos biógrafos de Savarkar, como Keer, se señala que fue crucial para llegar al convencimiento de la violencia como vía para una India libre la escalada violenta en que desembocó el movimiento de los khilafatistas que, por ejemplo, en agosto de 1921, durante la rebelión Moplah provocó que cientos de hindúes fueran asesinados y otros cientos de sus mujeres fueran sujetas “a indignidades vergonzosas”, y varios otros forzados a convertirse al Islam.¹³⁷ Estos actos de indecible violencia convencieron a Savarkar de que los actos violentos eran justificados contra los enemigos de los hindúes¹³⁸ y de que los verdaderos enemigos no eran los británicos, sino los musulmanes. Esta suposición se origina en la opinión de Savarkar de que la nación hindú es débil, y lo es porque se encuentra enferma, como si ésta se tratara de un organismo colectivo vivo semejante a un hormiguero o un panal de abejas infectado.

¹³⁶ Chakrabarty, *ibid.*, 70.

¹³⁷ Sampath, *ibid.*, 465-466, y Chakrabarty, *ibid.*, 83.

¹³⁸ Keer, *Veer Savarkar* (Londres: Sangar Books, 1988), 161; y Jaffrelot, *ibid.*, 85.

Pero, desde la perspectiva muy particular de Savarkar, este encono entre musulmanes e hindúes tenía para entonces su propia y larga historia. Por poner uno de varios ejemplos empleados por Savarkar, muchos años antes, en la 12ª sesión anual del Congreso en Calcuta, que tuvo lugar del 28 al 31 de diciembre de 1896, Rahimatullah M. Sayani declaraba que antes de la llegada de los británicos, los musulmanes eran los gobernantes de India y que gozaban de todas las ventajas de ser la clase gobernante, lo que se manifestaba en que la mayoría de los terratenientes y oficiales eran de fe musulmana y en que muchos de ellos habían heredado cargos de confianza y responsabilidad.

Debido a ello, los nacionalistas hindúes, entre ellos Savarkar por supuesto, consideraban que la comunidad musulmana en India exigía más de lo que le correspondía al ser una minoría y, peor aún, que las autoridades británicas les concedían prebendas que a los hindúes les negaban. Frente a esto, la respuesta que planteaba Savarkar era reaccionar, incluso de forma violenta de ser necesario, contra los musulmanes con el objetivo de proteger la unidad, la seguridad y el bienestar de la mayoría hindú.

4. La nación-organismo.

4.1. La distribución del trabajo entre las naciones: la humanidad es un cuerpo colectivo y las naciones sus miembros

Otro aspecto importante del pensamiento mazziniano que se trasmina en el pensamiento de Savarkar es la concepción de la nación como un ente vivo, sujeto a las mismas etapas biológicas de los seres vivientes como el nacimiento, el desarrollo y la muerte. De acuerdo con Mazzini, era deber de los individuos lograr que su nación cumpliera con los objetivos para los que ésta había nacido, es decir, cumplir con las tareas que su especificidad y Dios le habían otorgado. De igual modo, una nación pervive a través de los años y los siglos, y

aunque la subyuguen o dividan, no hay poder humano que las destruya, lo que sólo la trayectoria vital de dicho pueblo puede determinar: “una Nacionalidad sólo puede morir después de haber producido todos sus frutos, nunca jamás antes”.¹³⁹

La noción de las naciones como miembros especializados del vasto cuerpo de la humanidad se ajustaría perfectamente a la noción de Savarkar de la nación hindú. Es sugerente, además, encontrar la relación entre la idea de los destinos específicos de las naciones con respecto al gran cuerpo de la humanidad¹⁴⁰ y los destinos específicos de las jātis con respecto al gran cuerpo social de la nación hindú en la Hindutva de Savarkar.

Mazzini utilizaba en su vocabulario político el término regeneración¹⁴¹ entendida como la posibilidad de que los pueblos o naciones recuperasen su salud colectiva con la finalidad de cumplir su destino trascendental. Una vez recuperada la “salud” a través de dicha regeneración, la nación, que es en Mazzini un instrumento creado por Dios en beneficio de los individuos para contribuir al progreso de toda la humanidad, sería capaz de cumplir con el trabajo que la divinidad habría determinado para ella.

Las naciones cuentan con destinos diferentes en una especie de “división del trabajo” para llevar a cabo la obra designada por Dios: éste “os daba una Patria, cuando –como un sabio maestro de obras distribuye las distintas tareas según las capacidades— repartía la Humanidad en grupos, en núcleos distintos sobre la faz de nuestro globo y lanzaba la semilla de las Naciones”.¹⁴² Y una vez recuperado ese estado primigenio, se producirá la armonía y la hermandad entre las naciones, pues ya no reinará la ambición de unos pocos gobernantes sino que dominará “el trabajo de la Humanidad en pos de la mejora común, hacia el

¹³⁹ Mazzini, *ibid.*, 94.

¹⁴⁰ *Íbid.*

¹⁴¹ *Íbid.*

¹⁴² *Íbid.*, 270.

descubrimiento y la aplicación de la propia ley de la vida, trabajo asociado y repartido según las capacidades locales, (que) podrá hacerse realidad por medio de un desarrollo progresivo y pacífico”,¹⁴³ tal y como ocurre en menor escala social en la xenología tradicional brahmánica que se hace patente en el pensamiento de Savarkar.

Asimismo, Mazzini consideraba que los gobernantes y los gobiernos “malvados” habían corrompido los designios de Dios al pervertir, por la avidez de poder y riquezas, los límites de las naciones, definidos éstos por la creación divina en el curso de los ríos, en las cordilleras y en otros accidentes de la geografía terráquea. Una vez reconstituido el orden divino, “las divisiones naturales, las innatas y espontáneas inclinaciones de los pueblos substituirán a las divisiones arbitrarias sancionadas por los gobiernos malvados”.¹⁴⁴ En este punto vale la pena resaltar que la geografía en la Hindutva de Savarkar será uno de los criterios fundamentales para definir lo hindú y para distinguirlo de lo otro, pues es ésta la que demarca físicamente los límites de la nación hindú y por sus murallas geográficas imprime a los individuos que la pueblan características únicas, que hacen de los integrantes de la hinduidad un grupo humano único y peculiar.

4.2. La nación como organismo

Es relevante reparar en la palabra “organismo” de que se sirve Savarkar para calificar la autoconciencia de su nación hindú. Que un grupo social funcione y se perciba como un organismo implica que en él se ha desarrollado un sentido de unidad e identidad frente a los otros, y su desarrollo como pueblo-nación está encaminado hacia los mismos intereses y objetivos, además de que, expandiendo la metáfora biológica de la nación como organismo,

¹⁴³ *Íbid.*, 271.

¹⁴⁴ *Íbid.*

supondríamos que ésta funciona como tal: nace, crece, se desarrolla y se define de las amenazas externas:

Cuando una nación se ha vuelto intensamente autoconsciente como un organismo lo haría y ha entrado en conflicto directo con el ‘no ser’, de forma instintiva concibe sus propios límites y demarca la posición que ocupa (en el espacio) a fin de aclarar a los individuos que la constituyen donde se encuentran exactamente y aclarar al mundo inequívocamente que son ellos mismos un pueblo único no sólo en lo racial y nacional, sino también en lo geográfico y en la unidad política.¹⁴⁵

Asimismo, la generación de una autoconciencia en el seno de la nación hindú trae como consecuencia la generación también de parámetros de diferenciación que sirvan para identificar los propios de los ajenos. Savarkar presenta cuatro puntos de referencia: lo cultural-racial, lo nacional, la geografía y la unidad política. Pero, sobre todas las cosas, lo esencial en la cita anterior radica en la propia conciencia de los individuos como componentes de un organismo mayor, la nación, ese cuerpo de mayor tamaño que nutre y fortalece, cuya falta puede provocar la desaparición:

Que las minorías recuerden que se les puede cortar la rama de la que dependen del cuerpo principal. Por el contrario, deben fortalecer cada vínculo que las une al organismo principal, ya sea la sangre, la lengua o la Tierra Madre en común. Que esta corriente de sangre hindú, antigua y noble, fluya de vena en vena, desde Attock a Cuttack hasta que todo el pueblo hindú se fusione y funda en una unidad indivisible, hasta que nuestra raza se consolide fuerte y filoso como el metal.¹⁴⁶

Así pues, en Savarkar la idea de que la nación es un organismo estructurado por las personas como sus componentes más esenciales no se encuentra del todo desarrollada como sí la encontraremos en los textos de Golwalkar y en los de Upadhyaya, en los que se menciona

¹⁴⁵ Savarkar, *ibid.*, 28.

¹⁴⁶ *Íbid.*, 139.

de forma constante que la nación hindú es un ser colectivo y que los individuos que la integran constituyen sus células. Sin embargo, aunque tampoco Savarkar es el autor de esta concepción de la nación —elementos de los cuales podemos encontrar en Mazzini, pero también en textos de reformistas hindúes—, es importante porque la retoma y la inserta en su discurso ideológico sobre Hindutva y cumplirá en éste un papel fundamental para los ideólogos de la hinduidad posteriores en su búsqueda por la autodefinición de la nación hindú.

5. Conclusiones

No podemos afirmar que la génesis de esta ideología, como hemos visto a lo largo del presente capítulo, se haya dado de forma espontánea con la aparición de *Hindutva. Who is a Hindu?* de Savarkar en 1923. Por el contrario, éste es deudor de muchas fuentes y autores, y del contexto histórico, político y social en que se desarrolló su vida. Como hemos revisado, desde la primera mitad del siglo XIX hasta principios del XX, se habían estado planteando tanto interrogantes sobre la propia historia de la sociedad en India —entre las cuales eran relevantes las causas del éxito del dominio británico sobre el subcontinente, de la decadencia de los pueblos de la región, el “atraso” social, entre otras—, como las posibles soluciones a dichas problemáticas: la regeneración biosociocultural, la creación de una identidad nacional y el fortalecimiento de ésta, etcétera.

De igual modo, no debemos olvidar los tres ejes mencionados en la introducción y que orientan la exposición de este capítulo y los dos siguientes: el nacionalismo, la raza y el cuerpo. En cuanto al nacionalismo, en este caldo de cultivo ideológico, surgían dos nacionalismos: uno cívico y político y otro etnicista y culturalista. Este último consideraba

como la mejor alternativa optar por la defensa de una mayoría definida en términos no de pureza racial —en este sentido, no es puramente “étnico”— sino de afinidades culturales, religiosas e históricas —culturalista en el sentido de que reivindica el papel central de las “afinidades” entre muchas culturas y no habla de “una” sola cultura, depositaria de la unidad de la nación—, dueña de un territorio imaginado como una unidad geográfica homogénea y con un destino trascendental a nivel planetario. A esta vertiente nacionalista se inclinaba Savarkar, a quien se le debe dar su forma inicial a Hindutva.

Con respecto a la raza, estrechamente vinculado con el eje anterior, Savarkar oscila entre la aceptación de que los arios llegaron a India desde afuera y que no conformaban un solo pueblo, sino un conjunto de muchos pueblos que se fueron integrando paulatinamente al cuerpo mayor de la nación; y que, no menos importante, fueron estos arios los que aportaron su semilla viril, de características potentes, que fecundó el campo o los úteros de las mujeres no arias. Observemos cómo Savarkar plantea la generación de la “raza hindú” efectivamente a partir del mestizaje, por lo que dicha raza no es sino el resultado de la mezcla de muchos otros grupos humanos.

Relacionado también con el eje anterior, la importancia del cuerpo se plantea en términos de lo masculino y lo femenino, desde una perspectiva de los brahmanes hombres “upper caste”. Según ésta, la semilla masculina es potente siempre y cuando sea aquella de los miembros de las castas superiores que, sin importar tanto el útero fecundado, dará como resultado una progenie fuerte. La semilla masculina proveniente de miembros de las castas inferiores produce descendencia de mala calidad. De ahí la relevancia de “cuidar” que sea la semilla masculina potente la que prevalezca. De acuerdo con Savarkar, la raza hindú proviene de la semilla potente de los arios. No podría ser de otro modo. Asimismo, a la

nación Savarkar la conceptualiza de forma femenina, como la Madre a la que el varón debe cuidar de los ultrajes de los extranjeros. Esta concepción determina una configuración muy potente en la ideología de Hindutva porque establece una relación sentimental profunda entre los individuos que conforman la nación hindú y ésta, la Madre que ha sido violentada por musulmanes y a la que hay que preservar. Esta idea será recurrente en los siguientes ideólogos, Golwalkar y Upadhyaya.

Finalmente, considero que la importancia de Savarkar radica en que es quien sienta las bases para un posterior desarrollo de tal ideología, dado que en su obra fundacional se encuentran todavía aspectos contradictorios o aún no lo suficientemente sistematizados que, en autores posteriores, se verán mejor desarrollados y fundamentados, como el origen autóctono de los arios en el subcontinente, la necesidad de abolir el sistema de castas, la nación hindú como un organismo colectivo, la relación del individuo hindú con Bharat Mata o Madre India que parte de un vínculo amoroso de total abandono y que funcionará posteriormente a la perfección como estrategia psicosocial para enardecer los sentimientos nacionalistas, entre otros.

De esta manera, para completar el recorrido, en los siguientes capítulos se revisará el pensamiento de otros dos pensadores fundamentales, Golwalkar y Upadhyaya, con el objetivo de trazar la trayectoria y maduración de Hindutva para, en el último capítulo, revisar cómo se refleja dicha ideología en las prácticas de una organización como la RSS que, se considera, es el modelo del Hindu Rashtra.

Referencias

- Afzal, M. Rafique. *A History of the All-India Muslim League, 1906-1947*. Karachi: Oxford University Press, 2013.
- Banerjee-Dube, Ishita. *A History of Modern India*. Delhi: Cambridge University Press, 2015.
- Bhatt, Chetan. *Hindu Nationalism: Origins, Ideologies and Modern Myths*. Oxford: Berg, 2001.
- Carsolari, Marzia. "Hindutva's Foreign Tie-Up in the 1930s: Archival Evidence", *Economic and Political Weekly*, 35, 4 (enero, 2000): 218-228.
- Chakrabarty, Bidyut. *Politics, Ideology & Nationalism: Jinnah, Savarkar & Ambedkar versus Gandhi*. Nueva Delhi: Sage, 2020.
- Chaturvedi, Vinayak. "Vinayak & Me: 'Hindutva' and the Politics of Naming", *Social History* 28, 2 (mayo, 2003): 115-173.
- _____. "Rethinking knowledge with action: V. C. Savarkar, the Bhagavad Gita, and histories of warfare", *Modern Intellectual History* 7, 2 (2010): 417-435.
- _____. "A revolutionary's biography: the case of V. D. Savarkar", *Postcolonial Studies*, 16, 2 (2013): 124-139.
- _____. *Hindutva and Violence. V. D. Savarkar and the Politics of History*. Albany: SUNY Press, 2022.
- Chitra Gupta (Savarkar, V. D.). *The Life of Barrister Savarkar*. Madrás: G. Paul & Co. Publishers, 1928.
- Cohn, Bernard S. *Colonialism and its Form of Knowledge*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Das Gupta, R. K. "Mazzini and Indian Nationalism", *East and West* 7, 1 (abril 1956): 67-

Dirks, Nicholas. *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton: Princeton University Press, 2022.

Dube, Leela. *Women and Kinship: Perspectives on Gender in South and South-East Asia*. Tokyo: United Nations University Press, 1997.

_____. *Anthropological Explorations in Gender. Intersecting Fields*. Nueva Delhi: Sage Publications. 2001.

Jaffrelot, Christophe. “The Idea of the Hindu Race in the Writings of Hindu Nationalist Ideologies in the 1920s and 1930s: a Concept between Two Cultures”. En *The Concept of Race in South Asia*, en Peter Robb, 327-354. Delhi: Oxford University Press, 1995.

_____, ed. *Hindu Nationalism. A Reader*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

Keer, Dhananjay. *Veer Savarkar*. Londres: Sangam Books, 1988.

Lal, Bahadur. *The Muslim League: Its History, Activities and Achievements*. Lahore: Book Traders, 1979.

Laws of Manu, traducido por Wendy Doniger y Brian Smith. Londres: Penguin Books, 1991.

Lorenzen, David N. “Who invented Hinduism?”, *Comparative Studies in Society and History* 41, 4 (octubre, 1999): 630-659.

Mazzini, Giuseppe. *Pensamientos sobre la democracia en Europa y otros escritos*, Isabel Pascual (trad.). Madrid: Tecnos, 2004.

Nandy, Ashis. “A disowned father of the nation in India: Vinayak Damodar Savarkar and the demonic and the seductive in Indian nationalism”, *Inter-Asia Cultural Studies*

- (marzo, 2014): 91-112.
- Noorani, Abdul G. *Savarkar and Hindutva: the Godse Connection*. Nueva Delhi: Leftword Books, 2002.
- Oberoi, Harjot S. *The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity, and Diversity in the Sikh Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Pandey, Gyanendra. *The Construction of Communalism in Colonial North India*. Delhi: Oxford University Press, 1990.
- _____. *A History of Prejudice, Race, Caste, and Difference in India and the United States*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Perumal, C. A. y R. Thandavan. “Moderates and Extremists in Indian National Congress in Tamil Nadu: 1900-1920”, *The Indian Journal of Political Science* 46, 4 (octubre-diciembre, 1985): 421-429. [Número especial sobre el Indian National Congress]
- Raghavan, T. “Origins and Development of Hindu Mahasabha Ideology”, *Economic and Political Weekly* 18, 15 (1983): 598-599.
- Sampath, Vikram. *Savarkar. Echoes from a forgotten past: 1883-1924*. Gurgaon, Haryana: Penguin/Viking, 2019.
- Sarkar, Sumit. *Modern India, 1885-1947*. Delhi: Pearson, 2014.
- _____. *Modern Times: India 1880-1950*. Nueva Delhi: Permanent Black, 2014.
- Savarkar, Vinayak D. *Hindutva. Who is a Hindu?* Bombay: Veer Savarkar Prakashan, 1942.
- _____. *The Indian War of Independence, 1857*. Nueva Delhi: Munshiram Manohar Lal, 1947. [1ª edición de 1909]
- _____. *Hindu Rashtra Darshan (Collection of Presidential Addresses to the*

- sessions of Hindu Mahasabha*). Bombay: Veer Savarkar Prakashan, 1992.
- Stietencron, Heinrich von. "Religious configurations in Pre-Muslim India and the Modern Concept of Hinduism". En *Representing Hinduism: The Construction of Religious Traditions and National Identity*, editado por Dalmia y Stietencron, 51-81. Nueva Delhi: Sage, 1995.
- Tambiah, S. From Varna to Casta through Mixed Unions. Jack Goody, eds. *The Character of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- "The Savarkar Case", *The American Journal of International Law* 5, 1 (enero, 1911): 208-20.
- Treanor, Tom. *One Damn Thing after Another*. Nueva York: Doubleday, Doran & Company, 1944.
- Tripathi, Amal. *The Extremist Challenge: India Between 1890 and 1910*. Bombay: Orient Longman, 1967.
- Wedderburn, W., Dadabhai Naoroji, W. C. Bonerjee y A. O. Hume. *A Call to Arms*. Allahabad: The Indian Press, 1903. [Arengas originalmente publicadas en *The Hindustan Review*, diciembre de 1903].

Capítulo 2

M. S. Golwalkar: la consolidación

Para mantener la pureza de la raza y su cultura, Alemania conmocionó al mundo purgando su país de las razas semíticas. El más alto orgullo de la raza se ha manifestado aquí. Alemania también ha demostrado que es casi imposible para las razas y culturas, con diferencias profundas hasta la raíz, ser asimiladas en un todo unido: una buena lección para nosotros en Hindusthán para aprender y sacar provecho de ella.
(M. S. Golwalkar, *We, or Our Nationhood Defined*, p. 43)

Introducción

Como señala Blom Hansen, a M. S. Golwalkar (1906-1973) se le reconoce como uno de los principales perfiladores de la ideología de la Hindutva, siendo él a quien se le debe la construcción del discurso nacionalista militante hindú.¹⁴⁷ El holismo cultural y la idea de una “fuerza” nacional debían ser, en su opinión, recuperados para afrontar el “reto” de los impulsos fragmentadores de la modernidad, tema que le preocupaba claramente tanto cuanto éste expresa en sus escritos sus ansiedades con respecto a la modernidad, la democratización, la sociedad de masas y la pérdida de privilegios de la élite, a la que él mismo pertenecía, en un “abismo de degeneración”.¹⁴⁸ De ahí la relevancia de abordar su pensamiento para este segundo capítulo.

El vínculo genealógico de Golwalkar con Savarkar no es directo –los hermanos Savarkar, Vinayak y Ganesh, fueron cercanos del grupo que había creado la RSS, que es desde entonces una organización militante cuya ideología política es la Hindutva y pertenece al conjunto de colectivos afines al nacionalismo hindú. Por tanto, RSS está ubicada en el

¹⁴⁷ Blom Hansen, *The Saffron Wave* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 80

¹⁴⁸ M. S. Golwalkar, *We or Our Nationhood Defined* (Nagpur: Bharat Publications, 1947), 6

espectro político en la derecha, además de ser una organización de tipo paramilitar, cuyos cuadros han participado activamente en actos violentos como el asesinato de M. K. Gandhi el 30 de enero de 1948 y disturbios de tipo comunalista—.

En cambio, Golwalkar se relacionaba directamente con el tilakista B. S. Moonje¹⁴⁹ (1872-1948) y Keshav B. Hedgewar (1889-1940), debido a lo cual Golwalkar puede ser considerado más discípulo de estos dos, aunque la continuidad en el hilo del pensamiento entre Savarkar y Golwalkar es innegable. Tanto uno como el otro “operan dentro del mismo dominio connotativo creado por el nacionalismo cultural de fines del siglo XIX e inicios del XX en India”,¹⁵⁰ por lo que sí es posible identificar líneas argumentales continuas con mínimas discontinuidades o, incluso, rupturas.

El objetivo de este capítulo es, pues, mostrar de qué manera la Hindutva de Savarkar es retomada por Golwalkar, aunque no de forma directa, para hacerla adquirir un nuevo rostro con los matices muy particulares del dirigente de la RSS. Como bien señala Arun Shourie, en entrevista con Martha Nussbaum, todos los ideólogos del nacionalismo hindú “usan las mismas palabras, (pero) cambian su significado de acuerdo con lo que implica para cada uno de ellos”.¹⁵¹ Esto no significa que los conceptos que comportan el sistema de pensamiento de esta ideología cambien en grado sumo de un autor a otro, sino que dentro de cierta continuidad y consistencia discursiva la Hindutva conserva su identidad esencial aunque con matices y énfasis en diferentes aspectos.

¹⁴⁹ Moonje era un seguidor ferviente de uno de los miembros del Congreso Nacional Indio, Bal Gangadhar Tilak (1856-1920), y como tilakista apasionado, su posición política estaba a favor de la preeminencia de que la mayoría hindú determinara los pasos que debía seguir India hacia su camino a la independencia. Por tanto, Moonje no compartía las posturas de Gandhi con respecto a la no violencia y a su idea de secularismo. Fue presidente de la Hindu Mahasabha, otra de las organizaciones más importantes del conglomerado de colectivos afines al nacionalismo hindú, de 1927 a 1937, año en que es sustituido por V. D. Savarkar, el padre de la Hindutva.

¹⁵⁰ Blom Hansen, *ibid.*

¹⁵¹ Martha Nussbaum, *The Clash Within* (Cambridge: Harvard University Press, 2009), 67.

Como se verá a lo largo de este capítulo, Golwalkar se diferencia de Savarkar, por ejemplo, en que introduce el elemento sentimental, en el que la relación madre e hijo es primordial, y destaca este aspecto una y otra vez para inflamar la sensibilidad de sus seguidores. De igual modo, mientras Savarkar está escribiendo su libro *Hindutva, Who is a Hindu?*, en 1917, en la plena efervescencia de los años de lucha nacionalista, Golwalkar, veintidós años después, plantea una Hindutva un tanto diferente, pues escribe en un contexto en que intenta mantener a la RSS alejada de la actividad política debido, desde mi perspectiva, a la intención de proteger a la organización de prohibiciones e intervenciones de las autoridades británicas en sus actividades, pues las décadas de 1920, 1930 y 1940, previas a la independencia de India, eran una vorágine de actividades y propuestas políticas.

En estas décadas, el Congreso Nacional Indio (CNI) experimentaba divisiones internas que reflejaban diferentes perspectivas y enfoques sobre la lucha por la independencia. Estas divisiones se debían a diferencias ideológicas, estratégicas y tácticas entre los líderes y facciones del Congreso. Por ejemplo, a principios del siglo XX, el Congreso estaba dividido entre los moderados y los extremistas. Los moderados, liderados por figuras como Dadabhai Naoroji (1825-1917) y Gopal Krishna Gokhale (1866-1915), buscaban obtener reformas graduales y pacíficas del gobierno británico. Por otro lado, los extremistas, liderados por Bal Gangadhar Tilak (1856-1920), Subhas Chandra Bose (1897-1945) y Bipin Chandra Pal (1858-1932), adoptaron una postura más radical y abogaron por métodos más agresivos de resistencia y lucha por la independencia.¹⁵²

¹⁵² I. Banerjee, *A History of Modern India* (Delhi: Cambridge University Press, 2015), 238-247.

Hacia 1919, el gobierno británico introdujo la Ley de Gobierno de India o la Ley Montagu-Chelmsford, que buscaba proporcionar una mayor autonomía a la India. Esta ley prometía la descentralización del poder y la creación de gobiernos locales en provincias, permitiendo así la participación de personas locales en la administración. Para la década de 1920, Mahatma Gandhi (1869-1948) emerge como una figura central en el Congreso y en la lucha de los nacionalistas indios. Sin embargo, su enfoque de resistencia no violenta y desobediencia civil, conocido como *satyagraha*, no fue aceptado por todos los miembros del Congreso.

En los años siguientes, se produjo una creciente división en el Congreso debido a que la Liga Musulmana, liderada por Muhammad Ali Jinnah (1876-1948), había surgido como una organización política que buscaba proteger los intereses de la comunidad musulmana y que, para 1940 mediante la Resolución de Lahora en 1940, exigía la creación de un estado separado, Paquistán. En agosto de 1927, se conforma la Comisión Simon que fue enviada a India para investigar las demandas de mayor autonomía. Su informe en 1930 recomienda la introducción de un gobierno responsable en India, lo que significaría una mayor participación de los indios en el proceso de toma de decisiones y la transferencia gradual del poder al pueblo indio.¹⁵³

Durante la década de 1940, el gobierno británico emitió la Declaración Cripps, hecha por Sir Stafford Cripps en nombre del gobierno británico y que prometía la creación de una nueva constitución para la India después de la Segunda Guerra Mundial. También ofrecía la

¹⁵³ S. Sarkar, *Modern India 1885-1947* (Noida, Uttar Pradesh: Pearson, 2014), 225-226, y 264; I. Banerjee, *ibid.*, 223-233.

posibilidad de que India se convirtiera en una república independiente después de la guerra, si así lo deseaba.¹⁵⁴

Es importante tener en cuenta que, si bien estas promesas y declaraciones fueron hechas por las autoridades coloniales británicas, muchas de ellas fueron vistas como insuficientes y engañosas por los líderes del movimiento nacionalista indio. A medida que el descontento y la lucha por la independencia crecieron en India, las promesas británicas se consideraron inadecuadas y se intensificaron las demandas de una independencia completa.

En este contexto de intensos vaivenes y tensiones políticas, Golwalkar dirigía la RSS y exponía su pensamiento sobre el papel de la organización para la situación histórica de India. Los textos de los que me he servido para el análisis de sus ideas son fundamentalmente dos: *We or Our Nationhood Defined*, escrita en el año de 1939, justo cuando el fundador de la RSS, Hedgewar, nombra a Golwalkar su mano derecha en la dirigencia de la organización; y *Bunch of Thoughts*, cuya primera edición sale a la luz el año de 1966, años antes de que Golwalkar fallezca, en 1973, tras 33 largos años de dirigir, con calculada discreción y sobriedad, la RSS como líder supremo. Sin embargo, también recurro a entrevistas realizadas al propio Golwalkar durante sus últimos años de vida.

Las partes que componen este capítulo —tratando de seguir la misma estructura que la del anterior en la medida de lo posible, pues a veces no fue posible compaginar el pensamiento de estos ideólogos en idénticas parcelas de análisis que nos ayudaran a observar y comparar con mayor detalle su desarrollo en paralelo con el objetivo de identificar los puntos en común y los de divergencias— son, en primer lugar, hinduismo y Hindutva, donde

¹⁵⁴ S. Sarkar, *ibid.*, 329-330; I. Banerjee, *ibid.*, 391-393.

se discute la distinción entre estos dos conceptos elaborada por Golwalkar; en segundo lugar, se revisa la relación entre Hindutva y raza hindú, donde abordo las ideas de este ideólogo que explican cuáles son las características propias de la raza hindú —que no es una raza de herencia de sangre sino de rasgos culturales, lo que aproxima, de entrada, su nacionalismo al tipo del nacionalismo cultural y étnico—, las diferencias entre arya, bharatiya e hindú; el amor a la Tierra Madre y los niños de ésta; y la cultura o “el alma de la nación”; en tercer lugar, se examina la idea de lo hindú frente a lo otro, la virtud del primero y la maldad intrínseca del segundo; y, en cuarto lugar, se aborda la idea de la nación y de la nación hindú según Golwalkar, su organicidad, la jerarquización y funcionalidad de sus partes, así como el papel del dharma en la armonía y funcionamiento del Estado.

1. Vida personal: breve recorrido

Para contextualizar algunos datos de la vida de Golwalkar, tenemos que comenzar hablando no de él sino de la RSS, de la cual él fue dirigente supremo por treinta y tres años. Sin Golwalkar, no es posible entender el fortalecimiento y consolidación de la organización durante los años previos a la independencia hasta las primeras décadas de la India independiente, época que será crucial para la configuración de la Hindutva como ideología política capaz de calar hondo en el escenario de la política india de la segunda mitad del siglo XX y principios del presente.

En esta historia, es relevante el papel de Keshav B. Hedgewar, que funda en Nagpur, Maharashtra, la RSS en el año de 1925, sólo ocho años después de que Savarkar escribiera su *Hindutva* y dos años después de que ésta saliera publicada. El objetivo de Hedgewar era el de crear una organización que fuera capaz de difundir la ideología de la Hindutva y,

mediante sus acciones, establecer una nueva época para el rejuvenecimiento de la tradición hindú, que se consideraba a su vez heredera de Swami Vivekananda (1863-1902), de Dayananda Saraswati (1824-1883), de Sri Aurobindo (1872-1950), entre otros.

La institución previa a RSS había sido la Bharat Swayamsevak Mandal (BSM) o Sociedad de Voluntarios de India,¹⁵⁵ de la que Lakshman V. Paranjape¹⁵⁶ fue creador y dirigente. En el escalafón inmediatamente inferior a él estaba el propio Hedgewar. Paranjape, posteriormente, delegó a Hedgewar la labor de reformar dicha organización para transformarla en una red nacional de voluntarios.¹⁵⁷ Así es como nace la RSS, bajo la batuta de Hedgewar con el consentimiento y apoyo de Paranjape y de otros líderes de la Hindu Mahasabha o Gran Asamblea Hindú¹⁵⁸ de Nagpur, entre los que estaban el propio V. D. Savarkar y sus hermanos.

Para Hedgewar, los principales problemas de la comunidad hindú se debían más que

¹⁵⁵ La Bharat Swayamsevak Mandal fue fundada en enero de 1920 por el Dr. L. V. Paranjape con la ayuda de Hedgewar con la finalidad de atender la sesión del Congreso que tendría lugar ese diciembre en Nagpur. Para ello, Hedgewar se encargó de reunir entre 1000 y 1500 jóvenes de entre 12 y 15 años de edad que conformaron el primer gran grupo de swayamsevak y que tendría como tarea la de proporcionar alojamiento y alimento a los cerca de 15000 delegados que asistieron a esa reunión. Ver Ananda, *The Saffron Surge: Untold Story of RSS Leadership* (Nueva Delhi: Prabhat Prakashan, 2019). Como señala Hartosh Bal, este grupo forma el embrión de lo que posteriormente se convertiría en la RSS, que Hedgewar aprovechó para educar y, sobre todo, adoctrinar durante la década del 1920. Ver Hartosh Bal, “How MS Golwalkar’s virulent ideology underpins Modi’s India”, *The Caravan* (julio 2017): 34.

¹⁵⁶ Lakshman V. Paranjape (1877-1958) era ferviente seguidor de B. G. Tilak, uno de los más prominentes miembros del Congreso Nacional Indio. Siempre estuvo cercano a Hedgewar en la organización de los voluntarios en la Bharatiya Swayamsevak Mandal y en la fundación, organización y guía de la RSS, de la cual fue sarsanghchalak de 1930 a 1931. Tanto a Paranjape como a Hedgewar se les reconoce como las cabezas de la RSS desde sus inicios, pero en su sesión inaugural, el 27 de septiembre de 1925, también asistieron Moonje, Ganesh D. Savarkar y B. B. Tholkar. *Ibid.*

¹⁵⁷ La RSS sería el brazo de Hindutva encargado de lo cultural, la salud física, la educación, etcétera, mientras que VHP constituiría el brazo político. Esta división del trabajo no era nuevo y eran ideas que ya se planteaban incluso entre los reformadores del siglo XIX, como el propio Vivekananda. *Ibid.*

¹⁵⁸ La Hindu Mahasabha se funda en el año de 1915 como resultado de la unión de varios partidos o grupos políticos de ideología similar cuya finalidad era la protección, difusión y fortalecimiento de los intereses de las comunidades hindúes ante el avance de las reivindicaciones de la comunidad musulmana, que eran atendidas por las autoridades coloniales británicas. Ver Raghavan, “Origins and Development of Hindu Mahasabha Ideology”, *Economic and Political Weekly* 18, 15 (1983): 598-599.

nada al debilitamiento del carácter hindú durante el proceso de colonización más que a defectos inherentes a él. Por tal razón, concluyó que era necesario organizar a la comunidad hindú con el objetivo de re-unirla a través de la instauración de la disciplina y de la reforma del carácter nacional. En esta tarea, Hedgewar encontró en Savarkar a un ideólogo que le proporcionaría, con su *Hindutva*, el marco conceptual ideal.

Así es como Hedgewar fungió como sarsanghchalak o director general de la RSS desde su fundación hasta el año de 1940, con un intervalo de un año (1930-1931) en el que es sustituido por L. V. Paranjape. A Hedgewar se le debe el establecimiento de los cimientos de la organización. Sin embargo, es Madhav Rao S. Golwalkar a quien se le debe la expansión y consolidación de la RSS. Éste era discípulo de Hedgewar por lo que, con su apoyo, su carrera dentro de la RSS había sido meteórica: en menos de 10 años había logrado ascender desde las jerarquías inferiores hasta la cúspide para transformarse en mano derecha del fundador en el año de 1939.

Es por esta razón que, a la muerte de Hedgewar, el sucesor natural era el mismo Golwalkar, años después mejor conocido como Guruji,¹⁵⁹ título que denota su peso como “el” máximo pensador que esculpe y define el rostro ideológico de la RSS. Provenía una familia brahmán que gozaba de cierto prestigio y posición social en Ramtek, un poblado cercano a Nagpur. Realizó estudios de ciencias en la Universidad de Benarés entre 1924 y 1929, lo que probablemente le haya proporcionado a su pensamiento cierto grado de visión “biológica” sobre la relación entre individuo y nación. Más tarde, comenzó su vida laboral como oficinista postal para después desempeñarse como profesor de zoología a nivel universitario y en escuelas juveniles.

¹⁵⁹ Sobrenombre que se le dio a Golwalkar a manera de sumo respeto dentro de la RSS, que significa “honrado maestro o guía”.

Hacia 1931, regresa a Nagpur, donde entra en contacto más íntimo con Hedgewar, quien lo anima a realizar estudios de leyes, lo que lo ayudará para ascender en el escalafón de la RSS. Hacia 1937, y tras una estancia en Bengala, ingresa a la RSS como funcionario de tiempo completo y, con el paso de los años, Hedgewar le delega cada vez tareas más importantes hasta que, en 1940, éste mismo le pide a Golwalkar, en su lecho de muerte, que asuma el cargo de sarsanghchalak¹⁶⁰ a pesar del desacuerdo de muchos miembros y simpatizantes de la RSS, como los Savarkar, que no veían con buenos ojos la llegada de un Golwalkar desconocido y con “apariencia” de *sannyasin* o renunciante, que podría llevar a la organización de una posición más activa, como ellos deseaban, a una más pasiva.

No obstante, habiendo heredado una organización con más de 100,000 individuos, Golwalkar demostró que Hedgewar no se había equivocado y que su mecenazgo había rendido frutos, pues bajo su liderazgo la RSS se expandió fuera del área de influencia marathí para fundar shakhas en el centro y norte de India, lo que incrementó considerablemente el número de voluntarios y sentó las bases para la consolidación de la RSS como el pilar sobre el que se erige la actual influencia de la hindutva en la vida cotidiana de India. Además, otro acierto de Hedgewar fue que la elección de Golwalkar buscaba mantener a su organización fuera de las actividades políticas que, por otra parte, realizaba abiertamente la Hindu Mahasabha.¹⁶¹ El objetivo de Hedgewar y Golwalkar era, desde mi perspectiva, la preservación y seguridad de la organización en los años de mayor inestabilidad política durante el proceso de independencia, lo que le permitiría continuar con su labor de organizar y adoctrinar sin mayores obstáculos impuestos por las autoridades

¹⁶⁰ Andersen y Damle, *Brotherhood in Saffron* (Nueva Delhi: Vistaar Publications, 1987), 41-56. También Goyal, *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (Nueva Delhi: Radhakrishna Prakashan, 1979), 90-99.

¹⁶¹ *Ibid.*, 96-97.

británicas.

Expuestos brevemente algunos aspectos relevantes de la vida de Golwalkar, señalaré que su relevancia para este trabajo radica en mi interés por abordar algunas de sus posturas, muy concretas, en torno al hinduismo y la Hindutva, la Hindutva y la raza, el hindú y el otro, y la concepción golwalkariana de la nación hindú. Los textos de Golwalkar que aquí examino son *We or Our Nationhood Defined*, de 1939, y *Bunch of Thoughts*, de 1966.

Incluso, las antologías sobre su ideología se basan principalmente en estas dos obras, aunque la primera de ellas merece una mención especial debido a la problemática sobre su autoría: se afirma en algunas fuentes que la traducción al inglés del *Rashtra Mimamsa* de Ganesh D. Savarkar —hermano del mismísimo V. S. Savarkar, autor de *Hindutva*, *Who is a Hindu?*—, escrita en marathí, fue publicada bajo el título de *We or Our Nationhood Defined*, obra que después se atribuyó a Golwalkar, quien supuestamente habría reconocido su deuda con el hermano del autor de *Hindutva*.¹⁶² Aclaro, sin embargo, que hago uso de este texto porque dicha obra es reconocida en otras fuentes como obra original de Golwalkar y, en caso de no serlo, no es sólo una traducción sino una reelaboración de la ideología esencial de la RSS, debido a lo cual los miembros de esta organización terminaron considerándola obra de su líder.

2. Hinduismo y Hindutva

Me parece que para Golwalkar, la diferencia entre hinduismo y hindutva ya había quedado zanjada en *Hindutva* de Savarkar, pues en los escritos golwalkarianos no se encuentra una discusión sobre dicho tema. Lo que sí encontramos es una discusión orientada hacia otro

¹⁶² Andersen y Damle, *ibid.*, 43.

sentido: ¿qué es el dharma? Y, ¿cuál es su importancia para la nación hindú?

Las dificultades que se generan cuando se traducen conceptos de una cultura a otra es algo que Golwalkar señalaba como una fuente de incomprensión intercultural, pues nunca una palabra en una lengua extranjera podrá abarcar la totalidad de lo que una palabra expresa en la lengua propia de una determinada cultura. Y pone como ejemplos *saṃskṛti* – civilización o cultura, las más de las veces— y *dharma* –religión y deber, por lo general—, que efectivamente son traducidos de muy distintas maneras en lenguas foráneas a la India.

Así pues, dadas las dificultades de comprender un concepto de una lengua a otra, Golwalkar, más que pretender hacer una distinción entre hinduismo y hindutva, de lo que ya se había encargado Savarkar previamente de manera bastante extensa, se interesó más bien en explicar el sentido de dharma y su importancia en la tarea de la regeneración de la nación hindú:

Dharma se ha reducido al uso de pasta de sándalo en la frente o al acto de tañer campanas. Pero realmente Dharma es aquello que sostiene a la sociedad y eleva la vida hacia planos superiores y la hace más noble. Hay gente que afirma: la religión es mala. Sin embargo, quienes traducen “dharma” como religión no entienden ni uno ni otra. Dharma tiene dos sentidos: el desarrollo del individuo y la creación de un buen sistema para la sociedad. Aquello que proporciona completa felicidad en este mundo y paz en el mundo del más allá es dharma... Es decir, aquello que mantiene a toda la sociedad en un orden correcto es el dharma.¹⁶³

El dharma, en este sentido, rebasa las barreras de las prácticas religiosas personales y, para Golwalkar, es necesario considerar el concepto en la justa dimensión dentro de su propio contexto cultural: el significado profundo de dharma radica en que expresa la estructura

¹⁶³ Golwalkar, *M. S. Golwalkar: his Vision and Mission* (Nagpur: Kurukshetra Prakashan, 2008), 187.

invisible que sostiene y ordena el funcionamiento de la sociedad hindú, enmarcada a su vez en la naturaleza del mundo. En dicho sistema, la relación del dharma con el individuo, con el microcosmos interno de cada ser humano, la explica Golwalkar como sigue:

Dharma tiene el potencial de conducir a un individuo hacia el progreso en este mundo y también de llevarlo hacia la meta última de la vida: el mokṣa. De esta manera, el seguidor del dharma comprende los valores y los sistemas morales. Una mala comprensión de este provoca la pérdida del sentido de la virtud y la santidad. Por tanto, uno pierde todo sentido para diferenciar entre el bien y el mal. De ahí que sectas y religiones desarrollen en el individuo el egoísmo e intereses comerciales.¹⁶⁴

Golwalkar, además, explica que el dharma es el principio rector de la vida del individuo que “nos guía y nos dice qué se debe hacer en varias situaciones”. Según este ideólogo, cuando cada individuo permite que su vida se rija por el dharma, la armonía de la sociedad surgirá de forma espontánea transformando el macrocosmos o la naturaleza, en la que se encuentra incluida la sociedad humana: “un sistema (social) fuerte guía a las personas con diferentes naturalezas a descubrir los caminos que persiguen sus propias naturalezas a fin de alcanzar los objetivos últimos de la vida humana para crear una relación armoniosa en la sociedad entera. Esto es el dharma”.¹⁶⁵ De este modo, dharma es tanto estructura ordenadora como brújula de la vida moral del ser humano que, de respetarla, generará una comunidad que vive bajo las reglas de una ley considerada natural y eterna.

Este funciona como la brújula moral de individuos y sociedad que los ayudará a organizarse y vivir de forma armónica entre ellos y con la naturaleza. De ahí el imperativo en el pensamiento de Golwalkar de prescindir de etiquetas sobre religiones o sectas como

¹⁶⁴ Golwalkar, *ibid.*, 186.

¹⁶⁵ *Íbid.*, 185.

hinduismo, cristianismo, islamismo, etcétera, pues su inexactitud conceptual conduce al error, mientras que para él la noción del dharma es mucho más clara y denota con transparencia el principio rector que sostiene la vida natural y moral de la vida humana en sociedad. No perdamos de vista también que la presencia de dicho principio se manifiesta como buena salud en el aspecto psicocorporal de un individuo, y su ausencia se expresa como mala salud, por lo que el dharma, en este sentido es observable y tangible, y a nivel social se manifiesta como decadencia, degeneración y caos.

En este mismo contexto, el sistema de castas es reivindicado por Golwalkar en el sentido de que se da como un hecho natural que la sociedad hindú esté subdividida en secciones diferenciadas principalmente por su función económica, religiosa y política en la comunidad hindú. Y, no solo eso, sino que también dichas diferencias tienen raíz en cualidades y potencialidades orgánicas y espirituales distintas. Lo anterior tiene implicaciones importantes para la manera en cómo habrá de concebirse la sociedad hindú utópica, cuyos ensayos de puesta en práctica se atestiguan en la misma RSS. En las secciones y capítulos siguientes, se profundizará un poco más en estos aspectos.

3. Hindutva y raza

3.1. Raza hindú: no genética sino sociedad hereditaria

La perspectiva biológica de “raza” considera que existen grupos humanos que a través de lazos sanguíneos, de padres a hijos, se comparten características y cualidades heredadas. En contraste, la perspectiva cultural de “raza” considera que una comunidad de individuos comparte vínculos no por medio de relaciones sanguíneas, sino de nexos de herencia cultural, como tradiciones, historia, gastronomía, visiones de la vida y del mundo, etcétera.

Para Golwalkar, una raza se define como una sociedad cultural hereditaria, es decir, un grupo de personas que ha legado a sus sucesores costumbres, lengua y memoria en común o una sociedad con un “origen común” bajo una sola identidad cultural.¹⁶⁶ Como observa Jaffrelot, para los ideólogos de Hindutva, como Golwalkar, la identidad de la raza hindú es equiparada con la cultura y la religión hindúes.¹⁶⁷ De hecho, este mismo acepta que un pueblo de “origen extranjero” pueda fundirse en la nación hindú siempre y cuando “se asimilen en el cuerpo de la raza madre y que se fusionen en ella”¹⁶⁸ no sólo en lo económico y en lo político, sino también en lo religioso, lo cultural y lo lingüístico.

De lo contrario, si no hay fusión, sigue Golwalkar, dicho grupo étnico tiene que ser considerado miembro del Estado pero no parte del cuerpo de la nación. El argumento sobre el que basa su afirmación es que la raza constituye el cuerpo de la nación, por lo que la existencia de una comunidad no hindú dentro del cuerpo de la Madre India es igual a tener cosido un brazo o una pierna ajenos.

Si bien la simpatía de Golwalkar por los fascismos alemán e italiano es conocida,¹⁶⁹ más el hecho de que se cuenta con registros documentales de contactos entre la RSS y algunos oscuros personajes fascistas europeos, como Hitler, Mussolini y otros ideólogos,¹⁷⁰ el dirigente de la RSS define la raza hindú no en los mismos términos racialistas de los fascismos europeos, apegados a un concepto biológico de raza, ni de la hindutva savarkariana, que vacila entre un racismo biológico y otro culturalista, sino que más bien su

¹⁶⁶ Golwalkar, *We or Our Nationhood defined* (Nagpur: Bharat Publications, 1939), 64.

¹⁶⁷ C. Jaffrelot, ed., *Hindu Nationalism. A reader* (Princeton: Princeton University Press, 2007), 97.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 64

¹⁶⁹ Sobre la admiración de Golwalkar hacia las “poderosas” y “orgullosas” razas de los romanos y los germanos, existen muchos pasajes en los cuales las exalta por saber defenderse de las amenazas de las otras razas europeas y no europeas, y por haber revertido una situación de sometimiento a otra de resurgimiento. *Ibid.*, 82, 86-88, 91, 94, 107.

¹⁷⁰ Casolari, “Hindutva’s Foreign Tie-up in the 1930s”, *Economic and Political Weekly* 22 (2000): 224.

racialismo es culturalista sin hacer mayor énfasis en la herencia de sangre. La raza hindú de Golwalkar no es una raza en sentido biológico, sino un grupo de comunidades humanas de diversos orígenes étnicos pero que comparten territorio, religión, cultura y lengua. No rechaza tampoco la existencia de una sola y única cultura, sino que acepta la presencia de diversas comunidades humanas con sus respectivas culturas.

3.2. Ārya, bhāratīya e hindú

Explicado lo anterior, quizá se comprenda de mejor modo por qué Golwalkar, al igual que Savarkar, dedican varias líneas en sus escritos sobre qué es ser hindú, pasando antes por una discusión sobre otros términos relacionados como ārya y bhāratīya. Además, ambos autores rechazan ārya dado que este término se centra en la oposición entre arios/extranjeros/invasores y dravídicos/aborígenes/subyugados.¹⁷¹

Por su parte, Golwalkar afirma que el término ārya no es del todo útil dado que su uso implica la distinción étnica entre arios y dravídicos, escindiendo de antemano a una gran porción de la comunidad hindú bajo parámetros “raciales”, lo que es además un reconocimiento implícito de parte suya de la diversidad étnica en el subcontinente indio. Por tanto, inclinarse por el uso de ārya escinde a la comunidad hindú en términos étnicos, lo que resulta contraproducente en tanto que el objetivo de la *Hindutva* y de la RSS es la unificación y organización de la sociedad hindú para así recalcar su imaginaria continuidad y “su integridad, que ha existido por siempre desde los Himalayas hasta Kanyakumari”.¹⁷²

Por otra parte, bhāratīya es un término que tampoco se ajusta a los propósitos del proyecto del nacionalismo cultural hindú, pues se refiere sin distinción a cualquiera de los

¹⁷¹ Golwalkar, M. S. *Golwalkar, his vision and misión* (Nagpur: Kurukshetra Prakashan, 2008), 61.

¹⁷² *Ibid.*

ciudadanos del Estado indio y, como se mencionará más adelante, Estado y nación no son equivalentes. Asimismo, *bhāratīya*, aun siendo una palabra muy antigua que, según Golwalkar, puede encontrarse en fuentes puránicas —aunque esto no es corroborable—, no es elegible ya que denota lo propio de *Bhārata* o India sin matices religiosos. *Bhāratīya* no aclara ni define los límites de una comunidad específica. Por esta razón, en *bhāratīya* están incluidos hindúes, musulmanes, cristianos, judíos, parsis, etcétera, radicados todos ellos dentro de los límites territoriales del Estado indio.

A diferencia de Savarkar, quien oscila entre que “hindú” es una palabra nativa del subcontinente —que sale de este lugar como *Sapta Sindhu* para regresar, desde el Irán aqueménida y seléucida, como *Hapta Hindu* por influjo de los cambios fonéticos entre “s” y “h” propios del persa y el griego— y entre que no lo es, Golwalkar trata de argumentar a favor de que este cambio fonético es natural de las lenguas de India y que, así, nunca se adoptó esta palabra de ninguna lengua extranjera, lo que por si no fuera poco implica el otorgamiento de un “certificado” de hinduidad para la palabra “hindú”. La tensión que se genera en cuanto al uso de “sindhu” o “hindu”, una palabra de origen extranjero según Savarkar o de origen autóctono según Golwalkar, provoca vacilaciones como la de la definición de la raza hindú, ya biológica, ya cultural, y argumentaciones como la siguiente, que de raíz son ambivalentes porque parten de fundamentos “históricos” de difícil comprobación:

No es históricamente verdadero decir que la palabra ‘hindú’ es nueva ni que fue acuñada por extranjeros para nosotros. En nuestra documentación más antigua -el *R̥g Veda*-, la palabra ‘*Sapta hindu*’ ha sido mencionada y se ha usado como una identidad distintiva para nuestro país y nuestra gente. Es un hecho conocido también que en el alfabeto sánscrito, la sílaba ‘sa’ se convierte en ‘ha’ en muchas de nuestras lenguas nativas y también en lenguas

europeas. Así es como inicialmente ‘hapta hindu’ y luego ‘hindú’ se volvieron términos extendidos. De este modo, ‘hindú’ connota nuestra identidad y un nombre, por el cual el mundo comenzará a identificarnos después.¹⁷³

Golwalkar con la palabra “hindú” tiende un puente entre la antigüedad y su tiempo. Se apega a lo dicho por Savarkar en cuanto a la elección de “hindú” antes que ārya y bhāratīya porque ‘hindú’ expresa “la unidad, la naturaleza liberal y especialmente nuestra sociedad integrada”,¹⁷⁴ pero también trae a la mente de los hindúes “las dulces aspiraciones y ambiciones” de los grandes héroes del Hindusthán.

Así es como Golwalkar concluye que sólo el término “hindú” expresa con total claridad los límites de la comunidad y su linaje cultural y religioso: “Sólo ‘hindú’ puede expresar este sentimiento y significado que nosotros queremos transmitir verdadera y completamente”.¹⁷⁵ En este sentido, no se distancia de lo dicho por Savarkar:

La palabra ‘hindú’ se ha relacionado con nuestra historia desde hace más de mil años. Todos los constructores de nuestra nación, hombres de estado y líderes políticos, poetas e historiadores desde los días de Prithviraj han usado la palabra ‘hindú’ para referirse a nuestra sociedad y a su dharma. Guerreros valientes de nuestra independencia como Guru Gobind Singh, Vidyaranya y Shivaji habían soñado con el establecimiento del ‘Hindú Swarajya’. La palabra ‘hindú’ trae consigo las dulces aspiraciones y ambiciones de estas grandes vidas.¹⁷⁶

De lo anterior, deben resaltarse algunos puntos que Golwalkar presenta como ya dados: la supuesta unidad de la comunidad hindú, que deviene en una “sociedad integrada”; esta sociedad, cuya vida, según este autor, ha sido la de un pueblo homogéneo –se nombra, como si hubieran luchado por los mismos objetivos e ideales, a Guru Gobind Singh, Vidyaranya y

¹⁷³ *Íbid.*, 62.

¹⁷⁴ *Íbid.*, 63.

¹⁷⁵ *Íbid.*, 62.

¹⁷⁶ *Íbid.*, 63.

Shivaji—,¹⁷⁷ ha luchado por su independencia —de los poderes extranjeros, hemos de suponer— con el objetivo de establecer el autogobierno o *swarajya* bajo la batuta de este pueblo hindú, imaginariamente cohesionado en cualquiera de sus épocas históricas en el continuo cultural de su hinduidad.

3.3. El amor por la patria o la Tierra Madre, fundamento del ser hindú

Aunque tanto Savarkar como Golwalkar se encuentran ideológicamente muy cercanos, tienen sus diferencias de matices. El tercer sarsanghchalak de la RSS va a innovar en su forma de atraer, convencer y enardecer a sus seguidores. A diferencia de Savarkar, Golwalkar se sirve de los sentimientos más que de una argumentación que trate, válida o no, de apelar a la razón. La innovación de Golwalkar con respecto a sus predecesores en la defensa y difusión de la ideología de la Hindutva radica principalmente en su habilidad para encender los ánimos en torno al amor por la tierra, a su defensa y, no debe soslayarse, al odio de los enemigos naturales de la Tierra madre, los musulmanes.

Esta perspectiva enfatiza dos aspectos: en primer lugar, el amor y devoción de los hindúes (los niños) hacia la tierra (la madre); en segundo lugar, está la caracterización de los musulmanes como *rākṣasas* o demonios, y de la RSS como el agente que habrá de proteger el Dharma y que restaurará el vigor de la nación hindú, tal y como los avatares de Vishnu suelen hacer cada vez que el orden universal es puesto en peligro.

No es que Golwalkar haya innovado al traer los sentimientos entre madre e hijos al

¹⁷⁷ Guru Gobind Singh (1666-1708) fue el décimo líder de la comunidad sikh y fundador de la Khalsa; Vidyaranya (ca. 1296-ca. 1391) fue un personaje de gran relevancia para la instauración y consolidación del imperio de Vijayanagara en el sur del subcontinente indio durante el siglo XIV e.c.; y Shivaji (1630-1680) es el fundador del reino maratha en el sur de la India del siglo XVIII. Los tres personajes, como se puede ver, pertenecen a diferentes épocas o a diferentes áreas geográficas, sin mencionar las diferencias en sus motivaciones religiosas y políticas, aspecto que, sin embargo, es obviado por los ideólogos de Hindutva y son homogeneizados todos ellos como “hindúes”.

ámbito de la política, pues fue influenciado en este punto por Swami Vivekananda en cuyos escritos ya encontramos arengas en las que se insta a los hindúes a convertirse en “hombres” pero, al mismo tiempo, a ser “los niños” de la Madre India que habrán de defenderla de las amenazas venidas del exterior.¹⁷⁸ Por el contrario, la originalidad de Golwalkar se encuentra en haber echado mano de los sentimientos de la relación madre e hijo para favorecer la difusión y aceptación de las ideas de la Hindutva y para enardecer los sentimientos de enemistad entre hindúes y musulmanes.

Además, mucho debe esta idea de Golwalkar, en opinión de Ramachandra Guha, al “amor místico de la Madre Tierra profesado junto con el odio hacia los extranjeros o los culturalmente impuros”¹⁷⁹ del partido nacional socialista alemán. Para este autor, incluso en algunos discursos de Golwalkar pronunciados entre las décadas de los 50 y los 60 está presente un nacionalismo del tipo *blut-und-boden* (sangre y tierra) de acuerdo con el cual son sólo los hindúes los verdaderos hijos amorosos de la nación. A lo que hace eco el nacionalismo de Mazzini en Italia.¹⁸⁰

En *Bunch of Thoughts*, Golwalkar señala que los requisitos para la conformación de la nación son, en primer lugar, un territorio bien delimitado por fronteras naturales y, en segundo lugar, que los habitantes de dicha tierra desarrollen un amor y una adoración incondicionales por ella dado que les proporciona sustento alimenticio, seguridad frente a los enemigos y prosperidad para su beneficio propio. La gente que habita la nación “debe sentir que son los hijos de esa tierra”¹⁸¹ y, por consiguiente, profesar un amor por ella como

¹⁷⁸ S. Banerjee, *Make me a man! Masculinity, Hinduism, and Nationalism in India* (Nueva York: New York State University Press, 2005), 59-60.

¹⁷⁹ R. Guha, *Makers of Modern India* (Nueva Delhi: Penguin-Viking, 2010), 372.

¹⁸⁰ Mazzini, *Pensamientos sobre la democracia en Europa y otros escritos* (Madrid: Tecnos, 2004), 274

¹⁸¹ Golwalkar, *Bunch of Thoughts* (Bangalore: Vikrama Prakashan, 1966), 122.

profesamos amor por nuestra propia madre:

Cuando pensamos acerca de la adoración a la madre, tenemos que pensar sobre nuestra Tierra madre a la par de la madre que nos trajo a la vida. Hemos olvidado que la Tierra madre dio a luz a toda la nación del mismo modo que hemos olvidado a la madre que nos trajo a este mundo. Así, ¿cómo entonces podemos recordar a la Madre cósmica que parió al universo entero?¹⁸²

El objetivo del amor por el suelo donde uno ha nacido está motivado con el objetivo de que funja como hilo conductor que una a la gente, gracias a lo cual ésta dejará de ser una simple masa de personas y se transformará más bien en un grupo de individuos, denominado nación, que lucha por un propósito común:

Si la gente se une en una sociedad coherente y bien ordenada con tradiciones y aspiraciones comunes, con una memoria común de experiencias felices e infelices de su vida pasada, con sentimientos comunes de amistad y hostilidad, y con todos sus intereses interrelacionados en un todo idéntico, entonces un pueblo como tal, que vive como vástago de ese territorio en particular, puede ser llamado ‘una nación’¹⁸³.

De este modo, ser hindú es pertenecer a una sociedad que ha heredado elementos en común como un territorio, una memoria histórica, una religión, una lengua, etcétera; pero más importante todavía, un amor por el terruño en el que se ha nacido. Sin embargo, falta aún un elemento muy importante dentro de este razonamiento, que fungirá como el catalizador que desarrolla y potencia la “naturaleza” del ser hindú: la cultura.

3.4. La cultura o “el alma de la nación”

Es importante siempre tener presente que los ideólogos de Hindutva revisados hasta

¹⁸² Golwalkar, *M. S. Golwalkar, his vision and misión* (Nagpur: Bharat Publications, 2008), 58-59.

¹⁸³ Golwalkar, *Bunch of Thoughts* (Bangalore: Vikrama Prakashan, 1966), 123.

ahora, Savarkar y Golwalkar constantemente hacen referencias al cuerpo de la nación, lo que denota su concepción de la comunidad hindú, como un cuerpo colectivo conformado por los individuos que son, en términos biológicos, las células de sus órganos y tejidos. Golwalkar explica esta relación como sigue: como se disuelve como un grano de sal en el agua aportando su peculiar sabor, así el individuo debe disolverse en la nación o en el cuerpo colectivo de los hindúes, aportando sus propias cualidades al supracuerpo. El objetivo de lograr esto es no restar fuerzas, sino sumarlas: somos más fuertes si unimos nuestras buenas cualidades y si las utilizamos para la consecución de fines similares o idénticos; más aún: si actuamos como un solo ser, los beneficios son mayores.

Yendo todavía más lejos del plano físico, Golwalkar señala que la cultura es “el alma de una nación”. Careciendo de una cultura vigorosa, el objetivo de lograr una sociedad unificada en una sola nación es lejano o imposible. Y tras reanimar a la cultura hindú, el siguiente paso es fortalecer su carácter y virtud, sin los cuales la nación se encuentra empobrecida. Sin embargo, dado que la hindú es una cultura fuerte y virtuosa –prueba de ello, afirma Golwalkar, es que ha sobrevivido múltiples invasiones extranjeras y que ella misma ha dado a luz a hombres de grandes cualidades—:

La nuestra es una sociedad antigua e inmortal que ha dado origen a algunas de las más grandes personas en diferentes ámbitos de la vida y ha desarrollado algunos de los más grandes hitos filosóficos y sociales. Podemos atestiguar la huella de su grandeza alrededor del mundo incluso hoy día. Otros pueblos describen a los hijos de esta tierra como la descendencia de grandes personalidades como Rāma y Śaṅkarācārya con las grandes personalidades de ancestros famosos en toda su gloria, y quienes han sido maestros del mundo en todas las áreas del conocimiento y de los logros.¹⁸⁴

¹⁸⁴ Golwalkar, *M. S. Golwalkar, his vision and misión* (Nagpur: Bharat Publications, 2008), 97.

De acuerdo con Golwalkar, el simple hecho de haber nacido dentro de la sociedad hindú, dota al individuo no sólo para desarrollar una personalidad física específica, sino que también le otorga un “excelente prestigio y le abre los caminos para alcanzar el pináculo de la experiencia espiritual”.

Golwalkar idealiza la cultura hindú que en este contexto se presenta como una cultura que ha sido una y que se ha mantenido sin cambios a lo largo de los siglos o que es incluso eterna. Asimismo, para Golwalkar, esta cultura proporciona al individuo una forma de conducta y unos valores que se presentan como “excelentes” y que al mismo tiempo conducirán al individuo a la excelencia humana.

De este modo, Golwalkar fundamenta el rejuvenecimiento de la nación a través del reconocimiento de la cultura hindú como portadora de valores supremos que dirigen el camino de los hindúes a aspiración y obtención de las virtudes más elevadas. En segundo lugar, la transformación tendría lugar de igual manera gracias a la reintegración de la sociedad hindú.

Reunificarla, trayendo bajo una misma bandera —la de lo hindú— a budistas, sikhs, jainas, shaivas, vaishnavas, etcétera, es un tópico que tiene una presencia constante en los escritos de Golwalkar. Con una sociedad desunida y fragmentada, la sobrevivencia de la nación hindú no es posible, ya que —otra constante en los textos de este autor— los poderes extranjeros son capaces de apoderarse de la nación y subyugarla de nuevo. Para aliviar este problema, Golwalkar propone que las diferencias, la fragmentación y la desunión sean destruidas y erradicadas.

3.4. Los niños de la Tierra madre

Como hemos visto, lo hindú se alcanza llenando ciertos requisitos como haber nacido en el territorio, profesar una religión autóctona de India, hablar una lengua de esta tierra, etcétera. En lo general, los discursos de Savarkar y Golwalkar no se alejan uno del otro. Sin embargo, este último añade una novedad a la lista de requisitos de la hinduidad: ya no basta desarrollar ese sentimiento de amor por la nación. Aunado a esto, los hindúes deben sentirse como “niños de esa tierra”, a la que deberán concebir como a “una madre”, pues es quien les proporciona alimento, seguridad y prosperidad.¹⁸⁵

¿Qué alcances tiene este cambio de perspectiva? ¿Cuál es la finalidad de “infantilizar” a la sociedad hindú y de personificar a la nación y verterla en el molde de “la Madre”? Cercano a Savarkar en algunos aspectos, Golwalkar se aparta del primero al introducir un elemento de afectividad, un fenómeno semejante al de la transformación de un dios *nirguni* incaracterizable al de uno *saguni* con características personales: el devoto o el ciudadano podrán, con mayor facilidad, generar y mantener sentimientos de amor por el dios o, en este caso, por la nación, poseedora ya de una “personalidad” definida, la de la Madre, lo que tiene relación con el contexto histórico, político y social en que Golwalkar está escribiendo: los últimos años del proceso de independencia, momento en el que a la Madre India se la amenaza con desmembrarla despiadadamente ante los pasivos ojos de sus niños. A este respecto, Golwalkar añade:

...encontramos que nuestra gran nación se extiende desde los Himalayas en el norte hasta el océano índico en el sur. Nuestra bien desarrollada sociedad ha habitado esta tierra como si fuera su criatura por miles y miles de años. Esta sociedad, especialmente en tiempos modernos, ha sido conocida como “sociedad hindú” porque sus ancestros definieron los ideales y tradiciones de amor y devoción para su Tierra madre. Ellos ya habían creado ciertos

¹⁸⁵ *Íbid.*, 65.

rituales y deberes para mantener viva la imagen de esta Tierra madre viviente e indivisible en sus mentes. Estas fueron las personas que derramaron su sangre para salvarla de las vicisitudes y para mantener su santidad...¹⁸⁶

A partir de lo anterior, encontramos la manera en cómo Golwalkar continúa el discurso que vimos en Savarkar, con sus respectivos matices y énfasis en diferentes aspectos, que concibe a India como la Madre Tierra que debe ser “salvada” y cuya pureza debe conservarse en una más que evidente masculinización del nacionalismo hindú en el cual se feminiza a la nación y, con ello, se la subordina al valor y al honor de los hombres hindúes, “hijos” suyos que, a lo largo de los años de la colonia, han perdido una virilidad que, al mismo tiempo, debe ser recuperada.¹⁸⁷

Además, es destacable el uso de la retórica en la cita anterior de Golwalkar, quien recurre a argumentos de emotividad para, así, conmover a “los hijos” o a “los niños” de la Madre India. La finalidad de lo anterior es recurrir al fuerte vínculo del amor maternal y filial, muy arraigado en la psique india.¹⁸⁸ Y, asimismo, busca explotar las memorias de violencias ocurridas durante los disturbios comunales y la Partición india, que tuvieron especial virulencia en los cuerpos femeninos.¹⁸⁹

Por otra parte, afirma Golwalkar que a lo largo de “miles de años” ha existido una sociedad, llamada hindú en los tiempos modernos, que estableció “ideales y tradiciones de amor y devoción” por esta tierra, que es su madre. Notable es cómo el discurso de Golwalkar evoluciona a partir del de Savarkar y se adapta para enfatizar especialmente dos cosas: 1)

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ S. Banerjee, *Make me a man! Masculinity, Hinduism, and Nationalism in India* (Nueva York: State University of New York, 2005), 1-19.

¹⁸⁸ S. Kakar, *The Inner World, A Psycho-analytic Study of Childhood and Society in India* (Nueva Delhi: Oxford University Press, 2004), 56-109.

¹⁸⁹ Misri, *Beyond Partition: Violence and Representation in Postcolonial India* (Chicago: University of Illinois Press, 2014), 55-86.

los sentimientos y emociones de sus seguidores que constituyen, a lo largo de los siglos de toda su historia, 2) una “sociedad hindú” única en sí misma y que, muy importante, ha tenido una historia cuyo continuo no ha sido interrumpido en el imaginario de la Hindutva.

Para Golwalkar, es la adoración de la Tierra Madre mediante la cual se “ha establecido el nexo de sangre entre todos sus habitantes”.¹⁹⁰ Dicha adoración a la tierra une a los hindúes, independientemente del lugar en que vivan -siempre y cuando vivan dentro de su territorio, es decir, que formen parte del cuerpo de la nación- y de la casta a la que pertenezcan. Desde este punto de vista, no hay diferencias entre los hindúes dado que todos, desde el más alto hasta el más bajo en el sistema de castas, son sus hijos.

En este punto, vale la pena detenerse un poco para señalar que la aceptación del sistema de castas y, al mismo tiempo, la declaración de que todos los hindúes son iguales por ser los niños de la Madre India en el pensamiento golwalkariano, son aspectos que conviven sin contradicción tanto en Savarkar como en Golwalkar, y que se repetirá en ideólogos posteriores como Deendayal Upadhyaya, de quien se hablará en el siguiente capítulo. De hecho, el sistema de castas, para Golwalkar, es indispensable socialmente para el buen funcionamiento de la nación hindú en cuanto cada casta tiene su función específica y especializada en esta sociedad, como la tienen los órganos especializados en todo cuerpo humano: corazón, cerebro, hígado, intestinos, etcétera. Sin embargo, todos los integrantes de esta nación son iguales en cuanto que forman parte de un mismo cuerpo y, por tanto, es deber de todos y cada uno defenderla y preservarla, pues de ello depende la supervivencia del todo.

Así pues, Golwalkar celebra la igualdad de los hindúes para profesarle su amor a ella

¹⁹⁰ Golwalkar, *ibid.*, 66.

defendiéndola de las amenazas exteriores e internas, pero no rechaza las diferencias en cualidades físicas, intelectuales, morales, etcétera, que en la mayoría de las tradiciones hindúes vienen dadas por la jāti de la cual uno proviene.

Es importante notar que el dirigente supremo de la RSS, por un lado, rescata de Savarkar, en el discurso, la idea de una sociedad hindú que ha pervivido con una identidad inmutable con el paso de los siglos y, por otro lado, destaca el hecho de que esta Tierra Madre, que va de los Himalayas al océano del sur, es una sola tierra y debe permanecer indivisible.

4. El hindú y el otro

4.1. El otro: el musulmán

El nacionalismo hindú y sus ideólogos han tratado continuamente de definir al hindú, de representarlo y de regenerarlo. Sin embargo, el discurso adquiere mayor fortaleza al enfatizar las características positivas de uno mismo en contraste con las características negativas del otro. En el caso de las organizaciones de la derecha hindú, el lugar del “otro” está ocupado por los “ahindus”, casi exclusivamente los musulmanes.

A continuación, abordemos el lado opuesto de la moneda: los supuestos enemigos de la nación hindú, aquellos cuya lealtad está fuera de India. En tiempos de Golwalkar —tras la independencia de India y su partición— estaba más claro que nada para el nacionalismo hindú que los enemigos eran los que habían propuesto y colaborado en la Partición, entre ellos el mismísimo Gandhi —asesinado por Nathuram Godse, partisano de la RSS y de la Hindu Mahasabha—, pero principalmente los musulmanes: no hay nación extranjera que amenace a India más que la nación musulmana, encarnada principalmente por los

musulmanes indios y por los musulmanes residentes en Pakistán debido a los antecedentes históricos de la All Indian Muslim League y el movimiento khilafatista con sus reivindicaciones de una nación musulmana. Por su parte, los británicos ni ninguna otra nación europea aparecen en el catálogo de la Hindutva como amenazas para la nación hindú.

Así, Golwalkar, en una serie de cartas escritas a un coterráneo durante el año de 1929, décadas antes de la independencia y la partición, despliega toda su visión y postura en torno a los musulmanes en India. El 24 de enero de dicho año, Golwalkar responde la pregunta de su interlocutor, Telang, sobre qué hacer con respecto a los musulmanes, Golwalkar responde que si bien no hay necesidad de odiar a los musulmanes, ellos deberían ser derrotados si el tiempo y las circunstancias así lo requirieran, lo que se daba en el contexto de algunos atentados terroristas de, supuestamente, grupos musulmanes contra hindúes.¹⁹¹ En este punto, la postura de Golwalkar es “reservada”: en su opinión, no se tiene que odiar a los musulmanes, pero son un grupo social que debe remorverse del andar de la nación hindú en cuanto sea necesario por representar una amenaza potencial.

En una carta posterior, del 7 de febrero de 1929, Golwalkar sugiere que la cultura emanada del Islam jamás podría formar parte de la *sanskṛti* hindú dado que la primera nació en una región seca y arenosa. Esta especie de determinismo climático en Golwalkar se justifica del siguiente modo: el clima de India tiene mayores beneficios para los seres humanos y para la cultura que en esta tierra nace, no así el clima de la región donde nace el Islam (que, por cierto, Golwalkar nunca describe ni analiza, demostrando un nulo interés por comprender la otredad que implicaba esta religión y las comunidades musulmanas). El producto humano y cultural de estas tierras, “secas y arenosas”, sólo puede ser bárbarico

¹⁹¹ J. Sharma, *Terrifying Vision* (Nueva Delhi: Penguin Books, 2007), 67.

para Golwalkar.

De hecho, este considera risible que se piense que los musulmanes tienen incluso una cultura. Y remata afirmando que los musulmanes tendrían que ser llamados bárbaros. Y dado que, desde este punto de vista, los musulmanes no son civilizados, son, para hablar en términos mitológicos tradicionales hindúes, *rākṣasas* o demonios.

La representación golwalkariana de los musulmanes como *rākṣasas* es digna de atención, pues echa mano de la mitología para legitimar su propio discurso político y además la aparente continuidad histórica que le da rostro definido a la hinduidad. En este punto, somos testigos de cómo Golwalkar pretende valerse de la tradición hindú para dislocar y reubicar a los musulmanes dentro de un contexto histórico a modo y enmarcarlos en un tiempo mitológico, cíclico y eterno.

Los musulmanes son, en esta lógica, los seres maléficos que cada determinado ciclo un avatar de Vishnu tiene que derrotar para proteger el Dharma y así rescatar, reinstalar y conservar a la nación hindú. De este modo, la destrucción de los musulmanes —que no se expresa como obligatoria, pero sí deseable— se torna en un hecho que debe ocurrir en el futuro próximo dado que así ha ocurrido por siempre. Y que, se sobreentiende, tendrá lugar inevitablemente en ese tiempo mitológico y sempiterno, cada tanto que la Madre India es salvajemente tratada, como durante la partición, lo que proporciona la justificación perfecta en el discurso del nacionalismo hindú para validar la supresión del otro en el espacio de la nación hindú.

4.2. La virtud hindú y la maldad musulmana

Los integrantes de la sociedad hindú, sus hijos, señala Golwalkar, han luchado y derramado

su propia sangre con tal de defenderla, porque ésta es la madre, aún más sagrada que la esposa, la hermana o la hija—, a quien se tiene que preservar de la llegada de los hombres “invasores”, que pueden mancillar su “santidad”. Y tal deferencia con la madre, según Golwalkar, es propia sólo de la noble cultura hindú, no así de la musulmana:

Encontramos el famoso ejemplo de Shivaji, que (tras capturarla) envió de regreso a la nuera del jefe musulmán de Kalyan con una gran variedad de regalos y con gran deferencia. Sin embargo, para los historiadores musulmanes, este comportamiento parece ser más bien una excepción, aunque para nosotros es una muestra simbólica y ordinaria de la sublime cultura de esta tierra. Incluso el ciudadano más ordinario es parte de esta herencia cultural.¹⁹²

A partir de lo anterior, podemos ver cómo Golwalkar delinea el perfil del hindú en contraste con el del otro, el musulmán. Los musulmanes de Golwalkar no son capaces de una conducta virtuosa, a no ser que la observen en los hindúes, quienes la poseen y la ejercen no sólo siendo héroes, sino también “ciudadanos ordinarios”.

Y como si no bastara ese ejemplo de nobleza de carácter, Golwalkar continúa enumerando la clase de hombres que produce la cultura hindú: innumerables santos, mahātmās, guerreros y reformadores. Así, Golwalkar presenta su tesis: la cultura hindú posee todas las bondades para desarrollarse como una gran nación, pero esta no se desarrolla debido a que en ese momento no existe una sociedad hindú unificada, cuya fuerza se ha desvanecido a lo largo de ochocientos años de dominio musulmán y europeo. El remedio es, pues, la solidaridad, el trabajo colaborativo y el respeto a los valores hindúes, que son el germen de la prosperidad de la nación hindú.

En conclusión, dos son los impedimentos para el re-florecimiento de la nación hindú. El primero de ellos es, como se ha señalado, la desorganización de la sociedad hindú –

¹⁹² *Ibid.*, 68.

Golwalkar ejemplifica este grave problema al recordar el caso de Prithviraj Chauhan (1149-1192), quien fue “traicionado” por los suyos en contra de Mohammad Ghori, el cual habría de hacerse de Delhi para nunca más volver a dejar a un rey hindú sobre el trono de ese reino—; y el segundo es la presencia de comunidades extrañas a la esfera cultural hindú: los musulmanes que, como se ha escrito, mantienen desde la perspectiva de Golwalkar una conducta totalmente ajena a los altos valores de la cultura hindú.

Sin embargo, si bien uno puede suponer que musulmanes y cristianos, nacidos en India, también sienten amor y devoción por la tierra que ha sido su cuna, para Golwalkar es indispensable negar a las minorías religiosas toda posibilidad de poseer tales sentimientos. Y, en lugar de darles voz y tratar de demostrar que ni cristianos ni musulmanes aman a su tierra mediante documentos o pronunciamientos propios, Golwalkar responde —e incluso piensa— por ellos:

¿Qué pasa con los musulmanes y cristianos que habitan en esta tierra? ¿No nacieron y han sido criados aquí? ¿Cómo pueden ellos ser extranjeros sólo porque cambiaron de fe? Pero aquí el punto crucial es si ELLOS recuerdan que son hijos de esta tierra. ¿Cuál es la utilidad de NUESTRA memoria? Ese sentimiento, esa memoria, debería ser apreciada por ellos... Pero la cuestión ante nosotros ahora es: ¿cuál es la actitud de esa gente que ha sido convertida al Islam o al Cristianismo? Ellos nacieron en esta tierra, sin duda. Pero ¿son veraces con ella? ¿Están agradecidos con esta tierra que los ha criado? ¿Realmente sienten que son hijos de esta tierra y de sus tradiciones, y que servirla es la máxima de las mejores suertes? ¿Sienten el deber de servirla? ¡No! Junto con el cambio de su fe, también han abandonado el espíritu de amor y devoción por la nación.¹⁹³

Nótese en esta cita las palabras resaltadas en mayúsculas (THEY y OUR en el original en inglés). Golwalkar tiene plena intención de lograr que el contraste entre “nosotros” y “ellos”

¹⁹³ Golwalkar, *Bunch of Thoughts* (Bangalore: Vikrama Prakashan, 1966), 124.

sea claro, contundente, de igual manera que sus supuestas posiciones con respecto al amor hacia la tierra de nacimiento. La única fe religiosa que otorga validez al amor al terruño es la hindú, en tanto que la de musulmanes y cristianos queda de antemano descalificada por ser extranjeras.

4.3. Religión e identidad del hindú y del no hindú

La ecuación que plantea Golwalkar es como sigue: un cambio de fe implica un cambio de identidad nacional. En términos mazzinianos y savarkarianos, la religión es inherente a la nación. A partir de esto, siguiendo a Golwalkar, cristianos y musulmanes rechazan su identidad india para adoptar una ajena, la de los enemigos de la nación. La fe religiosa no sólo define al individuo en el ámbito espiritual sino que también constituye su identidad nacional y, aún más, su calidad moral.

Lo anterior sirve a Golwalkar para negar que exista unidad en los planos político y económico en la India independiente. Según él, los hindúes, los musulmanes y cristianos carecen de un elemento cohesionador que los hermane bajo una misma bandera. Sin embargo, considera también que la carencia de un factor unificador para la sociedad en India puede ser subsanada mediante la integración de las minorías religiosas dentro de la mayoría en el marco del modo de vida hindú, es decir, en el dharma. La unidad que debe alcanzarse, si se opta por este medio, no es sólo política y económica, sino también religiosa y cultural.

En pocas palabras, las minorías religiosas tienen la obligación de “adaptarse” al modo de vida hindú si desean permanecer en la tierra madre. Pero, por otro lado, Golwalkar nada menciona sobre cambiar o adaptar este modo de vida para incluir a las minorías, lo que implicaría la transformación del dharma, lo cual resulta imposible dado que este es

inmutable e imperecedero. Dentro de la lógica golwalkariana de *Bunch of Thoughts*, texto escrito en 1966, a 19 años de obtenida la independencia y experimentado el trauma de la partición, ser hindú es pertenecer a la tierra; las minorías que la habiten tendrán, como natural consecuencia, que modificar su forma de vivir y profesar su fe dentro de los límites que el ser hindú impondría. Dejar de ser hindú, a la inversa, sería sinónimo de abandonar la tierra o, por lo menos, abandonar el amor por ella.

Bajo esta lente, la tan proclamada “unidad en la diversidad” de Nehru, profesada con ahínco por el Primer Ministro en las décadas iniciales de vida independiente, no tiene sentido ya que, explica Golwalkar a los miembros y simpatizantes de la RSS, la tierra de India tiene casi en sus propios átomos los genes de la hinduidad —con que empapa e impregna de por vida a todos los nacidos en su seno—. De este modo, la existencia, la pervivencia y el futuro de las religiones no hinduistas en este lugar están destinados a desaparecer, avasallados por el modo de vivir hindú, modo de pensar que parece lógico al considerar que en las décadas de los cincuenta y sesenta India experimenta las amenazas internas —sus propios musulmanes— y las externas —Paquistán y China—.

5. La nación golwalkariana

5.1. Diversidad y unidad en la nación hindú

La identidad del hindú, en Golwalkar, en gran parte se construye por contraste, es decir, a partir de las cualidades siempre negativas de los musulmanes. Pero el hindú se define también a través de lo que es la “sociedad hindú”, un supracuerpo o un cuerpo colectivo que conformará, al mismo tiempo, el cuerpo de la nación. En los últimos años de su vida, Golwalkar hacía constantes referencias a la supremacía del cuerpo de la sociedad por encima

del cuerpo de los individuos. En un discurso ante la Sangh Shiksha Varg en 1971, decía que “ningún ser humano es eterno. Sólo el flujo vital de la sociedad lo es. Un individuo debe morir de forma inevitable. Lo que permanece es la unidad de la sociedad expresada en su colectividad”.¹⁹⁴

El 10 de junio del año de 1938, Golwalkar pronuncia un discurso frente a la multitud de voluntarios de la RSS y frente al mismo Doctorji, K. B. Hedgewar. En esta ocasión, el discípulo preferido del fundador de la organización expone y desarrolla la idea de que la colectividad es superior a la individualidad. Si la colectividad está sana, este estado benéfico se reflejará en la salud de la nación, en su prosperidad y en su progreso.

Para Golwalkar, el individuo posee un organismo que tiende a la debilidad y que inevitablemente habrá de morir, pero sólo una sociedad y una nación unificadas pueden conquistar los perjuicios que conlleva la individualidad, como la debilidad frente a los enemigos, el aislamiento y la muerte. Con respecto a este mismo punto, Golwalkar solía hacer uso de una metáfora para explicar su idea: la aniquilación de la individualidad a favor de la nación es como la disolución de un grano de sal en el agua. La sal pierde su existencia, pero en el agua permanece su sabor. Así, ésta ha perdido su forma física, pero su esencia permanece en el líquido.¹⁹⁵ Es así como la búsqueda de la disolución del individuo en la infinitud del cuerpo colectivo se verá como una virtud, lo que se manifestará en las prácticas de la RSS, que será tema del cuarto y último capítulo.

En otras palabras, la nación depende del individuo, y en tanto éste no abandone su deseo de ser uno, la nación no prosperará; por el contrario, si el individuo abandona el egoísmo y el individualismo para abrazar a la colectividad como su nueva forma de existencia,

¹⁹⁴ Sharma, *ibid.*, 4.

¹⁹⁵ *Íbid.*

abandonará el aislamiento para convertirse en la nación misma.

Así pues, una vez que el individuo ha aceptado el abandono de sí mismo en el cuerpo colectivo de la sociedad hindú a fin de difuminarse y volverse uno con la nación, éste se encuentra listo para la formación de su carácter. El individuo que se aferra a su individualidad sólo impide, a través de su egoísmo, sembrar y crecer en su interior el amor por la nación y, en consecuencia, por la colectividad.

A partir de lo anterior, dos son las opciones que plantea Golwalkar: la diversidad y la unidad. La diversidad o *bhinnatā* es entendida por Golwalkar como separación, diferencia o distinción. La unidad, por otro lado, es la unión, la igualdad, la indistinción. La democracia alienta la diversidad, mientras que la “unicidad radical” podría conducir a la nación hindú a que funcione y prospere de la misma manera como un hormiguero o un panal, donde los individuos se olvidan de sí mismos para trabajar en aras del bienestar de la comunidad de hormigas o abejas.

En la sociedad humana, “un individuo tiene que ser como una piedra, a la cual pueden colocar en cualquier lugar sin que ésta ofrezca resistencia alguna”¹⁹⁶ si así lo requiere la colectividad. De acuerdo con M. M. Sankhdher, para Golwalkar “una sociedad ideal no necesita un estado que la gobierne... la mente de la gente debe centrarse y adherirse al dharma por el que una sociedad se autoregula... el poder político debe reflejarse solamente en la cultura, la integridad y en el poder de la sociedad organizada”¹⁹⁷ bajo la égida, por supuesto, de la Hindutva y sus organizaciones.

5.2. La organicidad de la nación hindú

¹⁹⁶ *Ibid*, 5.

¹⁹⁷ Sankhdher, *Secularism in India* (Nueva Delhi: Deep & Deep Publications, 1992), 1.

En marzo de 1954 Golwalkar reorganiza su “arsenal ideológico” en un discurso pronunciado ante dirigentes distritales de la RSS. Para uno de los testigos del evento, K. S. Sudarshan, el discurso constituye el “fundamento filosófico de una hindutva puesta al día para ajustarse a los tiempos actuales”.¹⁹⁸ La hindutva propuesta por Golwalkar en esa ocasión estaba fundada sobre la base del concepto de aṅgāṅgibhāva —la relación entre miembro y cuerpo—. ¹⁹⁹ Este término aparece en textos médicos y filosóficos tradicionales de India para referirse a la relación que existe entre los miembros y el cuerpo, es decir, la relación mutua de las diferentes partes con el todo u organicidad.

Golwalkar sostenía que la reorganización de la sociedad hindú debía basarse en el fortalecimiento de la relación entre el individuo, la familia, la sociedad, la naturaleza y la divinidad (vyakti, parīvār, samaj, prakṛti y paramātmā respectivamente). Por este medio, todo individuo sería capaz de llegar a Dios sólo a través de reverenciar a la familia, la sociedad y a la naturaleza. Por otra parte, esta escala jerárquica presentaba un nuevo modelo para la renovación de la sociedad hindú: es inseparable el individuo de la familia y la sociedad, y estas dos lo son también con relación a la naturaleza, y ésta finalmente constituye el último escalón antes de llegar a Dios.

Así, Golwalkar añade una fuerza renovadora a la RSS en los objetivos que ésta se plantea: rejuvenecer a la sociedad hindú comenzando por el individuo. Una vez reformado el individuo, es posible reformar familia y sociedad, y finalmente recuperar la relación entre sociedad humana y naturaleza.

Sin embargo, algunos críticos han visto en aṅgāṅgibhāva no un rechazo hacia la estructura hindú tradicionalista donde las castas justifican y eternizan la subordinación de

¹⁹⁸ Basu, *Khaki Shorts, Saffron Flags* (Nueva Delhi: Orient Longman, 1993), 32.

¹⁹⁹ Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, para aṅgāṅgibhāva: <https://n9.cl/blnku>

grandes grupos sociales bajo el argumento de su inferioridad debida a razones biomorales, sociales y políticas: “lo que aṅgāṅgibhāva deliberadamente oculta es, por supuesto, el tema sobre la explotación, ya sea de clase, de casta o de género: el modelo de familia es considerado suficiente para una armonía idealizada, como si la familia misma no fuera un sitio donde se da tensión y opresión”.²⁰⁰

A partir de todo lo anterior, se puede suponer –como en el punto en que Golwalkar asegura que todos los hijos de la Madre Tierra de India son iguales, pero se diferencian en cuanto a la jāti en la cual nacen, lo que hace cualitativamente distintos a dichos niños de Bhārat Mātā— que Golwalkar defendería la idea de que la neurona no puede ser una célula hepática ni ósea ni cardíaca, aunque todas ellas forman parte del mismo organismo. Lo que nos lleva a pensar que en la sociedad hindú en última instancia no hay posibilidad de movilidad social, pues se trata de una sociedad estática y estamentaria. Queda suspendida en el aire la pregunta sobre quiénes considera la Hindutva que son “las neuronas” de la nación hindú.

5.3. Los tres cuerpos: individuo, RSS y la nación

En el ideario de Golwalkar, los hindúes deberían dirigir todas sus fuerzas a la reintegración de la fragmentada sociedad hindú. Llegar, primero que nada, a la reintegración de cada individuo hindú por medio del mejoramiento de su salud física y mental, para posteriormente acometer la labor suprema, esto es, la reintegración –o absorción— de cada individuo en el cuerpo colectivo de la Madre India.

En este punto, podemos identificar tres fases en la reconstrucción de la sociedad hindú,

²⁰⁰ Basu, *ibid.*, 33.

a cada una de las cuales corresponde un tipo de cuerpo. En la primera fase se encuentra la unidad fundamental, que es el cuerpo individual de cada hindú. En la segunda fase se ubica el cuerpo intermediario, el que fungirá como médico (sanará a los hindúes enfermos) y reorganizador de la sociedad hindú, puente también entre el cuerpo de los individuos y el cuerpo colectivo: la RSS. Y, finalmente, en la tercera y última fase está el cuerpo colectivo de los hindúes, el de la nación o Madre India.

El cuerpo individual es sujeto de saneamiento y fortalecimiento moral y físico. Esto indica que en la ideología de Golwalkar la sociedad hindú está enferma y dicho mal comienza porque cada integrante de la sociedad hindú se encuentra enfermo, debido a la colonización a la que ha sido sometido por siglos y, en consecuencia, a su alejamiento del dharma. Entre el individuo y el total de la colectividad social está la RSS, cuya función es la de servir de enlace entre la unidad mínima (el ser individual) y la unidad colectiva.

La RSS como cuerpo intermedio, tiene el propósito primordial de regenerar el tejido social hindú, su reorganización y su fortalecimiento a través de ejercicio físico y trabajos voluntarios. El tercer y último nivel lo constituye el cuerpo colectivo de la nación o la Madre India, que es visualizado como un súper cuerpo donde cada uno de los individuos hindúes desempeña funciones semejantes a las de las células en el cuerpo humano, a sus órganos y a sus sistemas.

Así pues, la importancia y la necesidad de que los individuos de la sociedad hindú recuperen y se mantengan en buena forma física y moral tiene como objetivo colaborar no sólo en su salud individual, sino también en la salud de la colectividad, que la imagería del nacionalismo hindú deposita en la figura de la Madre India: si el individuo está en las condiciones óptimas, lo estará también el ser colectivo. El ejemplo de la conducta y trabajo

de los voluntarios de la RSS tiene como intención contagiar a otros hindúes para reformarse, mejorar su salud física y moral, y convertirse así en guardianes capaces de repeler cualquier amenaza a la seguridad de la nación, ya extranjera, ya doméstica.

5.4. El papel del dharma y el Estado

Hemos de pensar que Golwalkar, por su rechazo a la democracia y por su apelación a que la sociedad se rija a sí misma por medio del Dharma, pensaba que un Estado no podría ser el medio de transformación de la sociedad hindú y de la reconstrucción nacional. Ese no era el camino. La sociedad hindú recuperaría su fuerza y gloria gracias a la fidelidad hacia sus propios principios, siendo una sociedad organizada, reunificada, desindividualizada y autorregida por el Dharma hindú, que es imperecedero e indestructible –según Golwalkar, muestra de ello fueron las múltiples invasiones extranjeras sufridas por India a través de las cuales el Dharma se ha mantenido como polo central en la vida religiosa hindú.

Además, para el tercer dirigente de la RSS una nación entrega su libertad y cierra toda posibilidad de desarrollo desde el momento en que confiere su propia autoridad a un tercero, es decir, al Estado. En este escenario, el dharma es el instrumento único e indispensable para la autorregulación de la sociedad hindú. Por esta causa, muchas sociedades modernas se vuelven dependientes del Estado y, a la postre, éste se convierte en su propio tirano: el invitado a casa se vuelve el señor, y el amo de la casa el esclavo.

Golwalkar señala también que la sociedad hindú ha logrado, en varias etapas de su historia, su sobrevivencia gracias a que nunca ha basado su existencia ni su seguridad en un Estado. Por el contrario, la sociedad hindú se autorregula por medio del Dharma y es autónoma. No es dependiente ni es afectada por la aparición y decadencia de un poder

estatal, que podría cambiar de manos una y otra vez y, con esto, llevar a la ruina a la misma sociedad que dicho Estado gobernaría.

Ahora bien, la función del Dharma en la sociedad hindú es servirle de guía y de fuerza propulsora. Para Golwalkar, “la gente, si estuviera orientada hacia el Dharma, no envidiaría ni esperaría adquirir bienes materiales por medio de métodos deshonestos ni estaría motivada por intereses materialistas. Un sistema de valores —como el Dharma— sería el instrumento para conducir —a la sociedad— en paz y en orden”.²⁰¹

Para concluir con esta idea, Golwalkar buscaba que la sociedad hindú se consolidara sobre la base del Dharma o el sistema tradicional de valores. Esto la libraría de la necesidad de constituir un Estado cuya existencia, además de ser una imposición de los extranjeros, sería más un obstáculo que el fundamento para su buen desarrollo.

En esta parte, me gustaría detenerme un poco para enfocar la discusión en el tema de la sociedad unificada y autogobernada en una nación sin Estado. En el pensamiento de Golwalkar, los cimientos sobre los cuales tiene que ocurrir una reforma de acuerdo con los ideales de la hindutva lo constituyen básicamente la cultura hindú. Y la condición esencial para que tenga lugar la unidad de los hindúes en un solo ser, es decir, en la colectividad —cuerpo de la nación—, es el despertar de la cultura hindú.

Ésta será el elemento cohesionador de los individuos, pues sólo compartir, reconocer, cultivar y amar una cultura común o una memoria cultural, siguiendo a Golwalkar, puede traer como consecuencia la consolidación de la colectividad en una unidad social. En esta sociedad hindú idealizada, el individuo debe, primero que nada, verse a sí mismo como manifestación de la unidad colectiva, a partir de lo cual será capaz de servir de mejor manera

²⁰¹ Kohli, *Political Ideas of M. S. Golwalkar* (Nueva Delhi; Deep & Deep Publications, 1993), 49.

a la colectividad.²⁰²

La relación entre individuo y sociedad es muy importante en la ideología de Golwalkar. Los seres humanos se encuentran, según él, en la cúspide de la creación dado que el hombre es capaz de enfrentar las adversidades de la naturaleza y adaptarse a las condiciones más extremas, al contrario de las plantas y los animales, cuyas limitaciones son grandes en comparación al primero.

Si bien la superioridad de la humanidad —en su adaptabilidad a las condiciones climáticas y a la capacidad para transformar su entorno natural a fin de encontrar felicidad— es innegable, aun entre los seres humanos existen diferencias. Para Golwalkar unos son mejores que otros: “unos son más fuertes e inteligentes que otros”.²⁰³ Aún más: son superiores a todos los hombres aquellos que renuncian al logro de la propia felicidad y la autosatisfacción a fin de conseguir la felicidad y satisfacción colectivas. “El que se levanta hasta este nivel de pensamiento es considerado un ser superior y grande”.²⁰⁴ La colectividad es, sin duda alguna, el fin supremo.

Así, existen dos tipos de acciones humanas: el primero es cuando el individuo actúa siguiendo sus propios intereses, acciones que no son virtuosas y que son perjudiciales tanto para el individuo como para la sociedad, pues éstas están encaminadas a beneficiar a una persona sola, que aislada es transitoria, débil e insignificante. Por el contrario, las acciones son virtuosas cuando están dirigidas para el beneficio de la sociedad que, a diferencia del individuo, es eterna.

La sociedad compuesta por este tipo de individuos, que abandonan el egoísmo de las

²⁰² Sharma, *Terrifying Vision*, M. S. Golwalkar (Nueva Delhi: Penguin Books, 2007), 13.

²⁰³ Golwalkar, M. S. *Golwalkar, his Vision and Mision* (Nagpur: Kurukshetra Prakashan, 2008), 222.

²⁰⁴ *Ibid.*

acciones para sí mismos a fin de ofrendar sus acciones para la sociedad entera, no es sólo un grupo de personas, sino “una sociedad en forma de mamut en cuyo cuerpo cada uno habita, crece y se desarrolla, y es conducido a una vida feliz, grande y eterna. La dedicación de una vida particular con la finalidad de sustentar a la sociedad es el logro máximo de un individuo”.²⁰⁵

La vida y la fuerza humanas son, individualmente, limitadas. Sin embargo, si la sociedad actúa como un solo ser sus fuerzas se multiplican y la vida humana pierde su limitación temporal y se vuelve perenne:

Así, cada individuo debería reconocer a la sociedad y debería resolver trabajar incansablemente hasta el último respiro sin ego y sin interés egoísta para servir (a la nación) con una actitud correcta, con armonía y acción afectivas que nutrirán su grandeza. Éste debería asumir el firme compromiso de rendición total de su vida transitoria a favor de la eterna vida social con un intelecto que discierna correctamente. Nuestra felicidad está esperando inalterable esta resolución. En esta resolución yace el verdadero significado de la vida de cada individuo y es la prueba de nuestro buen juicio y de nuestra sabiduría.²⁰⁶

No obstante la importancia que Golwalkar le da al ser comunitario, el individuo guarda aún una gran relevancia, pues es el pivote y la unidad básica para llevar a buen término la tarea de la reconstrucción nacional y la transformación social: para Golwalkar no existe órgano sano cuyas células no trabajen conjuntamente a favor suyo. Y dicho órgano es la sociedad, a la que este autor coloca en la posición central para lograr el renacimiento de la nación hindú.

Para la consecución de éste, Golwalkar pensaba que debían cumplirse dos prerequisites. El primero de ellos consistía en elevar el nivel de conciencia del hombre

²⁰⁵ *Íbid.*

²⁰⁶ *Íbid.*, 225.

común de la nación hindú: dejar de concebirse como un ser individual para dejar su existencia y fundirse en el cuerpo colectivo de la sociedad. Para tal fin, el individuo podría inspirarse en personajes como Rāma y Kṛṣṇa, cuyas acciones nunca eran “egoístas” y estaban dirigidas al beneficio de la comunidad. La segunda condición que debe existir para la regeneración nacional es la organización de múltiples grupos autónomos e independientes en varios ámbitos de la vida nacional, los cuales actuarían como diques para contrarrestar las acciones contrarias al beneficio colectivo.

Así pues, la sociedad, el cuerpo colectivo, debía constituirse de individuos cuya identidad y voluntad se difuminarían en una identidad y voluntad comunitarias. Y esta sociedad, lo que es un punto que Golwalkar enfatiza, debe por tanto autoregularse mediante el dharma hindú y no por el Estado moderno, que aquí no tendría cabida.

¿De dónde viene la aversión de Golwalkar con respecto al Estado? ¿Por qué rechazarlo? En su opinión, la diferencia que existe entre una sociedad gobernada por un Estado alienado de la nación y una sociedad gobernada por sí misma es la misma que existe entre un cadáver y un hombre en *samādhi*. La sociedad gobernada por un Estado, ajeno de la nación, es como un hombre que ha puesto su voluntad en manos de “un perro”, y en consecuencia pierde fuerza, unidad y libertad de intelecto. En este sistema, es otro quien dicta el modo de actuar a la sociedad, y los parámetros de conducta que el Estado proporciona a la sociedad están imbuidos de intereses particulares y egoístas.

En tanto que la sociedad gobernada por sí misma es como el sabio que ha logrado el control de sus sentidos y de sus pasiones con el fin supremo de encontrarse con dios. En una sociedad como tal, las normas y valores están dados por el Dharma, que es el conjunto de normas imperecederas propias de la cultura hindú. De hecho, sólo en la época moderna, el

Estado ha llegado para sustituir al Dharma, sin embargo éste es eterno, y muestra de ello es que ha sobrevivido a continuas invasiones extranjeras y a diversos intentos de desaparecerlo mediante la imposición del código moral de otras religiones.

Es interesante cómo Golwalkar ha incorporado nociones cosmogónicas tradicionales en sus ideas políticas. Por ejemplo, le da gran importancia al cuerpo colectivo de la sociedad porque lo equipara con el cuerpo del Puruṣa o el hombre primordial (Ṛg Veda, X, 90). Golwalkar menciona que la sociedad es sagrada en tanto que está conformada por el cuerpo de dios. Al mismo tiempo es sagrada porque está compuesta de seres humanos, que son la cúspide de los seres creados y porque la sociedad es también el cuerpo de la nación.

Por esta razón, para Golwalkar una sociedad que se deje gobernar por un Estado no es una sociedad sagrada. Para serlo, debe además aceptar como guía el Dharma, que será también su fuerza impulsora y la regidora de su andar. Dado que el Estado pertenece al ámbito de la política y que ésta es “una mujer pública” o bien una prostituta que se vende al mejor postor, es necesario que la sociedad hindú permanezca alejada de esos tratos y negocios. En tanto que el Dharma sea su orientación, esta sociedad estará orientada hacia las cosas más virtuosas.

6. Conclusiones

Como se explicó a inicios de este capítulo, Hedgewar “heredó” la dirección de la RSS a Golwalkar en medio de la incertidumbre de la organización cuyos miembros no estaban seguros de cuál sería la decisión final del fundador: ¿optaría por algún testaferro de la Hindutva, como alguno de los Savarkar, o se inclinaría por su discípulo, el posteriormente llamado Guruji?

Sin embargo, hoy día queda clara la decisión de Hedgewar, pues éste veía en Golwalkar alguien que podría mantener a la organización a raya del campo belicoso de la política con el objetivo de dejarla madurar y consolidarse. Al parecer, Hedgewar acertaría, pues Golwalkar le proporcionó a la RSS una orientación ideológica concreta –como hemos visto a lo largo del capítulo, en sus textos redefine, muy a su estilo, conceptos clave como nación hindú, lo hindú, lo no hindú, etcétera—, otorgándole a la organización una identidad propia dentro de la familia del nacionalismo cultural hindú.

Algunas de sus aportaciones que lo diferencian de otros ideólogos de la Hindutva, como V. D. Savarkar, es su énfasis ya no en la diferencia entre la hinduidad y el hinduismo, sino en el dharma como principio rector de la vida del individuo y de la sociedad hindúes; en la raza hindú ya no como un grupo de personas que comparten genética sino como una sociedad hereditaria, compuesta de grupos étnicos de diversos orígenes, pero con una herencia cultural común; en la infantilización del hindú frente a la nación, representada como la Tierra madre; en el hindú como portador de un amplio repertorio de virtudes y el no hindú –principalmente el musulmán— como representación del vicio; en la diversidad, pero al mismo tiempo la unidad de la nación hindú, así como también en los tres niveles que la componen –el individuo o la célula; la RSS o el cerebro organizador; y la nación o el cuerpo en su totalidad—; y en la necesidad de reconocer que el Estado no es la nación, sino que ésta está conformada por el conglomerado de individuos hindúes en un supracuerpo cuya alma es el propio dharma.

Otra aportación muy importante de Golwalkar a la hindutva y, particularmente a la RSS, es que dotó a ésta de un marco ideológico dentro del cual la organización podría elaborar una praxis, coherente y sistemática, para el despliegue de diversas acciones dirigidas a su

propio desarrollo y consolidación, a fin de hacer de la RSS un modelo en miniatura de nación hindú dentro de la nación misma.

Finalmente, la importancia de Golwalkar, en este breve esbozo de una historia de la ideología de la Hindutva, radica en su guía, bajo la cual mantuvo a la RSS al margen de la política y trabajando a ras de suelo y con constancia a favor de una “regeneración” de la nación hindú creando creando bases y nuevos tejidos sociales en aldeas, pueblos y ciudades. Dicha labor no fue poca cosa, puesto que la RSS pronto se convirtió bajo su dirección en la columna vertebral del resto de las organizaciones del nacionalismo hindú, las cuales han orbitado desde entonces alrededor suyo, siendo nutridas por ella a través de sus cuadros — del que Modi es uno de los casos paradigmáticos— y sirviéndose de su infraestructura para implementar sus acciones a lo largo y ancho del subcontinente.

Referencias

- Ananda, Aruna. *The Saffron Surge: Untold Story of RSS Leadership*. Nueva Delhi: Prabhat Prakashan, 2019.
- Andersen, Walter y Damle, Shridhar. *The Brotherhood in Saffron: The Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism*. Nueva Delhi: Vistaar Publications, 1987.
- Bal, Hartosh S. "How MS Golwalkar's virulent ideology underpins Modi's India", *The Caravan* (julio, 2017): 31-38.
- Banerjee, Ishita. *A History of Modern India*. Delhi: Cambridge University Press, 2015.
- Banerjee, Sikata. *Make me a man! Masculinity, Hinduism, and Nationalism in India*. Nueva York: State University of New York, 2005.
- Basu, Tapan, Pradip Datta, Sumit Sarkar, Tanika Sarkar y Sambuddha Sen. *Khaki Short, Saffron Flags: a Critique of the Hindu Right*. Nueva Delhi: Orient Longman, 1993.
- Blom Hansen, Thomas. *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Carsolari, Marzia. "Hindutva's Foreign Tie-up in the 1930s. Archival Evidence", *Economic and Political Weekly* 22 (enero, 2000): 218-228.
- Golwalkar, M. S. *We or Our Nationhood Defined*. Nagpur: Bharat Publications, 1947. [1ª edición, 1939]
- _____. *Bunch of Thoughts*. Bangalore: Vikrama Prakashan, 1966.
- _____. *M. S. Golwalkar, his vision and mission*. Nagpur: Kurukshetra Prakashan, 2008.
- Goyal, D. R. *Rashtriya Swayamsevak Sangh*. Nueva Delhi: Radhakrishna Prakashan, 1979.

- Guha, Ramachandra, ed. *Makers of Modern India*. New Delhi: Penguin-Viking, 2010.
- Islam, Shamsul. *Golwalkar's We or Our Nationhood Defined*. Nueva Delhi: Pharos Media, 2006.
- Jaffrelot, Christophe, ed. *Hindu Nationalism. A Reader*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- Kakar, Sudhir. *The Inner World. A Psycho-analytic Study of Childhood and Society in India*. Nueva Delhi: Oxford University Press, 2004.
- Kohli, Ritu. *Political ideas of M. S. Golwalkar, Hindutva, Nationalism, Secularism*. New Delhi: Deep and Deep Publications, 1993.
- Mazzini, Giuseppe. *Pensamientos sobre la democracia en Europa y otros escritos*, Isabel Pascual (trad.). Madrid: Tecnos, 2004.
- Misri, Deepti. *Beyond Partition: Gender, Violence and Representation in Postcolonial India*. Chicago: University of Illinois Press, 2014.
- Nussbaum, Martha. *The Clash Within. Democracy, Religious, Violence, and India's Future*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- Raghavan, T. "Origins and Development of Hindu Mahasabha Ideology: The Call of V D Savarkar and Bhai Parmanand", *Economic and Political Weekly* 18, 15 (abril, 1983): 595-600.
- Sankhdher, M. M. *Secularism in India*. New Delhi: Deep and Deep Publications, 1992.
- Sarkar, Sumit. *Modern India 1885-1947*. Noida, Uttar Pradesh: Pearson, 2014.
- Sharma, Jyotirmaya. *Terrifying Vision, M. S. Golwalkar, the RSS and India*. New Delhi: Penguin Books, 2007.

Capítulo 3

Deendayal Upadhyaya: rediseñando la Hindutva

La unidad de una semilla encuentra su expresión en varias formas: las raíces, el tronco, las ramas, las hojas, las flores y las frutas del árbol. Todos estos tienen diferentes formas y colores e, incluso, diferentes propiedades. Aun así, todavía reconocemos la relación de la unidad con cada parte surgida de la semilla.

(Deendayal Upadhyay, *Integral Humanism*, capítulo II: sobre la unidad de la nación)

Introducción

La pertinencia de Deendayal Upadhyaya (1912-1968) para el presente trabajo radica en que su pensamiento, configurado principalmente en su Humanismo integral, es representativo de la evolución ideológica de Hindutva: desde los tiempos de definición de conceptos seminales con V. D. Savarkar, pasando por la consolidación de las ideas de M. S. Golwalkar, dirigente supremo de la RSS —quizá el pilar más importante del Nacionalismo hindú en su tiempo—, hasta el ingreso de la Hindutva a la palestra política de la India independiente bajo el estandarte del partido Bharatiya Jana Sangh (en adelante, BJS) o Asociación del Pueblo Indio con Upadhyaya como principal ideólogo.

Éste nació en el seno de una familia brahmana en el poblado de Nagla Chandrabhan en el distrito de Mathura. Hizo estudios de literatura inglesa pero los abandonó con el objetivo de dedicarse por entero a las tareas de la RSS, a la que pertenecía desde el año de 1937. De

1947 a 1951 es nombrado pracharak²⁰⁷ regional. Su conducta, entonces, es descrita como la del swayamsevak ideal por su dedicación total a la RSS.²⁰⁸

Esos primeros años de la India independiente se caracterizaron por una serie de cambios y transiciones profundas que involucraron migraciones masivas por la partición durante las que se perpetraron crímenes indecibles en contra de hindúes y musulmanes, las disputas territoriales entre India y Paquistán, la tensión creada en torno a la situación de Kashmir, la redacción de una constitución que debía incluir a todos los sectores de la población del nuevo país, debates públicos sobre la tradición y su papel en la nueva India, una sociedad recién descolonizada.²⁰⁹

Por otra parte, en el ámbito de la política interna y externa, el papel desempeñado por el Primer Ministro Nehru con sus planes de transformación social y económica dirigida por el Estado, y con su doctrina de no alineación y su posición ambivalente con respecto al capitalismo y al comunismo, provocarían una reacción en las entrañas de la vida política local. Para ser más precisos, una contrarreacción nacida dentro de las organizaciones de la Hindutva que tendría como propósito el salto de ésta a la palestra de la política nacional en la “defensa” de los valores que los partícipes de esta ideología creerían como la “defensa” de los valores de una tradición hindú pensada como eterna que, además, era (y sigue siendo) vista como la panacea para todos los males del país: el medicamento infalible para el cuerpo de una nación enferma a causa del abandono de sus raíces espirituales y culturales.

Es en este contexto que grupos disidentes del Partido del Congreso e integrantes de la

²⁰⁷ El pracharak es “un individuo que está inspirado por la misión y objetivo” de la RSS y que se dedica de tiempo completo a llevar a cabo dicha misión”. Es uno de los mandos medios dentro de la organización de la RSS. Ver Kanungo, *RSS's Tryst with Politics* (Delhi: Manohar, 2002), 68-71.

²⁰⁸ Jaffrelot, *Hindu Nationalism* (Princeton: Princeton University Press, 2007), 140.

²⁰⁹ Banerjee-Dube, *Una historia de India moderna*, vol. II (México: El Colegio de México, 2019), 363-481.

Hindu Mahasabha y la RSS impulsan la creación de un nuevo partido político el 21 de octubre de 1951 en la ciudad de Nueva Delhi, bajo la dirección del Dr. Syama Prasad Mookerjee. Este hecho contrasta con el silencio con que se habían conducido las organizaciones de la Hindutva en los años inmediatos al asesinato de Gandhi, e implica el abierto involucramiento de “las narrativas tradicionales hindúes con las experiencias modernas de la democracia”, lo que introducía al escenario de la política india “nuevas tendencias políticas en el cambiante panorama socioeconómico” de India independiente.²¹⁰

Esta mezcla de ideologías políticas provenientes de varias fuentes es lo que me ha parecido relevante de recuperar para este trabajo, pues el pensamiento de Deendayal Upadhyaya, “el sempiterno” ideólogo del BJS, constituye un puente entre la Hindutva en sus primeras etapas de conformación y lo que esta habría de llegar a ser a partir de la fundación del Bharatiya Janata Party (en adelante BJP, por sus siglas en inglés) o Partido del Pueblo de Bharat en 1980 sobre los cimientos del BJS. En otras palabras, la importancia de Upadhyaya estriba en que es, de cierto modo, el modernizador de Hindutva: el que la adapta a los nuevos tiempos y la alista para convertirla en una ideología política nacional.

Como se señaló anteriormente, en el año de 1951, Syama Prasad Mookerjee²¹¹ funda el BJS con el apoyo de varios miembros de la RSS y de la Hindu Mahasabha. Por sugerencia de Golwalkar, entonces sarsanghchalak o líder supremo de la RSS, Upadhyaya es asignado como secretario general del partido en Uttar Pradesh y, poco tiempo después, como secretario general nacional. Llegado 1953, Mookerjee fallece y Upadhyaya lo releva como presidente del partido hasta 1968. Golwalkar lo anima a transformar el partido en un

²¹⁰ Koushiki Dasgupta, *Electoral Politics and Hindu Nationalism in India* (Nueva York: Routledge, 2020), 1.

²¹¹ Syama P. Mookerjee (1901-1953) colaboró en el gobierno de Nehru como funcionario público, pero fueron sus diferencias con respecto al asunto de Kashmir las que terminaron por alejarlos ideológicamente. Fue también presidente de la Hindu Mahasabha de los años de 1943 a 1946.

elemento genuino de la Sangh Parivar²¹² y, además, lo insta a crear una doctrina propia²¹³ para dicha asociación política.

Este hecho es de gran trascendencia para la trayectoria de Hindutva porque implica la entrada abierta y franca de los grupos de esta ideología al campo de batalla de la política nacional india. Upadhyaya creará para el BJS una doctrina basada en los fundamentos esenciales de Hindutva, el Humanismo integral, en un intento por hacer de este un credo político que fuera inclusivo ante los ojos de un electorado más amplio y no sólo hindú. La Hindutva, por este medio, salta del ostracismo al que se había autorelegado a la acción política abierta a inicios de los años 50 usando al BJS como su brazo político, que preparará el terreno, no sin constantes reveses, para en décadas posteriores hacerse del poder político como lo ha logrado en esta última década. .

Los textos de Upadhyaya que revisé para el análisis de su perspectiva ideológica son *Integral Humanism*, una colección de conferencias pronunciadas entre el 22 y el 25 de abril de 1965 y en las cuales presenta al público —mayoritariamente simpatizantes de la RSS y el BJS— con detalle su doctrina y explica cómo ésta puede representar una alternativa para un nuevo desarrollo político, social y económico para India. El segundo texto es su *Political Diary*, publicado en 1968 a manera de homenaje póstumo como un ideario donde se recogen sus anotaciones, cartas y reflexiones sobre la política, economía y sociedad de India en aquellos años.

El Humanismo integral de Upadhyaya es significativo para este trabajo, como se verá

²¹² La Sangh Parivar o Familia de Organizaciones de la RSS es el conjunto de organizaciones que ha creado la RSS para cubrir diversas áreas de interés social de la organización como el brazo político, el Bharatiya Janata Party o el Partido del Pueblo de Bharat; la Vishva Hindu Parishad o Consejo Mundial Hindú el brazo religioso; el brazo estudiantil que es la Akhil Bharatiya Vidyarthi Parishad o Consejo Estudiantil de Toda India; y el brazo agrícola o Bharatiya Kisan Sangh u Organización de agricultores indios.

²¹³ Jaffrelot, *ibid.*

más adelante, pues retraslada a la sociedad india al primer plano y relega al Estado a uno segundo, como un órgano secundario, además de abogar por la descentralización del poder estatal al nivel de las pequeñas comunidades —idea que es similar a la de Gandhi, pero que el líder de Gujarat explicaba en el sentido de que las pequeñas comunidades debían ser económicamente autosuficientes y, por tanto, unidades económicas independientes—,²¹⁴ y por la rehabilitación del sistema de castas por ser el modelo indígena de la “armónica” sociedad hindú.

Sin embargo, no es objetivo de este capítulo analizar la totalidad del Humanismo integral, sino sólo aquellos aspectos que se han revisado en los capítulos precedentes y que están relacionados con las nociones de hinduidad; lo hindú y lo no hindú; la nación como organismo social compuesto de individuos-células e instituciones-órganos, y el Estado indio; y la celebración de los 100 años del natalicio de Upadhyaya que me parece relevante porque demuestra de lo que es capaz la Hindutva en el poder, tratando de reescribir el discurso nacional histórico desde su particular perspectiva ideológica.

Upadhyaya es asesinado en 1968 en la estación de tren Mughalsarai, hoy día rebautizada como Pandit Deendayal Upadhyaya, durante un viaje de Lucknow a Patna en circunstancias extrañas. Sin embargo, su labor para la difusión de la ideología de Hindutva es muy reconocida dentro del ámbito del Nacionalismo hindú. Ejemplo de ello es la celebración del centenario del natalicio de Upadhyaya y todas las acciones que se realizaron para conmemorarlo, de lo que se hablará por supuesto más adelante.

²¹⁴ S. Sarkar, *Modern India 1885-1947* (Delhi: Pearson, 2014).

1. Hindutva y Humanismo integral

1.1. Antecedentes: el pensamiento de Golwalkar

Golwalkar consideraba que existía una confrontación entre lo indígena y lo extranjero en varios terrenos de la vida en India. Uno de los más importantes, el de la política. Criticaba, además, a aquellos que renegaban de lo autóctono (*deśi*) para acoger con los brazos abiertos todo lo extranjero. Desde su perspectiva, Golwalkar consideraba a este tipo de personas traidoras a la Madre India, las cuales tenían una escala de valores en la que lo extranjero era lo moderno y lo progresista, y lo vernacular lo retrógrada y lo caduco. Desde este mismo punto de vista, los que vieron en el nacionalismo hindú una ideología inferior considerarían que su resultado final habría de conducir a la nación a un aislamiento frente al resto de las naciones en el contexto mundial.

Por ejemplo, la perspectiva de Nehru con respecto a la política exterior india era la de evitar cualquier tipo de aislamiento y de abrirse al mundo, pero sin adherirse al bloque occidental ni al comunista gracias a una postura neutra que abriría la alternativa a un tercer bloque, el de las naciones del tercer mundo. Para ello, India tendría la oportunidad de ingresar a la modernidad aferrándose a su modernidad propia, materializada ésta en su incipiente democracia.

En contraste, Golwalkar era un duro crítico de la democracia y el socialismo como sistemas económico-políticos extranjeros, no adaptables a las condiciones reales y específicas de India. La democracia, desde la perspectiva golwalkariana, permite que los fuertes –en cuanto a poder político, económico y bélico, sometan a los más débiles y conduce, ni más ni menos, al individualismo a ultranza, al egoísmo y a la subsecuente fragmentación de la sociedad.

Asimismo, el socialismo, nacido del odio y la envidia hacia los poseedores de la riqueza y los medios de producción según Golwalkar, trae como consecuencia la confrontación de diversos sectores sociales. En resumen, el capitalismo atomiza la sociedad y la fragmenta en individuos y propicia un medio en el que el más grande devora al más pequeño, mientras que el socialismo polariza a la sociedad en la que se instaura una sociedad escindida en clases sociales antagónicas.

Además de esto, para Golwalkar el hecho de que democracia y socialismo hubieran nacido fuera de India los condenaba a no ser capaces de enraizar en el suelo de India y, en consecuencia, a fracasar ante cualquier intento de ser implantados. La alternativa propuesta por Golwalkar era encontrar en la propia cultura india el fundamento para la erección de un sistema económico-político indígena.

El peso que tiene el pensamiento de Golwalkar en las ideas de Upadhyaya es innegable: la noción de la nación hindú como un organismo colectivo y los valores del dharma hindú como cimientos y pilares sobre los que se levantará dicha nación, por ejemplo, marcan una clara línea genealógica que va desde Savarkar hasta Upadhyaya. Además, se cuenta en las biografías de este último que fue Golwalkar el que lo estimuló a convertirse en el ideólogo principal del BJS con la finalidad de desarrollar una alternativa política-económica viable para India derivada de la propia Hindutva.

1.2. El Humanismo integral, medicina para la sociedad india

Dicho fundamento o principio rector capaz de reconstruir la nación y rejuvenecer a la sociedad hindú será el dharma —entendido aquí como principio rector del modo de vida hindú—, idea clave que retomará Upadhyaya en la estructuración de su ideología. Condena,

asimismo, a quienes se aferran al pasado pero también a quienes buscan soluciones fuera de India:

...hay dos tipos de personas que sugieren algunas direcciones definidas. Hay unos que sugieren que debemos regresar a la posición en la que habíamos perdido nuestra independencia y partir desde ese momento. Por otro lado, hay otros a quienes les gustaría descartar todo lo que se ha originado aquí, en Bharat, y no están dispuestos a hablar más del asunto. Parece que ellos piensan que la vida y el pensamiento occidentales son lo último de lo último en cuanto a progreso, y que tienen que ser importados a India si es que no los podemos desarrollar por nuestra cuenta. Pero ambas líneas de pensamiento son incorrectas, aunque representan verdades parciales y no sería apropiado descartarlas”.²¹⁵

De acuerdo con lo anterior, Upadhyaya buscaba encontrar el justo medio: por una parte, las ideologías, cualesquiera que sean, no son universales porque no son aplicables en todo tiempo —se tienen que actualizar— ni en todo lugar —se tienen que adaptar a las circunstancias particulares de cada región o país—. De este modo, cada vez que un “ismo” desea implantarse en tal o cual sitio, no debe perderse de vista que este ha nacido en un contexto y en una época específicos. Las ideologías, desde la perspectiva de Upadhyaya, no están libres de las limitaciones temporales y geográficas, ni de las limitaciones culturales del pueblo que las han dado a luz.

Sobre la base de este argumento, Upadhyaya justificará la elección de la Hindutva como la ideología más adecuada por ser autóctona y por haber sido creada en el tiempo y en el lugar adecuados —durante la lucha india por su independencia—, lo que hace de su pedigrí teórico algo innegablemente hindú. Hindutva, además, posee en su código genético el espíritu de su tiempo histórico, de su realidad social y económica, y responde a cada una de

²¹⁵ Upadhyaya, *Integral Humanism* (Nueva Delhi: Suruchi Prakashan, 1991), 21.

las cuestiones que ninguna otra ideología económico-política extranjera ha sido capaz de contestar a cabalidad.²¹⁶

Aquí conviene destacar un tanto los matices de diferencias y similitudes en cómo Savarkar, Golwalkar y Upadhyaya conciben qué es la Hindutva. En primer lugar, Savarkar, abogaba por una visión política y culturalmente inclusiva de la Hindutva que, en su opinión, es una identidad nacional fundamentada en una herencia cultural compartida, más que en una identidad religiosa exclusiva, pues su enfoque se centra en la unificación y el fortalecimiento de la identidad hindú.

En segundo lugar, Golwalkar desarrolla una visión culturalmente exclusiva de la Hindutva, pues buscaba la protección y promoción de los valores y la cultura hindú. También enfatiza la importancia de la unidad religiosa y cultural en India, y cree en el fortalecimiento de la identidad hindú para salvaguardar la integridad y la seguridad del país. Finalmente, Uádhyaya pone su énfasis en la justicia social y económica en el contexto de la identidad hindú. Aboga por un enfoque integral del desarrollo que incluya la promoción de los valores espirituales y culturales hindúes, donde el concepto de dharma es central, así como la justicia social y económica para todos los ciudadanos indios. Upadhyaya se centra, además, en garantizar que todos los sectores de la sociedad se beneficien del progreso y el crecimiento, fundado en la equidad aportada por la sujeción al dharma.

Upadhyaya recurre, al igual que otros pensadores de Hindutva, a metáforas fisiológicas o médicas para explicar de manera más simple sus planteamientos. Los “ismos” no son universales y están determinados por su época y por las sociedades que los han creado, tal y

²¹⁶ *Íbid.*

como los medicamentos curan determinados males de ciertos órganos corporales. Por tal razón, la persona que ha nacido en un lugar, debe beber la medicina elaborada con ingredientes de ese mismo lugar como reza el Ayurveda, lo que emplea Upadhyaya para concluir que la medicina más adecuada para aliviar los problemas de una nación debe generarse a partir de los ingredientes de la propia cultura. Por el contrario, tratar de aplicar remedios extranjeros, como la democracia y el socialismo, es para Upadhyaya tan absurdo como tratar de curar una enfermedad de la cabeza con un tratamiento prescrito para el estómago.

2. El Humanismo integral, lo bharatiya y lo no-bharatiya

2.1. El Humanismo integral y el nacionalismo cultural

Upadhyaya argumenta que una ideología útil para los indios, en este caso el Humanismo integral, tiene que encontrar sus cimientos en la cultura india porque esta tiene una perspectiva de la vida como un todo integrado. Todas las necesidades del individuo están consideradas por la cultura “nacional” de forma integral, y ninguno de los aspectos de la vida humana –físicos, psicológicos, sociales, económicos, etcétera) quedan fuera. En este sentido, todo individuo que nace y se desarrolla dentro del seno cultural indio lo hace teórica e idealmente de forma equilibrada.

La cultura tiene como objetivo, desde la perspectiva de Upadhyaya, darle al ser humano la capacidad de moldear la naturaleza, prakṛti, que es dominada por el ser humano por medio del instrumento de la cultura o saṁskṛti, (importante, aceptación total de la división moderna jerárquica de naturaleza/cultura y la naturaleza al servicio de cultura humana) entendida aquí como la “cultura hindú” aunque Upadhyaya no lo mencione de forma explícita.

Cuando la naturaleza o prakṛti desemboca en el conflicto social o en el conflicto interno en un individuo, estamos frente a una perversión o vikṛti de ella. Y en este preciso momento se puede hablar de una enfermedad social o de una enfermedad de la persona. La cultura o saṁskṛti de una nación, por ello, constituye una medicina, un remedio o una guía certera de la naturaleza de un individuo o de una nación para que éstos se desarrollen de manera armónica: mientras personas y sociedad sean fieles a su propia cultura, su naturaleza gozará de plena salud.

Saṁskṛti-cultura impulsa o fortalece a prakṛti-naturaleza para aumentar las capacidades de la segunda como nutridora y aportadora de bienes tangibles e intangibles para el sostenimiento de todos los individuos que conforman una nación. Saṁskṛti está permeada por los principios éticos, debido a lo cual una persona, que nace con una naturaleza igual a la de todo ser humano, se va perfeccionando de la misma manera como un recién nacido se perfecciona con el transcurso de los años gracias a los saṁskāras o rituales de paso celebrados en cada momento crucial de la vida como el nacimiento, el paso de la adolescencia a la edad adulta, el matrimonio, etcétera. En otras palabras, saṁskṛti actúa como un agente de mejoramiento del individuo para que éste se aleje paulatinamente de su naturaleza ruda, grosera y primigenia hacia una naturaleza civilizada. Si saṁskṛti o cultura se encuentra ausente del proceso de desarrollo humano, la naturaleza del individuo se pervierte y esto, a nivel social, implica que toda la colectividad estará igualmente pervertida y enferma. De hecho, desde la perspectiva del Nacionalismo hindú, la nación necesita una regeneración porque su gente está enferma, en franca decadencia por las culturas ajenas arraigadas en India que han llegado para pervertirla y degradarla.

Los principios éticos que componen saṁskṛti son eternos como las leyes de la naturaleza

(contradicción). Dichos principios son necesarios para la convivencia humana armónica y, no sin casualidad, son los principios fundamentales que también constituyen el dharma o, como parafrasea Upadhyaya, las leyes de la vida: “todos aquellos principios que generan armonía, paz y progreso en la vida de la humanidad se incluyen en el concepto de dharma”.²¹⁷

La naturaleza tiene sus propios principios que, en su conjunto, conforman los principios éticos, que son al mismo tiempo leyes naturales. La naturaleza o materia prima, por otra parte, se ve modificada por la cultura, que funciona aquí como una especie de saṁskāra o conjunto de saṁskāras. Una vez que la primera ha sufrido la influencia de la segunda a través de los principios eternos, que no son otra cosa más que el dharma, hablamos de civilización. Ésta es, pues, naturaleza modificada habiendo tenido como directrices las leyes naturales o el dharma.

En el pensamiento de Upadhyaya, la civilización es el ambiente ideal donde el individuo puede desarrollarse teniendo como objetivo final convertirse en un todo “integrado” que, por ello mismo, es un elemento o integrante “sano” de una sociedad perfeccionada y construida sobre los fundamentos éticos de los principios constitutivos del dharma.

Aquí conviene detenernos un poco para referirnos a qué es lo “integrado” del Humanismo integral. ¿Qué es lo que Upadhyaya quería decir al usar este término? En el pensamiento de este ideólogo, “integrado” se contrapone a la forma en que se ha concebido al individuo en los “ismos” europeos. Por una parte, siguiendo a Upadhyaya, en la democracia el individuo goza de libertad y satisface el aspecto mental-intelectual en tanto que por medio del voto es capaz de gobernar a través de sus representantes, aunque sus

²¹⁷ *Ibid*, 28.

necesidades físicas no estén satisfechas del todo -como la alimentación, la vivienda, los servicios sanitarios, etcétera-. Por otra parte, en el comunismo el individuo satisface sus necesidades físicas primarias, pero se ve oprimido intelectualmente a tal extremo de convertirse en un esclavo bien alimentado.

Upadhyaya argumentaba lo anterior con el objetivo de descalificar los dos sistemas político-económicos, presentados entonces como las dos más grandes alternativas a nivel global, pero finalmente descartables debido a que uno u otro no producen bienestar para el individuo y lo dejan en un estado de insatisfacción física –la democracia- o insatisfacción intelectual –el comunismo.

Esto preparaba, en el discurso de Upadhyaya, el campo para su alternativa. Consideraba que su Humanismo integral constituía la medicina idónea para la nación india en tanto que había sido preparada con los “ingredientes” locales y estaba fundamentada en los principios naturales y eternos del dharma. Una ideología con tales características es la única capaz, desde este punto de vista, de satisfacer las necesidades básicas físicas e intelectuales y, por tanto, de conducir al individuo hacia un estado integral en que existe bienestar tanto físico como intelectual. El humanismo upadhyayano es la única vía para que el individuo “bharatiya” alcance un desarrollo integral u óptimo en todos los aspectos de su vida, de la misma manera en que, como se ha mencionado anteriormente, un ser humano recién nacido transita de la naturaleza más burda hacia la naturaleza perfeccionada hasta su vida adulta por medio de la realización de los saṁskāras.

El humanismo integral se caracteriza también en que el ser humano tiene como objetivo último ser feliz en el plano físico y en el intelectual dentro de una sociedad igualmente feliz. Un ser humano en esta condición, en términos de la ideología de Upadhyaya, es un individuo

satisfecho en cuerpo, mente e intelecto, elementos que conviven en una relación perfectamente armónica. De este modo, el sujeto “integrado” se concibe como un producto de la civilización india, esculpido además con el cincel del dharma sobre la roca bruta de la naturaleza.

La consecución de la armonía de todas las dimensiones de la existencia de los individuos atraviesa necesariamente por la búsqueda y satisfacción simultánea del dharma, el artha y el kāma, que tienen como pináculo el mokṣa o la liberación del alma del ciclo de la transmigración. Al final, el propósito del Humanismo integral es la liberación de los individuos que bajo él se rijan. Es decir, el sistema político y económico más eficaz para la cultura bharatiya —y como más tarde confesará Upadhyaya, para toda la humanidad— es el que se fundamenta en las normas éticas del dharma. Este y solo este tiene la capacidad de conducir al ser humano al grado máximo de perfección, que en la cultura “bharatiya” no es otro que la liberación.

Aquí vale la pena resaltar que para Upadhyaya la cultura bharatiya es universal, mientras que en Savarkar la cultura hindú es exclusiva de y sólo para los hindúes. Esas ideas conviven en Upadhyaya, pero en su Humanismo integral considera que la cultura o la civilización india es universal y, por tanto, puede ser aplicable y replicable en otras comunidades de la humanidad entera.

2.2. No “hindú”, sino ahora “bharatiya”

La cultura de donde debe extraerse dicho remedio es, para este pensador, la cultura “bharatiya”. Nótese que Upadhyaya ha optado por el término “bharatiya” (nacional) y no “hindú”, que estará ausente a lo largo de toda su exposición del Humanismo Integral. Su

objetivo era, muy probablemente, atraer al mayor número de simpatizantes a la causa del BJS, por medio de un aligeramiento en la oposición entre lo extranjero y lo vernáculo, entre lo ajeno y lo propio, entre lo musulmán-cristiano y lo hindú.

El abandono del término “hindú” para recurrir a lo nacional, “bharatiya”, es una jugada táctica del propio Upadhyaya, pues al contrario del primero, el segundo tiene límites menos definidos y, en consecuencia, es más inclusivo. Los beneficios de emplear “bharatiya” radican en que por medio suyo no existen distinciones internas ni se revelan inclinaciones por alguna comunidad religiosa u otra. Todos, independientemente de su religión, pueden ser considerados dentro del gran grupo social de la nación bharatiya (no hindú).

En este sentido, Upadhyaya emplea “bharatiya” como concepto unificador de la sociedad india. Su objetivo es incluir al mayor número de comunidades religiosas de India en un conjunto más homogéneo; sin embargo, al mismo tiempo el sentido de “bharatiya” termina siendo superficial y no tiene implicaciones profundas en la generación y en la estructura de la ideología de Upadhyaya, quien no elabora una discusión o análisis en torno al hindú y bharatiya.

Así pues, “bharatiya, en Upadhyaya, tiene que ver con una visión holística y multidimensional de la identidad india, dimensiones desde las que se puede entender su apropiación del concepto: lo bharatiya como identidad cultural se refiere a la herencia, los valores y las tradiciones de la civilización india (nótese que no se habla de civilización hindú); como identidad nacional que promueve e intensifica el sentimiento de unidad nacional; como fundamento espiritual, que en este autor es parte integral del ser humano y que tiene que retomarse a partir de las tradiciones espirituales indias; y elemento clave del desarrollo integral de la sociedad india, en el que el bienestar de absolutamente todos, en

especial de los más desfavorecidos, es central como aspiración última de esta ideología, pues “bharatiya” debe entenderse, según Upadhyaya, como absolutamente todos en Bharat o India.

Así pues, la esencia o los cimientos culturales del Humanismo integral tienen un origen religioso bien definido, pues el propio Upadhyaya explica que la regeneración de la nación india se logrará solo a través del apego a los principios establecidos por el dharma, lo que excluye *a priori* las éticas del Islam y del Cristianismo y las políticas que podrían derivarse de ellas.

Sin embargo, con la finalidad de ganar simpatizantes para el BJS que no fueran solamente aquellos miembros de asociaciones de Hindutva y simpatizantes de esta, Upadhyaya quizá consideró obligatorio alejarse un tanto de ella, reducir el énfasis en la hinduidad y presentarse como una organización política con base ideológica fundamentada tanto en lo antiguo como en lo moderno. En otras palabras, atraer a la gente hacia un partido constituido con lo mejor de cada época.

Con respecto a las castas, que es muy relevante para la sociedad que plantea el Humanismo integral, constantemente Upadhyaya subraya la armonía de la sociedad bharatiya, en la que nunca “se ha aceptado el conflicto entre una casta y otra”²¹⁸ como sí se acepta el conflicto de clases en el comunismo. Para este pensador, el sistema social construido sobre la base de las castas es un conjunto de subgrupos sociales con oficios diferentes que cooperan para el beneficio colectivo.²¹⁹ En consecuencia, el individuo está

²¹⁸ *Ibid*, 46.

²¹⁹ Este argumento encuentra su eco en los textos legales tradicionales del hinduismo, pero también recuerda a Mazzini y Savarkar en cuanto a la especialización de las naciones en el marco de un plan divino para la humanidad entera. Ver Mazzini, *Pensamientos sobre la democracia en Europa y otros escritos* (Madrid: Tecnos, 2004), 271; y Savarkar, *Hindutva* (Nueva Delhi: Hindi Sahya Sadan, 2003), 39 y 90.

difuminado a favor del énfasis en la entidad plural. Con el objetivo de ejemplificar la imagen del cuerpo social integrado por varios individuos en armonía, Upadhyaya recurre a la imagen del puruṣa u hombre primordial cuyo símbolo es la armonía de los estamentos sociales y su complementariedad dentro de un todo mayor.²²⁰

A partir de lo anterior, Upadhyaya trata de evidenciar la gran diferencia entre la concepción “occidental” y la india. Por un lado, en el sistema occidental -democracia y comunismo por igual- el individuo se encuentra en constante conflicto con el Estado. Por otro lado, la sociedad india –o, con mayor exactitud, hindú— es integradora. Las castas no entran en conflicto cada una cumple con su función social para beneficio de la colectividad:

Si el conflicto está presente, el cuerpo no puede sostenerse. No debe haber ningún conflicto en las diferentes partes del mismo cuerpo. De lo contrario, “el individuo” prevalecerá (por encima de la colectividad). Los miembros de un cuerpo no sólo son complementarios unos de otros, sino que también comportan una individualidad o unidad (a mayor escala. Esto porque) hay una completa coincidencia de intereses e identidad de una misma pertenencia...

Si esta idea no se mantiene viva, las castas, en lugar de ser complementarias, pueden generar conflicto.²²¹

La noción extranjera y ajena de la lucha de clases es, en opinión de Upadhyaya, dañina para la sociedad india, pues causa confusión entre los conceptos de casta y clase. Cuando la casta comienza a pensarse a sí misma como una clase, deja de cooperar para la colectividad y comienza a buscar el bienestar por sí misma. Por este medio, el cuerpo social de la nación se ve escindido por desacuerdo entre las partes. De esto se puede deducir que la postura de Upadhyaya con respecto a las castas es su no prohibición, dado que su postura es que la sociedad india las requiere para su buena salud, su buen funcionamiento y su “armónica”

²²⁰ Upadhyaya, *ibid.*

²²¹ *Íbid.*

convivencia. En contraste, las sociedades en las que existe una lucha de clases están enfermas y están condenadas a la decadencia o a la desaparición.

Por el contrario, la posibilidad de sobrevivencia y aun de progreso de la sociedad india se encuentra en la “complementariedad mutua y un sentido de unidad” de todas las castas, lo que constituye los estándares de una “conducta apropiada” en el interior de la familia, de la comunidad, del Estado y de otras instituciones sociales.

3. La nación como organismo

3.1. El organismo colectivo

Sin embargo, el mejoramiento del individuo desde esta perspectiva ideológica no se queda solamente a nivel humano individual, como en el capitalismo en el que el individuo es un ser por sí mismo y toda colectividad es minusvalorada o incluso menospreciada. La cultura “bharatiya” concibe al ser humano no solo como individuo, sino paralelamente como célula o parte mínima constitutiva del ser colectivo o el ser comunitario:

...el hombre no existe únicamente como individuo. Éste comprende cuerpo, mente, intelecto y alma, y no se limita a un ser individual con un “yo”, sino que se relaciona también con un ser colectivo, “nosotros”. Por tanto, debemos pensar también en el grupo o en la sociedad.²²²

Upadhyaya nos recuerda que, para las sociedades occidentales, la relación entre el individuo y el Estado está dada por medio de un contrato social; esto es, que los individuos permanecen juntos y aceptan ser gobernados por una autoridad superior gracias a un acuerdo común. Por añadidura, la sociedad es creada por la unión de individuos, y se considera que éstos pueden disolverla cuando el acuerdo mutuo pierda validez y decidan separarse. En contraste, en la

²²² *Ibid.*, 36.

cultura “bharatiya” los individuos existen como tales pero también como una colectividad con existencia propia:

Desde nuestro punto de vista, la sociedad se autogenera. Como un individuo, la sociedad adquiere existencia de manera orgánica. La gente no produce a la sociedad, pues no es una suerte de club o la sociedad anónima de una compañía, o una sociedad cooperativa registrada.

En realidad, una sociedad es una entidad con su propio “ser”, con su propia vida. Es un ser soberano semejante a un individuo; es una entidad orgánica.²²³

Upadhyaya va incluso todavía más lejos, pues para él la sociedad que conforma una nación como la india no es una asociación creada arbitrariamente como señala en la cita anterior, sino que es en realidad un ente vivo que posee su propia vida e incluso su propio cuerpo, mente, intelecto y alma. La sociedad, por tanto, tiene su propio modo de pensar, sus propias maneras de actuación y hasta su estilo particular de sentimientos.

Aquí radica la trascendencia del pensamiento de Upadhyaya, que hereda esta concepción de la nación hindú como un organismo colectivo y que analiza y disecciona a la sociedad “bharatiya” como un organismo con existencia independiente con partes y órganos vitales identificables. En su opinión, incluso, se la violenta al tratar de adaptarla o sujetarla a las normas establecidas por sistemas culturalmente ajenos a ella como las de la democracia y las del comunismo. De lograrlo, se subyugaría la naturaleza de este ser colectivo en lugar de permitir que responda a la propia.

La concepción de la sociedad bharatiya como un ente vivo implica, asimismo, que esta esté sujeta a un nacimiento, un desarrollo y una muerte. El instrumento o el medio por el cual todas las sociedades humanas experimentan las mismas etapas de la vida del ser humano es su cuerpo colectivo. Este está integrado por un conjunto de individuos que forzosamente

²²³ *Íbid.*, 37.

deben compartir un sólo ideal y un pedazo de tierra muy concreto como territorio o tierra madre.²²⁴

A diferencia de Savarkar y Golwalkar, Upadhyaya ya no se interesa en discutir qué es la Madre Tierra y cuáles son sus límites, ni mucho menos quién es hindú y quién no lo es. Como hemos visto, Upadhyaya opta por “bharatiya” como categoría amplia en la que puede incluirse un mayor número de individuos-células al cuerpo de la sociedad india.

Dos de los intereses centrales de Upadhyaya con esta discusión es, primero, describir las partes que componen el organismo social y cómo interactúan estas entre sí. En segundo lugar, hacer conscientes a los individuos-células de que ellos, como sociedad, son una sola entidad, y de que su participación en los procesos de transformaciones políticas, económicas y sociales es fundamental e indispensable para llevarse a cabo con éxito, es decir, que el individuo puede incidir en la sobrevivencia, la transformación y la regeneración del cuerpo colectivo social.

De acuerdo con Upadhyaya, si los individuos visualizan a la sociedad como un organismo y la encarnan como tal, ésta tomará más fuerza aún al no ser una asociación superficial de individuos, sino una colectividad unida por lazos más íntimos. Los individuos están cohesionados no por un contrato social, sino por una relación biosocial muy semejante a la que existe entre los órganos que conforman los diferentes sistemas del cuerpo humano, y entre éstos y el cuerpo humano en su totalidad.

3.2. *Citi*, el alma, y las instituciones, los órganos

A partir del binomio ideal-territorio, Upadhyaya elabora su concepción muy particular de

²²⁴ *Ibid.*, 40.

cómo se constituye una sociedad humana. En este pensamiento, el territorio comporta el cuerpo de la nación y los individuos de la sociedad que en ella habitan sus células, mientras que su ideal constituye el alma. Según Upadhyaya, el alma del organismo colectivo social se denomina con el término sánscrito *citi*, cuyo significado es el de consciencia pero también el de pilar, eje o soporte. Esta consciencia funge como pilar del individuo o del cuerpo colectivo social e implica, al mismo tiempo, su naturaleza innata, aquella que “no es resultado de las circunstancias históricas”.²²⁵

En lo anterior, resalta que *citi* es el origen de la “fuerza” y la “virilidad” nacionales. Se trata del principio vital que vivifica y fortalece los músculos del ser colectivo nacional; es causa y directriz de la acción virtuosa de sus células, y su influencia desemboca en productos -individuos y sociedad- cuya naturaleza tenderá, por fuerza de su origen en el dharma, es decir, hacia lo más excelente de lo humano.

Citi, asimismo, es inmutable como lo es *atman* o el alma individualizada en cada integrante de la sociedad, y ésta se revela también en los pensamientos y acciones de los individuos-células que la componen: “*Citi* es el alma de la nación. Es sobre el fundamento de esta *citi* (alma) que la nación se erige y deviene fuerte y viril. Y es esta *citi* la que se manifiesta en las acciones de los más grandes hombres de la nación”.²²⁶

Por otra parte, aunque el individuo posee una naturaleza innata, inmodificable y no influenciada, existe en éste otro elemento constitutivo: la personalidad, que sí es “resultado de un efecto acumulativo de todas sus acciones, pensamientos e impresiones mentales” (1992:41). En este mismo sentido, el cuerpo colectivo tiene tanto *citi* o alma (su parte inmutable), pero también tiene su muy particular personalidad, es decir, la cultura nacional

²²⁵ *Ibid.*, 41.

²²⁶ *Ibid.*, 42.

que, igual que la personalidad humana, es modificada continuamente por eventos y circunstancias históricas.

Así pues, existen dos dimensiones en la vida de la nación: *citi* o alma, permanente, y *saṁskṛti* o cultura, influenciable y modificable. La primera de ellas comprende todo lo que pertenece a la sociedad desde su nacimiento, lo que comprende su espíritu o esencia, y lo que determina su destino. Cada nación del planeta, siguiendo a Upadhyaya, tiene una *citi* o alma única y muy particular. De esta manera, lo que es propio del alma del cuerpo colectivo -la nación *bharatiya*, por ejemplo-, no pertenecerá al alma de otras naciones. Este es otro argumento más, desde la perspectiva upadhyayana, para desestimar democracia y comunismo como sistemas económico-políticos, imposibles así de implantarse y de arraigar con éxito en el seno de la nación india, cuya *citi* particular no concuerda ni se ajusta al efecto e influencia de dichos sistemas.

Como hemos visto en los párrafos anteriores, el cuerpo colectivo de la nación India posee un alma (*citi*) y un cuerpo, la cultura (*saṁskṛti*). Este último, al igual que el cuerpo humano, se encuentra compuesto a su vez de órganos de cuyo buen funcionamiento depende la nación para mantenerse saludable. De hecho, según Upadhyaya, el modelo a escala de la sociedad es el cuerpo humano, que conserva su salud debido a que los órganos lo ayudan a ingerir, digerir, procesar y distribuir los nutrientes; del mismo modo, el cuerpo de la nación ha desarrollado sus propios órganos que, en esta concepción, son las instituciones como la familia, el sistema de castas, los gremios, la propiedad, el matrimonio, entre otras.

El componente más básico de estas instituciones-órganos es el individuo, que tiene la capacidad de pertenecer a y desenvolverse en diversas instituciones al mismo tiempo: uno puede ser miembro de su familia, pero simultáneamente lo será de su comunidad, de una

asociación, de un gremio, de su casta, etcétera. El individuo no es sólo una entidad singular, sino también célula. En este sentido, es sólo parte de la entidad plural, que no tiene su sobrevivencia garantizada a no ser que exista armonía entre los individuos que la integran y entre éstos y los órganos del ser colectivo.

Siguiendo este mismo hilo de pensamiento, Upadhyaya considera que el pensamiento occidental incurre en un error cuando cree que el progreso humano se origina en el conflicto entre el individuo y las instituciones del Estado en la democracia o en la lucha de clases en el comunismo. Por tanto, en el modelo del Humanismo integral, Upadhyaya sostiene que una sociedad sana es aquella en la que no hay conflicto entre individuos e instituciones sociales, o sea, entre células y órganos, y entre órganos y el cuerpo como un todo. En consecuencia, sociedades democráticas y comunistas son decadentes, disfuncionales y corruptas. Dichas sociedades están condenadas a morir debido a que se interrumpe y extingue la identidad entre los individuos-células y el organismo colectivo.

3.3. El organismo colectivo y el Estado

Conviene también examinar cómo Upadhyaya explica la relación entre sociedad y Estado. Aunque éstos suelen confundirse, afirma, debe quedar claro que la sociedad, la nación y el Estado son diferentes entre sí. La sociedad comprende tanto nación como Estado y, mientras la nación constituye su cuerpo físico, el Estado es simplemente uno de sus órganos o instituciones que la mantienen funcionando de forma saludable.

Así, el nexo entre sociedad y nación es de causa y efecto, es decir, la existencia de una colectividad humana dará como resultado natural una coincidencia de intereses y objetivos, así como también una identidad compartida y delimitada por límites geográficos. La

sociedad y el Estado, por otra parte, mantienen una relación de mutuo acuerdo, es decir, que la sociedad puede prescindir del Estado o servirse de él para mejorar su organización. Pero, a la inversa, ni nación ni un Estado pueden dar a luz a una sociedad, que en el pensamiento de Upadhyaya es la matriz a la que debe subordinarse el resto de las instituciones sociales, incluido el Estado.

De este argumento, Upadhyaya hace una crítica del Estado indio postindependiente, el cual es una institución que ha pretendido moldear a la sociedad misma y a la nación a través de la fuerza. Por esa causa, el Estado indio ha dejado de servir como órgano del cuerpo de la sociedad india para convertirse en un ente independiente y en su tirano. Aquí radica el objetivo del Humanismo integral: que la sociedad india recupere su soberanía y que subordine al Estado y lo sujete a los principios emanados del dharma.

4. La resurrección de Upadhyaya: creación de un nuevo héroe de la historia india

Evidencia de la importancia de Upadhyaya para la historia y desarrollo de Hindutva y para la narrativa que se ha dispuesto imponer el BJP desde su llegada al poder en los últimos años es la celebración del centenario de su natalicio en el año de 2016, que consistió en la realización de varios eventos en su honor, en el otorgamiento de su nombre a lugares icónicos como la Mughalsarai Railway Station en Uttar Pradesh, donde fue encontrado su cadáver tras haber sido asesinado, y diversos institutos, bibliotecas y escuelas, así como también la creación de cátedras especiales para incentivar la investigación académica y la difusión de su obra e ideas, sobre lo que hablaré con mayor detalle líneas adelante.

Wendy Doniger señala en tono de broma que “India es un país donde no solo el futuro

sino también el pasado son impredecibles”, lo que tiene sentido cuando examinamos con mayor cuidado los distintos discursos sobre la historia de India, la cual parece moldeable y ajustable para los particulares objetivos de quien la escribe. Doniger remata diciendo que “uno puede fácilmente usar la historia para argumentar sobre casi cualquier posición en India contemporánea”.²²⁷ Y es así porque la historia de India —y la historia en general— es multifacética y puede hablar con la voz que nosotros mismos queramos otorgarle —o enfatizar—.

Por su parte, en el mismo tenor, G. Pandey señala que el abuso de la historia tiene como finalidad manipularla y usarla de manera selectiva con la intención de respaldar y promover agendas políticas en la India actual. Desde su perspectiva, en este ejercicio de hacer historia se han creado y promovido narrativas que pretenden simplificar y homogeneizar la diversidad y complejidad de la historia india dando como resultado relegar o ignorar aspectos incómodos y conflictivos. Asimismo, Pandey ve en el uso instrumental de la historia una herramienta para fomentar diferentes formas de nacionalismos, identidades, divisiones y polarizaciones, por lo que debe otorgársele voz a las comunidades subalternas y marginales ante el embate de la generación de un solo y predominante discurso histórico emanado de las organizaciones del nacionalismo hindú.²²⁸

Sin embargo, lo impredecible del pasado tiene dos caras: recrear el pasado puede tener causas y efectos positivos o, por el contrario, tener causas y efectos negativos. Sea cual sea la razón para elaborar un discurso sobre el pasado, siempre se tiene el riesgo de caer en el abuso y, en este contexto, en el abuso de la historia, aún más cuando “el futuro se conforma

²²⁷ Doniger, *The Hindus* (New York: Penguin Press, 2009), 688.

²²⁸ G. Pandey, “In Defence of the Fragment”, *Economic and Political Weekly* 26, 11/12 (marzo 1991): 559-572.

no por lo que recordamos, sino por lo que olvidamos”.²²⁹ La India del siglo XXI es un terreno fértil en el que un hecho del pasado puede asumir diferentes interpretaciones y, simultáneamente, éstas son capaces de modificar la interpretación que podemos formarnos del presente y determinar la interpretación que tengamos sobre el futuro.

Así pues, en esta sección del capítulo me interesa abordar el tema de la construcción de un nuevo pasado que repercute en el presente (y en el futuro) dentro del marco de un tema que acaloró durante un año o dos a la opinión pública en India: la celebración, promovida por Narendra Modi, del centenario del natalicio de Upadhyaya. De igual modo, vinculado a lo anterior, el segundo propósito de esta sección es analizar cómo la edición de la obra completa de los escritos de Upadhyaya se está empleando como un recurso para legitimar y consolidar ciertos discursos históricos.

4.1. Las *Complete Works* de Upadhyaya

A partir de lo anterior, podemos ahora trasladarnos a otro punto de la discusión que se centra en el cuestionamiento del porqué el gobierno indio bajo el mandato de Narendra Modi se ha dado a la tarea de “recuperar” la memoria de Upadhyaya, difundir su obra, recolectarla y editarla en sus *Complete Works*, de manera similar a como se hizo en su momento con dos grandes figuras de la historia política de India, Gandhi y Ambedkar.

Es el 9 de octubre de 2016 cuando el Primer Ministro, Narendra Modi, anuncia la publicación de los 15 volúmenes de las *Complete Works* del célebre jefe del BJS. La edición estuvo a cargo de Manesh Chandra Sharma, ex miembro del parlamento y director de la Fundación para la Investigación y el Desarrollo del Humanismo Integral (Research and

²²⁹ Doniger, *ibid.*

Development Foundation for Integral Humanism).

La motivación de esta iniciativa es doble: en primer lugar, para el gobierno de Modi existe un vacío en el discurso de la historia de India que debe ser llenado, un silencio que acalla el papel de Hindutva en la dependencia de India y en su desarrollo como país independiente. Discutible como es este punto, aclaro que aquí me refiero a la percepción de los políticos que actualmente dirigen el gobierno indio.

En segundo lugar, esta iniciativa responde a la necesidad del BJP de recrear, traer al presente y volver omnipresente a figuras clave del pensamiento del Nacionalismo Hindú con el propósito de establecer un corte cronológico entre los tiempos de predominio del Partido del Congreso y la (segunda) llegada del BJP a la cabeza del gobierno nacional, y de crear de esta manera la “ilusión” de que ha comenzado, bajo la égida de Modi, la reinstauración del *dharma* *rajya*, el regreso de edad de oro en que existe prosperidad para todos.

Dicha “ilusión” se ha estado construyendo sobre un discurso de un gobierno central que hace progresar a India –digitalización del país, construcción de obra pública y creación de programas de apoyo a zonas rurales, por ejemplo–, que la reposiciona en el mundo ya no como un país defensivo y, por tanto, pasivo, sino como un país con una postura más agresiva y activa con respecto a las naciones vecinas, que se precia de gobernar sin corrupción, que trae justicia al resto de los estados al prometer un trato equitativo para todos, etcétera.

La justificación de todos estos cambios “positivos” se explican, desde el punto de vista del BJP y, en última instancia, de la Hindutva, por el establecimiento de un gobierno cuya ideología, fundamentada en el “eterno” y ético *dharma* hindú, trae como consecuencia el bienestar del pueblo, su prosperidad, su modernización, y la defensa de la nación ante agresiones internas y externas.

Si bien las *Complete Works* de Upadhyaya no son un lugar geográfico ni son localizables en ningún mapa, sí constituyen un *topos* tangible: las páginas de los libros. Como objeto físico, la obra de Upadhyaya adquiere la existencia de un sitio concreto que a su vez habita el espacio y condensa –y a la vez congela– en el tiempo presente la vida, pensamiento y obra de su autor. Estos libros son un lugar constantemente visitable y una especie de archivo bonsái, miniatura, destinado a no crecer por haber sido sometido a un proceso de recolección, selección y canonización, pero al mismo tiempo con una presencia permanente en el mundo presente y futuro.

El efecto que tiene un acto como este es el de generar un contraespacio donde si bien el tiempo se encuentra almacenado y fijo –aunque un canon textual no está absolutamente cerrado—, el pasado que representa un autor y su pensamiento es capaz de ser actualizado en el presente para transformarlo. Para Hindutva, “rescatar” a Upadhyaya del silencio y del olvido va más allá de reivindicar a un ideólogo importante en la historia de India, sino que busca marcar el inicio de una nueva época haciendo un corte en el flujo del tiempo histórico y creando la percepción de que a partir de entonces las condiciones de vida estarán mejor.

En este sentido, las *Complete Works* de Upadhyaya adquieren el carácter de un lugar-objeto en el que el tiempo detiene su marcha, pero dicho tiempo es recuperado junto con su vínculo con un tiempo mítico, en este caso, con la realidad eterna cimentada en los principios del dharma, sobre el que Upadhyaya fundamenta su Humanismo Integral, visto ya desde esta perspectiva como parte de un continuo ideológico y cronológico emanado del Sanātana Dharma.

4.2. Renombrar el espacio recreando la historia

Como algunos periodistas y académicos críticos han señalado, rememorar el centenario de una figura implica el reconocimiento de su labor y contribución a algún campo de interés público. En el caso de un político, se trata de reconocer su aportación a alguna institución política u organización y, en consecuencia, su impacto en el desarrollo de la vida política de un país.

De este modo, la conmemoración del centenario por el natalicio de Deendayal Upadhyaya generó muchos cuestionamientos en la sociedad india con respecto a la pertinencia de honrar a un ideólogo prácticamente desconocido fuera del BJP, así como también un fuerte debate en torno al verdadero peso o valor de la contribución de su obra en la vida política de India.

Para el BJP y el Primer Ministro Narendra Modi, la importancia de Upadhyaya es incuestionable. De hecho, algunos miembros del BJP lo elevan a la misma altura de un Gandhi, aunque fuera de él se considere esta comparación fuera de lugar, por no decir un disparate. R. Balashankar, un miembro del Comité Central de Entrenamiento del BJP y exeditor de la revista oficial de la RSS, *Organiser*, escribió en *Outlook* que si bien “Deendayal (Upadhyaya) y su filosofía no son todavía familiares para las masas comparadas con Gandhi, Nehru e incluso el Dr. Ambedkar... Deendayal tiene más influencia que ningún otro líder en el gobierno presente”.²³⁰

Todo empieza un 25 de septiembre de 2013, día en que Narendra Modi, ya como candidato a Primer Ministro por parte del BJP, señala en Bhopal ante los líderes más vetustos e influyentes del partido que la figura de Upadhyaya es de gran importancia, incluso para el futuro político de India: de acuerdo con Modi, “cuando el país celebre el centenario del

²³⁰ <https://n9.cl/gn2ah>, consulta el 25-9-2017.

natalicio de Deen Dayal Upadhyaya ji, el BJP estará gobernando en casi todos los estados del país”.²³¹ A cinco años de distancia, se cumplieron ambas condiciones.

Para el 25 de septiembre de 2015, un año antes de que se cumpliera el centenario, Modi menciona a Upadhyaya en su discurso en la Asamblea General de las Naciones Unidas, y ahí mismo exhorta al país a que sigan el camino que el ideólogo ha mostrado con la finalidad de que India se convierta en una nación desarrollada en la que son atendidos incluso los más desprotegidos. Ese mismo día, en India, varios funcionarios del gobierno indio —y miembros del BJP— resaltan las cualidades morales de Upadhyaya y la influencia de su pensamiento.

Hacia finales de febrero de 2016, el Ministro de Finanzas, Arun Jaitley, anunció durante la presentación del Presupuesto General para 2016-17 que se destinaría un presupuesto de 100 crores de rupias para organizar los diversos eventos que se celebrarían dentro del marco del centenario de Upadhyaya. Al mismo tiempo, el funcionario informaba que habría algunas otras conmemoraciones como el 350 aniversario de Guru Govind Singh, el 70 aniversario de la Independencia de India, el 475 aniversario del natalicio de Maharana Pratap, el 150 aniversario del de Lala Lajpat Rai, etcétera. Sin embargo, sobre todos ellos, se hacía un énfasis mayor en la importancia y, sobre todo, en la dimensión de los eventos en torno a Upadhyaya.²³²

Para el 25 de septiembre de 2016, año del centenario, el ya Primer Ministro Narendra Modi había pedido la conformación de un Comité Nacional y de un Comité Ejecutivo. El primero estaría encargado de “aprobar las políticas, programas y supervisar y guiar la conmemoración del centenario del natalicio de Pandit Deen Dayal Upadhyaya, incluyendo actividades preparatorias, así como fechas límites para el programa de la celebración”. El

²³¹ <https://n9.cl/ppg1p>, consulta el 29-9-2017.

²³² <https://n9.cl/cq27f>, consulta el 29-2-2016.

segundo tendría como tareas ser “responsable por supervisar los programas y actividades; implementar la decisión del Comité Nacional y también decidir el presupuesto para la conmemoración”.²³³

Algunas de las acciones más relevantes fueron las siguientes: en el estado de Uttar Pradesh, tuvo lugar la liberación de presos de la prisión estatal; el aeropuerto de Agra cambió de nombre al de Deendayal Upadhyaya; y la aprobación de nombrar la Mughalsarai Railway Station por el del ideólogo, donde por cierto fue encontrado su cadáver asesinado. En el estado de Rajastán, el gobierno local determinó que todas las escuelas de nivel medio básico y superior debían adquirir una colección de ensayos y discursos de Upadhyaya.

A nivel nacional. El Ministro de Telecomunicaciones, Manoj Sinha, anunció la creación de un programa de capacitación denominado Deen Dayal Upadhyaya Grameen Kaushalya Yojana,²³⁴ para entrenar a jóvenes de áreas rurales en el mantenimiento y reparación de torres de comunicaciones, de fibra óptica y de otras tecnologías. Más tarde, Modi lanzaría el ‘Deendayal Upadhyaya Gran Jyoti Yojana’,²³⁵ que se presenta como uno de los esfuerzos más colosales del actual gobierno para sentar condiciones de un desarrollo uniforme y sostenido, y cuyo objetivo es aliviar la falta de suministro de energía eléctrica en las zonas rurales menos atendidas.

Y el frenesí por participar en la celebración se extendió, por supuesto, a otros estados, como Gujarat, donde se propuso rebautizar el Kandla Port por Deendayal Port. De hecho, si el lector visita la página del Kandla Port Trust, se encontrará con el aviso de que el sitio se

²³³ Notification 19-1/2015 of Government of India, Ministry of Culture, Special Cell: New Delhi, 24-09-2016.

²³⁴ <http://ddugky.gov.in/>, consulta el 28-8-2022.

²³⁵ <http://www.ddugjy.gov.in/portal/index.jsp>, consulta el 28-8-2022.

ha mudado al de Deendayal Port Trust.²³⁶ En lugares como Assam, algunos institutos universitarios han sido renombrados hoy día con el nombre del ideólogo y en Chhattisgarh el Ministro Jefe, Raman Singh, develó una estatua de Upadhyaya de 15 pies de altura.

En algunas universidades se promovieron actividades en torno al pensamiento de Upadhyaya, como la organización de seminarios, concursos de ensayos, debates y conferencias. Simultáneamente se destinaron 9 crores de rupias con la finalidad de crear plazas para investigadores, avocados a la vida e ideología de Upadhyaya en universidades en los estados gobernados por el BJP.

La razón que invocó Modi para justificar una conmemoración de tal envergadura —los eventos relacionados con esta comenzaron desde el 2015, continuaron por supuesto al año siguiente, año del centenario, y dieron fin hasta el 31 de marzo de 2018—, es que el pensamiento de Upadhyaya conforma la filosofía que rige y dirige la ideología y las acciones del BJP. No sólo eso, también se afirma que la estatura de la obra de Upadhyaya alcanza, desde el punto de vista de algunos miembros del BJP, las mismas cumbres de *Das Capital* (*sic.*) en el contexto político de India.²³⁷

¿Pero por qué importa tanto al BJP el pensamiento de Upadhyaya? En el imaginario del partido, a él se lo ubica como la figura con mayor preeminencia, aun por encima del mismo fundador del BJS, Syama Prasad Mookherjee, debido a haber creado una ideología política-económica alternativa a la democracia y al comunismo. Dos son sus escritos más relevantes dentro del partido: *The Two Plans: Promises, Performance and Prospects* and *Integral Humanism*. Este último es el más apreciado porque contiene su propuesta económica y

²³⁶ <http://www.kandlaport.gov.in/>, consulta el 27-8-2022.

²³⁷ <https://n9.cl/gn2ah>, consulta el 25-9-2017.

política para el desarrollo de India, expuesta en una serie de discursos que Upadhyaya ofreció en Bombay del 22 al 25 de abril de 1965.

Dicho lo anterior, quiero enfatizar el hecho que el gobierno de Narendra Modi haya elegido a Upadhyaya como su ideólogo central, contraponiéndolo a figuras como Gandhi y Nehru, con la intención de re-crear un pasado, bajo el pretexto de recuperar una historia silenciada, y con ello actualizar un presente que debe ser marcado como el fin de una época, decadente, y el inicio de otra que, al estar fundamentada sobre los cimientos sempiternos del dharma, no pueden sino traer de vuelta una utópica edad dorada. Prácticas como la anterior, y otras, se tratarán con mayor detalle en el capítulo siguiente para dilucidar la manera en que las ideas se articulan con actos cuyo significado repercute en cómo se concibe el presente y lo que debe ser el futuro.

5. Conclusiones

La propuesta política de Upadhyaya se encuentra fundamentada en nociones culturales del hinduismo. Si bien a lo largo de la exposición de su Humanismo integral evade utilizar términos como hindú y hindutva, y en su lugar opta por términos como “bharatiya” o nacional para ser más inclusivo, el esqueleto conceptual de su propuesta ideológica es innegablemente propio de un nacionalismo cultural desde el momento en que afirma que la salud del organismo colectivo conformado por la sociedad india depende en lo fundamental de su adherencia a los principios integrantes del dharma.

Asimismo, en tanto que dicho organismo colectivo no sea sujeto a ideologías ajenas a su propia naturaleza (entiéndase exclusivamente el dharma hindú), como la democracia y el comunismo, gozará de salud y sus distintos órganos -o instituciones sociales, como las

castas- actuarán de forma armónica proporcionando bienestar al ser colectivo y, por ende, a los individuos-células que la componen.

Sin embargo, Upadhyaya no desarrolla con profundidad su argumento sobre las castas, pues no alude, por ejemplo, a las tensiones existentes entre ellas, y entre ellas y el poder político y económico, lo que antes, durante y después de la independencia era puesto a debate por actores políticos como Gandhi y Ambedkar.

Por otra parte, el modelo del Humanismo integral transfigura la relación entre el individuo y la sociedad, y entre sociedad y Estado. En una sociedad organizada de acuerdo con los valores del dharma upadhyayano, el individuo solo ya no decide por sí mismo lo que es bueno y lo que no lo es. La escala de valores en todos los ámbitos de lo humano y de lo natural es externa al individuo y está predeterminada por el dharma mismo.

De este modo, en el Humanismo integral el individuo es relegado del primer plano y es disminuida su relevancia como agente social y político con el objeto de abrirle paso a la sociedad como entidad colectiva y agente también. En esta concepción política, el individuo no es soberano por sí solo, sino que adquiere sentido únicamente dentro de la sociedad, que detendrá una soberanía colectiva.

Por otra parte, el caso de Upadhyaya es paradigmático para la observación y el análisis del proceder de las organizaciones de Hindutva que recurren a sus propias figuras para lanzarlas como protagonistas de la historia india, lo que implican ciertas rupturas en los discursos históricos predominantes de la historia oficialista de India. Estos mecanismos los abordaré con mayor detalle en el capítulo siguiente.

Referencias

- Banerjee-Dube, Ishita. *Una historia de India moderna, volumen II: India nacional*. México: El Colegio de México, 2019.
- Dasgupta, Koushiki. *Electoral Politics and Hindu Nationalism in India: The Bharatiya Jana Sangh*. Nueva York: Routledge, 2020.
- Doniger, Wendy. *The Hindus, An Alternative History*. New York: The Penguin Press, 2009.
- Jaffrelot, Christophe, ed. *Hindu Nationalism: a reader*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- Kanungo, Pralay. *RSS's Tryst with Politics. From Hedgewar to Sudharshan*. Delhi: Manohar, 2002.
- Kelkar, B. K. *(Deendayal Upadhyaya's) Political thought*. New Delhi: Suruchi Prakashan, 1991.
- Mazzini, Giuseppe. *Pensamientos sobre la democracia en Europa y otros escritos*, traducido por Isabel Pascual. Madrid: Tecnos, 2004.
- Pandey, Gyanendra. "In Defence of the Fragment: Writing about Hindu-Muslim Riots", *Economic and Political Weekly* 26, 11/12 (marzo, 1991): 559-572.
- Sarkar, Sumit. *Modern India, 1885-1947*. Delhi: Pearson, 2014.
- Savarkar, Vinayak D. *Hindutva. Who is a Hindu?* Nueva Delhi: Hindi Sahiya Sadan, 2003. [1ª edición 1923]
- Upadhyaya, Deendadal. *Integral Humanism*, V. V. Nene (ed.). New Delhi: Suruchi Prakashan, 1991.
- _____. *Integral Humanism*. Noida: Suruchi Prakashan, 1992.
- _____. *Political Diary*. Nueva Delhi: Suruchi Prakashan, 1993.

Webgrafía

Balashankar, R. 2017. “In BJP, What Makes Deendayal Upadhyay Take Primacy Over Syama Prasad Mukherjee or Vajpayee”, 25-09-2017. Link: <https://www.outlookindia.com/website/story/in-bjp-what-makes-deendayal-upadhyay-take-primacy-over-syama-prasad-mukherjee-or/302171>

Integral Humanism, film. https://www.youtube.com/watch?v=5aeCOc_eNzA, 29-10-2014.

Mukhopadhyay, Nilanjan. “Past Continuous: What Lies Behind BJP’s Deification of Deen Dayal Upadhyaya”, 29-09-2017. Link: <https://thewire.in/history/bjp-deen-dayal-upadhyaya>

Rashtriya Swayamsevak Sangh, sitio oficial: <http://rss.org//Encyc/2017/6/3/basic-faq-on-rss-eng.html>, 3-3-2020.

Rishi, Sankhla. 2018. “Biggest, Top 10 achievements of Narendra Modi’s NDA Government”, 7-12-2022. Link: <https://www.theindianwire.com/politics/biggest-top-10-achievements-modi-government-9434/>

Times of India. “Budget 2016: Rs 200 cr for events on Deendayal Upadhyay, Guru Gobind Singh”, 29-2-2017. <https://timesofindia.indiatimes.com/budget-2015/union-budget-2015/Budget-2016-Rs-200-cr-for-events-on-Deendayal-Upadhyay-Guru-Gobind-Singh/articleshow/51192066.cms>

Capítulo 4

En la shakha de la RSS en Nagpur: el laboratorio de la nación hindú

Introducción

En este cuarto y último capítulo, me interesa mucho demostrar cómo las ideas y su trayectoria evolutiva, revisadas en los tres capítulos anteriores, se vuelven tangibles, observables y, de cierta forma, entes vivos que dirigen u orientan el pensamiento y las acciones de los individuos que pertenecen o que viven cerca a las organizaciones del nacionalismo hindú. Es decir, el principal objetivo de esta sección es mostrar cómo la ideología se vuelve práctica, cómo la idea se operacionaliza en el plano de la realidad para alimentarse de re-creaciones de la historia y para transformar y adaptar su realidad presente y futura.

El lector encontrará aquí tres secciones: la primera va del apartado 1 al 6 y consiste en un relato etnográfico de mi visita al cuartel general y a la shakha principal de la RSS en la ciudad de Nagpur, Maharashtra; la segunda, el apartado 7, aborda la iconocidad del cuerpo, con lo que quiero enfatizar el peso que tiene éste como contenido de significantes políticos y religiosos, lo que hace de él un campo de batalla en el que confluyen hebras temáticas como el género, la política, la

religión, la economía, entre otras; la tercera, el apartado 8, trata dos viajes que realicé a Varanasi y a Haridwar para visitar los dos templos que fueron construidos en estos dos centros urbanos, lo que juzgué relevante dado que estas construcciones constituyen la materialización del cuerpo de la Bharat Mata, que abona a crear la sensación de que la nación india es algo real y tangible, y que considero una muestra más de cómo las ideas saltan del plano del pensamiento al plano de la realidad para crear, a su vez, realidades nuevas que moldearán la manera como debemos actuar y pensar el mundo.

1. La llegada a Nagpur

A inicios de 2011, el 11 de enero, tomé el avión desde Ciudad de México con rumbo a la ciudad de Delhi con el objetivo de llevar a cabo mi estancia de investigación en India. Dos días después, tras un largo viaje y algunas escalas de más de ocho horas, llegué a Delhi con mucho entusiasmo primero por conocer el país al que tanto había soñado visitar y segundo por comenzar a buscar documentos en bibliotecas y librerías, así como de leer revistas y periódicos donde encontraría seguramente información más variada y actualizada sobre la marcha de la Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) u Organización de Voluntarios Nacionales y de su brazo político, el Bharatiya Janata Party (BJP, por sus siglas en inglés) o Partido del Pueblo de Bharat, que para entonces luchaba por expandir su influencia por algunos otros estados considerados fuera de su esfera de influencia.

Sin embargo, lo más importante para mi estancia de investigación era visitar Nagpur, cuna de la RSS y del mismísimo fundador de la organización, K. B. Hedgewar. Un mes después de haber llegado a Delhi, donde me documenté un poco más sobre la RSS y sobre Nagpur en las bibliotecas de la Universidad de Delhi y del Nehru Memorial, hice los preparativos para mi visita

al estado de Maharashtra, pues mi objetivo principal para llegar al cuartel general de la RSS para observar con detalle y de primera mano las prácticas de la organización que, desde mi punto de vista, son reflejo de la ideología que ésta profesa y que está implantándose en el país a nivel nacional con Modi y el BJP en el poder.

El viaje de Delhi a Nagpur fue en avión. Cambiar de contexto urbano fue al principio un alivio, pues a pesar de ser nativo de la Ciudad de México y estar habituado al caos de las grandes urbes, Delhi representa un reto para cualquier recién llegado en términos de movilidad, de alimentación y alojamiento, y de comunicación lingüística. Al salir del aeropuerto de Nagpur, el ambiente me pareció más puro y más tranquilo, lo que me hizo pensar en que mi estancia en el corazón de la RSS sería muy provechosa.

Tomé un taxi y le solicité al conductor que me llevara al centro de la ciudad. El camino fue largo, pero para mí fue una travesía de exploración. Me preguntaba sobre todo qué diferencias descubriría entre la gente de la capital y los descendientes y herederos de los marathas, aquellos valientes defensores de su identidad y su tierra frente a las armas mogolas y, posteriormente, británicas. ¿Aún seguirían siendo aquellos orgullosos marathas indomables?

Poco a poco a lo largo del camino las casas fueron sustituyendo los amplios campos verdes, hasta que llegamos a la estación de tren de Nagpur, mi primer punto de referencia para llegar a una ciudad totalmente desconocida, y desde el cual tracé algunas rutas en mis mapas con anticipación para evitar perderme por sus laberínticas, retorcidas y muy antiguas calles. Pensé que así sería fácil moverse a cualquier parte de la ciudad, principalmente a donde se encuentra el cuartel general de la RSS.

Cuando el taxi se detuvo frente a la estación de tren, descendí de éste, miré hacia la estación,

siempre llena de gente que espera la llegada de los convoyes, lentos elefantes de metal, y de rickshawallas²³⁸ a la espera de pasajeros que interminablemente entran y salen del lugar. Saqué de mi mochila mi mapa, diligentemente preparado antes de mi viaje. Había estudiado la ciudad desde antes de mi partida. Incluso había caminado por sus calles a través de google maps para habituarme a ella, para llegar casi a ciegas a los lugares de mi interés. De esta manera, pude ir a pie de la estación de tren al hotel que me había parecido mejor en las búsquedas por internet.

Llegué a tal lugar. Hice mi registro, dejé mi equipaje y me apresuré a salir en la búsqueda de las Oficinas Centrales de la RSS. Caminé por la avenida central, gracias a lo cual pude darme cuenta de la atmósfera de la ciudad: un centro urbano con edificios que en los años 50, 60 y 70 pudieron haber sido evidencia de la riqueza de Nagpur, pero ahora viejos, descascarados, opacos por el paso del tiempo y la falta de mantenimiento. Incluso, a mi paso por sus portales, salía de los negocios abiertos, un olor a humedad penetrante, que era parte de la marca de su edad.

Adentrándome más hacia el centro de la ciudad, me acerqué a Gandhi Park, en cuya esquina divisé un hotel, el India Sun, que parecía mejor al que había elegido previamente, y que no me había aparecido en mis búsquedas de alojamiento en internet. No niego haberme arrepentido, pues éste tenía una apariencia más nueva y moderna, además de que en la planta baja hay un restaurante bar del que salían aromas deliciosos. Entré con la esperanza de poder ver las habitaciones y, si las condiciones higiénicas eran mejores, cambiarme de hotel.

Tan pronto como entré al lugar, un hombre regordete, de larga barba blanca, vestido de blanco con un topi del mismo color, claramente musulmán, me dio la bienvenida: “adelante. Toma asiento, aquí tenemos la comida más deliciosa de toda la ciudad”. Me sentí muy bien recibido por

²³⁸ En India los bicitaxis reciben el nombre de rickshas. El sufijo “-walla” significa hombre o persona que trabaja en algo, de modo que rickshawalla es el conductor de bicitaxi.

la amabilidad del hombre, lo que provocó de inmediato mi confianza, por lo cual le pregunté si había habitaciones libres. Ante la pregunta, me cuestionó si buscaba alojamiento. Le respondí que sí, que aunque ya tenía alquilada una habitación en el Hotel Blue Moon, cercano a la estación de tren, deseaba mucho tener un buen descanso en un lugar limpio y tranquilo.

Al saber que estaba hospedado en el Blue Moon, el hombre hizo una cara de disgusto. Me dijo: “mi hotel está más limpio y es más barato. Ven, sígueme. Te enseñaré la habitación perfecta para ti”. “Mi hotel”, pensé. De manera que estaba frente al dueño del lugar. Debería ser un empresario muy habilidoso, pues tan rápido se había ganado mi confianza con su amabilidad y presteza a servir a los recién llegados.

Lo seguí a través de algunos pasillos, doblando unas veces a la derecha, otras a la izquierda, sin saber cómo lograría salir de ese laberinto de puertas y pisos alfombrados. Al final del pasillo, llegamos a una puerta que daba hacia la azotea. Salimos por ella y nos dirigimos a una escalera de metal para subir por ella a la parte más alta del edificio de cuatro plantas. Llegamos a una puerta de metal, muy angosta. El hombre la abrió mientras yo pensaba si efectivamente esa sería la “mejor” habitación para mí. Pero sólo de ver el interior, mi cuerpo cansado se sentía optimista por un prometido descanso después de tan largo viaje: una cama suave con una cobija que se veía muy cálida y a la vez ligera, un baño aseado, una televisión moderna con cable, un air cooler muy necesario en el verano, cortinas y amplias ventanas para admirar el paisaje urbano. “¿Qué le parece?”, preguntó. “Me quedo con ella”, respondí sin dudarlo. El hombre sonrió con unos dientes blanquísimos que hacían juego con su vestimenta de un blanco luminoso, y dijo: “muy bien. Necesito su pasaporte para registrarlo”. Se lo di, contento de haber encontrado un buen lugar.

Una vez que le había entregado mi documento, lo examinó con muchísima curiosidad. Le dio una mirada minuciosa a todas y cada una de las páginas de mi pasaporte, tratando de leer los

sellos de los lugares donde había estado. Entonces comenzaron las preguntas: “Y bien, dígame, ¿por qué nos visita en Nagpur? No es común que vengan extranjeros”. Inocentemente le expliqué que estaba haciendo un viaje de investigación académica, y que estaba buscando el Reshimbagh Ground. “Así que Reshimbagh Ground. ¿Por qué viene a ese lugar?”, cuestionó ya con un gesto diferente en la cara. Le respondí que mi investigación era sobre deportes pues en México era yo un investigador de la salud y estaba realizando un trabajo sobre la salud física y medidas contra la obesidad infantil, dado que en mi país estamos en primer lugar mundial de este problema debido a la mala alimentación de nuestros niños.

Mi respuesta me parecía un buen ardid, pues en Reshimbagh Ground, una amplia llanura donde se realizan eventos comerciales, escolares y deportivos, se puede encontrar la sede del Reshimbagh Gymkhana, uno de los clubes de cricket más antiguos de Nagpur. Sin embargo, el dueño del Hotel India Sun no se veía muy convencido. “Viene usted a la RSS, ¿verdad?”, dijo fijando sus ojos en los míos. Le contesté que no sabía qué era eso, que si me podía explicar qué era la RSS, a lo que él respondió: “Un grupo de locos”, dicho lo cual, me dijo que no podía devolverme mi pasaporte, que lo tenía que retener hasta que llegara su amigo, el jefe de policía, quien me haría un interrogatorio “de rutina” para todos los extranjeros que llegan a Nagpur.

Dudoso de aquel procedimiento policíaco, le dije que estaba bien. Así que bajamos a la recepción, le entregó mi pasaporte a la recepcionista, a quien el hombre le pidió que lo fotocopiará y me tomara los datos, mientras él hacía una llamada telefónica a su amigo, el jefe de policía. En cuanto se alejó, la joven me dio la bienvenida y dejó mi pasaporte sobre la mesa de recepción. Lo tomé y le dije a ella: “Disculpa, pero ¿sabes qué? Lo pensé mejor. Creo que no me hospedaré aquí. Muchas gracias”. Y salí de nuevo a la Central Avenue, un tanto decepcionado de haber encontrado un buen hotel pero otro tanto aliviado de haber escapado de los interrogatorios inesperados.

Este suceso me hizo entrever que la presencia de la RSS en Nagpur provocaría probablemente resquemores entre los musulmanes que habitaran en las cercanías. Sin duda, mis pies estaban en un lugar con una historia compleja, por lo cual mi corazón se sentía acelerado, pero al mismo tiempo entusiasta de estar en el origen, en el mismísimo corazón y cuna de la RSS, obra del Dr. Hedgewar y de otros tantos seguidores de la Hindutva.

Autores como Nicholas Dirks, Bernard Cohn y Gyanendra Pandey se han interesado por la manera en cómo se ha problematizado el concepto de “la comunidad”, y se ha llegado al punto en que las comunidades religiosas, principalmente la hindú y la musulmana, se han generado en el discurso —y han moldeado su realidad— a partir de un proceso de esencialización, lo que da la impresión errónea de que las comunidades siempre han existido como entes predeterminados. Sin embargo, la realidad es otra, pues antes del siglo XVIII incluso, si bien no faltaban conflictos, se estaba muy lejos de llamarlos conflictos comunales dado que dichas comunidades eran amorfas. Es en el siglo XIX cuando las autoridades coloniales someten a las diferentes poblaciones del subcontinente indio a registro, descripción y clasificación de manera sistemática y masiva.²³⁹

A la fecha, dicho proceso de esencialización de las comunidades religiosas ha llegado a un grado en que algunos sectores sociales consideran que éstas existen como entidades con delimitaciones bien definidas y con intereses específicos independientemente de las diferencias contextuales, a lo que ha abonado de gran manera el discurso de polarización y odio de las organizaciones del nacionalismo hindú. Por tanto, no es de extrañar que haya suspicacias entre los habitantes de una ciudad donde las pugnas entre hindúes y musulmanes tienen cierta regularidad. Si bien estos conflictos tienen una larga data y difícilmente pueden denominarse como disturbios

²³⁹ N. Dirks, *Castes of Mind* (Princeton: Princeton University Press, 2002), 43-59; Bernard Cohn, *Colonialism and its Form of Knowledge* (Princeton: Princeton University Press, 2002), 106-162; y G. Pandey, *The Construction of Communalism* (Delhi: Oxford University Press, 1992), 109-157.

comunales como se entiende hoy día –algunos llegan a registrarse en el siglo XVIII , por ejemplo en Ahmedabad en los años de 1714, 15, 16 y 50;²⁴⁰ y otros tantos en el XIX, con registros desde 1832 en Maharashtra hasta volverse más frecuentes en el último cuarto de ese siglo—,²⁴¹ fue en el siglo XX –para ser más precisos, los más serios de 1920 a 1927, y en 1946 y 47 en varias partes de India—²⁴² cuando comenzaron a presentarse con mayor frecuencia, teniendo además como características principales la violencia física y dos o más comunidades involucradas en los actos violentos.

Para el caso de la región de Maharashtra, se registran disturbios que se han denominado como comunales, previos a la independencia de 1924 a 1931, principalmente en Bombay y Nagpur. En esta última ciudad, los disturbios tuvieron lugar en los años de 1924, 25, 27, 30 y 31, con serias consecuencias en los acaecidos en el año de 1927. Para los años de 1946 y 47 se registran disturbios por toda India, incluida Maharashtra. Posterior a los años en que ocurre la independencia, se registran serios eventos de conflicto en los años de 1974, 89 y 92 en Bombay, 88 en Aurangabad.²⁴³

Ya en pleno siglo XXI, justo el 15 de mayo de 2023 se registraron disturbios en Akola, ciudad vecina de Nagpur, originados por la proyección de una película, “Kerala Story”, dirigida por Sudipto Sen, que relata la historia –que se vende como verdadera— de un grupo de cuatro mujeres jóvenes de Kerala que se enamoran de cuatro hombres musulmanes, quienes las obligan a convertirse al Islam y a unirse a ISIS en Irak y Siria. De hecho, el cartel promocional de la película es más que elocuente: el título, “Kerala Story”, en el centro, lo divide en una parte superior

²⁴⁰ B. Rajeshwari, *Communal Riots in India. A Chronology (1947-2003)* (Nueva Delhi: IPCS, 2004), 2

²⁴¹ S. Sarkar, *Modern India (1885-1947)* (Nueva York: MacMillan, 1989), 58; I. Banerjee, *A History of Modern India* (Delhi: Cambridge University Press, 2015), 201; y B. Chandra, *Communalism in Modern India* (Nueva Delhi: Har-Anand, 2008).

²⁴² B. Rajeshwari, *ibid.*

²⁴³ G. Gopal, “Understanding Communal Riots in Maharashtra”, *Economic and Political Weekly* 28, 19 (1993): 904-905.

y otra inferior. En la parte de arriba, se muestra a las jóvenes sonrientes y vestidas con kurtas y saris, mientras que en la parte de abajo las mismas jóvenes se muestran con rostros entre tristes y aterrados, vestidas además con sus respectivos chadores.²⁴⁴ De acuerdo con los reportes policiales, al final de la proyección de estreno de la película, un grupo de musulmanes fue el que inició los disturbios debido a su enojo al considerar que el filme se mofaba del Profeta, y recorrió iracundo las calles arrojando piedras e incendiando vehículos a su paso.²⁴⁵

Para abonar a lo anterior, el recepcionista del Hotel Blue Moon me había sugerido contratar los servicios de un mototaxista musulmán. Su nombre era Hasan, de quien supe de primera mano que los disturbios comunales en Nagpur tenían cierta regularidad. Al menos uno al año de acuerdo con su testimonio. Y cada cinco o seis, un disturbio de consecuencias serias. Este taxista me mostró fotografías de dos de sus anteriores mototaxis, totalmente consumidos por las llamas, que habían sido prendidos durante algunos disturbios de graves consecuencias.

En las fotografías, pude observar dos mototaxis de diferentes épocas, pero ambos adornados con esmero, como el mototaxi que Hasan tenía en ese entonces: luces multicolores en las laterales, en las partes trasera y delantera; asientos acojinados para que el pasajero pudiera viajar cómodamente por largos viajes; lonas desplegadas a los costados por si caía la lluvia; espejuelos cortados en formas de rombos en el interior; y estampas del jugador de cricket más famoso del momento: Sachin Tendulkar, que para entonces estaba a punto de hacerle ganar la copa mundial de cricket a India.

Hasan me narró, después, cómo habían ocurrido los incendios de sus anteriores mototaxis: a mitad de la noche, un griterío los había despertado a su esposa y a él, que se levantó alarmado

²⁴⁴ *The Kerala Story*, recuperado 3 de julio de 2023 de <https://www.imdb.com/title/tt24268454/>.

²⁴⁵ Nota recuperada de *Times of India*, 15 de mayo de 2023, <https://acortar.link/xZlPHp>.

para asomarse por la ventana. La abrió y se asomó, sólo para mirar desde arriba cómo una turba de sombras, iluminadas con antorchas, les prendían fuego a los autos, motos, rickshaws y bicicletas estacionados en las calles. Las lágrimas salían de los ojos de Hasan conforme avanzaba su relato. “Sin embargo”, me dijo, “tengo muchos amigos que me ayudaron haciendo una colecta para comprar un nuevo mototaxi. Y alguien que aportó una buena cantidad, fue el dueño del hotel Blue Moon, que es un hindú muy amigo mío y de mi familia”.

Esto me hizo reflexionar y percatarme de que la convivencia entre musulmanes e hindúes en Nagpur que en la cotidianidad debía transcurrir con total normalidad, sin embargo que se daban casos en que las perspicacias se agudizaban según las circunstancias por lo que no había sido raro entonces que el dueño del hotel India Sun me hubiera mostrado cierta sospecha pero que, aun con todo, la mayor parte de los habitantes de esta ciudad vivían el día a día sin hacer mayores diferencias entre musulmanes e hindúes, lo que me parecía un gran logro a sabiendas de que en ese mismo lugar había sido fundada y tenía sus oficinas centrales la misma RSS, que sería seguramente un factor de constante de desestabilización para la convivencia armónica en ese centro urbano.

2. Las oficinas centrales de la RSS

Aquella tarde la dediqué a estudiar el mapa de Nagpur —que había imprimido, recortado y pegado por partes en un café internet de Delhi—, a identificar las grandes avenidas y a recorrerlas para orientarme mejor a fin de depender lo menos posible de la gente del lugar para evitarme posibles experiencias como la del dueño del Hotel India Sun. Esa experiencia me había obligado a pensar que en ocasiones no sería buena idea preguntar directa y abiertamente a cualquiera por la ubicación

de las oficinas centrales de la RSS.

Las avenidas principales facilitan mucho la movilidad en la ciudad, sin embargo entre estas existe una infinidad de angostos y laberínticos callejones que no siempre tienen un identificador, de modo que para internarse en ellos uno tiene que confiar en su instinto de orientación y en la memoria visual. Para acercarse desde la Central Avenue a las oficinas centrales de la RSS, ubicadas en parte en la calle de Sangh Building Road, esquina con Bhauji Avikar Road, había que penetrar en ese mar de gente que atestaba las pequeñas tiendas de libros, telas, utensilios de cocina, etcétera.

Así que, decidido a descubrir mi destino, por el que había viajado literalmente desde el otro lado del mundo, caminé sobre Central Avenue hasta Gandhi Putla Chowk, donde doblé a la derecha sobre New Itwari Road. Las dificultades de llevar un mapa en algunas ciudades indias se acentúan cuando se contrastan estas representaciones visuales bidimensionales con la realidad. Sabía por el mapa que debía caminar sobre New Itwari Road hasta Pandit Bachhraj Vyas Square, una especie de entronque en el que desembocan cerca de siete calles más, pero al levantar la mirada lo que veía no correspondía con lo que suponía yo era el lugar donde me encontraba.

Sin embargo, antes de recurrir a los transeúntes, decidí avanzar por donde mi intuición me indicara. Así fue como en aquella ocasión transité por calles en las que se mezclaban los llamados del almuecín al *adhan* o a la oración desde los oxidados altavoces de pequeñas mezquitas con los mantras y perfumados aromas de diminutos pero atestados mandires, dedicados a Shitalá Matá, Lakshmi, Vishnu, Hanuman y Shiva.

Fue justamente en el momento en que examinaba desde afuera el templo dedicado al Shivalinga cuando miré hacia el fondo del callejón y divisé un edificio que reconocí de inmediato

por haberlo visto en libros y artículos: en una cuchilla y sin ningún tipo de identificación escrita, se levantaba el ocre edificio de las oficinas centrales de la RSS. Habría tenido dudas todavía de no haber sido porque desde la azotea vigilaban los alrededores guardias vestidos de caqui con armas largas en las manos y porque el gran portón negro de metal contaba con un par de torretas, ocupadas igualmente por guardias armados.

He de confesar que sentí en la boca del estómago una serie de emociones contradictorias: emoción, nerviosismo, miedo, entusiasmo, etcétera. Teniendo las oficinas frente a mí, dudé en dar el primer paso. En las fotografías, no se mostraban personas armadas ni había torretas en el portón de la entrada. ¿Era necesaria tanta seguridad en el edificio de una organización como la RSS? No obstante pudo más mi curiosidad y avancé hacia una de las torretas, desde cuyo interior me miraba un hombre de gruesos y puntiagudos bigotes. Le pregunté en inglés si esa era Sangh Building Road, a lo que él respondió que sí. Entonces pregunté si ahí eran las oficinas centrales de la RSS, pero como respuesta recibí otra pregunta: “¿qué quiere?”. Contesté, sin pensarlo, que quería entrar. El guardia, sin mostrar emoción en su rostro, bajó de su torreta y me abrió la puerta.

Estaba yo ante mi propia cueva de Alí Babá y para abrirla sólo había bastado pedir entrar. El guardia me llevó ante una mujer que en una mesa bajo una sombrilla registraba la entrada y salida de los visitantes. El guardia y ella intercambiaron algunas palabras, al final de lo cual ella preguntó que qué deseaba. Le expliqué que era ciudadano mexicano, que era estudiante de una universidad en México, que realizaba una investigación sobre salud y cultura física en niños, que había leído sobre el programa de educación de la RSS y que estaba muy interesado en conocer más sobre el trabajo que ellos realizaban a favor de la salud infantil. Me solicitó mi pasaporte. Se lo entregué junto con una carta que me había expedido la embajada de México para hacer constar que realmente era estudiante, que realizaba mi estancia de investigación doctoral y que mis

intereses eran estrictamente académicos. Al recibirlos, la mujer se levantó, atravesó el jardín de la entrada y entró al edificio.

Durante el tiempo que duró la espera, cerca de veinte minutos en los cuales no llegaron más visitantes, el guardia no se apartó de mi lado. Yo examinaba con la mirada todo el interior del edificio tratando siempre de guardar en la memoria hasta los más mínimos detalles, pues llegando al Blue Moon Hotel siempre escribía en mi diario de viaje todo lo que había visto, leído y vivido en cada día. Así, recuerdo que la fachada de las oficinas generales está conformada por un edificio de cinco plantas, que es el que sobresale de todo el conjunto arquitectónico. A la izquierda, una construcción de una sola planta contenía oficinas y, a la derecha, una construcción también de una planta pero más amplia resguardaba la librería, cerrada en ese momento y, en medio de todo, un jardín con una pequeña rotonda daba la bienvenida a todo recién llegado.

Pasado un rato, la mujer de la recepción salió del edificio, le hizo señas al guardia que me indicó que lo siguiera. Subimos la escalinata hacia el vestíbulo, donde había bancas de madera. El guardia me señaló una de ellas, donde me senté. La mujer me explicó que tendría que esperar sentado ahí a que me recibieran. El lugar era agradable, resguardado del sol y con un amplio ventilador que refrescaba el aire candente del verano. Estaba examinando con la vista unas amplias puertas corredizas de madera que tenía frente a mí cuando de repente apareció ante mí un alto hombre de ojos saltones, vestido de pantalón negro y camisa blanca, con un gran bigote adornando su labio superior.

Se acercó a mí sin decir palabra y estando ya frente a mí, acercó su cara a la mía lo más que pudo y comenzó una especie de interrogatorio: ¿mi nombre? ¿Mi lugar de origen? ¿El nombre del hotel donde me hospedaba? ¿El nombre de la calle donde estaba el hotel? ¿Si venía solo o acompañado? ¿Razones por las que visitaba India? ¿Más razones por las que visitaba Nagpur?

¿Razón específica para visitar las Oficinas Centrales de la RSS? ¿Si sabía yo qué era la RSS? Y una vez que terminaba, reiniciaba el interrogatorio pero planteando las preguntas en diferente orden. Y así tres veces o un poco más. Quizá para comprobar que mis respuestas no evidenciaran contradicciones, aunque yo iba bien preparado como para no salirme de mi guión.

Después de ser sometido a la lluvia de preguntas, que atribuyo más a un intento fallido de hospitalidad —para que el huésped no se sienta abandonado mientras el señor de la casa se desocupa— que a la desconfianza, el hombre del gran bigote me dijo con voz muy fuerte: “bienvenido a Hindusthán. Porque no estamos en India. El verdadero nombre de esta tierra es Hindusthán”. Dicho esto, el hombre desapareció por detrás de las grandes puertas corredizas, que dejó entreabiertas, gracias a lo cual pude ver que dentro había una gran sala con sólo dos grandes sillas de madera con asientos en terciopelo rojo, en cuyo flanco, en la pared, se mostraba una pintura de tamaño natural del fundador de la RSS, K. B. Hedgewar, vestido de camisa y pantalones cortos caquis.

Cinco minutos después, reapareció mi interrogador acompañado de un señor de estatura más baja, de bigote modesto y cuidado, vestido con una kurta y pantalones blanquísimos, y zapatos negros. Me levanté. Se presentó como Anand Deshpande y después me entregó la carta de la embajada de México junto con mi pasaporte. Y dijo: “bienvenido a Hindusthán, a Nagpur y a las Oficinas Centrales de la RSS, señor Edgar Pacheco, de México, ¿verdad?”. Mi interrogador corrió las puertas y el señor Deshpande me invitó a pasar a la sala contigua y a sentarme en una de las sillas de madera custodiadas por el retrato de Hedgewar.

Él se sentó frente a mí y me pidió que le contará sobre mi viaje a “Hindusthán”, pero con especial interés en mi visita a Nagpur, en donde no era muy común recibir visitas de extranjeros. Y mucho menos de países tan lejanos como los latinoamericanos. Tal y como le había explicado a

mi interrogador, así le había expuesto al señor Deshpande mis motivos para realizar ese viaje desde el otro lado del planeta y mis razones para visitar la RSS, cuyo trabajo por la educación y desarrollo físico de los niños de India o “Hindusthán” –dije haciendo énfasis en la “th”——²⁴⁶ era de gran interés para mi trabajo de investigación.

El señor Deshpande me miraba fijamente, casi sin parpadear, cruzado de piernas y con los brazos relajados sobre las coderas de la silla. Cuando terminé de hablar, me preguntó si quería beber té en su compañía. Le respondí que sería un gusto poder compartir ese tiempo con él. Mi interrogador salió de la sala y no tardó en volver acompañado de una charola con una tetera y dos tazas de cerámica blanca. Deshpande llenó ambas tazas mientras me explicaba que ese té que me daría a probar provenía del norte de Hindusthán, de uno de los estados más prósperos pero olvidados del país: Kashmir.

Finalmente, Deshpande me miró a los ojos y dijo: “ven mañana por la tarde para que platiquemos un poco más y para que visites nuestro museo. Es de mucho interés para nosotros que puedas dar a conocer en tu país cuál es la labor que hacemos en la RSS para ayudar a la gente de nuestro país. Por seguridad, las fotografías están prohibidas en nuestras instalaciones. Fuera de eso, siempre serás bienvenido”. Dicho esto, nos terminamos el té y la tarde mientras debatíamos qué deporte inglés era el más popular del planeta, si el cricket o el fútbol.

3. El museo de la RSS: el primer extranjero que lo visita

²⁴⁶ El sánscrito cuenta con el fonema “th” o t explosiva, del que según etimólogos de la Hindutva derivaría el sufijo –sthán, “tierra de”, lo que da sentido a Hindusthán como “la tierra de los hindúes”, y no Hindustán, que se considera erróneo porque –stán provendría del persa y, por tanto, sería una palabra de origen extranjero, aunque significan lo mismo.

Al día siguiente, me presenté de nuevo en las oficinas de la Sangh Building Road. Esa vez me recibió el mismo guardia del día anterior con una sonrisa, lo mismo que la recepcionista. Ya me esperaba el señor Deshpande sentado en una de las bancas frente al ventilador y en cuanto me vio, se puso de pie. Nos saludamos y me dijo que empezaríamos por el recorrido en el museo de la RSS que se encontraba en el último piso del edificio. Así que caminamos al final del pasillo donde se encontraba la puerta del ascensor y donde nos esperaba el hombre que le había hecho de mi interrogador el día anterior. Entramos los tres al elevador y en el trayecto hacia la parte más alta de la construcción, Deshpande me reveló que yo era el primer extranjero que entraría al museo de la organización, no sin antes recordarme que estaba estrictamente prohibido tomar notas, video o fotografías. Así que tenía que confiar en mi memoria.

Se abrió la puerta del ascensor, descendimos, caminamos por un pasillo a cuya mitad había otras puertas de madera corredizas a la derecha. Mi interrogador las abrió y pude ver en el interior una amplia sala con anaqueles de libros, vitrinas de vidrio, diversos objetos en exhibición y en la parte superior de las ventanas, que rodeaban tres lados de la sala, murales, que llamaron poderosamente mi atención. “Bienvenido”, dijo el señor Deshpande y entramos a ese lugar que olía a polvo y a papeles viejos. Sentí el impulso de girarme a fin de abarcar toda la sala con mis ojos y de guardar en la memoria todo lo posible para al final de la visita escribir lo que recordara.

¿Qué es lo que estaba representado en esos murales, adosados a los muros de aquel museo? Comenzando por el extremo izquierdo desde la entrada, las imágenes pictóricas narran la vida de K. B. Hedgewar, desde su nacimiento hasta su muerte. Esta hagiografía visual, más que biografía, trata de representar los hechos más relevantes de la existencia de Hedgewar con respecto a la ideología de la RSS. Así, hay hechos que se obvian como la muerte de sus padres entre otros. De este modo, el inicio de los murales muestra su nacimiento acompañado por las notas de unos

músicos tradicionales fuera de la casa de su madre recién parida.

En seguida, el espectador puede ver a un Hedgewar adolescente rodeado de textos sagrados y las figuras de Rama, Krishna, Vyasa y, sobre su cabeza, un Shivaji que enarbola una bandera de color azafrán. Es este Hedgewar, con la cabeza tonsurada con el mechón que identifica a todo brahmacharin,²⁴⁷ el que en medio de juegos infantiles conoce la religión, la filosofía y la “heroica” historia de sus ancestros. En seguida, vemos la primera juventud de Hedgewar, dedicado a los trabajos voluntarios y a los ejercicios con mudgares²⁴⁸ en los gimnasios tradicionales indios —el autocuidado físico estará presente como una constante en la ideología y en las prácticas de la RSS durante toda mi estancia en este lugar—.

En la segunda pared, se observa el paso de Hedgewar por la universidad, sus estudios de medicina y, al mismo tiempo, su involucramiento en los movimientos políticos de principios del siglo XX a favor de la independencia india. Entre algunos rostros, son identificables B. G. Tilak,²⁴⁹

²⁴⁷ El estado de brahmacharin hace referencia a las cuatro etapas de la vida: 1. Brahmacharin o vida de estudiante de los textos y ritos sagrados del brahmanismo; 2. Grihastha o vida del padre de familia; 3. Vanaprastha o vida del hombre retirado para realizar prácticas religiosas y estudiar los textos sagrados; y 4. Sannyasin o vida del que renuncia a la vida en sociedad, que es la última y más trascendental en el pensamiento de los brahmanes.

²⁴⁸ Mudgar es un garrote o maza de madera o metal, de diferentes pesos, que se utiliza en los gimnasios tradicionales en India para la ejercitación de los músculos del tórax, espalda, cuello, brazos y manos.

²⁴⁹ Bal Gangadhar Tilak o Lokmanya Tilak nació el 23 de julio de 1856 en Ratnagiri, provincia de Bombay y murió el 1 de agosto de 1920 en Bombay. Es considerado uno de los arquitectos del movimiento de independencia de India y uno de los primeros líderes en abogar por la idea del Swaraj o autogobierno. Fundó periódicos como Kesari (en marathi) y The Maratha (en inglés) para difundir su mensaje y movilizar a las masas. Fue también defensor del renacimiento cultural y religioso indio. Promovió la celebración pública de festivales como el Ganesh Chaturthi para unir a la gente y revitalizar las tradiciones indias en Maharashtra.

B. S. Moonje²⁵⁰ y los hermanos Savarkar, Ganesh²⁵¹ y Vinayak. En algunas secciones del mural, Hedgewar se encuentra con otros jóvenes para leer y discutir libros, para realizar ofrendas a Shivaji o para confrontar a alguna autoridad británica que maltrata a indios que imploran auxilio.

En algún punto, puede distinguirse a un par de jóvenes practicando tiro con sendos revólveres, y debajo de ellos alguien que podría ser Chandra Shekhar Azad,²⁵² pues en otros lugares de esta narrativa visual se encuentra igualmente retratado Bhagat Singh.²⁵³ Sin embargo,

²⁵⁰ Balakrishna Shivram Moonje nace el 12 de diciembre de 1872 en Nasik, Bombay, y fallece el 28 de noviembre de 1948. Fue abogado, político, educador y líder del movimiento nacionalista hindú. Uno de los aspectos más sobresalientes de su vida es el interés en reformar y modernizar el sistema educativo hindú. Ayudó a fundar y organizar varias instituciones educativas, como la Central Hindu Military Education Society en Nasik, que se enfocó en la educación y el entrenamiento militar para los hindúes. También incursionó en la política y fue miembro activo del Congreso Nacional Indio. Sin embargo, sus ideas lo acercaban más al V. D. Savarkar y se alineó con la Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) u Organización de Voluntarios Nacionales. Moonje también es recordado por su viaje a Italia en 1931, durante el cual se reunió con Benito Mussolini con la finalidad de conocer el sistema educativo y militar italiano. Por ello, se inclinó por la adopción de un enfoque similar en la educación y el entrenamiento militar en la India.

²⁵¹ Ganesh Damodar Savarkar o Babarao Savarkar fue un activista y escritor indio, nacido el 26 de mayo de 1879 en Bhagur, Bombay, y muere el 24 de marzo de 1945 en la ciudad de Bombay. Ambos hermanos, Ganesh y Vinayak, tuvieron un papel crucial en la promoción del nacionalismo hindú. Fue arrestado y encarcelado varias veces por las autoridades británicas debido a sus actividades políticas. Después de la independencia de India en 1947, Ganesh Savarkar desempeñó un papel muy activo en las actividades de las organizaciones del nacionalismo hindú y en la promoción de sus valores y cultura.

²⁵² Chandra Shekhar Azad, cuyo nombre real era Chandra Shekhar Tiwari, fue un revolucionario y líder independentista indio. Nació el 23 de julio de 1906 en Bhavra, en la provincia de Madhya Pradesh, en la India británica, y falleció el 27 de febrero de 1931 en Alfred Park, Allahabad. Azad es recordado por su papel en la lucha por la independencia de la India contra el dominio colonial británico. Se unió al movimiento revolucionario liderado por Bhagat Singh y otros jóvenes patriotas indios, para después convertirse en uno de los líderes más prominentes de la Asociación Republicana Socialista del Hindustán (HSRA, por sus siglas en inglés), una organización revolucionaria que buscaba la independencia de India a través de la lucha armada. Participó en una serie de actividades revolucionarias, incluyendo actos de violencia contra los funcionarios británicos y acciones para obtener fondos y armas para el movimiento. En 1928, Azad estuvo involucrado en el famoso incidente de Saunders en Lahore, donde un oficial de policía británico, John Saunders, fue asesinado como respuesta a la brutalidad policial contra los manifestantes. Después de ese incidente, Azad y sus compañeros enfrentaron una intensa persecución por parte de las autoridades coloniales. Finalmente, en febrero de 1931, Azad fue acorralado por la policía en Alfred Park, Allahabad. En lugar de rendirse, decidió luchar hasta su último aliento. Se enfrentó a la policía en un tiroteo y, en última instancia, se quitó la vida para no ser apresado. Se le recuerda como mártir de la lucha por la independencia de India y es una figura inspiradora para muchos indios.

²⁵³ Bhagat Singh nació el 28 de septiembre de 1907 en Banga, Punjab, y falleció el 23 de marzo de 1931 en Lahore. Se volvió una figura emblemática del movimiento de liberación de la India contra el dominio colonial británico. Fue miembro de la Asociación Republicana Socialista del Hindustán (HSRA), una organización revolucionaria que buscaba la independencia de la India a través de la lucha armada. Participó en el asesinato del oficial británico, John Saunders, en 1928 en Lahore junto con Shivaram Rajguru. En 1931, Bhagat Singh fue arrestado por su participación en la lucha por la independencia y fue juzgado en el famoso caso de la Conspiración de Lahore o el caso Saunders en

en mi intento por identificar sólo con la memoria esos rostros, he pensado que podría tratarse también de los hermanos Godse,²⁵⁴ quienes aparecen más adelante.

No sería para nada extraño o ajeno que tanto Nathuram como Gopal Godse aparecieran en dichos murales, pues ambos hermanos pertenecían a la RSS y eran próximos a los dirigentes de la organización, como Golwalkar, y a otros prominentes líderes de la Hindu Mahasabha, como los hermanos Ganesh y Vinayak Savarkar. El 30 de enero de 1948, Nathuram Godse se acerca a Gandhi mientras éste dirigía una oración en Delhi para dispararle a quemarropa con un revólver que le arrebataría la vida casi de inmediato. Nehru anunciaría el hecho a través de un mensaje de radio a la nación, diciendo: “La luz se ha ido de nuestras vidas y hay oscuridad en todos lados”,²⁵⁵ lo que al mismo tiempo lanzaba al primer plano del ajedrez político a las organizaciones del nacionalismo hindú en el primer año de la India independiente.²⁵⁶

Posteriormente, Hedgewar aparece como orador en diferentes contextos: en un mitin con campesinos, en otro con hombres de la ciudad, en un juicio y en otro levantando el brazo izquierdo en señal de protesta ante un brazo que sostiene un látigo que se extiende sobre todo el subcontinente indio y en cuya manga del saco cuelga una bandera del Reino Unido.

En el tercer muro, vemos los esfuerzos de Hedgewar en la organización y fundación de la RSS. Se lo representa rodeado en diversas ocasiones de los hermanos Savarkar, U. K. Apte,²⁵⁷ M.

1930 y 1931. A pesar de su popularidad, fue condenado a muerte y ejecutado en la horca el 23 de marzo de 1931.

²⁵⁴ Los hermanos Godse, Nathuram y Gopal, son tristemente conocidos por su participación en el asesinato de Gandhi. Nathuram nació el 19 de mayo de 1910 en Pune, Bombay. Fue activista político y miembro muy activo de la Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS). El 30 de enero de 1948, Nathuram asesina a Gandhi disparándole con un arma de fuego en Nueva Delhi. Por otra parte, Gopal Godse nace el 24 de febrero de 1923 también en Pune. Miembro igualmente de la RSS, toma parte en el asesinato de Gandhi como cómplice de Nathuram. Después del asesinato, los dos hermanos son arrestados y juzgados por tal crimen. Nathuram Godse es condenado a muerte y ejecutado el 15 de noviembre de 1949, en tanto que Gopal es condenado a cadena perpetua y liberado de prisión en 1964.

²⁵⁵ J. Nehru, *Independence and After: A Collection of Speeches* (Nueva York: John Day Co., 1950), 17-19.

²⁵⁶ I. Banerjee, *ibid.*, 444; S. Sarkar, *ibid.*, 438.

²⁵⁷ Uddhav Keshav Apte (15 de julio de 1901-2 de noviembre de 1978) se destacó como líder político y social en Maharashtra. Fue un activista muy reconocido en el movimiento por la independencia de India y defensor del bienestar

S. Golwalkar y M. D. Deoras.²⁵⁸ Se lo representa arengando a una multitud de jóvenes, luego dirigiéndolos en ejercicios colectivos y auxiliando a campesinos en situaciones de emergencia. En todo momento, Hedgewar aparece como el jefe de los voluntarios vestidos de kaki.

Sin embargo, en las imágenes que están representadas en esa pared, en la parte superior central, se encuentra Gandhi, retratado con su bastón en una marcha con una multitud detrás suyo. Frente a él y mediando un amplio campo de arena amarilla, igualmente de pie, Hedgewar lidera un grupo de voluntarios de la RSS, armados con lathis²⁵⁹ algunos y otros con fusiles. Para mí, al ver esta escena fue inevitable recordar las representaciones de la batalla de Kurukshetra entre los pándavas y los káuravas, aunque en ese campo de batalla faltaba Krishna y no estaba claro de qué lado estaría la encarnación de Vishnu.

De hecho, en dicha representación pictórica se veía claramente la intención de hacer un guiño a la batalla de Kurukshetra, en donde ocurre también el diálogo filosófico entre Arjuna, el general de los pándavas, y Krishna, el avatar de Vishnu, que disertan justo frente a los parientes malvados encabezados por los primos káuravas. Para el pensamiento de la RSS los pándavas estarían representados en el mural por Hedgewar y su ejército de voluntarios vestidos de kaki, dispuestos a defender a la Madre India de los intentos de desmembrarla y herirla. Del otro lado,

de Maharashtra. Como miembro del Congreso Nacional Indio, trabajó en colaboración con otros líderes prominentes de la época, como Nehru y Patel. Después de la independencia, Apte continúa su dedicación al servicio público y ocupa varios cargos en el gobierno de Maharashtra. Fue Ministro de Asuntos Internos en el primer gobierno de Maharashtra, desempeñando un papel clave en el desarrollo y la administración del estado. Además de su carrera política, Apte también era escritor y publicó varios libros y artículos sobre temas políticos y sociales. Sus obras reflejan su compromiso con el progreso de Maharashtra y tratan de cuestiones relacionadas con la identidad regional, el idioma marathi y la cultura.

²⁵⁸ Madhukar Dattatraya Deoras o Balasaheb Deoras (11 de diciembre de 1915-17 de junio de 1996, en Nagpur) fue el tercer sarsanghchalak o jefe supremo de la RSS desde 1973 hasta 1994. Bajo su cargo, ocurre la expansión y consolidación de la RSS, que amplía su influencia y base de miembros en todo el país.

²⁵⁹ Lathi es una especie de bastón de madera que portan, desde la antigüedad, personas consideradas autoridades, como las fuerzas policiales con fines defensivos y de control de masas.

Gandhi, encabezando el ejército de los malvados káuravas, que con sus ideas políticas amenazaba la seguridad de la nación al promover la colaboración entre hindúes y musulmanes. Al desacuerdo por todo lo anterior, había que añadir las dos perspectivas, muy contrastantes del secularismo exclusivista según la hindutva, en el que la política se concibe como una parte fundamental del dharma hindú, y el del secularismo integrador del pensamiento gandhiano, en el que la política es un territorio en el que todos los credos religiosos caben.

Por otro lado, es digno de notar que en este museo homenaje a la vida y obra de Hedgewar, no se oculta la actitud belicosa de los voluntarios de la RSS y, por el contrario, se la confronta con la postura no violenta de Gandhi, a la que se consideraba nociva por su actitud tibia ante la escisión territorial de India entre musulmanes e hindúes. La secuencia narrativa de ese muro termina con la representación del asesinato de Gandhi y un Nathuram Godse dándole la espalda a los espectadores. No está de más resaltar el hecho, para nada fortuito en mi opinión, de que al asesino de Gandhi se le represente de espaldas, cubriéndose así su rostro, pues al juicio que siguió tras el magnicidio, la RSS negó que Nathuram Godse fueran miembros activos de la organización, lo que era poco probable de acuerdo a declaraciones de Gopal Godse en entrevistas ofrecidas en los últimos años de su vida. ¿Qué esté de espaldas Nathuram Godse implica que la RSS rechaza todo vínculo con él? ¿Significa que así mantiene en secreto su nexos? ¿O la ambigüedad ha sido el gesto premeditado de un frío calculador?

La cuarta y última parte de estas pinturas narra el papel de la RSS durante la partición de India, pero con especial énfasis en la vejez y muerte de Hedgewar y se observa la presencia, ya constante, de M. S. Golwalkar, quien sustituiría al fundador como guía ideológica de la organización. En la parte central, se encuentra la representación de Bharat Mata, flanqueada por las figuras de Hedgewar y Golwalkar. De hecho, en lo que podríamos considerar la parte “central”

del museo, se encuentra la figura de cera de Hedgewar de tamaño natural, flanqueado por otros objetos personales como diarios, manuscritos, prendas de ropa, fotografías y retratos tanto de este personaje como de Golwalkar. Tampoco hay que echar como azaroso el hecho de que la imagen de la Bharat Mata tenga a su diestra a Hedgewar y a la izquierda a Golwalkar, como “hijos” fieles resguardando la seguridad de su madre, motivo que será continuamente repetido por los ideólogos de la Hindutva

Es interesante que a lo largo de esta narrativa visual, mostrada en los murales, el fundador de la RSS es representado junto con otros personajes de la lucha por la independencia con la finalidad de enaltecerlo y colocarlo al mismo nivel de un Tilak o un Gandhi, e “injertar”, de cierta manera, la rama histórica de la RSS en el tronco principal de la historia nacional de India. No se olviden los casos en que el Primer Ministro, Modi, ha promovido una política de renombramiento de lugares clave de la geografía India echando mano de los nombres de aquellos personajes más relevantes de las organizaciones del nacionalismo hindú como Savarkar y el propio Upadhyaya.

Es de destacar que en otras vitrinas, adosadas a los muros de este museo, se pueden observar distintos reconocimientos que asociaciones indias y extranjeras le han otorgado a la RSS. El que llamó poderosa y especialmente mi atención fue una placa donde se lee que se reconoce la gran labor altruista entre los más desprotegidos de India emitida por el gobierno del Tíbet en el exilio, acompañado de la firma del XVI Dalai Lama, Tenzin Gyatso.

En mesas desperdigadas por todo aquel espacio se muestran otros tantos objetos entre antiguos como armas antiguas de metal, documentos, libros, trofeos, medallas y fotografías de personajes ilustres de la organización. Sin embargo, en una de dichas mesas se muestra un mapa del mundo de corte realista, con relieves que quieren demostrar la orografía del planeta. A lo largo y ancho de dicho mapa en tercera dimensión, se ven desperdigadas por los cinco continentes

banderillas triangulares de color azafrán. Ante esto, le pregunté a mi guía qué significaban los banderines, a lo que él respondió que se trataba de shakhas fundadas por voluntarios de la RSS fuera de Hindusthán. En el centro de México, por cierto, una banderilla azafrán se levantaba entre tantas otras que poblaban el continente americano, que me hacía reforzar el convencimiento de que la Hindutva ha traspasado las fronteras del subcontinente para extender sus ramales entre las comunidades de la diáspora en varias partes del mundo, pero principalmente en Norteamérica y Reino Unido, desde donde se generan muchos recursos financieros y materiales que fortalecen al nacionalismo hindú en India.²⁶⁰

Fue en ese momento que el señor Deshpande dio por terminado el recorrido y me invitó a salir. Antes de hacerlo, miré todo alrededor, tratando de guardar todo lo visto en mi memoria de la manera más fiel posible, procurando además recordar los más pequeños detalles de los murales que, desde mi punto de vista, constituyen el relato visual de la autobiografía de la RSS y su propia perspectiva de los acontecimientos históricos que la llevaron a su fundación y su desarrollo, así como de su propio peso en el proceso de la independencia y en los primeros años de la India independiente. Quedaba patente para mí, también, que la organización tenía su propia versión de la historia, en la que sus líderes y sus voluntarios han desempeñado papeles protagónicos en el desarrollo de la historia moderna de India, discurso histórico que poco a poco ha ido imponiéndose en el gobierno de Modi y el BJP en estos últimos años.

Salí de aquel lugar acompañado de mi guía y del otro hombre, que era una especie de guardia. Nos dirigimos al elevador y mientras descendíamos, el señor Deshpande me invitó a que me presentará al día siguiente a las cinco de la tarde para presenciar los ejercicios y juegos que se

²⁶⁰ N. Thapliyal, “Unmasking transnational Hindutva” (2023).

desarrollaban para la educación y entrenamiento de los niños de su shakha: “te esperamos en nuestras oficinas de Reshimbagh Ground para que ahí observes las dinámicas que realizamos diariamente en la escuela de nuestros niños. Por supuesto, no es posible tomar fotografías ni video, pero si quieres tomar notas, adelante”.

Salí de las oficinas centrales de la RSS muy entusiasmado con aquella oportunidad, y me dirigí a mi hotel apresuradamente para escribir todo lo que había observado en el museo y no dejar a la memoria detalles que podrían, más adelante, ser relevantes. Esa noche me quedé pensando en las implicaciones de haber sido el primer extranjero en pisar el interior de dicho museo, además de reflexionar en el hecho de que ese sitio para guardar la memoria de la RSS había sido construido para los miembros de la organización, capaces de leer las referencias visuales en los murales y en los objetos antiguos ahí resguardados, lo que sin duda significaba que alrededor de la ideología de Hindutva se ha creado un sistema bastante complejo de símbolos que apela fuertemente a los seguidores de la Hindutva y que difícilmente puede ser contrarrestada en su capacidad para adoctrinar a su feligresía. Sin embargo, también fui consciente de que era testigo únicamente de instantáneas en la vida de la RSS y de sus miembros y que su realidad rebasaba aún más los límites de mi análisis y observaciones.

4. La escuela primaria donde confluyen los hijos de la Nación

Reshimbagh Ground es un amplio campo de tierra suelta de color marrón en cuyas orillas se levanta una fila de árboles de sombra escueta. En la mayor parte del día, según se me refirió, se emplea para la enseñanza y entrenamiento de jóvenes jugadores de cricket desde muchos años atrás aunque, por supuesto, el campo se utiliza también para la celebración de otros eventos

públicos como ferias, festivales y encuentros deportivos.

En la época de mi visita, había en el extremo derecho un edificio en construcción en cuyo interior había un grupo de albañiles que trabajaba sin parar en el edificio cargando arena, cemento y ladrillos para que otros los acomodaran en los muros que apenas iban irguiéndose. A un costado de este edificio fue donde encontré, a la hora acordada, al señor Deshpande, acompañado de su guardia o asistente personal. Por boca suya, supe que dicho edificio funcionaría como una sala de asambleas en su planta baja y como oficinas para el personal de la RSS en las tres plantas superiores. De acuerdo con mi guía, la construcción del edificio se costeaba gracias a donativos de miembros de la organización, dentro y fuera de India, y se pretendía que se convirtiera en uno de los edificios emblemáticos de Nagpur.

Justo de lado izquierdo de la construcción, se yergue un monumento de piedra rojiza con pisos de mármol rojo y negro, en cuyo interior, sobre un basamento también de mármol rojo, se muestra la efigie en piedra negra de Hedgewar, sentado sobre una silla curul, que no por casualidad era símbolo de poder entre los antiguos romanos y las posteriores culturas europeas. Esculturas marmóreas de la antigua Roma y pinturas de gobernantes británicos, por ejemplo, son muestras evidentes de este símbolo de poderío.

La postura de Hedgewar también denota una actitud regia: su pierna derecha se apoya sobre la izquierda que le sirve de firme apoyo sobre el piso de mármol. En la diestra, sostiene un bastón que descansa sobre toda la extensión de su pierna derecha, en tanto que su mano izquierda descansa relajada sobre su abdomen, postura que parece incluso un calco del arcano cuarto del tarot, el emperador, que no por casualidad sirvió de modelo para representar pictóricamente a reyes y emperadores en Europa. Asimismo, Hedgewar es representado vistiendo unos pantalones amplios de algodón —cuyos pliegues se descuelgan de sus piernas con gran maestría escultórica—, un saco

y un sombrero tradicional redondo, sin alas, de Maharashtra.

A partir de la explicación del señor Deshpande, el Hedgewar Smruti Mandir,²⁶¹ como es conocido el memorial, tiene la forma de un antiguo carro de guerra desde el cual el fundador de la RSS observa el Reshimbagh tal y como habría hecho Arjuna en el campo de batalla de Kurukshetra.²⁶² Delante de dicho carro de guerra pétreo, se ve una base cuadrangular sobre la que sobresale una llama esculpida en piedra que, pintada de naranja y amarillo, representa el fuego divino, o bien, Krishna como maestro y guía de Hedgewar, moderno Arjuna que ha fundado la RSS, el nuevo ejército “pándava” que derrotará a los traidores y asesinos de Bharat Mata, que en el subtexto podría entenderse como Gandhi y Nehru, que estaría acorde con lo que pude presenciar en los murales del museo de la organización.

En el límite izquierdo de Reshimbagh Ground, mirando de norte a sur, está ubicado un edificio largo que se dobla en escuadra hacia la mitad y de cinco plantas aproximadamente. En su intersección, en lo más alto del edificio, se lee “Hedgewar Samarak Samiti”²⁶³ en letras café oscuro gigantescas, coronadas a su vez con un “om” rojo rodeado de luces intermitentes que encienden en noches especiales dentro del calendario de la RSS.

En este conjunto, la primera mitad del edificio está destinada a salones de clase —cerca de 6 salones por planta para un total de 30 aulas de amplio tamaño, como más adelante pude comprobar— y la segunda mitad, de acuerdo con el señor Deshpande, está destinado para alojar a

²⁶¹ Hedgewar Smruti Mandir se entendería en español como Templo en memoria de Hedgewar

²⁶² En la mitología hindú, Kurukshetra es conocido como el campo de batalla mencionado en el poema épico del Mahabharata, uno de los textos sagrados más importantes de la India junto con Ramáyana. Según dicho texto, Kurukshetra fue escenario de una gran guerra entre dos grupos de primos, los pándavas y los káuravas, por el trono del reino de Hastinapura, la cual tuvo lugar hace miles de años. En ese pasaje de Mahabharata, se incluyen las enseñanzas filosóficas de la Bhagavad Gita, un diálogo entre Arjuna, uno de los cinco pándavas, y Krishna, avatar o encarnación terrenal del dios Vishnu.

²⁶³ Hedgewar Samarak Samiti o Comité para la conmemoración del Dr. Hedgewar.

las familias de los niños que viven en esta especie de internado, cosa que no pude comprobar aunque la estructura de esa sección del edificio así parece evidenciarlo. Mi guía me explicó que la organización se encarga de identificar a los niños con gran potencial en las aldeas o pequeños poblados en áreas rurales, y que, una vez seleccionados, son invitados a mudarse a Nagpur con todos los gastos de alimentación y alojamiento pagados. ¿A cambio de qué? A cambio de que el niño sea educado y entrenado sobre los fundamentos ideológicos de la RSS, lo que significa apostar por la generación constante de recursos humanos de alto nivel totalmente fieles a la organización.

Con respecto a esto, es importante resaltar cómo la RSS ha logrado generar, desarrollar y fortalecer su propio aparato ideológico que es impulsado por diversas organizaciones apéndice que le ayudan a abarcar varias áreas de la vida de sus miembros y de la sociedad india: la religión, la educación, la familia, la política, las comunicaciones, la cultura, etcétera, que impactan en el ámbito de lo privado. En este sentido, la educación es una de las áreas estratégicas del aparato ideológico para el adoctrinamiento, y por supuesto, de los modos más efectivos para introducir un modo de pensamiento, muy particular, sobre la realidad.

N. Sundar, en un texto cuyo título es ya bastante sugerente, “Teaching to Hate. RSS’ Pedagogical Programme”,²⁶⁴ explora cómo la organización ha desarrollado una amplia red de escuelas que logran llegar a diferentes regiones de India y a diversos grupos poblacionales: desde la niñez y adolescencia urbana hasta los niños y jóvenes en aldeas lejanas, así como también en las periferias de las grandes ciudades. De igual modo, como explica Sundar, la RSS ha logrado producir sus propios textos escolares que ha provocado una “guerra” entre académicos por la clara y flagrante intención de la organización por “torcer” en dichos libros la historia, introduciendo su

²⁶⁴ N. Sundar, “Teaching to Hate”, *Economic and Political Weekly* 39, 16 (2004): 1605-1606.

propio discurso desde una perspectiva del nacionalismo hindú. La selectividad de ciertas cosas es obvia: por poner un ejemplo, se enfatiza la importancia histórica de la mayoría hindú en detrimento de las mujeres y las minorías en determinados periodos históricos, se desestima la historia contemporánea de India, se dan interpretaciones muy benévolas del nacional socialismo en Alemania y el fascismo italiano, entre otros temas.

Para la RSS, por supuesto, el manejo y control del discurso histórico es prioritario, pues es a través de él que se puede crear con mayor rapidez y eficacia una identidad. De ahí que la organización haya considerado como prioridad fundar escuelas desde la educación básica hasta la media para la formación de cuadros totalmente moldeados a su voluntad y necesidades específicas. T. Sarkar analiza cómo desde el año de 1952 la RSS funda su primera escuela para, tan sólo en cuarenta años, en 1991, administrar más de 4000 escuelas regadas por todo el territorio indio, con un millón de estudiantes aproximadamente, más 40 instituciones de educación superior, con cerca de 36000 profesores impartiendo clases en sus aulas.²⁶⁵

Desde el punto de vista de la RSS, el objetivo es sustituir la enseñanza “alienada” impartida por el sistema de educación pública por una enseñanza de tipo tradicional, cimentada en el dharma y modo de vida hindúes. Así pues, el plan educativo de las escuelas de la RSS es, al mismo tiempo, el plan de cimentación para la instauración del Hindu Rashtra, que se transparenta si observamos su currícula: clases de yoga, ejercicios físicos, filosofía hindú, civilización hindú, sánscrito, música clásica, ciencia doméstica para las chicas, entre otras. Cabe decir que, incluso, no se trata de una educación en las disciplinas tradicionales clásicas, sino más bien de una versión “safronizada”.²⁶⁶

²⁶⁵ T. Sarkar, “Educating the Children of the Hindu Rashtra”, en *Sangh Parivar. A reader*, ed. C. Jaffrelot (Nueva Delhi: Oxford University Press, 2005), 198-199.

²⁶⁶ *Ibid.*, 203-204.

Por ejemplo, al acoger a varios niños provenientes de distintas regiones de India en Reshimbagh Ground, los cuales de otra forma no tendrían los recursos suficientes para acceder a una educación y tener un techo y acceso a servicios de salud, que son proporcionados a los estudiantes y a sus familias en dicho lugar de acuerdo con lo dicho por el señor Deshpande, la RSS realiza una labor social innegable al propiciar la igualdad de oportunidades para todos los niños que a esta organización se acogen. No obstante, queda en el aire la cuestión ética sobre el adoctrinamiento ideológico al que la RSS somete no sólo a sus miembros más maleables, como los menores de edad, sino también a adolescentes y adultos.

Como ejemplo de lo anterior, quisiera traer a colación una anécdota al respecto. Mi guía y su guardia me ofrecieron un recorrido por los salones de clase en aquella parte del edificio destinada a la escuela para educación básica y media básica, a la que asisten niños cuya edad oscila entre los 7 y los 14 años. Pude ver, desde el pasillo hacia el interior de los salones, cómo los pequeños atendían disciplinadamente a sus respectivos profesores. En algunos salones, los estudiantes se encontraban sentados en largas filas paralelas y, en otros, se sentaban alrededor del maestro.

Fue a una de estas últimas aulas a la que fui invitado a entrar. Mientras el señor Deshpande le explicaba al docente quién era yo y cuál era la causa de mi visita, pude ver que los niños sostenían en sus manos libros de texto, algunos con palabras subrayadas y notas al margen, otros con las hojas desgastadas. Le pregunté a uno de ellos qué libro leían, a lo que él respondió que “estudiaban” Bhagavad Gita. El niño me ofreció su libro, que hojeé con mucha curiosidad: se trataba de una versión didáctica para niños en sánscrito con traducción lineal al marathí. En ese momento, el maestro de la clase me dio la bienvenida y me invitó a sentarme dentro del círculo que lo rodeaba. Así lo hice.

La clase siguió su curso: se leía una estrofa en sánscrito, los niños la repetían por dos o tres veces, y al final se daba una explicación del pasaje. El profesor hacía algunas preguntas y los niños levantaban su mano ansiosos por responder. Pude ver que el pasaje que discutían se trataba justamente del inicio del capítulo II en que Krishna reprende a Arjuna, que flaquea ante la posibilidad de herir o matar a varios de sus parientes y maestros, integrantes del ejército de los káuravas.²⁶⁷ Al final de la reflexión, el maestro, que por cortesía para mí habló en inglés, mencionó a Hitler como ejemplo de un nacionalista que, al igual que Arjuna, había luchado contra los malvados para proteger a su pueblo y a su nación.

Dicho esto, el maestro dio por terminada la lectura de Bhagavad Gita. A su orden, los niños cerraron sus libros y dio inicio una sección de preguntas y respuestas con la finalidad de que los niños practicasen el inglés, del que yo sería el protagonista. Las preguntas que se me hicieron eran sobre mi país, su gente, su historia, entre otras. Sin embargo, una pregunta se me quedó grabada en la memoria: un niño, de anteojos y vestido de camisa blanca y shorts color caqui, me preguntó mi opinión sobre “el gran hombre” que había sido Hitler.

Ante eso, respondí que no era yo un especialista en historia debido a lo cual se era difícil emitir un juicio justo sobre ese personaje histórico, pero que yo quería, con mucho gusto, escuchar la opinión que el pequeño estudiante tenía de él. Muy contento, el niño me respondió repitiendo

²⁶⁷ El Capítulo II de la Bhagavad Gita, sobre el samkhya yoga, es fundamental en el texto, pues ahí se establecen algunos de los conceptos filosóficos y espirituales clave en dicho poema. En este pasaje, Arjuna se encuentra con el dilema moral en el campo de batalla de Kurukshetra de luchar contra sus propios familiares y maestros, lo que le genera dudas y angustia. En su confusión, se dirige a Krishna para recibir orientación y consuelo. Éste comienza su enseñanza explicando la importancia del conocimiento y la sabiduría y le explica a Arjuna que debe cumplir con el deber de su casta, que es el de proteger a los débiles y buenos de los malvados, en este caso, terminar a sus primos malvados, los káuravas. Igualmente, Krishna explica que al matar a un enemigo, realmente no daña a nadie, pues la materia no es consciente y el alma, que sí lo es, no puede ser dañada pues es inmaterial y eterna.

las mismas palabras que su maestro minutos antes había pronunciado: Hitler había sido un gran hombre que, como Arjuna en Bhagavad Gita, había defendido a su nación y a su pueblo de los malvados que deseaban destruirla. En ese momento, miré hacia los muros del salón, donde se veían colgando imágenes de los personajes que la organización considera como sus máximos héroes: Shivaji, Tilak, Hedgewar, Savarkar y Golwalkar. ¿Hasta qué punto, un observador como yo, podía observar desapasionadamente la contradicción entre una organización que ayuda a niños de estratos sociales marginales pero, al mismo tiempo, los hace víctimas de adoctrinamiento ideológico, al punto de modificar la historia a su antojo y conveniencia para ajustarla a sus fines?

Más tarde, cuando terminó la sesión de preguntas y respuestas, el señor Deshpande me explicó que se les servirían los alimentos a los niños de toda la escuela. Así es como vi en los pasillos a todo un ejército de hombres y mujeres que portaban bandejas con platillos para repartir, salón por salón. Los niños del aula en que me encontraba se sentaron sobre el piso y contra los muros para esperar pacientemente a que se les sirvieran sus raciones. En tanto, mi guía aprovechó para explicarme el tema de las castas en India: “desde la antigüedad, India ha tenido divisiones sociales que en inglés llamamos castas. Estas implican que quien nace en una familia de zapateros, será zapatero. Sin embargo, aquí no creemos en eso. Pensamos que todo niño tiene un gran potencial para ser más. Es por eso que los traemos a este lugar para educarlos a todos por igual, independientemente de su casta. Y, normalmente, las personas de diferentes castas no pueden comer juntas. Aquí, todos comemos juntos. En la RSS, todos somos iguales. ¿De qué depende que unos sobresalgan más que otros? De su propio esfuerzo”.

Comentario aparte necesita esta postura de la RSS ante las castas, que resulta ser, como muchas otras, contradictoria. O, más bien, aparentemente contradictoria, pues suele matizarse para parecer progresista pero sin dejar de ser conservadora.

5. Las prácticas cotidianas de la shakha

Los días siguientes, el señor Deshpande me invitó a observar las actividades de la shakha en el segundo turno, pues existen tres momentos en que los integrantes de una shakha pueden acudir a realizar actividades de entrenamiento y aprendizaje: en la mañana, en la tarde y en la noche. Los horarios, como se me explicó, no son arbitrarios y dependen de las circunstancias de cada grupo de voluntarios. Sin embargo, en esa shakha, las actividades se realizan a las 7 am, a las 6 pm y a las 9 pm. Así pues, llegué a Reshimbagh Ground para la reunión de la tarde.

Al acercarme al grupo de niños que se arremolinaban alrededor de un adulto, pude darme cuenta de que era justamente el señor Deshpande quien, vestido de camisa blanca y pantalones cortos de color caqui, organizaba a los estudiantes de la escuela dándoles órdenes con un silbato. Tan pronto como estuve cerca, le entregó el silbato a un joven que estaba detrás suyo, me dio la bienvenida y nos hicimos hacia un lado, donde me explicaría lo que estaba a punto de observar.

Primero, me explicó *grosso modo* la organización de la shakha y, posteriormente, la de toda la RSS: “Imagina que la RSS es un cuerpo humano. Este cuerpo está constituido de órganos. Estos son las shakhas. A su vez, cada órgano está compuesto de células. Estas son cada individuo que vez aquí”. Andersen y Damle (2005:34-35) concuerdan, en su amplia descripción de la estructura jerárquica de esta organización, en que la shakha constituye “el fondo de la jerarquía”, es decir, el cimiento sobre el que se erige el resto de la RSS, pues es en aquella donde “se forja” o “se moldea” el carácter de los miembros de la organización, aunque llama poderosamente la atención las metáforas fisiológicas que empleaba mi guía y que después encontraría en la literatura producida por la misma la RSS.

Con respecto a la formación o moldeamiento psicocorporal de los asistentes a las shakhas, Hedgewar consideró que era indispensable contar con estrategias para disciplinar y desarrollar el carácter. Encontró en el término *samskara*²⁶⁸ una forma adecuada para referirse a dichas técnicas que, a manera de ritos de paso, podrían “purificar” de cierta forma el cuerpo y hacerlo un habitáculo adecuado para el alma y, así, guiar al individuo de una forma de vida individualista hacia una de interés colectivo. Asimismo, los samskaras en este mismo contexto se conciben como etapas que deben alcanzarse mediante el esfuerzo, la disciplina y el aprendizaje, lo que promueve además el deseo de los voluntarios por ir ascendiendo en la jerarquía de la RSS.²⁶⁹

De acuerdo con el señor Deshpande, la shakha se encuentra organizada en cuatro grupos principales: el grupo infantil, el juvenil, el de adultos jóvenes y el de adultos séniores. Pude corroborar los rangos de edad a partir de otras fuentes: para el grupo infantil o shishu swayamsevaks, la edad va de los 6 a los 10 años; para el segundo grupo, el de los bala swayamsevaks, va de los 10 a los 14 años; para el tercer grupo, el de los taruna swayamsevaks o adultos jóvenes, va de los 15 a los 28; y, finalmente, para el cuarto grupo, el de los praudha swayamsevaks o de los adultos maduros, va de los 29 años en adelante.²⁷⁰

No obstante, la shakha en la que nos encontrábamos, al pertenecer a la escuela primaria y secundaria de la RSS en Reshimbagh Ground, estaba compuesta mayoritariamente de niños y adolescentes. A su vez, cada grupo se subdivide en gatas, compuesto por niños de la misma edad y que viven en el mismo barrio o colonia. Las gatas están dirigidas por un guía, llamado

²⁶⁸ Los samskaras pueden entenderse como ritos de paso que marcan el paso de un estadio de la vida a otro, como puede ser el primer alimento sólido que ingiere un pequeño, la primera exposición a la luz del sol, el primer corte de cabello, el matrimonio, la muerte, entre otros. Suele traducirse como “sacramento” dada su cercanía con el concepto cristiano.

²⁶⁹ Andersen y Damle, “RSS: Ideology, Organization, and Training”, en Sangh Parivar. A reader, ed. C. Jaffrelot (Nueva Delhi: Oxford University Press, 2005), 34.

²⁷⁰ Andersen y Damle, *ibid.*, 35; Bhagwat, *The Role of Youth in Nation Building* (Nueva Delhi: Suruchi Prakashan, 2009), 4-5.

gatanayaka, que es por lo general un joven mayor de edad. Su papel consiste en fungir como modelo de comportamiento, guía las discusiones dentro de su grupo y se mantiene al tanto de las necesidades de quienes se encuentran bajo su liderazgo. Además, existe un orientador o maestro, llamado shikshaka, que está subordinado, al mismo tiempo, al orientador o maestro en jefe, el mukhya shikshaka.

Por encima de estos, se encuentran el karyavaha o secretario, que es un miembro mayor y respetable de la localidad. Una de sus potestades es designar a jóvenes sobresalientes como gatanayakas, shikshakas y mukhya shikshakas.²⁷¹ Un nivel arriba se encuentra el pracharaka, que reside en la karyalaya u oficina de la RSS, bajo cuyo control se encuentra un área en la que está comprendido un amplio número de shakhas. Es en la karyalaya donde confluyen los swayamsevaks de la región para asambleas, pláticas informativas e instrucción ideológica.

Las shakhas, igualmente, se organizan en un comité de zona o mándala, constituido por representantes de tres o cuatro shakhas y dirigido por un karyavaha o secretario. Enseguida, los representantes de entre diez y doce mándalas conforman un comité de ciudad o nágara, que está comandado por un sanghchalaka y está organizado junto con otras nágaras en comités distritales o zillas. Arriba de estos, están los comités regionales o vibhagas. Por último, se encuentran los comités estatales o prantiya pratinidhi sabhas, bajo la dirección de un sanghchalaka estatal y, por encima de todos ellos, la asamblea nacional o la Akhil Bharatiya Pratinidhi Sabha, presidida por los prachakrakas y el secretario general o sarkaryavaha. En la cúspide de toda esta pirámide de jerarquías, está el sarsanghchalaka que, siguiendo a la constitución de la RSS, es el guía y el filósofo de la organización, tal y como lo fueron Hedgewar, Golwalkar, Deoras y los que los han

²⁷¹ Andersen y Damle, *ibid.*, 36

sucedido.

El señor Deshpande, tras su somera explicación, me indicó que las actividades de la shakha estaban a punto de comenzar. El joven que había tomado el silbato, que después comprendí se trataba del Mukhya Shikshak, lo hizo sonar tres veces. En ese mismo instante, los niños y adolescentes se formaron en filas, divididos por grupos de edad. Había cerca de seis filas que se correspondían, supongo, a cada grado escolar. Al frente de cada fila, estaba el líder o gatanayaka de cada grupo. Delante de todas las gatas, de lado izquierdo, se veía al Mukhya Shikshak dando órdenes con su silbato. Detrás de todas las filas, como indicó mi guía, estaban los maestros u orientadores de cada grupo. Y, finalmente, enfrente de todos ellos, en el centro, se levantaba, en su asta, la bandera triangular de color azafrán que simboliza a la mismísima Bharat Mata o Madre India.

A una orden, todos los niños saludaron a la bandera tal y como solemos hacer en México, levantando el brazo derecho y poniéndolo de forma horizontal en el pecho, con el dedo pulgar apuntando al corazón. Entonaron una canción cuyo nombre no me fue referido pero que, por explicación del joven Mukhya Shikshak, se trataba de una canción compuesta por un miembro de la RSS dedicada a la gloria de la Madre India. Habiendo terminado de entonarla, las filas se desintegraron y los niños corrieron con sus respectivos grupos a diferentes zonas del Reshinbagh Ground donde, dirigidos por sus orientadores o shikshas, se organizaron para desarrollar juegos.

Observé que en una gata, los niños se habían dividido en dos grupos. Su orientador o maestro le dio un banderín al que debía ser el jefe de su equipo. A una señal, los niños del equipo contrario comenzaron a correr para alcanzar al niño que portaba el banderín con la finalidad de arrebatárselo; sin embargo, los niños del otro equipo protegían a su líder con la finalidad de conservar el banderín de su lado. El señor Deshpande me relató que había grupos que llegaban a

compenetrarse a tal grado que, de forma espontánea o premeditada, comenzaban a aplicar tácticas de engaño, lo que para él era muestra evidente de que los seres humanos, cuando experimentamos vivir dentro de un grupo bien organizado, desarrolla una mente que piensa de forma colectiva.

Pasados unos veinte minutos aproximadamente, el Mukhya Shikshak silbó unas cuantas veces, los niños detuvieron el juego y se dirigieron a un rincón del campo a recoger lathis que se repartían entre ellos con gran celeridad. Una vez que las varas quedaron agotadas, los niños se formaron en filas y el Mukhya Shikshak comenzó a realizar series de ejercicios con su lathi, los cuales los pequeños replicaron de forma exacta. Era sorprendente la habilidad de niños, incluso tan pequeños, que demostraba la disciplina con la que estaban siendo entrenados, no sólo física sino también mentalmente. Al observar esto, era palpable cómo ese grupo de personas actuaba de manera sincronizada que daba la apariencia, efectivamente, de un cuerpo colectivo conformado de cientos de seres humanos con una sola mente y con una misma acción realizada con miles de brazos y piernas.

Después de otros veinte minutos, el Mukhya Shikshak hizo sonar su silbato, los niños depositaron sus lathis en el rincón de donde los habían tomado, y se sentaron sobre el piso de tierra formando círculos alrededor de sus respectivos orientadores o shikshas con la finalidad de escuchar una enseñanza a partir de una narración sobre héroes históricos y míticos. A punto de cumplirse la hora de actividades, el Mukhya Shiksha dio la señal y los niños formaron filas como habían hecho desde un principio, saludaron a la bandera y entonaron la Sangh Prarthana u oración de la RSS en honor a Bharat Mata, tras lo cual rompieron la formación y en pequeños grupos dirigieron sus pasos hacia la parte residencial del edificio.

Andersen y Damle refieren una secuencia de actividades cotidianas de las shakhas de forma

muy similar a la que yo pude observar en Reshimbagh Ground, aunque con diferencias mínimas.²⁷² Por ejemplo, en algunos casos se realizan juegos tradicionales de distintos tipos, entre los cuales el más popular es el kabbadi, que se cree haber nacido en el Punjab y que hoy día es popular en todo el subcontinente indio con Irán incluido. Por otro lado, en algunos días se programan ejercicios de yoga como repeticiones de suryanamaskara o saludos al sol.

En general, de forma similar a como me explicaba el señor Deshpande, los juegos están destinados a formar a los niños y adolescentes en el “espíritu de la cooperación” y en el trabajo en equipo para la consecución de una meta conjunta. En otras palabras, que aprendan a actuar como un todo, como un ser integrado por muchas cabezas o “un gigantesco purusha de miles de cabezas y ojos”, tal y como bien observaba mi guía, el señor Deshpande.

6. La shakha: el microcosmos de la nación hindú

La shakha es, como señalo en el subtítulo de este capítulo, el laboratorio donde se ensayan las estrategias que se aplican posteriormente al resto de la hinduidad con miras a la instauración del Hindu Rashtra. Es también el espacio donde la ideología se materializa en las prácticas. Como hemos revisado en los capítulos que anteceden, uno de los puntos clave de la Hindutva es la organicidad de la sociedad hindú que tiene como propósito principal enfatizar la unidad de los hindúes.

En dicha unicidad, se pone en relevancia la interdependencia de todos los miembros de esta sociedad que se encuentran vinculados a través de nexos “de mutuo interés y de un sentido común

²⁷² Andersen y Damle, *The Brotherhood in Saffron* (Nueva Delhi: Vistaar Publications, 1997), 89-91.

de autopreservación”.²⁷³ La sobrevivencia de la colectividad se garantiza por medio de la cooperación y de la complementariedad: a cada individuo y a cada grupo de individuos les corresponde la realización de tareas específicas que, en conjunto, derivan en el bienestar de todos. Es por ello que los ideólogos de la Hindutva y de la RSS han recurrido de forma constante a las metáforas fisiológicas sobre el funcionamiento de la sociedad hindú, según las cuales esta es una especie de purusha²⁷⁴ conformado de sistemas fisiológicos, órganos y células especializadas para llevar a cabo las funciones vitales indispensables.

En este mismo sentido, aunque para la RSS las jatis dejan de ser importantes como diferenciadoras sociales, siguen siendo fundamentales para el sano funcionamiento de la sociedad hindú pues, desde su particular punto de vista, es necesaria la existencia de sectores sociales especializados en la realización de ciertas actividades económicas, políticas, intelectuales y religiosas.

A partir de los juegos y entrenamientos que se practican en las shakhas, se trata de que los voluntarios interioricen y experimenten en carne propia la vivencia de pertenecer a una colectividad que actúa de forma armónica hacia la obtención de un solo fin. Es por ello que en la literatura de la RSS se reitera que la organización de la sociedad hindú es un paso crítico para la

²⁷³ *Íbid.*, 72.

²⁷⁴ En el contexto de la filosofía hindú, purusha se refiere a la entidad suprema o la entidad cósmica primordial, el ser supremo y trascendental. También se le considera el principio eterno y consciente que permea el universo. En el sistema filosófico del samkhya, se define a purusha como la consciencia pura y eterna, mientras que prakriti se refiere a la materia primordial o la naturaleza. Según el samkhya, la liberación se logra en el momento en que se discrimina la separación entre purusha y prakriti. Por otra parte, el texto védico del Purusha Sukta es un himno que se encuentra en el Rig Veda, que describe la creación del universo y presenta una visión cósmica de la realidad a través de la figura del purusha, descrito como un ser cósmico, eterno y divino, de mil cabezas, mil ojos y mil pies, cuyo sacrificio da origen a la creación del mundo. De su cabeza, emergen los brahmanes o sacerdotes; de su tórax y sus brazos, los kshatriyas o guerreros; de sus piernas y pies, los vaishyas o comerciantes y productores de bienes; y de la tierra que pisan sus pies, los sudras o sirvientes.

regeneración de la hinduidad y que, no sólo eso, una sociedad organizada es “inmortal”:

La organización significa vivir unidos. Significa un vínculo inquebrantable de cooperación mutua. La organización es también naturalmente necesaria porque un individuo no puede sobrevivir de forma aislada. No importa si uno lleva una vida mundana o la de un asceta, la cooperación con los semejantes es indispensable. Y aunque uno afirme que ha realizado algo por sí solo, la verdad es que lo ha logrado gracias a las actividades de la gente a su alrededor. Es por ello que todo individuo debe ser parte de una vida social y organizada. Esta es lo natural. Y en ella radica la felicidad, la prosperidad y el progreso. Hay fuerza en la organización, y todo en este mundo se puede alcanzar a través de la fuerza. La grandeza de la organización radica también en que multiplica la felicidad y la distribuye de forma equitativa. Después de todo, somos animales sociales y tenemos que ayudar y ser ayudados. Nadie en absoluto puede pretender ser una isla.²⁷⁵

Asimismo, la organización de la sociedad hindú no implica convertirse en una multitud. Se tiene un cuidado especial en enfatizar esta diferencia: la multitud es un grupo de personas desorganizadas en la que los individuos actúan de forma independiente; mientras que en la sociedad organizada, los individuos actúan desempeñando actividades diferenciadas pero encaminadas para alcanzar una meta en común —de ahí la importancia de las jatis a las que la RSS no es capaz de renunciar sin detrimento de gran parte de sus concepciones ideológicas—.

En la shakha, la nula importancia que se les da a las reglas de comensalidad entre diferentes castas es evidencia de que, efectivamente, tratan de educar a sus miembros en cierta igualdad, pero en la estructura misma de la RSS aprenden que existen jerarquías que deben ser respetadas y que cada posición es indispensable para la realización eficiente y eficaz de sus actividades. En los juegos y dinámicas, aprenden que cada uno tiene un papel que desempeñar, y que se deben seguir las instrucciones de quienes se encuentran a la cabeza, llámese gatanayaka, shikshak o mukhya

²⁷⁵ Chitkara, *Rashtriya Swayamsevak Sangh Upsurge* (Nueva Delhi: APH Publishing Corporation, 2004), 24.

shikshak, hasta llegar al sarsanghchalak.

Por lo anterior, el ego se ve como el “enemigo de todas las virtudes” pues conduce a todo sujeto por la ruta del individualismo, la vanidad y la arrogancia.²⁷⁶ Un swayamsevak proclive al egoísmo provocará la disfuncionalidad de su equipo, de la organización entera y, todavía más allá, de toda la sociedad hindú. Dado lo anterior, el voluntario debe aprender las virtudes contrarias, a saber: la cooperación, la humildad y la modestia que, en el contexto de una amenaza constante e imaginaria —las comunidades no hindúes, por ejemplo—, son imprescindibles para erigir una defensa confiable y exitosa. Teniendo a salvo a Bharat Mata, entonces es factible la construcción de la nación que no puede ser obra solo de los partidos políticos e instituciones gubernamentales, sino también de cada individuo que conforma la sociedad hindú.²⁷⁷

En todo caso, no debemos interpretar que esa mencionada igualdad se encamina hacia una sociedad democrática. Por el contrario, se considera que todo individuo, dentro de su propio subgrupo social, desempeña una función particular bajo el constante mando de una autoridad en una unidad semejante a la de una máquina,²⁷⁸ en la que todo ser humano, con excepción de los líderes, se reducen a meros engranajes o a simples órganos con funciones especializadas bajo la dirección del cerebro; esto es, un Estado autocrático con el apoyo del pueblo, convertido en simples órganos o engranajes.

7. La iconicidad del cuerpo hindú: integridad y mutilación

En este apartado, me he planteado como objetivo abordar el tema de la relevancia del cuerpo para

²⁷⁶ *Íbid.*, 26.

²⁷⁷ Bhagwat, *íbid.*, 1-3.

²⁷⁸ Gopalakrishnan, *A Mass Movement against Democracy* (Nueva Delhi: Aakar, 2009), 20.

la ideología de la Hindutva, lo que se refleja en las prácticas que he descrito en las secciones anteriores de este capítulo. El cuerpo, como concepto, es objeto de estudio en varias disciplinas en India desde la antigüedad hasta la fecha. Si reparamos en la presencia que éste tiene en textos sobre política, religión, medicina, artes visuales, literatura, filosofía, música y ciencias, nos daremos cuenta de que existen diversos discursos sobre él en los que se trata de explorar qué es y cuáles son sus implicaciones en varios contextos.

La relación del cuerpo como concepto con la ideología de la Hindutva es muy fuerte, pues la mención de éste en los textos de los ideólogos es constante y, en lo que respecta a las prácticas en las shakhas de la RSS, el cuerpo de todo voluntario —como mente y materia— de la organización se encuentra en el centro pues es el vehículo a través del cual se puede regenerar, fortalecer y proteger a la nación hindú o a la Madre India. Esta relevancia del cuerpo tiene, quizá, su propia genealogía, que no es el tema principal de este apartado, pero sí me parece conveniente abordarla aunque sea de forma general.

Un ejemplo de lo anterior es la partición de India. Sin lugar a dudas, marcó profundamente a todas las personas que la vivieron de cerca y a aquellos que han experimentado sus secuelas, como los hijos y los nietos de los que atestiguaron dicho evento de primera mano. La partición tuvo como pináculo dos fechas, el 14 y 15 de agosto de 1947, mas estas fechas que no son más que una referencia en la línea del tiempo, representan un instante en el largo proceso en que India vio separada de sí regiones enteras que se transformarían en lo sucesivo en Pakistán y Bangladesh.

Así, el proceso de separación se llevó a cabo incluso meses antes y meses después de decretada la separación, por lo que en este largo tiempo fue creciendo día con día una ola de violencia tanto de musulmanes contra hindúes y sikhs y viceversa. La ira con que se enfrentaron ambos bandos fue aumentando conforme las semanas y los meses transcurrían hasta tal punto que

fueron cientos de miles de niños, mujeres, hombres y ancianos los que murieron en aquellos eventos lamentables.

Autores que se han interesado sobre la división de India no dejan de cuestionarse por las causas y razones de la cruda violencia con que se enfrentaron hindúes, sikhs y musulmanes en un campo de batalla, llamado India, que recién había obtenido la independencia de la metrópolis inglesa. Todos tratan de responder el porqué de la ira, de los asesinatos, de las violaciones, de las mutilaciones y de los secuestros en un intento por racionalizar el trauma, en un intento por darle sentido al caos vivido en ese periodo.

Y entre todos los intentos por responder a ese cuestionamiento, encontramos algunos ejemplos como las reelaboraciones de lo sucedido en la literatura de ficción, mediante la cual varios escritores colaboraron en el trabajo de sanación del trauma que significó la partición. Es posible leer entre toda la literatura sobre la partición a varios autores como Intizar Husain o Saadat Hasan Manto, que mostraron, desde sus respectivos puntos de vista, la crudeza de una realidad anegada por la violencia de aquellos tiempos.

La vertiente de escritores del Movimiento progresista buscaba con sus obras enfatizar que el odio entre hindúes y musulmanes era causado por los intereses imperialistas de los británicos, que la partición era un error, que ambos bandos –hindúes y sikhs por un lado, y musulmanes por el otro– habían cometido hechos atroces por igual, y que la fe en “la humanidad” no debía perderse, pues eran las mejores cualidades humanas las que se sobrepondrían al odio nacido de las confrontaciones comunalistas.

En oposición a la perspectiva del Movimiento progresista, Intizar Husain no se engañaba en cuanto a apelar a “las mejores cualidades” del ser humano para obtener una solución a la

violencia que se vivía en esa época, tarea que Husain consideraba “casi vulgar”.²⁷⁹ Aunque había visto la creación de Paquistán con buenos ojos y profundo optimismo, poco a poco había perdido la ingenuidad y declaraba, pues, que la violencia entre hindúes, sikhs y musulmanes no le harían apostar por la bondad o la virtud humanas ante la violencia que era para él asunto cotidiano.

Saadat Hasan Manto, por otro lado, tenía una estética literaria que pretendía acercar al lector a la violencia, es decir, que la violencia de la partición fuera experimentada de manera inmediata por quien leía sus obras. La violencia es, para los personajes de Manto, una realidad diaria. Así, su objetivo consistía en que cada uno de sus relatos fuera un espejo desde el cual se reflejara con total fidelidad la fiereza con que hindúes y paquistaníes se destrozaban.

En su cuento “Reformed” o “Islaah”, los personajes son victimarios y a la vez víctimas de la violencia que parece reinar en su medio. El cuento dice así:

—¿Quién es usted?

—Pero, ¿quién es usted?

—¡Har Har Mahadev! ¡Har Har Mahadev! ¡Har Har Mahadev!

—¿Cómo podemos comprobarlo?

—¿Comprobarlo? Pero si me llamo Dharamchand.

—Pero eso no prueba nada.

—Estoy educado en los cuatro Vedas. Pregúntenme sobre ellos.

—Pero nosotros no conocemos los Vedas. Queremos una prueba.

—¿Qué?

²⁷⁹ Memon, “Partition literature: a study of Intizar Husain”, *Modern Asian Studies* 14, 3 (1980): 397.

–Quítate la ropa.

Un sonido de sorpresa se escuchó al mismo tiempo que su ropa descendía.

–¡Mátenlo! ¡Mátenlo!

–Esperen, esperen. Yo soy uno de ustedes. Lo juro. Soy uno de ustedes.

–Entonces, ¿qué es eso?

–La localidad donde yo vivía estaba llena de enemigos. Por eso fui forzado a hacerlo para salvar mi vida.

Éste fue mi único error. Por todo lo demás, estoy bien.

–¡Córtenle el error!

El error fue extirpado. Entonces ya era Dharamchand.

(Mushirul Hasan, ed., *India Partitioned*, vol. 1, p. 95)

En este cuento, los guardias hindúes, que resguardan la aldea durante el periodo de la partición, no tienen claro cómo distinguir a un correligionario de un musulmán. Buscan los rasgos más visibles, es decir, las marcas físicas: el musulmán está circuncidado y el hindú no. Así, Dharamchand podría presentar todas las pruebas de ser un brahmán, pero serían inútiles puesto que no son visibles: el conocimiento de los Vedas, la casta y el nombre no son visibles ni palpables en la realidad física. Hay que extirpar el error, se dice en el cuento de Manto, la mancha que ha hecho de Dharamchand un “enemigo”.

Aquí llegamos, pues, a un punto a tratar en esta parte del cuarto capítulo. La partición fue un evento histórico en que hindúes, sikhs y musulmanes se confrontaron rebasando los límites de la barbarie. Gran parte de la violencia ocurrida por la división india consistía en el mejor de los casos de robos y golpes, y en el peor, de asesinatos, violaciones y mutilaciones. Pero, curiosamente, ambos bandos llegaron al extremo de lograr que la violencia se materializara y se

visibilizara en agresiones al cuerpo de las víctimas. ¿Por qué se buscaba deformar o destruir el cuerpo del contrario?

Staiano-Ross usa el concepto de iconicidad, desarrollado por Thomas Sebeok a partir de la teoría semiótica de Peirce, para aplicarlo a la capacidad de un cuerpo humano concreto de representar el cuerpo “ideal” en lo que respecta a los planos mental y físico.²⁸⁰ De acuerdo con Staiano-Ross, el término iconicidad, aplicado al estudio del cuerpo, es de gran utilidad para generar y reconocer colectivamente una concepción de “cuerpo” como signo social –aceptable, más o menos aceptable o inaceptable— dentro de cualquier comunidad.

La iconicidad del cuerpo humano, entonces, se relaciona con la idea que una sociedad determinada construye con respecto a lo que debe ser un ser humano aceptable, que posee un cuerpo saludable en todos los aspectos de lo físico y lo psíquico. Sin embargo, los signos icónicos de la corporalidad humana cambian también de acuerdo con factores temporales, sociales y culturales, es decir, la interpretación del cuerpo como signo icónico también se transforma: no es lo mismo, incluso, cómo se concibe un cuerpo saludable en los años sesenta o setenta del siglo XX, a como lo concebimos actualmente.

Como ejemplo de lo anterior, Staiano-Ross entrevistó en Israel, donde llevó a cabo su estudio, a madres y padres cuyos bebés habían nacido con deformidades físicas. Al responder a cada pregunta, los progenitores manifestaban que era preferible que sus bebés murieran argumentando que los neonatos no eran personas puesto que no eran “normales”. Este tipo de comentarios puso en relieve la concepción de la “normalidad”, que pasa por la idea de plenitud, totalidad o integridad de una persona, opuesta a la de una persona “incompleta” a causa de

²⁸⁰ Staiano-Ross, “Losing myself: body as icon / body as object(s)”, *Semiotica* (2005): 57-94.

deformidades o enfermedades de diversa índole, lo que representa una transgresión a la iconicidad corporal vigente en un determinado grupo humano.

Staiano-Ross señala, igualmente, que la interpretación del signo icónico del cuerpo humano ideal, en un determinado contexto, es variable desde diversos puntos de vista como el económico, médico, legal, social, religioso y, por supuesto, político. En este sentido, el cuerpo tiene un significado propio, dado por diversos factores según los diferentes contextos y circunstancias. Que el cuerpo haya sido —y sea visto incluso hoy día— como objeto o materia para señalar y hacer patente el odio contra ciertos sectores de la población en los disturbios comunales en India durante la partición y durante otros momentos históricos, es intrigante y nos hace desear conocer la razón de por qué tal grado de violencia y de por qué hacer del cuerpo su marco, su receptor y su campo de expresión.

Ejemplos de lo anterior hay muchos en la literatura brahmánica. En el caso algunos textos antiguos, se expresa que el cuerpo del rey debía presentar cualidades específicas y únicas que hacían de él algo extraordinario, incluso sobrehumano. En primer lugar, el rey debía poseer fuerza física descomunal (*Aitareya Brāhmaṇa* VIII, 12), tener en cada poro un cabello o dos creciendo de él, un cuello de caracol marino, labios rojos como de fruta bimba, orejas en forma de punta de lanza, frente alta con cuatro líneas, escroto bien oculto, ombligo en forma de loto, pecho sólido y carnosos, uniforme y firme, palma de las manos suaves que no transpiran, uñas de color cobrizo, muslos musculosos y carnosos, nalgas y caderas leoninas, de semen flagrante, y un largo etcétera (*Garuḍa Purāṇa* I, 63).

Por el contrario, en Mahabhārata encontramos que un individuo de la nobleza que fuera un posible heredero a la corona y que al mismo tiempo careciera de iconicidad corporal total en la forma de enfermedades, defectos, deformidades o impedimentos físicos, no tendría derecho al

trono por más que por otras circunstancias y condiciones pudiera acceder a él, como es el caso del hermano de Pāṇḍu, Dhṛtarāṣṭra, quien no podía ser entronizado puesto que era ciego (*Mahabhārata* Ādiparvan, 138).

Como se señala, asimismo, en fuentes budistas (*Aṅguttara Nikāya* III, 2, 13), los nacidos en casta baja, los débiles, feos, enanos, enfermizos, contrahechos, cojos y paralíticos tampoco tendrían acceso al trono y, aun no teniéndolo y siendo entronizados, debían ser empalados en vida. Esto nos hace pensar que el cuerpo de un rey, como receptáculo de lo sagrado, tenía que ser un cuerpo sano y bello, y por tanto, bueno cuya bondad habría de irradiar alrededor suyo para llevar prosperidad y armonía a todo el reino y los súbditos.

Volviendo al cuento de Manto, se pone de manifiesto en su máxima expresión que el cuerpo es significado social en cuanto hallamos en él marcas de identidad religiosa, étnica, social e incluso política: la circuncisión, por ejemplo. En tanto que los conocimientos de Dharamchand sobre los Vedas no valen ni un ápice para los guardias de la aldea, pues no son marcas identitarias tangibles ni visibles, el enemigo requiere ser reconocido en su cuerpo y éste, como marca irrefutable de su disidencia, debe ser destruido, o bien mutilado con la finalidad de que desaparezca de él cualquier marca que le reste iconicidad al cuerpo anicónico, al cuerpo enfermo o deforme, al cuerpo enemigo y adversario.

Menon y Bhasin²⁸¹ señalan que son pocos los historiadores que han abordado el tema de la violencia física en la partición, de modo que gran parte del trabajo historiográfico sobre el tema se realiza a partir de relatos literarios como los de Husain y Manto. Sin embargo, para Menon y Bhasin fue necesario acudir a las personas que sobrevivieron a los tumultos ocurridos durante la

²⁸¹ Menon y Bashin, *Borders and Boundaries* (Delhi: Rutger University Press, 1998).

partición con la finalidad de recoger sus testimonios. En “Honourably Dead”, el capítulo segundo de *Borders and Boundaries*, se exponen varios testimonios que dan cuenta de lo ocurrido en algunas zonas entre Paquistán e India que recibían y expulsaban refugiados. El primer testimonio es de por sí escalofriante:

En la aldea de Head Junu, los hindúes arrojaban a sus hijas jóvenes a los pozos, cavaban fosas y las enterraban vivas. Algunas otras eran quemadas hasta morir, algunas eran electrocutadas y todo para prevenir que los musulmanes las tocaran. Escuchábamos de tales hechos todo el tiempo después del 16 de agosto.

Los musulmanes anunciaban que se llevarían a nuestras hijas. Irrumpían en nuestras casas y se llevaban a nuestras mujeres... Vimos a muchas que habían sido violadas y desfiguradas, sus caras y sus senos marcados, y luego abandonadas. Tenían marcas de dientes por todos lados. Sus familias decían: “¿Cómo podremos tenerlas con nosotros ahora? Mejor es que estén muertas”... Estaban ahora manchadas. Una había sido violada por diez o más hombres... Su padre la quemó tras negarse a recibirla de vuelta”.

(Testimonio de Durga Rani, Menon y Bhasin, *Borders and Boundaries*, p. 32)

Otro relato, no menos terrible, es el de un doctor que laboraba en un campo para refugiados en Jhang, que atestigua lo que sigue:

...Además de que los heridos de Jhang Maghiana (que había seguido a la violencia del 26 de agosto de 1947) cerca de 500 personas seriamente lastimadas fueron traídas al campo de refugiados de las aldeas aledañas. Uno de los casos que traté fue el de una mujer de una aldea llamada Chund Bharwana, que era esposa de un maletero del tren. Una de sus manos había sido cortada justo arriba de la muñeca, y entonces había sido arrojada por lo cual la mitad de su cuerpo —de la cintura para abajo— había sido quemado. Pero escapó de ahí y fue luego arrojada a un pozo junto con sus dos hijas y su hijo. Fue sacada del pozo y traída al campo de refugiados.

(*Ibid.*, p. 42)

De acuerdo con estos relatos, la violencia sufrida por las jóvenes hindúes y sikhs era, como atestiguamos, doble: tanto por parte de los violentadores como de sus familias. Vemos que, por una parte, unos las violaban y marcaban sus cuerpos para que éstos conservaran las huellas de la agresión y, por otra, sus propios familiares se negaban a tenerlas con ellos que, por si fuera poco, las relegaban o las mataban debido a que conservaban o llevaban visibles en sus cuerpos las marcas de la violencia, de la agresión o, bien, de cierta manera, de su “contaminación”.

A la pregunta del porqué las jóvenes eran atacadas con tanto salvajismo y del porqué sus familiares mismos preferían verlas muertas que vivas, Menon y Bhasin responden que se debía más que nada a que las mujeres, jóvenes principalmente, eran depositarias del “honor”, concepto que en toda la cultura patriarcal es central.²⁸² El honor, pues, se convierte en una categoría fundamental dentro de una cultura centrada en lo masculino. Básicamente la mujer, como generadora de vida, debe ser protegida para resguardar al mismo tiempo la autoridad de la línea masculina imperante en esa comunidad. La entrada de una nueva línea masculina, por medio de casamiento o violación, introduce un factor de futuro enfrentamiento entre ambas líneas.

Desde esta perspectiva, una mujer ultrajada se convierte también ella misma en un ultraje encarnado para todos los miembros masculinos de esa familia o comunidad, que se convierten simbólicamente en seres emasculados, incapaces de defender a sus propias mujeres, y, por tanto, incapaces de procrear. Para resolver el dilema de mantener a la hija ultrajada dentro de la familia o la comunidad y de conservar, por esto, la ofensa al honor, se opta por borrar la mancha: matar o expulsar a la mujer causante del deshonor.

Al respecto, Octavio Paz en *El laberinto de la soledad* presenta una disertación sobre un

²⁸² *Íbid.*, 43.

tema íntimamente emparentado con el que ahora nos ocupa. Paz explica en el capítulo “Los hijos de la Malinche” que existe un sentimiento en el mexicano, profundamente arraigado, que consiste en un amor y un odio simultáneos hacia el arquetipo de lo femenino. Esta ambivalencia adquiere cuerpo en la representación de la virgen de Guadalupe, que nos recuerda también a las representaciones visuales de la Madre India, como encarnación del aspecto positivo de la mujer como madre, protectora y nutriz.. En contraste, la manifestación del aspecto negativo de la mujer surge con la imagen de “La Chingada”, es decir, de la mujer indígena, doña Marina o La Malinche, que sucumbió al amor de un conquistador español, Hernán Cortés. La Malinche es, pues, la mujer que traicionó a sus hombres en favor de los hombres extranjeros. De ahí el odio hacia esta figura.

La denominación de “La Chingada” tiene su origen en un punto de vista machista: el verbo chingar tiene, entre sus múltiples connotaciones, el significado de violar, ultrajar, abrir, penetrar, humillar, etcétera. La Chingada es, entonces, aquella mujer que fue violada, aquella mujer que perdió el honor en manos de un hombre extraño a su comunidad y familia, como doña Marina que se entregó a Hernán Cortés. Siguiendo a Paz, la psique del mexicano queda marcada por esta noción: La Chingada es la mujer que convierte a los hombres de su propia familia o comunidad en eunucos, dado que son incapaces de defenderla y, por extensión, de defender su propia masculinidad, depositada en la pureza de sus mujeres. El cuerpo de la mujer, en el contexto de los pensamientos mexicano e indio sobre sus respectivos periodos coloniales, como depositario del honor del varón, debe ser mantenido aislado y puro. De lo contrario, si éste es mancillado, hay que desaparecerlo para que, con ello, desaparezca también la mancha en el honor masculino.

Jonathan Parry explica que, tradicionalmente en India, se ha pensado que la disposición

corporal tiene una relación innegable con la moral del individuo.²⁸³ De esta manera, es posible creer que un hombre con deformidades carece de buena moral. Tal es el punto que sostiene Alter, quien ejemplifica lo anterior mediante su opuesto: Gandhi tenía la idea de presentar un cuerpo sano como correspondiente al de un individuo moralmente bueno, a lo que tanto Parry como Alter denominan biomoral: cuerpo sano en mente sana.²⁸⁴

En mi opinión, esta forma de pensar puede ser trasladada a los eventos de violencia ocurridos en la partición y en otros eventos similares, como los ocurridos en torno al templo de Rama en Ayodhya en 1990 y los de Gujarat en 2002. Si bien las consideraciones de Menon y Bhasin son acertadas en cuanto a que destruir el cuerpo de las mujeres era destruir el honor de los varones, pienso también que dañar sus cuerpos es también el modo de dañar la biomoral de la comunidad enemiga: un cuerpo al que le faltan miembros o que tiene las señales de “la ocupación enemiga” —entendiendo que el cuerpo (femenino, además), es, como Menon y Bhasin acertadamente afirman, un territorio conquistable—, esto debido a que un cuerpo cuya iconicidad está incompleta, es un cuerpo cuya moral está rota, violada, fragmentada y, por tanto, es mala e indeseada.

Dharamchand, el personaje de Manto, al estar circuncidado no sólo se ha convertido en musulmán por haber sido modificado su cuerpo, sino que también está en posesión de la moral musulmana, la moral del enemigo. Por esta razón, los hindúes que lo interrogan concluyen que, para que Dharamchand vuelva a ser quien afirma ser, debe perder esa marca física, gracias a lo cual recuperará también la moral hindú. El “error” debe ser borrado.

²⁸³ Jonathan Parry, “El fin del cuerpo”, en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, ed. Michel Feher (Madrid: Taurus, 1991).

²⁸⁴ Joseph Alter, “Gandhi’s body, Gandhi’s truth: nonviolence and the biomoral, imperative of public health”, *The Journal of Asian Studies* 55, 2 (1996).

Por otro lado, las mujeres mutiladas en los testimonios recogidos por Menon y Bhasin, son la manifestación tangible del impulso irracional de un bando por corromper la moral del otro. Modificar los cuerpos por mutilación y por marcas es arrebatarles su capacidad de ser signos sociales completos, o sea, limitar su capacidad de ser signos sociales del cuerpo física y moralmente bueno. La comunidad que mantiene en su regazo cuerpos incompletos, desde la perspectiva de la biomoral, no son comunidades que sean sanas ni física ni psicológicamente. Atacar al enemigo desde el campo de batalla del cuerpo origina cicatrices aún más difíciles de cerrar y, por ello, tiene efectos más devastadores porque los afectados habitan del diario esos horrores y quienes los rodean los actualizan día con día.

Es por ello que no resulta extraño que en la ideología de la Hindutva, en sus textos y en sus prácticas se haga tanto énfasis en el cuidado de la salud física y mental, pues de ello depende que el conjunto de individuos que componen a la nación hindú conformen una comunidad con cuerpos —la nación hindú, un supracuerpo compuesto de millones de otros diminutos, los hijos de Bharat Mata— con iconocidad completa y, desde un punto de vista de la biomoral, se asegura la salud del país, su fortaleza y su seguridad frente a los enemigos internos y externos.

Así pues, el cuerpo de todo miembro de la RSS, pero también de todo integrante de la nación hindú, es al mismo tiempo representación de la Madre India. Si la iconicidad corporal de un hindú, desde la perspectiva de la Hindutva, no es total, la salud de India es igualmente incompleta. No obstante, estas formas de concebir a la nación a través de los cuerpos de sus integrantes no es la única con las que cuenta el nacionalismo hindú para representar a la nación como veremos en la siguiente sección.

8. El templo de Bharat Mata en Haridwar: la diosa encarnada

De nombre Bharat Mata Mandir o el templo de la Madre India y con una altura de 55 metros, este templo se yergue por encima de muchas otras construcciones de menor altura y de múltiples formas y colores, de manera que sobresale también por encima del paisaje urbano y, más allá, del paisaje montañoso que rodea a Haridwar a manera de un gran lingam cuya corona es el mismísimo dios Shiva.

Tras la lectura de Lise McKean,²⁸⁵ donde la autora describe innumerables casos de gurus que a lo largo de las últimas décadas han aprovechado su prestigio religioso para influir en la esfera política de India, tuve el conocimiento de que existían dos templos de Bharat Mata en el país, uno localizado en la ciudad de Varanasi y el segundo ubicado en Haridwar, estado norteño de Uttarakhand.

Visité tanto el templo de Varanasi como el de Haridwar. El de Varanasi fue edificado en 1936 por Shiv Prasad Gupta en el Mahatma Gandhi Kashi Vidyapith. Este se trata de una construcción rectangular, de líneas sobrias y rectas, con materiales de piedra de color pardo que provocan una sensación de orden y simetría, y con dos plantas. Dentro, hay una columnata interior que produce un espacio que tiene pinturas de las figuras históricas de India más prominentes y que rodea un mapa del subcontinente indio esculpido, dice la información del templo, en una única pieza de mármol monolítica. El visitante puede ascender a la planta alta desde donde podrá admirar dicho mapa en toda su extensión y magnificencia, pues presenta con detalle la orografía de todo el territorio.

²⁸⁵ Lise McKean, *Divine Enterprise: Gurus and the Hindu Nationalist Movement* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 124-143 y 164-184.

Sin embargo, el templo de Madre India que me pareció más interesante, al menos para esta tesis, fue el construido en Haridwar, pues su construcción se encuentra enmarcada ya en los años del ascenso del movimiento del nacionalismo hindú, es decir, en las décadas de los cincuenta, sesenta, setenta y ochenta. Es al Swami Satyamitranand Giri a quien se le debe la campaña de recolección de fondos entre los fieles hindúes y la ayuda conseguida por parte de organizaciones de la Hindutva como la Vishva Hindu Parishad o el Consejo Mundial Hindú. Fue Indira Gandhi quien el 15 de mayo de 1983, como Primera Ministro de India, inauguró este templo en el poblado de Haridwar.

Teniendo dicho pedigrí, resultaba muy atractiva la idea de visitar este templo. Así que dirigí mis pasos al estado de Uttarakhand en un viaje en tren de la ciudad de Delhi a Haridwar en un trayecto de diez horas aproximadamente. Al llegar a esta ciudad, pude descubrir que, al ser uno de los destinos de peregrinaje más concurridos por su cercanía con la capital y por no estar tan adentro en las montañas de la cordillera del Himalaya, es un centro urbano pujante que está en pleno crecimiento: pequeños templos de apariencia nueva se destacan entre otros tantos de mayor antigüedad, que se distinguen por la falta de mantenimiento, más la evidente pujanza de las casas de hospedaje para peregrinos a lo largo de la ribera del Ganges, que a esas alturas de su trayecto hacia el mar, aún mantiene sus aguas claras y puras.

Abordé un mototaxi desde la estación de trenes al templo de Bharat Mata, no sin antes bajarme en un lugar equivocado, lo que agradecí porque me dio oportunidad de recorrer a pie los diversos templos y los ghats de Haridwar. Finalmente, después de una larga caminata, di con la calle de Sapt Sarovar Road, donde en el horizonte pude avizorar el templo, que se levanta muy por encima del resto de las construcciones que lo rodean.

En la entrada a este, se muestra un arco que recuerda las toranas de la estupa de Sanchi pero estilizado en líneas que quieren ser contemporáneas y, detrás suyo, un edificio de doble fachada y angosto, visto desde el frente, conformado de ocho plantas. La fachada aparente conforma una estructura de piedra blanca de ocho arcos superpuestos, uno encima de otro, cuyas formas hacen alusión también a las toranas de los templos indios antiguos con relieves en forma de pétalos de loto de piedra roja que coronan la curvatura de dichos arcos. Si uno mira por un costado, encontrará un edificio largo en profundidad, de muros rojos y columnas blancas, con grandes ventanales en cada una de sus plantas. En la cúspide de la construcción, se destaca un domo blanco de gran tamaño acompañado de seis domos más pequeños.

En el primer piso o planta baja del templo, el visitante se encontrará en una amplia sala ovalada cuyo centro está ocupado por una plataforma decagonal de una altura que llega a la cintura, sobre la cual descansa un mapa tridimensional del subcontinente indio que va desde la punta más austral de la península índica hasta los relieves montañosos sobre los que se elevan las cumbres norteñas de la cordillera del Himalaya, lo que da la idea, a quien lo contempla, de una sola tierra rodeada de aguas oceánicas y montañas elevadas.

Al fondo de la sala, se yergue la efigie de Bharat Mata o la Madre India, ataviada de un sari rojo carmesí con adornos brillantes de color dorado y un par de pavorreales verdes, con un tocado redondo y adornado de brillantes que termina en un abanico que se levanta por detrás de su cabeza en forma de aureola de colores azul, amarillo, rosa y rojo. Su mano izquierda soporta una vasija de leche mientras que su diestra sostiene un montoncito de granos de trigo, que reafirma su función de madre nutriz de los hijos de la nación india. Finalmente, en esta misma área de la sala, esta efigie se encuentra flanqueada por un par de carteles modernos que representan a la Madre India vestida con la bandera de la India moderna a manera de sari.

En la segunda planta, el visitante llega al sura mandir o el templo de los héroes donde encontrará imágenes, retratos y efigies de diferentes héroes históricos, aquellos considerados luchadores de la libertad de India como Madam Mohan Malaviya, Sardar Patel. Subhash Chandra Bose, M. K. Gandhi, Maharana Pratap, Maharaja Agrasena, Shivaji, Bhagat Singh, Chandra Shekhar Azad y, por supuesto, dos personajes centrales de la historia del nacionalismo hindú, K. B. Hedgewar, fundador de la RSS, y V. D. Savarkar, fundador de la Hindutva.

El tercer piso está dedicado a las mujeres heroínas de India, por lo que recibe el nombre de Matru Mandir o el templo de las Madres como Sati Jayadevi Chamkhar, representada ahí en llamas tras haberse arrojado a la pira funeraria de su difunto esposo, Kaviyitri Andal, Sati Maitreyi, Mira Bai, Sati Savitri, Sati Urmila, Sati Damayanti, Sati Anusuiya, Sati Padmini rodeada de llamas, Sati Kiranda, y las extranjeras pero “luchadoras sociales” en India Annie Bessant y Sister Nivedita. Algunas de estas heroínas se representan, incluso, cargando a su bebé en el pecho o a la espalda, como Sati Madalsa, que cabalga con su bebé a cuestas.

En el cuarto piso está el Sant Mandir o el templo de los Sants donde se encuentran efigies e imágenes de los Sants más venerados de las diferentes religiones nacidas en India: hinduismo, sikhismo, budismo y jainismo. Así, el visitante puede encontrarse con Buda, Mahavira, Chaitanya, Ramanuja, Madhva, Guru Govind Singh, Guru Nanak, Valmiki, Vivekananda, Ramakrishna, Kabir, Ravi Das, Shankaracharya, Namdev, Chaitanya y Tulsi Das.

El quinto piso se llama la Sala de asambleas, donde el visitante observa objetos y símbolos de todas las religiones originadas en el subcontinente indio, más pinturas de lugares atractivos de India o de sitios arqueológicos e imágenes de personas originarias de todos los estados del país mostrando sus ropas típicas. En un extremo de la sala, sobre un podio, está ubicado el retrato y trono de Satya Mitrananda, el guru responsable de la construcción del templo.

En el sexto piso, se encuentra a la diosa Shakti junto con todas sus variantes como Durga, Parvati, Sati, Radha, Sarasvati, Kali, entre otras. En el séptimo piso, están los diez avatares de Vishnu: Matsya, Kurma, Varaha, Narasimha, Vamana, Parashurama, Rama, Krishna, Buda y Kalkin. Y, para finalizar, en el octavo y último piso está Shiva, como señor del Himalaya, en lo que ayuda bastante el mirador con vista a la grandeza de las montañas. No es de extrañar que sea Shiva el dios que corona el edificio del templo cuyo perfil lo hace levantarse por encima de las construcciones que lo rodean como un enorme lingam en Haridwar.

Así pues, en el contexto de las nociones del cuerpo en la ideología de la Hindutva, me pareció indispensable visitar ambos templos dedicados a Bharat Mata, pues me interesaban ambas expresiones del cuerpo de la nación. El templo de Haridwar, desde mi perspectiva, expresa de manera clara el pensamiento del nacionalismo hindú: a la Madre India se la puede ver, se la puede palpar, se la puede transitar a través de los pasillos y niveles de dicho templo. Recordemos también que la visibilidad y lo tangible de este concepto abstracto materializado en una efigie, en una construcción, en un templo, tienen su valor simbólico y crea la sensación de que la nación realmente existe, de que es una mujer, de que necesita la protección de sus niños, y por tanto, el discurso se torna doblemente fuerte y veraz.

Llegados a este punto, quisiera retomar el marco analítico propuesto por N. Shoshan con respecto a la palabra Heimat, que en alemán puede entenderse como terruño, tierra, la flora y fauna de un lugar, las tradiciones, la cultura, entre otros elementos. El autor señala que existen tres registros que ayudan para comprender cómo el vínculo a una tierra, en el caso del estudio del neonazismo en Alemania, puede relacionarse con sentimientos de pertenencia que afloran en expresiones y prácticas de exclusión. Este punto me interesó en demasía, pues encontré muchos puentes entre lo analizado por Shoshan y lo que se observa a India con respecto a los sentimientos

de pertenencia a la Madre Tierra o Madre India. Dicha tripleta de registros son la inmediatez, la residualidad y la diferencia, que a mi parecer dan oportunidad para realizar análisis desde una perspectiva diferente en lo relacionado con la ideología de la Hindutva, y el apego de los “hijos de Bharat Mata” con la tierra donde han nacido.

En torno a la inmediatez, abona mucho al tema las representaciones pictóricas de la Madre India, pero desde mi perspectiva, la edificación de un museo-templo cuya arquitectura misma representa a la mismísima Tierra sagrada, es una expresión innegable del objetivo de los promotores del culto a Bharat Mata: que los hijos de la nación hindú sean capaces de experimentar de forma inmediata la existencia de esa Tierra materna, que nutre y que protege, pero que necesita ser a su vez protegida de las amenazas externas. En dichos templos de la Madre India, los visitantes pueden contemplar las efigies antropomórficas de ese ser abstracto y arrodillarse ante ellas. Tal experiencia de inmediatez tiene como efecto la producción de una conciencia de certidumbre sobre la existencia de esa madre a la que uno debe su vida y a la que uno se debe en cuerpo y alma.

Con respecto al segundo registro, “lo residual es un rastro que queda de procesos históricos previos, dentro del orden existente”, señala Shoshan. Me parece que igual que el anterior registro, la residualidad también puede ser encontrada en el culto a la Madre India en el punto preciso de aquello que permanece de procesos históricos anteriores, pues la historia que profesan las organizaciones de la Hindutva se encargan, una y otra vez, de reiterar el hecho de que Bharat Mata ha quedado mutilada desde el evento traumático de la partición. En la memoria y en la psique de los seguidores del nacionalismo hindú queda esa sensación y ese recuerdo de haber perdido algo que, además, debe ser recuperado sin falta de manos de los enemigos y restaurar a la Madre como era en su aspecto previo e íntegro. Dichas residualidades pueden encontrarse en otros niveles de la ideología y de las prácticas de la Hindutva.

El tercer y último registro es el de las ideologías de la diferencia, en las cuales se imaginan y construyen distinciones “esencializadas entre grupos e individuos”, lo que da forma a una política nacionalista y xenófoba.²⁸⁶ Asimismo, como explica Shoshan, “la dimensión de género del Heimat” provoca de igual manera la producción de discursos en los cuales la tierra es representada como una mujer a la que se le debe proteger hombres amenazantes, provenientes del exterior de ella, a partir de lo cual “surgen las distinciones, a menudo basadas en la raza, que el Heimat suscita entre quienes están dentro y quienes están fuera, quienes son oriundos y quienes son extranjeros”. Justamente en torno al discurso de la Hindutva sobre la protección de la Madre India, se evidencian estas manifestaciones en las que la Madre India corre peligro y debe ser salvada por sus hijos que, al mismo tiempo, deben ejercitarse y aprender a pelear para cuidarla. Así pues, considero que el marco analítico que propone Shoshan puede ayudarnos a abrir otras rutas de comprensión sobre el fenómeno de la Hindutva y sus diversas expresiones ideológicas y de prácticas que podremos explorar en un futuro cercano.

9. Conclusiones

En primer lugar, la experiencia que me proporcionó la estancia de investigación doctoral en India fue sumamente rica. Me aportó datos que, de otro modo, no habría podido recolectar más que a través de fuentes indirectas y que, estando *in situ*, fueron de primera mano. De hecho, cada hora en convivencia con el personal de la RSS en su escuela y en su shakha equivalía a leer varios libros al respecto. Un solo acontecimiento que presenciaba confirmaba lo que había conocido a través de

²⁸⁶ N. Shoshan, *La inmediatez política del Heimat. Reflexiones sobre el nacionalismo desde el Brandeburgo rural* (texto inédito).

lecturas previas, pero también me hacía descubrir otros aspectos nuevos.

Igualmente, mi asistencia a la escuela de la RSS en Reshimbagh Ground me ayudó a atestiguar las estrategias que emplea la organización para adaptar distintos contenidos históricos de India y de la historia mundial y ajustarlos a su propia ideología política, así como también para apropiarse de símbolos, conceptos y personajes relevantes con la finalidad de enaltecer sus propios valores y, así, integrarse al flujo común de la historia política de India.

Al compartir tiempo con los estudiantes de la escuela de la RSS de Reshimbagh Ground en Nagpur, logré percatarme de los efectos que tiene este accionar en sus mentes, en sus creencias y en sus formas de concebir su presente y su mundo: una educación “torcida” a conveniencia y sesgada, da como resultado individuos susceptibles a la manipulación ideológica, que no logran desarrollar un pensamiento crítico propio cuando, aún más, tienen sus voluntades subordinadas a las órdenes de autoridades en una pirámide jerárquica numerosa. Claro ejemplo de esto es, como abordé anteriormente, la incursión de la RSS en el campo de la educación con su red de escuelas para la instrucción infantil y de adolescentes.

Por otro lado, el haber visitado la shakha de ese lugar me permitió entender cómo la ideología se traslada al plano de la praxis, de lo ideológico a lo físico —e incluso, fisiológico— para someter a los cuerpos de los voluntarios a un entrenamiento psicocorporal mediante el cual interiorizan la subordinación como una vía hacia el bien colectivo que, huelga decir, no implica un bien que se distribuya de forma equitativa, dado que la sociedad hindú en su totalidad es una, pero en sus partes se encuentra bien diferenciada, y en dichas diferencias radica la cantidad de “bienestar” obtenido como recompensa: a los que conforman la “clase” dirigente de la RSS, se les proporcionan ciertos privilegios que, conforme baja la jerarquía, van disminuyendo.

Por otro lado, las shakhas que la RSS dirige por toda India constituyen espacios que son como verdaderos laboratorios de llevar la ideología al plano de la práctica, donde ésta se aplica, se reevalúa, se operacionaliza y se materializa. En este sentido, la shakha desempeña una función fundamental para la experimentación de estrategias que se adoptan, posteriormente, a niveles sociales mayores a través de los diversos canales con que cuenta la RSS y las otras organizaciones de la Hindutva para impactar en la sociedad india.

En las shakhas, por ejemplo, se ha experimentado con la inclusión de las mujeres y de no hindúes —entre ellos adivasis, dálits e incluso musulmanes y cristianos—, con la cancelación de las normas que rigen las dinámicas de las castas, entre otras medidas que a largo plazo, se trasladan a los brazos políticos de la RSS como el BJP. O, por poner otros ejemplos, la educación para los niños que asisten o alojan las escuelas de la organización se adapta para ajustarse a la lógica de la Hindutva, a sus reivindicaciones y a sus propias tensiones y contradicciones. Lo que presencié en la escuela de la RSS en Reshimbhag Sangh ha comenzado a ocurrir a gran escala y a nivel nacional desde la llegada de Modi y el BJP al gobierno central de India, de lo que se ha tratado en parte en los capítulos 3 y 4 con el renombramiento de lugares clave y de espacios públicos en homenaje o memoria de las figuras principales del nacionalismo hindú, como el propio Savarkar y Upadhyaya.

En segundo lugar, la sección sobre la iconicidad del cuerpo tenía como objetivo traer a primer plano algunas maneras en cómo el cuerpo en India adquiere una relevancia distintiva en campos no sólo como la medicina sino también en otros como la política y la religión —aunque también en otras disciplinas como la escultura, la música, la danza, el derecho y la economía el cuerpo ha sido objeto en este país de profunda reflexión como medio para conocer y accionar en el mundo—. Elegí el concepto de iconocidad, completa o incompleta, puesto que se refiere a la capacidad del cuerpo humano de representar a un ser humano íntegro en sus capacidades

psicológicas y físicas o no.

De igual manera, la iconocidad, traspolada a la discusión sobre el hindú y el no hindú, así como también al campo del género, es un concepto que nos puede ayudar a comprender la red de significados que se han entrelazado en y alrededor del cuerpo humano en las diversas concepciones culturales indias y que, en el ámbito del nacionalismo hindú, es auxiliar en el entendimiento de la Hindutva sobre el cuerpo de la nación hindú, el cuerpo de los individuos que la componen y el cuerpo hindú como depositario de la salud, seguridad y libertad de todo un país. De ahí el título de esta tesis: los mil cuerpos de Rama, entendiendo que éste es la India misma, Bharat Mata, compuesta de territorio, cultura y múltiples cuerpos humanos, en algo que recuerda el ave mitológica del Simurgh, compuesto también de todas las aves del mundo, en el poema persa de la *Asamblea de los pájaros* de Farid ud din Attar.²⁸⁷

En tercer lugar, con la tercera sección de este capítulo, donde abordo las visitas a los templos de Bharat Mata en Varanasi y Haridwar respectivamente, me interesaba analizar ambas construcciones arquitectónicas, cuya planeación y edificación no fueron en absoluto producto del azar o de simples aspiraciones estéticas, sino que representan en su totalidad la intención expresa de traer al mundo de lo tangible el concepto abstracto de la nación india. En las visitas a sendos templos, pude atestiguar que la motivación de los promotores de su construcción es que los visitantes ingresen a estos complejos y puedan experimentar a pequeña escala —o a escala humana— la existencia de la Madre India. Así, sentí que era relevante incluir esta sección de la visita a los templos como corolario de la articulación de las ideas con las prácticas, pues los templos son la materialización de un discurso que se ha generado y cultivado en India desde diversas

²⁸⁷ Célebre poeta sufí, nacido en 1145 y fallecido en 1221 en Irán.

expresiones de los nacionalismos en India.

Para concluir, a lo largo de este cuarto y último capítulo, he querido demostrar, por medio de un relato etnográfico, cómo la ideología de la Hindutva ha aportado un campo sembrado de ideas con una lógica interna propia y una historia recreada y ajustada a su propia mitología, el cual ha funcionado como marco para sus distintas metamorfosis, dadas siguiendo las necesidades de cada circunstancia en la vida del pueblo de India. Asimismo, dicho marco ideológico, ha marcado los límites dentro de los cuales las prácticas de los seguidores de la Hindutva se conciben, se experimentan, se ponen en práctica y se modifican desde un nivel microsocioal, para posteriormente, ya perfeccionadas, se apliquen a un nivel macro en toda la India. Este modus operandi de la RSS, del BJP y de las otras organizaciones que orbitan alrededor de la Hindutva, se ha mostrado efectivo y, rápidamente, ha calado hondo en apenas 9 años del gobierno de Modi y parece difícil que haya una retracción al menos en un futuro cercano. Este panorama da pie para que las otras organizaciones políticas en India reflexionen sobre la vigencia de sus propias ideologías y prácticas, poniéndolas en contraste con el aparente éxito de la Hindutva como ideología —a estas alturas, en proceso de volverse— nacional.

Referencias

- Alter, Joseph S. "Gandhi's body, Gandhi's truth: nonviolence and the biomoral, imperative of public health", *The Journal of Asian Studies* 55, 2 (mayo, 1996): 301-322.
- _____. *Yoga in Modern India. The Body between Science and Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Andersen, Walter y Damle, Shridhar. *The Brotherhood in Saffron. The Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism*. Nueva Delhi: Vistaar Publications, 1997.
- Andersen, Walter y Damle, Shridhar. "RSS: Ideology, Organization, and Training". En *The Sangh Parivar. A Reader*, editado por Christophe Jaffrelot, 23-55. Nueva Delhi: Oxford University Press, 2005.
- Banerjee, Ishita. *A History of Modern India*. Delhi: Cambridge University Press, 2015.
- Bhagwat, Mohan R. *The Role of Youth in Nation Building*. Nueva Delhi: Suruchi Prakashan, 2009.
- Bhishikar, C. P. *Shri Guruji. Pioneer of a New Era*. Bangalore: Sahitya Sindhu Prakashana, 1999.
- Chand, Shyam. *Saffron Fascism*. Delhi: Hemkunt Publishers, 2002.
- Chandra, Bipan. *Communalism in Modern India*. Nueva Delhi: Har-Anand, 2008.
- Chitkara, M. G. *Rashtriya Swayamsevak Sangh. National Upsurge*. Nueva Delhi: APH Publishing Corporation, 2004.
- Cohn, Bernard S. *Colonialism and its Form of Knowledge: The British India*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

- Dirks, Nicholas. *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Gopalakrishnan, Shankar. *A Mass Movement against Democracy. The Threat of the Sangh Parivar*. Nueva Delhi: Aakar, 2009.
- Guru, Gopal. "Understanding Communal Riots in Maharashtra" *Economic and Political Weekly* 28, 19 (mayo, 1993): 903-907.
- Kanungo, Pralay. *RSS's Tryst with Politics. From Hedgewar to Sudharshan*. Delhi: Manohar, 2002.
- Hasan, Mushirul, ed. *India Partitioned, the Other Face of Freedom*, vol. 1. Nueva Delhi: Roli Books, 1995.
- Mathur, Shubh. *The Everyday Life of Hindu Nationalism. An Ethnographic Account*. Nueva Delhi: Three Essays Collective, 2008.
- McKean, Lise. *Divine Enterprise: Gurus and the Hindu Nationalist Movement*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Memon, Muhammad Umar. "Partition literature: a study of Intizar Husain", *Modern Asian Studies* 14, 3 (1980): 377-410.
- Menon, Ritu y Bhasin, Kamla. *Borders and Boundaries. Women in India's Partition*. Delhi: Rutger University Press, 1998.
- Michaels, Axel y Wulf, Christoph. "Rethinking the Body: An Introduction". En *Images of the Body in India*, editado por Axel Michaels y Christoph Wulf, 1-16. Nueva Delhi: Routledge, 2011.

- Mukherjee, Aditya, Mukherjee, Mridula y Mahajan, Sucheta. *RSS, School Texts and the Murder of Mahatma Gandhi. The Hindu Communal Project*. Nueva Delhi: Sage, 2008.
- Nehru, Jawaharlal. *Independence and After: A Collection of Speeches 1946-1949*. Nueva York: The John Day Co., 1950.
- Pandey, Gyanendra. *The Construction of Communalism in Colonial North India*. Delhi: Oxford University Press, 1990.
- Parry, Jonathan. “El fin del cuerpo”. En *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, editado por Michel Feher, 491-518. Madrid: Taurus, 1991.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México: FCE, 2004.
- Rajeshwari, B. *Communal Riots in India. A Chronology (1947-2003)*. Nueva Delhi: IPCS, 2004.
- Reddy, Deepa. “Hindutva as Praxis”, *Religion Compass*, 5, 8 (agosto, 2011): 412-426.
- Sarkar, Sumit. *Modern India (1885-1947)*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 1989.
- Sarkar, Tanika. “Educating the Children of the Hindu Rashtra: Notes on RSS Schools”. En *The Sangh Parivar. A Reader*, editado por Christophe Jaffrelot, 197-206. Nueva Delhi: Oxford University Press, 2005.
- Shoshan, N. *La inmediatez política del Heimat. Reflexiones sobre el nacionalismo desde el Brandeburgo rural*. [Texto inédito].
- Staiano-Ross, Kathryn V. “Losing myself: body as icon / body as object(s)”, *Semiotica*, 154-1/4 (2005): 57-94.
- _____. “Propositions for a biocultural semiotics”, *Sign Systems Studies*, 48, 2/4

(2020): 450-482.

Sundar, Nandini. "Teaching to Hate: RSS' Pedagogical Programme", *Economic and Political Weekly* 39, 16 (abril, 2004): 1605-16012.

Thapliyal, Nisha. "Unmasking transnational Hindutva: activist knowledge practices from the Indian diáspora", *Globalisation, Societies and Education* (enero 2023), <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14767724.2022.2158786?journalCode=cgs> [e20](#). (Consultado el 26 de abril de 2023)

Upadhyay, Deendayal. *Integral Humanism*. Noida: Jagriti Prakashan, 1992.

_____. *Political Diary*. Nueva Delhi: Suruchi Prakashan, 1992.

Zimmermann, Francis. "A Hindu to His Body: The Reinscription of Traditional Representations". En *Images of the Body in India*, editado por Axel Michaels y Christoph Wulf, 18-36. Nueva Delhi: Routledge, 2011.

Webgrafía

Bose, Soumitra. (2023). “1 dead in Akola riot over ‘Kerala Story’”. *Times of India*, 15 de mayo de 2023, <https://acortar.link/xZlPHp>.

The Kerala Story, recuperado 3 de julio de 2023 de <https://www.imdb.com/title/tt24268454/>.

Conclusiones generales

Al inicio de esta investigación, por allá del año 2010, el panorama político de India indicaba que las organizaciones de la derecha hindú estaban muy lejos de hacerse del poder político. Si bien las fuentes públicas de información en India exponían casos de corrupción en las instituciones del gobierno indio, no había mayores consecuencias durante las elecciones para la coalición que encabezaba el Partido del Congreso, la Alianza Progresista Unida, que seguía gobernando segura de su hegemonía y convencida, por otra parte, de que la Alianza Democrática Nacional, liderada por el Partido del PuebloIndio, difícilmente ganaría unas elecciones, al menos en el corto y mediano plazo.

Para ese año y el siguiente, coincidieron varios acontecimientos que darían un vuelco a la situación política del país: en 2010, se celebraron en Delhi los Juegos de la Commonwealth, de lo que resultó un caso de corrupción a gran escala en el que fueron acusados varios funcionarios y contratistas por malversación de fondos al haber inflado costos de construcción y al haber adquirido, con sobrecostos altísimos, suministros para la infraestructura de los juegos, lo que provocó un desfaldo en las finanzas públicas. Añadido a lo anterior, se descubrieron irregularidades en la adjudicación de contratos y en la gestión financiera de los juegos, aumentando así el descontento de la opinión pública.

En segundo lugar, para 2011 salió a la luz el caso de corrupción de la minería ilegal en el estado sureño de Karnátaka, en el cual se reveló que la extracción de minerales como el hierro y el manganeso se desarrollaba sin que los concesionarios de las mineras hicieran el correspondiente pago de impuestos al gobierno. Por medio de investigaciones periodísticas, se supo que en este

caso estaban involucrados políticos, funcionarios y empresarios de primer nivel, implicados de este modo en sobornos, evasión de impuestos y explotación ilegal de los recursos naturales del país.

Ambos casos de corrupción causaron un profundo malestar en la opinión pública, de modo que para ese año, la sociedad civil comenzó a organizarse con la finalidad de realizar protestas masivas en contra de la omnipresente y avasallante corrupción en todas las estructuras del gobierno indio. Gran parte de esas protestas se organizó en torno a un activista social llamado Anna Hazare que, para entonces, fundaba el movimiento llamado India against Corruption (IAC, por sus siglas en inglés) o India Contra la Corrupción, lo que llamó la atención nacional e internacional por el motivo, la naturaleza y fuerza de su protesta, pues ésta había dado inicio con un ayuno el 5 de abril de 2011, a la manera de Gandhi, con la finalidad de ejercer presión en el gobierno de India. Cuatro días después de iniciado el ayuno, el 9 de abril, el gobierno indio aceptó las exigencias de Hazare con lo que se crearía el Lokpal, un organismo anticorrupción y descentralizado para la observación y la transparencia en las finanzas gubernamentales, encargado de recibir denuncias de corrupción, investigarlas y llevarlas a juicio presentando cargos contra los acusados. De las protestas anteriores, se creó la Lokpal Bill 2011, que ordenaba el nombramiento de un ombudsman anticorrupción que tendría como atribuciones vigilar, incluso, al Primer Ministro del país.

A partir de la Lokpal Bill 2011, se estableció el Lokpal a nivel central y Lokayuktas a nivel estatal, organismos que tendrían la capacidad de, incluso, imponer sanciones y penas acordes con los delitos imputados. Asimismo, se establecían mecanismos para la protección de los denunciantes que estarían en riesgo de sufrir represalias. Sin embargo, el impulso del movimiento ICC no fue suficiente para la fundación de un organismo de esta índole, pues el Parlamento indio no aprobó en su forma original el proyecto, al que se le realizaron enmiendas y revisiones en el

poder legislativo, dejándolo, en opinión de muchos analistas, sin poder real ni efectividad en sus tareas en la lucha contra la corrupción gubernamental.

Ante este descontento por parte de la sociedad civil india y las simulaciones de los políticos en el poder, para el año de 2014 la derrota de Rahul Gandhi y de su partido junto con la Alianza Progresista Unida, en las elecciones generales de India, comenzaba a mostrarse como algo bastante plausible frente a un Narendra Modi que venía de una gestión administrativa en Gujarat con buena aprobación pública, más una Alianza Democrática Nacional, bajo el liderazgo del BJP o Partido del Pueblo de Bharat que, tras varias derrotas electorales, estaba perfeccionando sus estrategias.

A lo anterior, hay que añadir que los votantes indios se encontraban en suma insatisfechos con diversos aspectos de la gobernanza del Congreso, del franco estancamiento económico, del desempleo y de la falta de capacidad para resolver los problemas que se presentaban a inicios de la segunda década del siglo XXI. Frente a dicha incapacidad, aparecía un Narendra Modi, candidato del BJP, con una imagen de hombre capaz y enérgico que sería capaz de imponer su liderazgo e instrumentar reformas y cambios para un verdadero desarrollo económico.

De esta manera, Modi y el BJP lograron crear una campaña electoral en el año de 2014 que fue efectiva en el mensaje que querían transmitir al electorado, proporcionando la percepción de un líder con un equipo de trabajo capaz de afrontar y darle solución a los problemas de desarrollo económico y de gobernanza a nivel nacional. Sumado a lo anterior, tiene que considerarse la fragmentación del apoyo político del Congreso, que a nivel regional estaba perdiendo sus bases sociales debido al surgimiento y fortalecimiento de otros partidos en diferentes estados de India y debilitaba al mismo tiempo a la Alianza Progresista Nacional, lo que causó la dispersión del voto a su favor y dificultó la capacidad del Congreso para construir coaliciones sólidas.

Por tanto, no es extraño ni mucho menos producto del azar encontrar al actual BJP y a Modi muy bien posicionados en la opinión pública general, lo que se debe a dos factores: el primero de ellos es el trabajo que han llevado a cabo las organizaciones del nacionalismo hindú desde la década de los años 20 del siglo pasado hasta la actual con miras a fortalecer sus estructuras y colectivos de apoyo, del trabajo a ras de suelo creando escuelas, hospitales, cooperativas, organizaciones de voluntarios, etcétera, y a la labor de adoctrinamiento efectivo de sus bases sociales, lo que comporta un enmarañado tejido de redes de apoyo que envuelve a las comunidades que les interesan a los grupos de la Hindutva. Algo de lo que carece el Partido del Congreso y la Alianza Democrática Nacional.

El segundo de los factores que ha jugado a favor del éxito electoral de Modi y el BJP han sido los escándalos de corrupción en las entrañas del Partido del Congreso, que no ha sido capaz de sobreponerse ni mucho menos de renovarse para ofrecer un discurso político que represente una verdadera alternativa al “paraíso” que pinta el BJP en su discurso sobre el futuro de India bajo de continuar bajo su dirección. Por el contrario, a los dirigentes del Congreso les ha parecido una buena estrategia adoptar, poco a poco, las reivindicaciones del BJP, lo que provoca la mimetización de ambos partidos en la búsqueda de votos y la desaparición de alternativas políticas serias y contrastantes.

En este contexto, el trabajo que presento en esta tesis me ha parecido necesario para dilucidar las claves del éxito de las estrategias de la derecha hindú en el campo de la política contemporánea de India, pues han trabajado arduamente tanto en el plano ideológico, definiendo y afinando por décadas su ideología política, como en el de las prácticas, ensayando las estrategias de adoctrinamiento y entrenamiento paramilitar a nivel micro en las shakhas de la RSS que, cada vez más, surgen como hongos a lo largo y ancho del territorio indio.

Así pues, consideré indispensable hacer una revisión de la evolución de la ideología de la Hindutva, a la que no hay que concebir como un sistema monolítico, de estricto rigor filosófico y de coherencia absoluta, sino que, por el contrario, debemos reconocer como un sistema vivo en constante crecimiento, con contradicciones sutiles que provocan tensiones internas, pero que responden a los diferentes contextos en los que esta ideología se ha ido desarrollando.

Por ello, comencé examinando la Hindutva de V. D. Savarkar, el fundador de esta ideología, en cuyos escritos hemos conocido sus reiteradas preocupaciones: a) distinción entre Hindutva e Hinduismo; b) definición de lo que es la “raza hindú” en contraste con la otredad, principalmente los musulmanes; c) la concepción de la nación como un organismo vivo, compuesto de individuos a los que se considera sus células; d) la defensa de la Madre Tierra o la Madre India, representación antropomórfica de la nación hindú frente a las amenazas internas y externas, protagonizadas por los musulmanes.

Con respecto al pensamiento de M. S. Golwalkar, se notan cambios y ajustes de los conceptos centrales de Hindutva, adaptaciones que responden a los diferentes contextos históricos, políticos y sociales. Mientras Savarkar está escribiendo en las primeras décadas del siglo XX para un público de nacionalistas extremistas, en cuya mira están tanto británicos como musulmanes e hindúes que apoyaban a aquéllos, Golwalkar escribe sus textos en las décadas de los cuarenta, cincuenta y sesenta, cuando India está recién independizada, las cicatrices de la partición están aún muy frescas y el proceso de consolidación de la nueva nación se ve aún amenazada por China, Paquistán y los musulmanes que permanecieron en India. Golwalkar, además, ya no tiene como tarea principal definir qué es Hindutva, hindú y el otro, sino fortalecer el espíritu de unidad y comunidad de los miembros de la nación hindú con la finalidad de protegerla mediante un discurso que apela más que nada a los sentimientos relacionados con el vínculo Madre-Hijo.

El tercero de los ideólogos revisados, Deendayal Upadhyaya, representa con su Humanismo Integral la etapa de la participación activa del nacionalismo hindú en la política mediante el establecimiento de una ideología emanada de la Hindutva pero con aplicaciones en los ámbitos económicos y sociales, con miras a la obtención de los poderes estatales, posterior a la tímida posición de Savarkar y Golwalkar sobre el involucramiento pleno de las organizaciones nacionalistas hindúes en los asuntos de la política india en sus respectivos tiempos y contextos, lo que no era fortuito, dada la presión que ejercían sobre ellos y sus organizaciones el gobierno central bajo el liderazgo de Nehru y Patel, encargados de mantenerlos a raya.

Sin embargo, ya para los años cincuenta y sesenta, desaparecidos tanto Nehru (1964) como Patel (1950), y cerrada la herida del asesinato de Gandhi, desde el gobierno central, dirigido entonces por Lal Bahadur Shastri (1964-1966) e Indira Gandhi (1966-1977), se abrió un espacio de acción para que el nacionalismo hindú se colara, a través de Upadhyaya, al escenario de las contiendas políticas de India. El Humanismo integral de Upadhyaya debe considerarse, desde mi punto de vista, una adaptación de la Hindutva para presentarla como alternativa para el desarrollo de India, neutralizada intencionalmente en algunos aspectos por carecer de connotaciones explícitas sobre la raza hindú, el antiislamismo, la violencia contra la otredad y el odio a lo ajeno.

Así pues, la evolución que identifiqué tras el análisis del pensamiento de los autores revisados, Savarkar, Golwalkar y Upadhyaya, nos ofrece una visión más precisa de la Hindutva como un ente ideológico vivo, en constante crecimiento y en continua transformación y adaptación a sus circunstancias. Es ésta última característica la que ha hecho de la Hindutva una forma de pensamiento y acción potente en los tiempos actuales en India, pues los líderes políticos que la profesan han sido hábiles lectores de las necesidades de cada momento político.

En la segunda parte de esta tesis presento la investigación de campo que realicé durante mi

estancia doctoral en el primer semestre de 2011, año durante el cual se desarrollaron las protestas del movimiento ICC de Anna Hazare. Era de mi particular interés asistir al cuartel general de la RSS en Nagpur, Maharashtra, con la finalidad de recoger información de primera mano sobre las actividades de las shakhas y las escuelas de dicha organización para analizar cómo se articula la ideología de la Hindutva con las prácticas que, por supuesto, han ido moldeando por años el pensamiento, la conducta y los cuerpos de los voluntarios de la RSS.

Asimismo, me interesaba mucho inquirir en las nociones sobre el cuerpo presentes en la ideología y en las prácticas de la RSS. Debo decir que mi estancia en el Cuartel general de la organización fue recompensada con creces, pues tuve la oportunidad de visitar el museo del lugar y ser el primer extranjero que lo pisaba, la escuela, el centro de convenciones, las oficinas centrales y la primera shakha, fundada por el mismísimo Hedgewar en 1925. Lo que pude atestiguar en ese sitio fue que las ideas que componen el sistema de pensamiento de la Hindutva tienen una aplicación real en las actividades que se desarrollan en las shakhas, hecho que da para pensar en que éstas son, en efecto, los modelos en miniatura de lo que Modi y el BJP han planeado lograr a nivel estatal y nacional: proteger a India, fortalecer a la nación hindú y fortalecer al Hindu Rashtra. Ello hace que, en mi opinión, Modi, el BJP y Hindutva, estén lejos de abandonar el poder político de India, al menos en lo que va del próximo periodo de elecciones.

Por otra parte, quisiera resaltar las contradicciones discursivas que he identificado a lo largo de este trabajo y que provocan tensiones en el pensamiento y en el actuar de las organizaciones del nacionalismo hindú. La primera de ellas es la de la raza, punto clave de la Hindutva que ha ido perdiendo énfasis en las discusiones pero que ha seguido siendo central: la raza hindú está compuesta no de un grupo étnico único sino de un conjunto de comunidades que tampoco comparten una sola cultura, sino un colectivo de culturas que están vinculadas por nexos históricos,

religiosos, filosóficos, etcétera.

La segunda, es la del nacionalismo profesado por la Hindutva. Autores especializados en el nacionalismo hindú, como Blom Hansen y Jaffrelot, categorizan el nacionalismo hindú como un nacionalismo étnico y cultural, a lo que yo he propuesto denominarlo como un nacionalismo “etnicista” y “culturalista” en el sentido de que reivindica la pertenencia a un conjunto de grupos étnicos, no necesariamente uno solo y del mismo origen, que comparten el amor por la misma tierra, y una herencia cultural derivada no de una sola cultura sino de un conjunto de distintas culturas que comparten elementos esenciales.

La tercera es la reivindicación del sistema de castas frente a la igualdad de todos los hindúes, que no deja de repetirse en diversos autores del nacionalismo hindú. En los autores revisados, fue recurrente el argumento de que el sistema de castas existe porque la sociedad hindú debe contar con grupos de individuos especializados para satisfacer distintas necesidades, como ocurre en el cuerpo humano, en el que tenemos diferentes órganos encargados de diversas funciones para la preservación de nuestra salud y existencia. Sin embargo, la igualdad de los hindúes es proclamada en el momento en que todos son hijos de la Madre India y es deber de todos defenderla porque, al hacerlo, se están defendiendo a sí mismos pues todos forman parte de ese supracuerpo.

Desde mi parecer, el éxito de Modi y del BJP en el actual periodo de gobierno no puede entenderse sin estas claves de acceso al pensamiento y las prácticas de la Hindutva y de las organizaciones que orbitan alrededor de ella. Considero que la RSS, por ejemplo, que en dos años cumple 100 años de activismo, ha penetrado lo suficientemente hondo como para que se la pueda extirpar o borrar de buenas a primeras. El trabajo a ras de suelo ya ha dado frutos a nivel electoral y es inobjetable que la aprobación del gobierno de Modi es, realmente, la más alta en todo el

planeta. Si bien es discutible la realidad de sus resultados y la efectividad de sus políticas, es un hecho que la Hindutva está implantándose de forma exitosa para el nacionalismo hindú en la psique de gran parte de los ciudadanos indios. Afortunadamente, desde nuestra curiosidad académica, y desgraciadamente, desde nuestras preocupaciones por las reivindicaciones de corte fascista del nacionalismo hindú, estamos ante un fenómeno que está teniendo lugar frente a nuestros ojos, por lo que aún habrá mucho que investigar y mucho que escribir al respecto.