

# La India: sesenta años de independencia (1947-2007)

## Logros y desafíos

El 15 de agosto de 2007, la India cumplió sesenta años de independencia, después de la tutela colonial británica de cerca de dos siglos. Es una ocasión adecuada para reflexionar sobre lo que la India consiguió: existir como país independiente y demócrata. Para evaluar tanto los logros como los desafíos se pueden tomar diversas referencias, todas ellas de relieve: la política, la economía, el desarrollo técnico y científico, la integración y la unidad nacional, etc.<sup>1</sup> Renunciando a elaborar estos complejos aspectos, pero teniéndolos en cuenta, este breve ensayo pretende ofrecer una perspectiva a la luz del concepto de unidad nacional (III) que nos facilitaría el responder a algunas preguntas a primera vista obvias, pero, en el fondo, sin respuesta o al menos mal planteadas<sup>2</sup>. Me refiero a las cuestiones relacionadas con la partición del *British Raj* en dos estados –la India y Pakistán–, la imagen comúnmente aceptada de los padres de una y otra nación –Gandhi y Jinnah–, y el papel de la religión en el nacimiento de estos estados nacionales (II). Nada de esto resultará comprensible si no se pone en un trasfondo más amplio que no incluye sólo el área cultural surasiática, y si no se emplean las categorías apropiadas para los países colonizados en cuestión.

---

<sup>1</sup> Cabe indicar al menos siete puntos centrales que pueden servir como criterios: democracia (libertad), pobreza (independencia básica y material), educación (capacitación), avances científicos y técnicos (adaptación de la técnica a las necesidades del país), paz y unidad nacional (ejército y orden público), secularidad y valores (separación entre religión y estado, cultura), y comunicación (entre los habitantes, y con el mundo alrededor: lengua, *media*, etc.)

<sup>2</sup> La reflexión que se ofrece aquí recoge también algunos elementos surgidos y discutidos en la Mesa de debate-coloquio: *La India: 1947-2007. 60 años después de su independencia* (6 de Julio de 2007), organizada por la Universidad de Valladolid *et alii*, bajo la dirección de Blanca García Vega, en la que participaron Francisco Audiye, Priyyanka Chauhan y el autor. El debate-coloquio fue moderado por Eva Borreguero. Doy gracias a los colegas por el interesante intercambio.

Intentaré sacarlas a la luz al examinar la problemática sobre la inevitabilidad de la partición (I). Esto nos ayudará tanto a proponer una visión para la India del siglo XXI como a señalar algunos desafíos que las sociedades contemporáneas se ven obligadas a afrontar. El «caso India» ofrece así un modelo de reflexión para el mundo de hoy, independientemente de la ubicación geográfica en que uno se encuentre.

## I. El trasfondo histórico-cultural

Al elogiar los logros de la India independiente y/o examinar el estado de la nación desde la independencia, especialmente en comparación con el estado de Pakistán, se suele partir del triste acontecimiento denominado *partición de la India* como consecuencia inevitable de las aspiraciones independentistas de hindúes y musulmanes. Es cierto que los líderes principales que iniciaron el movimiento de liberación y la lograron provenían tanto de la India como del Pakistán pos-británicos; que con la liberación comenzaron a existir dos naciones casi gemelas, con ideologías distintas, y que en los años inmediatamente posteriores a la independencia surgió una ola migratoria en ambas direcciones, desplazando familias de una parte a la otra, generando destierros, odio y violencia<sup>3</sup> que, al parecer, anuló la así llamada “revolución no-violenta”, empleada por primera vez con éxito en la historia humana por el genio de M. K. Gandhi, aclamado también por ello como el Mahatma. ¿Justifican estos hechos «incontestables» hablar de una partición de la India en dos *naciones* –aun cuando esta sigue siendo la versión oficial defendida tanto por la política como por los medios de comunicación? Un examen histórico-cultural nos lleva a poner en cuarentena esta versión o, al menos, a revisarla en profundidad.

El concepto de partición de la India presupone una *unidad política*, al menos de carácter cuasi-nacional, que hubiese existido hasta la independencia. En la historia de la India pre-británica encontramos tres periodos que pueden reclamar esta condición de *unidad nacional*. Son el imperio de los Maura (c. 321-185 a. C.), el reinado de Harshavardhana (606-647 d. C.)

---

<sup>3</sup> Al menos murió un millón de personas, y otros quince millones fueron obligadas a abandonar su casa. La inmensidad de la tragedia se ve en el nivel emocional, todavía intenso entre los refugiados. Como testimonio, puede verse: Ashok Malik, “Midnight and Me”, en: Ira Pande (ed.), *India 60. Towards a New Paradigm*. New Delhi: HarperCollins Publishers India, 2007, pp. 324-330. Hoy también hay refugiados paquistaníes en la India, que no siempre encuentran una cálida acogida. Un caso reciente puede verse en: “Lost in Transition”, en: *India Today*, 5 de Mayo, 2008, pp. 22-24.

y el imperio Mogol (1526-1707). Fuera de estos períodos, la India se encontró fragmentada en reinos que mantuvieron guerras frecuentes entre sí. No se puede hablar, pues, de una unidad política y/o económica que comprenda toda la India. Pero, ¿cuál fue la realidad de los imperios mencionados? En ninguno de los casos coincidía exactamente con lo que se suele llamar la India del *British Raj*. Esto significa que el concepto de una India como unidad política no existió en ningún momento pre-británico y que, por lo tanto, es erróneo suponerlo. Existieron, eso sí, alianzas entre reinos, o reinos conquistados por un periodo de tiempo, alianzas pactadas por un rey u otro, que dieron como resultado una unidad política de diversa amplitud, duración y potencial militar-económico<sup>4</sup>. ¿Debemos designarla como la India en sentido político?

Renunciando, para el período pre-británico, a la noción de una India política que comprendiera los territorios actuales de Pakistán, India y Bangla Desh, ¿cabe aceptar al menos el *British Raj* como una entidad política y unificadora? ¿Qué significaría entonces la «partición de la India», que supuestamente sería el resultado de la independencia, al estar asociada a ella? Para dar una respuesta concluyente a estas preguntas examinemos concisamente la constitución y estructura del *British Raj*.

La entidad política que se llama el *British Raj* –literalmente reino británico<sup>5</sup>– se refiere a la colonia británica en la India bajo gobierno directo desde 1858 hasta 1947, que incluía los territorios que hoy se designan como Bangla Desh, India, Myanmar y Pakistán. Aunque administrativamente Ceilán (Sri Lanka) formó parte de la presidencia británica de Madrás por un breve periodo (1795-98), no se incluye en el *British Raj* al quedar bajo control directo de la corona británica. Por razones similares se excluyen también Nepal y Bhután. A su vez, Burma (Myanmar) quedó ya en 1938 bajo la administración directa de Londres. Así pues, en 1947 el *British Raj* comprendía sólo el territorio que actualmente pertenece a Bangla Desh,

---

<sup>4</sup> La extensión más grande de la India como unidad política antes del *British Raj* se dio bajo los Mogoles; incluía parte de Afganistán, pero, hacia al sur no se extendía más allá del río Godavari.

<sup>5</sup> La expresión *British Raj* se utiliza en contraposición al gobierno británico en la India antes del 1857, año de la revuelta contra el poder colonial; el 1 de Noviembre de 1858 la Reina Victoria tomó posesión de la India, convirtiéndola en parte de su reino y garantizando a todos los indios igualdad de derechos, como ciudadanos del imperio británico, sin discriminación alguna. Esta proclamación se considera como el documento fundante del *British Raj*. Para más detalles, véase: Sir Penderel Moon, *The British Conquest and Dominion of India*. London: Duckworth, 1989.

Pakistán y la India, bajo la administración del virrey. Esta es la entidad política de que se parte para crear dos estados soberanos llamados *Dominio de Pakistán* y *Unión de la India*. El dominio británico indio, cuya unidad no era otra que la que el reinado británico le confería, al acabar el colonialismo se dividió en dos entidades políticas. En otros términos: ¡No se dividió la India, sino que se fragmentó el *British Raj*!

¿Qué es la India entonces? ¿Qué aporta esta matización para comprender mejor la independencia de la India lograda después de varios intentos, que comenzaron ya, como mínimo, en la revuelta de 1857? El término «India» se suele aplicar, al menos, a dos nociones: en primer lugar, al complejo cultural-histórico-religioso-político-social constituido por arios y drávidas que comprende los territorios actuales de la India, Pakistán, Bangla Desh, y parcialmente de Afganistán y de Sri Lanka<sup>6</sup>; y en segundo lugar, a la nación de la India, resultado de la independencia y formalmente “República de la India” desde 1950<sup>7</sup>. Utilizaremos la expresión *la India cultural* para designar la primera y *la India política* para la segunda. El ya mencionado *British Raj* juega un papel importante en el reto de transformar y transformar de hecho *la India cultural*, y de formar *la India política*. Ni la una ni la otra es un producto directo del dominio británico; los habitantes de la nación India empezaron a construir un país asumiendo aspectos centrales de la herencia cultural de la India. En esa tarea, para refinar su visión de la nación se sirvieron de elementos británicos. Exactamente lo mismo cabe decir de los ciudadanos de Pakistán: siguieron otra visión, pero también conforme con la tradición cultural de la India. No es el momento de comparar los modelos seguidos en la India y en Pakistán (aun cuando sea justo y quizás necesario hacerlo), sino de destacar el hecho de que el emerger de las naciones India y Pakistán no hay que verlo desde la perspectiva colonialista sino desde la de la ciudadanía, pues son los ciudadanos los que construyen o destruyen su nación. Este cambio de perspectiva pone a los habitantes de la India (y en el caso de Pakistán a los pakistaníes) como *actores* de su propia historia. Se necesitan, pues, categorías diferentes.

El cambio de perspectiva indicada pone de relieve la originalidad del movimiento independentista liderado por Gandhi y llama a la responsabilidad a la ciudadanía que goza todavía de su fruto, la libertad. Además nos ayudará a comprender la alternativa propugnada por M. A. Jinnah, y aceptada

---

<sup>6</sup> Véanse sobre este punto: Romila Thapar, *The Penguin History of Early India. From the Origins to AD 1300* (New Delhi: Penguin Books, 2003), pp. 1-36.

<sup>7</sup> Volveremos a esta distinción en el apartado III.

y seguida desde su muerte por los pakistaníes<sup>8</sup>. En ambos casos nos concentramos en *actores autóctonos*, sabiendo que el colonialismo se hace invisiblemente presente y ubicuo, incluso después de la independencia. El fin del colonialismo británico en sur-Asia llegó a un punto decisivo con la liberación e independencia de la India y Pakistán en 1947. Casi inmediatamente después, en un período de dos decenios, siguió la independencia de las demás colonias en Asia y África<sup>9</sup>. ¿Cuáles son los aspectos centrales de la independencia que elimina toda pretensión británica sobre cualquier dominio suyo? Desde la perspectiva de Gandhi, el movimiento independentista no tiene la mera meta de la liberación política, sino la consecución de la autonomía por cada ciudadano indio<sup>10</sup>. Aunque parezca ideológica, abstracta y sin impacto inmediato, esta visión resume las aspiraciones e intentos de la India, ante el reto en que le ponía la ideología colonial que halló expresión concreta en los campos de la administración, educación, economía, religión, etc. Expliquémoslo brevemente en dos puntos.

Todo discurso sobre la partición de la India presupone, como hemos ya indicado, la unidad ideal creada por el colonialismo británico, y la decepción porque la independencia ni honró, ni adoptó, ni valoró esta «ficción» sino que optó por la solución de dos estados soberanos. ¿Cómo se explica este rechazo abierto del ideal europeo o británico de la unidad política y cultural, expresado en el lema *un rey, una nación y una fe*? En el caso de la India cabe destacar por lo menos dos aspectos: la estructura de la sociedad bajo el *British Raj*, y las actitudes hacia al reino británico en general. Aun cuando el *British Raj*, en comparación con otros poderes coloniales, no se esforzó en propagar el cristianismo<sup>11</sup> —hecho que muchos estudiosos autóctonos tampoco quieren aceptar hoy abiertamente—, su justificación del colonialismo se nutrió en parte de una superioridad occidental cuyas raíces se pueden encontrar en una interpretación monárquica del cristianismo. Las reacciones a esta superioridad racional, cultural y religiosa asumida por el colo-

---

<sup>8</sup> Indicaremos la perspectiva de Jinnah y de Pakistán solamente para ayudarnos a comprender el tipo de democracia seguido por la India; en ningún caso está en nuestra mente un análisis o crítica del modelo seguido por Pakistán.

<sup>9</sup> Por ejemplo: en 1947 Palestina obtiene la independencia, sigue Birmania en 1948; en 1954 se retiran los soldados británicos de Egipto; Ghana se independiza en 1957 y Nigeria en 1960.

<sup>10</sup> Para los detalles, véase el apartado siguiente.

<sup>11</sup> Para un ejemplo concreto, véase el inicio de la misión Canadiense en la India central: Ruth Compton Brouwer, “Canadian Presbyterians and India Missions, 1877-1914: The Policy and Politics of “Women’s Work for Women””, in Wilbert R. Sheik (ed.), *North American Foreign Missions, 1810-1914. Theology, Theory and Policy*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2004, pp. 192-217.

nialismo<sup>12</sup> fueron de varios tipos y niveles entre la ciudadanía india que inició la larga marcha por la independencia. De una parte, los musulmanes indios participaban de la noción de superioridad, no occidental sino islámica, que se manifestó tanto en la rápida expansión y éxito del Islam en Asia, África y en la península ibérica, como en el pensamiento islámico, que facilitó la ilustración europea. Desde esta perspectiva, la superioridad reclamada por los ingleses carecía de fundamentos; pero al mismo tiempo se oponía a la inferioridad/diferencia hindú como ya argumentó Al-Biruni durante su encuentro con la India del Norte en compañía de Mohamad de Ghazna entre 1022-1030. No se debe entender esta perspectiva como la única entre los musulmanes en la India, pues significaría ignorar la diversidad del Islam indio. La reacción musulmana a la pretensión de superioridad inglesa adquirió diversas formas, buscando reivindicar su propia identidad religiosa, poder político e integración social. El representante imprescindible de esta reacción es Sayyid Ahmad Khan (1817-98), según el cual, al no existir nada en el Corán que se oponga a la ciencia moderna, la condición de inferioridad de los musulmanes es consecuencia de una falta de educación, y una colaboración más estrecha entre los ingleses y los musulmanes indios sería ventajosa para ambos. Desde esta perspectiva evalúa la revuelta de 1857, concluyendo que en el *British Raj* los musulmanes se encontraban en la morada del Islam, y no en la de la guerra<sup>13</sup>. En cuando a las reacciones hindúes frente a la hegemonía británica, se deben mencionar al menos tres: la de *Brahmo Samaj*, la de *Arya Samaj* y la de la *Ramakrishna Misión*. El papel que juegan estos movimientos, tanto hindúes, como musulmanes y laicos lo explicaremos en el apartado siguiente. Pero ha de quedar claro que no existía una única visión de la India, a pesar de la hegemonía política impuesta por el *British Raj*. Ha de observarse también que no existía una inminente crisis de violencia social del tipo que hemos visto, por ejemplo, en Bosnia<sup>14</sup>. La dinámica que condujo a la independencia de la

---

<sup>12</sup> El representante incontestable de esta actitud de superioridad y de prejuicio racial es Winston Churchill, véase: Arthur Herman, *Gandhi & Churchill. The Epic Rivalry That Destroyed an Empire and Forged Our Age*. New York: Bantam Books, 2008.

<sup>13</sup> Véase: Malik, Hafeez, *Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernism in India and Pakistan*, (New York: Columbia University Press, 1980).

<sup>14</sup> Relacionar la violencia que siguió a la independencia de la India y Pakistán con la crisis de Bosnia (como hizo F. Audié durante la mesa redonda) no implica sólo un anacronismo sino también interpretar indebidamente las causas de ambas situaciones. No existen razones suficientes para suponer un paralelismo entre la crisis étnica de Bosnia y las migraciones en ambas direcciones después la independencia. Véanse más abajo en apartado III. Es verdad que en la India británica se produjeron muchos ataques entre musulmanes e hindúes, pero la razón fue más económica, política, etc. que religiosa. No se debe ignorar que, para el colonia-

India y a la formación de dos naciones fue algo diferente: la *búsqueda* de una identidad pluralista.

A pesar de toda crítica justificada contra el colonialismo británico, hay que admitir que los colonizados experimentaron una cierta unidad: estaban sujetos al mismo imperio (en el que *no se ponía el sol*) y, bajo el derecho inglés, eran todos iguales. La aparición de esta noción de sujeto imperial –ciudadano del imperio británico que incluye la ciudadanía del *British Raj*– con iguales derechos y deberes, promovía cierta solidaridad entre las varias colonias británicas eclipsando la realidad terrena que vivió, por ejemplo, Gandhi en Sudáfrica<sup>15</sup>, donde el libre acceso a los territorios, el derecho de compra y venta, el acceso a educación, a los puestos de trabajo, etc. se reconocían sólo a los colonos, mientras que los colonizados se regían por varias leyes discriminatorias basadas en la raza, la religión y el color. La unidad compartida por todos tuvo entonces sus límites en las consecuencias inevitables derivadas de catástrofes como la guerra, las inundaciones, la piratería, etc. Tampoco se debe olvidar este hecho con referencia a la unidad política bajo el *British Raj*. Los territorios pertenecientes al reino británico indio no gozaron de idénticos derechos, pues existían tratados diferentes con varios estados como p. e. con Oudh, Jeypore, Mysore, Travancore, etc., llamados entonces protectorados. La aplicación de la ley hindú a todos, su revisión por la ley inglesa, la introducción de la ley musulmana, etc. demuestra la complejidad de la sociedad del *British Raj* y el reto que planteaba a cualquier tipo de unidad. El logro británico, consistente en llevar a cabo *cierta* unidad para proteger y promover el comercio –p. e., introduciendo la red de ferrocarriles, saneando el sistema de *zamindars* y asegurando el acceso al tesoro nacional mediante cambios administrativos–, no debe llevar a ignorar la falta de una unidad política basada en principios claros como democracia, igualdad, respeto del individuo, etc. Este aspecto de unidad política, fundada en valores autóctonos pero también universales, constituye la visión generada por Gandhi. En consecuencia, la pregunta que se debería hacer ahora sería la de si, después de 60 años de independencia, la India ha encontrado modos convincentes y duraderos de realizar esta visión. Determinados criterios para medir el éxito de la India son los de la visión propia de una generación de luchadores por la libertad –los *satyagrahis*–; otros resultan de un análisis crítico de las aspiraciones políticas per-

---

lismo británico, el *British Raj* fue una gran hacienda para generar riqueza y sostener el nivel de vida en Inglaterra.

<sup>15</sup> Véase el apartado siguiente.

seguidas hasta ahora por las diversas fuerzas en la India después de la independencia. Por cierto, estas últimas estuvieron cada vez más sujetas a ideologías opuestas y extranjeras, algo que muestra ante todo la internacionalización de la política nacional en un mundo globalizado.

## II. Dinamismo político: la visión de Gandhi

La visión de Gandhi de una India libre y moderna es producto tanto de su asimilación de la *India cultural* como de su interacción con la política colonial en Sudáfrica y en el *British Raj*. Como se trata de una visión que busca responder a realidades concretas, admite la soberanía de un pragmatismo bien fundado en ideologías antiguas, nuevas y dispersas. Esto permite a dicha visión manifestarse como algo dinámico y abierto, frágil y desafiador, comprometedor y sujeto a manipulación. En otras palabras, la visión de Gandhi que condujo la India a su independencia experimentó cambios en los años de su lucha por la libertad, brindando a otras visiones la ocasión para salir a la luz y asentarse. Veremos en el apartado siguiente hasta qué punto se modifica (para bien o para mal) la visión Gandhiana después de la independencia; pero ahora nos toca explicar las varias dimensiones de su visión, contrastándola con las alternativas presentadas.

Aun cuando la visión de Gandhi se origina en Sudáfrica, y este país le sirve como de laboratorio para experimentar las diversas tácticas típicas de su política contra-colonial, su importancia destaca más si se tiene como trasfondo la *India cultural*. La *India cultural* a que nos referimos aquí es principalmente el conjunto cultural-político-social bajo control británico desde 1765, sin olvidar la herencia islámica e hindú<sup>16</sup>. El ambiente cultural del lugar del nacimiento de Gandhi, el Porbandar de la segunda mitad del siglo XIX, es representativo del reto al que la India se enfrentaba durante el período inmediatamente anterior a su independencia. Desde la perspectiva cultural, la segunda mayor crisis del segundo milenio<sup>17</sup>, por lo que a la India se refiere, se identifica con la crisis provocada por la presencia británica en el sub-continente. Su gravedad la percibimos especialmente en tres esferas: la de la economía, la de la política y la de la religión. En referencia a Gujarat,

---

<sup>16</sup> El término inglés *Indic* corresponde a esta concepción (véase, para los detalles, el apartado III).

<sup>17</sup> Desde la perspectiva cultural la primera crisis consiste en la invasión de la India por los musulmanes, obligando a los hindúes a adaptarse a la religión, reino y costumbres islámicos. No entramos a discutir este período.

hay que observar que la economía empeora, que la política la llevan los ingleses, y que la religión hindú se encuentra ante un desafío nunca conocido hasta entonces<sup>18</sup>. Son aspectos que marcan la vida de Gandhi y su eventual salida de la India primero hacia Inglaterra<sup>19</sup> y después hacia Sudáfrica.

*Gandhi en Sudáfrica.* Gandhi va a Sudáfrica movido no por idealismo alguno sino por la perspectiva de ganar más dinero y de establecerse como abogado. A pesar de su pertenencia a una clase social, económica y políticamente alta, se ve obligado a salir de la India para mantener ese status jerárquico. Por ironías de la vida, se convierte así en un inmigrante influyente –en cuanto tal poderoso– y al mismo tiempo frágil –posible víctima de explotación–. Es mérito de Gandhi haber reconocido estos dos aspectos y haberlos utilizado –tanto su poder como su impotencia– para defender la comunidad India en Sudáfrica contra los colonos ingleses. El caso llamativo es su lucha al lado de los trabajadores importados de la India especialmente para las minas<sup>20</sup>. La lucha contra la discriminación racista y la explotación injusta dio a Gandhi un motivo para seguir, tanto en Sudáfrica como en la India, esa tarea de su vida personal y política. Toda la actividad contra los ingleses y en pro de la independencia de la India se caracteriza por este ideal humano en pro del cual Gandhi inventó el método adecuado: la *satyagraha*. La fuerza de la verdad al aferrarse a ella (vista como el bien, entonces *sadagraha*) se convierte ya en resistencia pasiva contra el gobierno de Natal en Sudáfrica. No ha de olvidarse que esta táctica empleada en la resistencia política, llamada de “no-violencia”, es resultado de una interpretación del concepto *aparigraha* del *Gita* desde una perspectiva occidental, según el cual la renuncia equivale a una relación no-posesiva de los propios bienes<sup>21</sup>. Lo importante para nuestro argumento es la sencilla afirmación de que la lucha por la independencia de la India no se cerró en una

---

<sup>18</sup> Para los detalles, véanse: Rajmohan Gandhi, *Mohandas: A True Story of a Man, his People and an Empire* (New Delhi: Penguin Books, 2006), pp. 1-26; Dharma Kumar (ed.), *The Cambridge Economic History of India, vol. II: c. 1757-2003* (New Delhi: Orient Longman, 2005), pp. 186-206.

<sup>19</sup> Sobre el tiempo que Gandhi pasó en Londres, véase: R. Gandhi, *Mohandas*, pp. 27-57; también: A. Herman, *Gandhi & Churchill*, pp. 73ss.

<sup>20</sup> Me refiero a los “unskilled wage-earners and indentured workers of Indian origin,” en favor de los cuales Gandhi se empeñó con éxito, pero con la consecuencia de que el gobierno de Sudáfrica limitó el ingreso de Indios en su territorio. Sobre todo esto, véase: R. Gandhi, *Mohandas*, pp. 58-97.

<sup>21</sup> Véase: R. Gandhi, *Mohandas*, p. 104; también: A. Herman, *Gandhi & Churchill*, pp. 152ss., donde el autor pone de relieve el fracaso político de la ejecución de la *satyagraha*, y la reacción de Gandhi: “all activity pursued with a pure Herat is bound to bear fruit, whether or not such fruit is visible to us” M. K. Gandhi, *Satyagraha in South Africa*, pp. 249-50, citado en: *Ibid.*, p. 158.

mera ideología política sino que se alargó hasta incluir una dimensión existencial y religiosa que extrae de la India cultural<sup>22</sup>, entonces compartida por la mayoría de los ciudadanos aún no conscientes de ello. Esta perspectiva adoptada por Gandhi destaca sobre las demás alternativas propuestas tanto por el hinduismo radical como por el Islam militante.

*Aspiraciones diversas y movimientos independentistas.* Un desacuerdo con la perspectiva política de Gandhi y una crítica a su mezcla de religión y lucha contra el colonialismo los encontramos ya durante su época en Londres y en Sudáfrica. El ejemplo más llamativo es su oferta de un cuerpo de ambulancias (compuesto por indios en Inglaterra) para apoyar al imperio durante la primera guerra mundial. Pues ese apoyo al reino británico lo consideraba una obligación civil y moral de los indios en cuanto sujetos al imperio, planteamiento ya defendido durante la guerra bóera de 1899 en Sudáfrica<sup>23</sup>. Su opción contra-corriente de abrazar el vegetarianismo como credo religioso y como arma cultural –estilo de vida legítimo y universal– dio fruto durante la defensa de la comunidad india contra la injusticia y el racismo<sup>24</sup>. Pero la situación dentro de la India fue algo diferente.

La India de las primeras décadas del siglo XX, a la que Gandhi vuelve desde Sudáfrica para continuar sus ‘experimentos con la verdad,’ es compleja: el *British Raj*, agente ejecutivo del orden político, se encuentra desafiado por el Congreso (*Indian National Congress*) que todavía no representa la India de las aldeas, sino que es más bien un club elitista obsesionado por compartir el poder. En consecuencia, los desafíos culturales, económicos, sociales y religiosos no se toman seriamente en consideración. El resultado es una multiplicidad de tendencias que reflejan justamente problemas acumulados a lo largo de los siglos<sup>25</sup>. Una panorámica elemental de esta situación nos la ofrecen, por un lado, los movimientos iniciados por Ram Mohan Roy (1772-1833), Dayananda Sarasvati (1824-1883), Vivekananda y K. V. Hegdewar, y, por otro, asociaciones<sup>26</sup> como *British Indian Association*, *Anjuman-i-Islam*, *The East India Association* en Londres, etc. A pesar de la divergencia de intereses representada por estos grupos, tenían algo en

---

<sup>22</sup> Véase: R. Gandhi, *Mohandas*, pp. 124-187.

<sup>23</sup> Véase: R. Gandhi, *Mohandas*, pp. 94-95; también: A. Herman, *Gandhi & Churchill*, pp. 124ss.

<sup>24</sup> Véase: R. Gandhi, *Mohandas*, pp. 125-187

<sup>25</sup> Para un vistazo a las perspectivas diferentes entre colonialistas y nacionalistas en materia económica y desarrollo, véase: Bipan Chandra, *Essays on Colonialism*. New Delhi: Orient Longman, 2007, esp. pp. 157-237.

<sup>26</sup> Para más detalles, véase: S. R. Mehrotra, *The Emergence of the Indian National Congress* (New Delhi: Rupa & Co, 2004), pp. 209-329; A. Herman *Gandhi & Churchill*, pp. 215 ss.

común: la *búsqueda de una identidad autóctona*. El genio de Gandhi consiste en asimilar y desafiar parcialmente estas ideologías, y así efectuar una transformación, creando su visión propia para una India en gestación.

En sintonía con el *Brahmo Samaj* (representado por R. M. Roy) y la *Ramakrishna Misión* (liderada por Vivekananda), Gandhi se dedica a combatir la discriminación basada en la casta, la raza, la religión o cualquier otra diferencia que no representara una opción libre del individuo<sup>27</sup>. Una prueba concreta es el *Satyagrah ashram* en la cercanía de Ahmadabad<sup>28</sup>. Por eso él reclama la ética hindú al servicio tanto de su mensaje social como de la política, es decir, de la lucha en pro de un gobierno autónomo: el *Swaraj*. Gandhi anticipa una visión de ello ya antes de su plena implicación en la política india:

At one level, swaraj or self-rule must mean an individual's rule over himself or herself. At the political level, it means home rule or self-government. But if it is to satisfy, self-government must be grounded on the control that leaders and citizens exercise over themselves.

... Hindus, Muslims and others all belong to the composite Indian nation, which is perfectly entitled to self-government. ... Indians must embrace the simple life, swadesi (what one's own country makes), and satyagraha. Only nonviolence suits the genius of India; violence is futile, Western and destructive of India's future<sup>29</sup>.

Su fidelidad a esta visión choca con la perspectiva fundamentalista abogada tanto por el *Arya Samaj* (ideado por D. Sarasvati) como por el RSS (Rastriya Svyam-Sevak Sangh, promovido por Hedgewar), según los cuales a la India le corresponde reivindicar el valor del vedismo en todos aspectos de la vida, aún por la fuerza, si fuera necesario. No del todo diferente fue la perspectiva de las asociaciones islámicas a pesar de su divergencia cultural y religiosa: la cultura islámica debe ser la base de la India moderna, aliada con el mundo islámico representado por el califa turco<sup>30</sup>. Gandhi se ve

---

<sup>27</sup> Aun aceptando varios aspectos del *Brahmo Samaj*, Gandhi rechaza el aniconismo propuesto tanto por R. M. Roy y D. Sarasvati. Véase: Noel A. Salmond, *Hindu Iconoclasts. Ram-mohun Roy, Dayananda Sarasvati, and Nineteenth-Century Polemics against Idolatry*. Waterloo, ON: Wilfrid Laurier Uni. Press, 2004, esp. pp. 134-135.

<sup>28</sup> Véase: R. Gandhi, *Mohandas*, pp. 192-195

<sup>29</sup> R. Gandhi, *Mohandas*, p. 153. La visión del *Hind Swaraj* –reino autónomo indio– es resultado de la búsqueda de Gandhi por sus raíces y la concordancia con los ideales occidentales representadas por Tolstoy, Carpenter y Chesterton; para los detalles, véase: *Ibíd.*, pp. 151-156; también: A. Herman, *Gandhi & Churchill*, pp. 132ss.

<sup>30</sup> Como estas visiones significan todavía un reto para la visión de Gandhi, lo trataremos en el apartado III; para advertir la importancia de este acontecimiento en la política de Gandhi,

obligado a distinguirse de estas visiones alternativas, especialmente con su entrada plena en el congreso nacional indio.

*La visión espiral.* Religión y política, unidad y diversidad, economía y educación, orden y protesta, sacrificio y dedicación, rechazo y respeto, dignidad y honor, etc., se entremezclan simultáneamente en la visión que tenía Gandhi de la India hasta 1920. En cierta manera, esta es la perspectiva propuesta y vivida tanto por él mismo como por el país que se influyen mutuamente, produciéndose una transformación recíproca. Concentrándonos en este período (formativo e) inicial de su *engagement* por la nación (y por el congreso nacional indio), es posible describir los puntos centrales de la visión que Gandhi propuso a favor de una India independiente. Aun cuando su conjunción con el congreso nacional indio fue paulatina –un paso prudente que le dejó tiempo para acumular nuevas experiencias–, logró transformar la agenda política nacional de Gandhi en dos aspectos cruciales –optar por el *swaraj* sin condición alguna y proponer la democracia total–, con consecuencias imprevisibles<sup>31</sup>. Ambos tienen un significado especial respecto a la unidad nacional que abordaremos enseguida.

Es cierto que Gandhi, como los demás políticos del Congreso y de la Liga Musulmana (*Muslim League*, 1906), optó inicialmente por un *swaraj* parcial –gobierno indio independiente bajo la protección inglesa (‘self-government within the Empire’)–, pero cambió su opinión parcialmente a consecuencia de la masacre de Jallianwalla (1919), como reacción a la actitud británica respecto al *Khilafat* y sobre todo por el reconocimiento de los valores propios hindúes (y humanos), que tuvo su expresión concreta en la iniciativa de no cooperar con el imperio británico. La opción por un *swaraj* parcial implica según Gandhi optar por el interés británico sobre el de las masas indias, pues las élites partidarias de él sólo quieren aprovecharse del poder colonial y así asegurar para sí mismas las ventajas de una vida de mayor calidad y lujo. Sin duda, la postura islámica representada por Jinnah añadía el argumento –ya conocido y hasta hoy defendido por los medios de comunicación extranjeros– que el *swaraj* total conduciría a la opresión de la minoría musulmana en una india hindú e independiente<sup>32</sup>. (¡Ya aparece entonces una razón concluyente a favor de la partición de la India!). La res-

---

especialmente en el contexto de la política colonial, véase: A. Herman *Gandhi & Churchill*, pp. 283-308.

<sup>31</sup> Para los detalles, véase: R. Gandhi, *Mohandas*, pp. 238-274.

<sup>32</sup> Es una postura ya abrazada por los musulmanes indios en general desde Sayyad Ahmad Khan; véase: Percival Spear, *A History of India*, vol. 2, (New Delhi: Penguin Books, 1978), pp. 224ss. Para nuestra lectura de ello, véase más adelante: apartado III.

puesta de Gandhi fue sorprendente y audaz, como la demuestran su iniciativa de no cooperar con el imperio y su toma de posición respecto al *Khilafat*.

Dejando aparte su agudeza política, el asunto de *Khilafat* caracteriza la visión de Gandhi precisamente por la postura que él tomó y defendió respecto a él aún contra el parecer de sus colegas más cercanos. El quitar al Califa turco los lugares sagrados para el Islam y la administración de estos por poderes puramente seculares lo vieron los musulmanes indios como una afrenta a su religión, y Gandhi se asoció con ellos. Esta muestra de solidaridad con los conciudadanos de religión islámica la entendió él como una expresión de la unidad nacional y como una prueba más de que la minoría islámica no tenía nada que temer de la mayoría hindú en una India independiente. La solidaridad como lazo de la unidad salta a la vista también en la estrategia política de no cooperación planeada desde Bardoli, cuyo lanzamiento se canceló por la violencia desatada en Chauri Chaura<sup>33</sup>. Estos dos acontecimientos –el *Khilafat* y la no cooperación– y el razonamiento dado por Gandhi en defensa de su postura explican claramente que la unidad nacional concebida por él superó con mucho cualquier otro tipo de hegemonía lograda por el *British Raj*. Pues tanto la solidaridad con los musulmanes como el rechazo de los productos británicos y la planeada abstención del pago de impuestos implicarían mucho sufrimiento y grandes riesgos. Tampoco hubieran tenido éxito sin la participación de una masa numerosa. Así la unidad nacional que Gandhi se proponía realizar fue más que una sencilla unidad política o meramente religiosa en el sentido estrecho de institucional.

Que la visión de Gandhi es mucho más radical que las alternativas a ella se ve por la respuesta dada a los críticos. La estrategia de no cooperación con el imperio encontró rechazo por parte de Jinnah y Tagore por razones diferentes. Mientras Jinnah prefirió argumentos legales y constitucionales contra el gobierno imperial a una actitud de no cooperación, Tagore advirtió en ella una visión estrecha que eliminaba el humanismo. Para Gandhi, defender a los indios contra los ingleses (p. e., al rechazar los productos británicos) no significa una afrenta al humanismo sino poner de relieve el valor y honor de la India como nación. Además, el rechazar los productos británicos, el devolver los títulos honoríficos, el rehusar cooperar con el gobierno imperial, etc., son medios legítimos, políticamente eficaces y moralmente válidos para defender la identidad y el honor del país. Todo

---

<sup>33</sup> Para los detalles, véase: R. Gandhi, *Mohandas*, pp. 238-274.

eso se deriva de su firme convicción, en contraste con la de los demás, de la interconexión entre política y religión:

Hindus would not *deserve* freedom from alien rule if they continued to treat a portion among them as untouchables; and caste Hindus were *unlikely to obtain* Swaraj if untouchables opposed it. And if they fought each other, Hindus and Muslims would neither *merit* nor *attain* independence<sup>34</sup>.

Esta comprensión se manifiesta también en su defensa del *swaraj* total contra Jinnah, pues aún hay hindúes que optan por la protección británica contra los ataques islámicos, no obstante constituir la mayoría. Esta actitud humillante es producto de ignorancia y falta de educación y autoestima. Por eso, Gandhi no cesa de afirmar que “the British connection had made India more helpless than she ever was,” y en defensa de la no cooperación: “I hold it to be a virtue to be disaffected towards a Government which in its totality has done more harm to India than any previous system”<sup>35</sup>. En esta declaración está implícita la respuesta a Jinnah de que la complicidad con el colonialismo es dañosa para la lucha por la independencia. Más aún, en defensa de su actitud respecto al *Khilafat*, Gandhi introduce una noción central de su visión de la unidad nacional y al mismo tiempo fundamento de la India independiente. Escribe:

Quite selfishly, as I wish to live in peace in the midst of a bellowing storm howling round me, I have been experimenting with myself and my friends by introducing religion into politics. Let me explain what I mean by religion. It is not the Hindu religion, which I certainly prize above all other religions, but the religion which transcends Hinduism, which changes one’s very nature, which binds one indissolubly to the truth within and which ever purifies<sup>36</sup>.

Este es el espíritu de la visión que encierra la agenda política propuesta por Gandhi por la India emergente. Con vistas a ella quería preparar luchadores en el *Satyagraha ashram* cuyos miembros debían emitir once votos: non violencia, verdad, non robar, castidad, non poseer, trabajar para el propio pan cotidiano, control del paladar, non temer, respeto de todas las

---

<sup>34</sup> R. Gandhi, *Mohandas*, p. 196 (*cursivas en el texto*). Es correcta entonces la observación de Martha Nussbaum: “Gandhi believed that self-rule in the political sense must grow out of self-rule in the psychological sense: only by mastering the urges to dominate in ourselves can we become the sort of citizens who can live respectfully with others on terms of equality, and only by producing self-mastering citizens can a nation remain free from external domination.” *The Clash Within*, p. 15.

<sup>35</sup> Citado en: R. Gandhi, *Mohandas*, pp. 269-270.

<sup>36</sup> *Young India*, 12 May 1920; citado en: R. Gandhi, *Mohandas*, p. 246.

religiones, *swadeshi* (opción de productos indígenas), y abolición de la intocabilidad<sup>37</sup>.

Es un programa de acción para un grupo selecto pero que, según Gandhi, se constituiría en el ideal nacional. En breve, la visión de Gandhi afirma la unidad nacional, la diversidad cultural y religiosa, la autosuficiencia en economía, el progreso en educación, ciencias e instituciones. ¿Se ajusta la India independiente a este objetivo después de sus sesenta años de experiencia de libertad? O ¿se trata de un sueño inviable propuesto por un visionario, y por eso mismo ignorado por el pragmatismo político? ¿Hasta qué punto se hizo realidad la visión de Gandhi respecto a la unidad nacional?<sup>38</sup> ¿Tiene todavía algún valor para la India del s. XXI aferrarse a ella? Estas, entre otras, son algunas de las preguntas a las que intentaremos dar respuesta en las páginas siguientes.

### III. El desafío continúa

En el apartado precedente hemos destacado la visión de Gandhi en pro de una India independiente, indicando especialmente su insistencia en la unidad nacional, una noción que se basa en la riqueza cultural *índica*<sup>39</sup> compartida también por los pakistaníes. El contraste llamativo a esta perspectiva se encuentra por un lado en la política nacional aceptada por Pakistán<sup>40</sup>, y por otro en la ideología ya en germen bajo el *British Raj*, expresada actualmente en el *hindutva*. Mientras la vía tomada por Pakistán no constituye parte de esta investigación salvo para aclarar las opciones asumidas por los dirigentes indios, la creciente ideología hindú debe ser escrutada al menos por su contraste con la visión de Gandhi. Intentémoslo, pues, sin entrar en el asunto referente al progreso económico y pobreza rural<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Véase: R. Gandhi, *Mohandas*, p. 193; también: A. Herman, *Gandhi & Churchill*, pp. 288-298.

<sup>38</sup> Sobre el último intento de Gandhi por salvaguardar la unidad del *British Raj*, y transformarlo en la nación independiente de la India, véase: R. Gandhi, *Mohandas*, pp. 603 ss.

<sup>39</sup> La expresión 'índic' se emplea aquí como noción alternativa a *India cultural* para designar el espacio bajo influencia del Hinduismo; esta categoría se refiere a un colectivo sin limitarle su adhesión al grupo por religión, lengua, comportamiento etc. Es entonces una noción fluida que no reduce los colectivos dinámicos a una entidad fija. Véase: David Gilmartin and Bruce B. Lawrence (eds.), *Beyond Turk and Hindu*. Gainesville, FL: University of Florida, 2000, p. 2

<sup>40</sup> Véase, para una perspectiva contemporánea, A. Herman, *Gandhi & Churchill*, pp. 408-412.

<sup>41</sup> En varios niveles, a la India le toca revisar su programa demócrata; véase: Patwant Singh, *The Second Partition*. New Delhi: Hay House India, 2007. Pobreza, opresión de las mu-

*Pluralismo, violencia y religión.* En su libro<sup>42</sup>, *The Clash Within*, Martha Nussbaum argumenta que la India contemporánea vive una densa tensión interna nutrida por ideologías o, mejor dicho, visiones y aspiraciones contrastantes, que pueden romper la unidad mantenida hasta hoy. Según ella, existen dos perspectivas –la homogénea y la pluralista– que luchan entre ellas:

The clash between proponents of ethnoreligious homogeneity and proponents of a more inclusive and pluralistic type of citizenship is a clash between two types of people within a single society. At the same time, this clash expresses tendencies that are present, at some level, within most human beings: the tendency to seek domination as a form of self-protection, versus the ability to respect others who are different, and to see in difference a nation's richness rather than a threat to its purity<sup>43</sup>.

La clara y desastrosa expresión de esta lucha se dio últimamente en la masacre recíproca perpetuada por los musulmanes y los hindúes de Gujarat en 2002. A pesar de las elecciones de 2004, en las que la ciudadanía rechazó esta agresividad, la cuestión del pluralismo sigue constituyendo un desafío ineludible para la India del siglo XXI. Aun sin aceptar enteramente esta tesis de Nussbaum, es preciso clarificar nuestra perspectiva en relación no sólo con la recepción de la visión de Gandhi de una India independiente, sino también como alternativa viable hoy.

Al revisar la tesis de la partición de la India, se argumentó que existía un área cultural compartida durante varios siglos por musulmanes, hindúes, cristianos, budistas, etc. en sur-Asia, expresada por la *India cultural*. Desafiada por el *British Raj*, esta identidad cultural buscó cristalizarse alrededor del Islam y del hinduismo transformando al mismo tiempo ambas religiones. Ni el hinduismo ni el Islam se presentan como una identidad estática sino dinámica y transformante. Los intentos de modernización del Islam (por Sayyid Ahmad Khan) y del Hinduismo (por R. M. Roy) eviden-

---

jeres, militarización, etc. son algunos aspectos bien analizados aquí. Para un reciente caso sobre la cuestión de una acción afirmativa en la esfera de educación, véase: "Equity in education", en: *Frontline*, de 9 de Mayo, 2008, pp. 4-28. Según Gurcharan Das, (*India Unbound. From Independence to the Global Information Age*. New Delhi: Penguin Books, 2002), el futuro económico es positivo, pues especialmente desde el 1991 gracias a la liberalización el producto nacional sigue creciendo cada año; al parecer, la revolución económica de la India es lenta y por eso no llama gran atención. Es un elefante sabio que tendrá mucha fuerza pero no rapidez.

<sup>42</sup> Martha C. Nussbaum, *The Clash Within. Democracy, Religious Violence and India's Future*. London, UK / Cambridge, MA: Belknap/Harvard, 2007.

<sup>43</sup> M. Nussbaum, *The Clash Within*, p. 15.

cian este proceso que en ningún caso fue uniforme. Ya se mencionó arriba que Gandhi se aprovechó de estas tendencias al proponer su propia visión de una India pluralista. Pero ¿no coincidían los musulmanes o/y los demás críticos de Gandhi en una visión pluralista? ¿Proponían quizá –como implica la tesis de M. Nussbaum– una visión homogénea en contraste con el pluralismo gandhiano? ¿Corre la India el peligro de imponer una política de homogeneidad liderada por el BJP? <sup>44</sup>.

Para dar una respuesta concluyente se debe iniciar, como mínimo, con la famosa revuelta del 1857, expresión simbólica de los primeros intentos de búsqueda de una identidad pluralista. Conocida como *Indian mutiny*<sup>45</sup>, los historiadores reducen esta revuelta a una mera reacción religiosa emprendida por hindúes para revindicar su estado de castas. Teniendo en cuenta la política del tiempo, se debe leer en ella la expresión de al menos tres hechos significativos: la irrevocable caída del imperio musulmán, la posible emergencia y reivindicación del poder hindú, y la amenaza percibida bajo el *British Raj*. ¿Cómo veían la amenaza británica? ¿Cómo hay que entender la revuelta de 1857? He aquí la interpretación británica:

The Indian Mutiny (...) was a mixture of military uprising, political coup, religious war, peasant revolt and race riot. It was a reaction against all sorts of grievances, some long-standing, others immediate. Ever since 1813, when Christian missionaries were admitted, the British had seemed bent on the conversion of India. Associated with this was the attack on native customs such as suttee, most forcefully conducted by General Napier who promised to act according to the custom of his own country: 'when men burn women alive we hang them'<sup>46</sup>.

Como consecuencia de esta revuelta, la política colonialista cambió:

The British government ... also came to espouse appeasement in the wake of the Mutiny. That catastrophe, which marked an epoch in the history of the British Empire, had evidently been caused by the liberal reforms ... The new emphasis would therefore be on consolidation rather than improvement, on holding the subcontinent rather than preparing it to shed the foreign yoke. So

<sup>44</sup> Bharatiya Janata Party; para una breve descripción véase la nota 51.

<sup>45</sup> Para una breve descripción reciente de la revuelta y sus implicaciones, véase: Piers Brendon, *The Decline and Fall of the British Empire 1781-1997*, London: Jonathan Cape, 2007, pp. 122-136. Brendon reconoce que la revuelta fue producto de varios factores y que, como consecuencia de ella, el gobierno británico cambió su estrategia política: no asimilación, sino división para mantener su poder. No ve en la revuelta ninguna iniciativa nacionalista.

<sup>46</sup> P. Brendon, *The Decline and Fall of the British Empire 1781-1997*, p. 128.

Christian evangelism was discouraged. Hindu customs were respected. Annexations ceased. Bahadur Shah was deposed but Indian princes became lions under Queen Victoria's throne<sup>47</sup>.

Sorprendentemente la perspectiva desde India concordó esencialmente con esta postura, si exceptuamos que resalta la ignorancia inglesa de las costumbres nativas, la ineptitud para comprender los signos de revuelta que ya existían desde hacía tiempo, y la exagerada re-organización del aparato militar, disminuyendo la influencia brahmánica<sup>48</sup>. En efecto, dos fueron las cuestiones de vital interés para el intérprete indio: la lealtad hacia al imperio y la unidad de la nación. En ambos casos la revuelta reivindicó el espíritu indio a pesar de su total debilidad al suscitar una revolución nacional<sup>49</sup>. En la raíz de esta debilidad se encuentra la violencia empleada por los rebeldes, un método de lucha para conseguir la independencia nacional, rechazada previamente por el movimiento Congreso Nacional Indio. Según Gandhi, la revuelta consolidó el poder británico como consecuencia de la violencia emanada de ella<sup>50</sup>. En la valoración de la revuelta de 1857 se encuentra una diferencia radical entre la perspectiva política avanzada por BJP, en contraste con la postura actual del gobierno nacional. Más para concretizar la naturaleza de esta diferencia se debe examinar más de cerca la ideología en que se basa su política.

La profunda vinculación del BJP tanto con el grupo cultural-social RSS como con el *Hindu Mahasabha*, aliado inicialmente con el Congreso Nacional Indio, es bien conocida<sup>51</sup>. Vamos a ocuparnos, pues, de la ideología sub-

<sup>47</sup> P. Brendon, *The Decline and Fall of the British Empire 1781-1997*, p. 135.

<sup>48</sup> Véase: S. R. Mehrotra, *The Emergence of the Indian National Congress*, pp. 71-152, esp. 130ss.

<sup>49</sup> "The vastness, diversity and divisions of India prevented the revolt of 1857 from becoming a united national effort and enabled the British, with their superior organization and resources, to suppress it easily. But the revolt had not been entirely in vain." S. R. Mehrotra, *The Emergence of the Indian National Congress*, p. 150.

<sup>50</sup> Véase: R. Gandhi, *Mohandas*, pp. 118 & 626.

<sup>51</sup> Fundado en 1925 por Keshav Baliram Hedgewar, el RSS (Rashtriya Swyamsevak Sangh) –grupo autónomo político– fue tradicionalmente una organización cultural y social, que luchó por transformar la India en una nación hindú cambiando las actitudes hindúes. Al adoptar la masiva movilización política como estrategia para conseguir este fin, su ideología se realiza mediante una praxis concreta. Estuvo implicado en el asesinato de Gandhi y en la violencia durante la partición, y por eso estuvo prohibido por un tiempo. Asociado inicialmente con el Congreso Nacional Indio, el Hindu Mahasabha (1915) –Gran Asamblea Hindú– funcionó como un grupo en defensa de los intereses hindúes hasta la Independencia, y se transformó después (en los 1960s) en el partido: Jana Sangh (Familia Popular). Entonces surgen otros grupos –Sangh Parivar (familia de grupos)– con similares agendas. Mientras el Vishwa Hindu Parishad (1964) –Concilio Mundial Hindú– aboga por los intereses hindúes dentro y

yacente aunque diversamente participada por ellos. Es el *hindutva*. Según C. Ram-Prasad, el *hindutva* –esencia/identidad hindú– es una ideología que se basa en la noción del pluralismo, noción moderna y únicamente hindú pero universalmente aplicable, extendida a la esfera política. Es decir: para los ideólogos del *hindutva* existe *una* religión llamada ‘hinduismo’ que en todas sus tradiciones revela la doctrina de la pluralidad; el hinduismo es *la* religión de la India; ya que existe *una* religión, hay *una* gente que pertenece a ella; esta religión es el hinduismo, y esta gente son los indios. Según esta perspectiva, el principio del pluralismo no solamente constituye la esencia del hinduismo, sino también de la nacionalidad identificada con los hindúes<sup>52</sup>. No se puede ser indio sin ser simultáneamente hindú.

Lo que nos interesa aquí es la concepción e interpretación del pluralismo: lo valoran como algo positivo, específico del hinduismo; algo que las otras religiones no comparten o, si lo hacen, es de una manera muy limitada. El pluralismo como característica específica hindú lo hace superior y lo coloca por encima de las otras religiones. El pluralismo llega a ser exclusivo del hinduismo, y así le confiere la absoluta autoridad en cuestiones religiosas y culturales. Aplicada a la esfera política, esta postura se traduce en la hegemonía hindú. Se explica entonces la necesidad de re-interpretar la historia de la nación, de determinar el papel de la mujer, de re-organizar la educación, etc.<sup>53</sup> En realidad, todo concluye en un totalitarismo hindú, resultante de la manipulación del principio del pluralismo. Existe, pues, un

---

fuera de la India, la Shiv Sena –Armada del dios Shiva y/o del héroe Shivaji– lucha con fuerza a favor del *hindutva*. Después de un breve periodo en el poder, el partido Jana Sangh se transforma en 1980 en Partido de la Gente de Bharata/India (Bharatiya Janata Party: BJP). Para una descripción histórica, véase: C. Jaffrelot, *Hindu Nationalist Movement in India*, New York: Columbia University Press, 1996; también: M. Nussbaum, *The Clash Within*, pp. 152-185.

<sup>52</sup> “Hindutva ideology builds on this modern Hindu notion of a uniquely Hindu but universally applicable principle of plurality, but makes a specifically political extension of it. It identifies Hinduism with the people of the nation-state of India. ... Let us set out the steps in this thinking: 1. Hinduism is a single religion, because all its traditions commonly reveal the doctrine of plurality. 2. Hinduism is the religion of India. 3. There is a single religion and therefore a single people who belong to that religion. 4. The single religion is Hinduism and the single people are Indians. The crucial and characteristic Hindutva claim is 2. What makes for Hinduness (Hindutva) then, is not merely the unifying doctrine of universally applicable plurality, but the unifying identity of Indians as Hindus. The essence (the ‘-ness’) of the religion is not just the principle of plurality but the nationality with which its practitioners are identified.” Chakravarthi Ram-Prasad, “Being Hindu and/or Governing India? Religion, social change and the state”, in: Gerrie ter Haar and James J. Busuttil, *The Freedom to Do God's Will. Religious fundamentalism and social change*, London & New York: Routledge, 2003, pp. 166-67.

<sup>53</sup> Para un análisis detallado, véase: M. Nussbaum, *The Clash Within*, pp. 186-301.

discurso pluralista entre todas las tendencias políticas de la India<sup>54</sup>, pero se ha de ir al fondo para descubrir el tipo de pluralismo que defienden y saber hasta qué punto concuerdan con la visión pluralista de Gandhi. El contraste se hace más evidente a propósito del secularismo, que pone el énfasis en el progreso económico mediante la introducción de nueva tecnología.

*Secularismo, progreso económico y pobreza rural.* Según la tesis avanzada por M. Nussbaum, existe un conflicto entre las dos tendencias, la pluralista y la homogénea, la primera representada por el Congreso Nacional Indio y la segunda por BJP. Aun cuando se limita a la ideología sostenida por BJP –el *hindutva*–, hemos visto que esta postura es inadecuada para comprender y explicar la *crisis*<sup>55</sup> política y actual de la India, pues el pluralismo constituye ya la base de tendencias con ideología homogénea. De ahí la necesidad de revisar la tesis, tomando en consideración tanto las varias fuerzas políticas de la India actual como la ideología o meta compartida por ellos. Es fácil encontrarla en el así llamado secularismo. ¿En qué consiste el secularismo indio defendido por la constitución? ¿Cómo se relacionan con él los partidos políticos? ¿Qué es el secularismo según sus interpretaciones? Sin entrar en una discusión detallada, buscaremos indicar el núcleo de las varias posturas, poniendo así la atención en el desafío que le toca afrontar a la India del siglo XXI.

El secularismo se suele entender en contraste con la religión o, mejor, en oposición a ella<sup>56</sup>. En este sentido, el secularismo rechaza las pretensiones de la religión especialmente en la esfera política (es decir, publica), atri-

---

<sup>54</sup> En este sentido, la tesis de M. Nussbaum está equívocada, pero tiene razón en cuanto que la ideología de BJP proyecta una visión homogénea de la India. Veremos además que para llegar al poder el BJP renunció a su ideología. El pragmatismo político le obligó a distanciarse de la ideología del *hindutva*.

<sup>55</sup> Nos referimos a la situación actual de la India como una *crisis*, no en sentido peyorativo sino positivo, destacándola como un momento de transición. Políticamente la India actual está en búsqueda de una democracia nacional que responda a las aspiraciones de una nación de gentes diversas. Esta diversidad con todos sus contrastes se manifiesta desde hace tiempo en el gobierno central: ni el BJP, ni el Congreso Nacional han logrado una mayoría suficiente para gobernar sólo; están apoyados por partidos de simpatías e ideologías tan diversas que una agenda común resulta teóricamente imposible, pero la *Realpolitik* les obliga a ignorar sus principios y a alcanzar compromisos con el único fin de mantenerse en el poder. Además de esta situación negativa para promover una imagen de la India en el terreno internacional y asegurar una posición de influencia, esta política de coaliciones ha retrasado importantes avances en economía, educación, etc. Tomando en consideración las cuestiones internas y externas que la India tiene que afrontar en la actualidad, la expresión *crisis* sería quizás solamente una indicación de la gravedad de sus problemas.

<sup>56</sup> Para una breve discusión, véase: Anuradha Dingwaney Needham & Rajeswari Sunder Rajan (eds.), *The Crisis of Secularism in India*. Ranikhet: Permanent Black, 2007, pp. 2-24.

buye a los principios religiosos un carácter metafísico y, en consecuencia, aboga por una racionalidad predominantemente humanista. La religión pasa a ser una cuestión privada, que no debe entrometerse en los asuntos políticos, basados en la razón no en creencias. Esta separación entre lo privado y lo público, lo metafísico y lo humanista, lo dogmático y lo racional, lo religioso y lo secular, etc., específico del secularismo occidental, *no* es exactamente lo que significa el secularismo indio: este no está contra sino *al servicio* de la religión. El secularismo indio representa idealmente un espacio de unidad nacional no definida pero apoyada por las ideologías religiosas, para que las religiones puedan mantener su propia identidad, sin al mismo tiempo imponer sus planteamientos a personas de otras religiones. Es decir, no implica el rechazo de la religión, pues le asegura su aceptación y el lugar adecuado dentro de la polis. Esta concepción ideal del secularismo, resultado de varias posturas contrastantes, hasta el presente no ha sido definitivamente argumentado, aclarado o llevado a cabo. Echemos un vistazo a este complejo escenario para comprender la naturaleza del desafío que la India actual afronta.

La opción por una nación secular pretendía afrontar simultáneamente dos asuntos que habrían derribado la democracia representativa a que aspira la India. Se trata del “comunalismo” y del nacionalismo hindú. Por “comunalismo” se entiende aquí la representación política sobre la base o por razón de la religión a que uno pertenece o de la profesión que uno ejerce<sup>57</sup>. En este sentido los musulmanes querían asegurar su representación en el parlamento que, sin esta cláusula, se habría convertido en una asamblea hindú. La representación regional, propuesta del Congreso, habría promovido, desde la perspectiva musulmana, un nacionalismo hindú. Gandhi y los demás líderes del Congreso estaban dispuestos a aceptar esta excepción para los musulmanes, pero no para los demás minorías, y en ningún caso para los intocables (dalits). Constituir a los hindúes de casta y a los intocables en dos cuerpos electorales distintos habría dividido cada pequeña población en dos partidos, además de perpetuar la praxis de intocabilidad, argumentó Gandhi<sup>58</sup>. Esta postura obstinada que distanció a Ambedkar de las alas del Congreso se justifica por la concepción del hinduismo como reli-

---

<sup>57</sup> En los debates contemporáneos se limita el sentido del “comunalismo” a la pertenencia religiosa, diferente de cuando se utilizó el término en relación con la democracia representativa a que aspiraba la India. Para los detalles, véase: Shabnum Tejani, “Reflections on the Category of Secularism in India”, in: A. D. Needham & R. S. Rajan, *The Crisis of Secularism in India*, pp. 45-65.

<sup>58</sup> Para los detalles y los argumentos completos de Gandhi, véase: R. Gandhi, *Mohandas*, pp. 359-361, 367, 370-375; también: A. Herman, *Gandhi & Churchill*, pp. 383-390.

gión pluralista, por lo que incluye también a los dalits. Ciertamente la razón política consistía en no dar argumentos a los nacionalistas hindúes para continuar con su política divisoria contra el congreso. Tampoco quería admitir a otro líder rebelde frente a Gandhi. No obstante la actitud sincera de Gandhi respecto de los intocables y su ardor en reformar el hinduismo, hay que admitir la debilidad y la falsedad implícita de la postura del Congreso que identificó el secularismo con el nacionalismo liberal democrático. Se buscó promover sobre todo la unidad nacional<sup>59</sup>, y convirtió al secularismo en defensor de derechos de las minorías.

Esta concepción del secularismo comprende al menos dos visiones fuertemente marcadas por Gandhi y Nehru respectivamente, una más religiosa, otra más racionalista, y se encuentran en la actualidad en concurrencia con dos visiones paralelas, una que se expresa en la ideología del *hindutva* y la otra que destaca por su política socialista-atea. Se debe hablar, pues, de cuatro tipos del secularismo indio: el Gandhiano, el constitucional, el hindú-nacionalista y el ateo. Mientras la perspectiva Gandhiana<sup>60</sup> ve en el secularismo el conjunto de valores religiosos diversamente compartidos por los indios, y por esta razón se fundamentan en las religiones, la concepción constitucional añade que estos valores son humanistas y se fundan en la racionalidad informada, no necesariamente religiosa<sup>61</sup>. La diferencia esencial entre estas dos perspectivas no está sólo en su diversa concepción de la religión, sino también en su valor político: según Gandhi, las religiones constituyen al hombre político; según la perspectiva constitucional, la religión no es inevitable, pues valdría una ética basada en una racionalidad informada. Con esta postura concuerda también el secularismo socialista-ateo<sup>62</sup> que va más allá al

---

<sup>59</sup> Para una lectura diferente de la unidad nacional, véase: A. Herman, *Gandhi & Churchill*, pp. 408-412; en realidad ésta también confirma la búsqueda por una unidad pluralista, ahora basada en la religiosidad islámica.

<sup>60</sup> El núcleo de esta visión consistía en: "a democratic secular state where all citizens enjoy full rights and are equally entitled to the protection of the State, irrespective of the religion to which they belong" (M. K. Gandhi, *Collected Works*, vol. 97, pp. 476-7), citado en: R. Gandhi, *Mohandas*, p. 657.

<sup>61</sup> Esta sería la perspectiva aceptada por Jawaharlal Nehru; para una discusión sobre ello, véase: Sunil Khilnani, "Nehru's Faith", in: A. D. Needham & R. S. Rajan, *The Crisis of Secularism in India*, pp. 89-103. Según Khilnani, el secularismo de Nehru se caracteriza por el esfuerzo racional de reconciliar la razón instrumental con la razón moral. Su contribución no consistió en un racionalismo sino en la aplicación de la razón en la solución de las cuestiones prácticas y actuales sin dirigirse a la fe religiosa. Esta perspectiva está defendida en la constitución al aceptar la neutralidad como política con referencia a las varias identidades religiosas del país.

<sup>62</sup> Quizás la perspectiva de E. V. Ramasami cabe dentro esta línea. Véase: Paula Richman & V. Geetha, "A View from the South. E. V. Ramasami's Public Critique of Religion", in: A. D. Needham & R. S. Rajan, *The Crisis of Secularism in India*, pp. 66-88.

proponer la gradual aniquilación de la religión para obtener la igualdad económica y el progreso humano<sup>63</sup>. Por contra, según la perspectiva hindú-nacionalista, el secularismo define y garantiza los derechos de la minoría tomando en consideración la visión de la mayoría hindú. El secularismo significa aquí simplemente la separación entre estado y religión<sup>64</sup>. Según la visión de Gandhi, el secularismo, constitutivo de la polis, define la India moderna, democrática e independiente; según las demás perspectivas, el secularismo cumple una función en el estado político. Es entonces dispensable, especialmente si asegura, facilita y promueve la economía y/o el progreso nacional. Surge entonces la cuestión: ¿debe la India mantener su secularismo? Si la respuesta es afirmativa, ¿qué tipo debe adoptar? Intentaremos una respuesta en el apartado conclusivo.

### Conclusión

A pesar de la crítica al secularismo –causada especialmente por su ambigua formulación<sup>65</sup>–, ningún partido político de la India intenta abolir este aspecto central de la democracia. ¿Por qué, entonces, excita tanto los ánimos? En el curso de este ensayo se ha argumentado que la India independiente se halla en búsqueda de una identidad pluralista, búsqueda que comenzó con la visión de Gandhi, que articuló el secularismo, pero que no se ha definido adecuadamente ni realizado en praxis concreta que facilite a la ciudadanía el percibir las ventajas de esta opción. La clarificación del secularismo indio corre el riesgo de desafiar al menos algunos aspectos de la visión de Gandhi, y requiere al mismo tiempo proponer una alternativa viable. Se puede decir que la falta de esta última es la causa de la excitación de los ánimos aludida; se ve a propósito de la delicada cuestión de la conversión.

---

<sup>63</sup> Este sería el proyecto que los gobiernos - comunistas - regionales de Bengala y Kerala buscan realizar; un claro ejemplo es la propaganda ideológica a través textos escolares como el disputado texto de ciencias sociales para los estudiantes de la clase VII en Kerala, para el año académico 2008-09.

<sup>64</sup> Para los detalles, véase: Gyan Prakash, "Secular Nationalism, Hindutva, and the Minority", in: A. D. Needham & R. S. Rajan, *The Crisis of Secularism in India*, pp. 177-188.

<sup>65</sup> La cláusula revisoría número 42 de la Constitución incluye por primera vez en 1976 el secularismo en su preámbulo. Se garantiza que en todas sus actividades el estado no apoyará a ninguna religión; que protegerá la libertad de conciencia y de religión; que considerará a todas las religiones como iguales, y que no utilizara los impuestos u otras entradas fiscales para apoyar ninguna religión específica. Por clara que aparezca esta formulación, queda abierta a interpretaciones.

Aun cuando la constitución de la India en el artículo 25, sección 1, garantice el derecho fundamental de cada ciudadano a ‘profesar, practicar y propagar’ su religión con la única restricción de que no lo haga contraviniendo ‘el orden público, la moral y la salud’, interpretaciones recientes (1977) de la Corte suprema, no incluyen la conversión dentro de este derecho. La libertad de religión es una libertad de conciencia y, según esta postura, los intentos de conversión pueden equipararse a la violencia, a la explotación de los más débiles (es decir, los pobres), yendo, en última instancia, contra la cultura índica<sup>66</sup>. Según este planteamiento, basado parcialmente en la ideología del *hindutva* y en la reacción contra la práctica cristiana colonial<sup>67</sup>, la promoción educativa y literaria y la alfabetización emprendida por los misioneros son sospechosas por su (implícita, cuando no explícita) actividad contra la religión hindú. El gobierno de BJP consideró entonces necesario re-abrir la cuestión de la conversión para abolir los ‘abusos’ de la libertad religiosa. Pero las falsedades y debilidades inherentes a esta postura son múltiples: en primer lugar, parte de la discutible afirmación de que, a diferencia del Islam y el cristianismo, el hinduismo no busca conversiones<sup>68</sup>. En segundo lugar, la opinión de que los pobres son *victimias* de la propaganda cristiana no solamente es una perspectiva elitista, sino que considera la pobreza como incapacidad mental (la crítica contra la conversión llega a convertirse así en una excusa para defender una política que no logró erradicar la pobreza, especialmente la rural); además, negando la educación a los intocables, violan el derecho constitucional. Por último, si la conversión no forma parte de la libertad religiosa garantizada por la constitución ¿no se opone así a la libertad de elección y al pensamiento crítico? Resulta entonces necesario revisar los argumentos contra la conversión, tomando especialmente en consideración el pluralismo junto con el secularismo.

Tanto la visión de Gandhi como la ideología del *hindutva* admiten que el pluralismo es característico del hinduismo y que, en consecuencia, forma parte de la India cultural, pero no lo toman debidamente en serio ni en el ámbito religioso ni en el político. En efecto, a pesar del hecho de que los hindúes indios actualmente se consideran adherentes a *una* religión llama-

---

<sup>66</sup> Para un análisis detallado, véase: Gauri Viswanathan, “Literary and conversion in the Discussion of Hindu Nationalism”, in: A. D. Needham & R. S. Rajan, *The Crisis of Secularism in India*, pp. 333-355.

<sup>67</sup> Las opiniones del mismo Gandhi en su autografía dan munición a esta perspectiva; véase: M. K. Gandhi, *An Autobiography*, pp. 33-34, 122-125, 135-138; 233-34.

<sup>68</sup> Para los detalles, véase: Sumit Sarkar, “Christian Conversions, Hindutva, and Secularism”, in: A. D. Needham & R. S. Rajan, *The Crisis of Secularism in India*, pp. 356-367.

da el hinduismo, no se debe ignorar que es una unidad simbólica no dogmática ni organizacional. La afirmación de que el hinduismo es una religión pluralista significa entonces que no tiene ni *un* fundador, ni *un* dogma, ni *una* organización central, etc. a diferencia de otras religiones como el Islam, el cristianismo o el budismo. En el ámbito religioso, este hecho permite hablar de varias tradiciones mayoritarias hindúes –vaisnavismo, saivismo, saktismo, por ejemplo– por un lado, y de tradiciones autóctonas, llamadas religiones tribales, por el otro. Esta heterogeneidad no niega una importante correspondencia en las creencias y rituales entre estas tradiciones arias y dravídicas. Es decir, en este caso la pretensión de *una* religión hindú es una reducción sociológica a favor de una política proteccionista y hegemónica contra la historia de religiones y la actual práctica religiosa. Gandhi rechazó esta realidad en su confrontación con Ambedkar, pero tenía razón en afirmar que él, más que Ambedkar, representaba los intereses de los intocables<sup>69</sup>. La postura de BJP es parecida, pero más radical. Esta concepción del pluralismo vale también para los cristianos y los musulmanes que los críticos (y los nacionalistas) prefieren ignorar. De hecho, en la India colonial y la posterior a la independencia, no ha habido *una* propaganda cristiana uniforme: los protestantes y católicos, por ejemplo, siguieron vías diferentes, y tampoco se consideran una unidad, a pesar de ser cristianos<sup>70</sup>. El pluralismo nos obliga a tomar en serio estas diferencias dentro las mencionadas entidades religiosas.

Igualmente, se necesita también una revisión del otro polo: el secularismo. Concebido como protección para las minorías (mayormente religiosas) –según se explicó antes–, el secularismo no parece en la actualidad capaz ni de asegurar la libertad religiosa, ni de promover la autonomía ciudadana por una razón obvia pero demasiado compleja<sup>71</sup>: la falta de un código civil uniforme para todos los ciudadanos sin excepción. ¿Es posible o necesario tener un código civil uniforme para toda la nación india? Esta

---

<sup>69</sup> “I would not sell the vital interests of the untouchables even for the sake of winning the freedom of India. I claim in my own person to represent the vast mass of the untouchables... I claim that I would get, if there was a referendum of the untouchables, their vote, and that I would top the poll” M. K. Gandhi, *Collected Works*, vol. 54, p. 158, quoted in: R. Gandhi, *Mohandas*, p. 361.

<sup>70</sup> Basta mencionar la disciplina seguida en el protestantismo, anglicanismo y catolicismo que a pesar de su fundamento en la Biblia asume prácticas opuestas. No ignoro la pretensión católica de que la iglesia *subsistit* en la romana; pero sociológicamente en la actualidad no comporta valor alguno.

<sup>71</sup> Véase el ensayo: Upendra Baxi, “Siting Secularism in the Uniform Civil Code”, in: A. D. Needham & R. S. Rajan, *The Crisis of Secularism in India*, pp. 267-293.

cuestión toca el corazón de la problemática abarcada tanto por el pluralismo como por el secularismo. Pues un código civil uniforme debe basarse en valores comunes de la sociedad pluralista reconociendo al mismo tiempo la dignidad y la *diferencia* entre las religiones y culturas de la India. En realidad, esto significaría, como en la actualidad, rechazar por ejemplo la discriminación de género y, a la vez, aceptar la ley particular, a pesar de que admite la discriminación por razón del sexo. Esta situación paradójica encuentra apoyo en la constitución que por eso pierde su legitimidad. La traducción de la legitimidad constitucional en legalidad se garantizaría según M. Nussbaum<sup>72</sup> si se introdujera cláusula permitiendo a las personas que lo deseen defenderse por el código civil común cuando la ley particular no les otorga la protección legítima. Es decir, deben existir dos regímenes legales: uno particular y otro civil común, el segundo funcionando como suplemento al primero, y en determinados casos como su cumplimiento. ¿No sucede así que el secularismo mismo acaba convirtiéndose en una religión que paulatinamente substituye los valores, al menos en el ámbito ético-político, transformando la India en una nación a-religiosa? ¿No daría esto razón a la ideología del *hindutva* para combatir la visión pluralista? Hay que precisar, pues, el concepto de secularismo.

La experiencia colonial de la India bajo el *British Raj* muestra que cuando los intereses comerciales determinan el gobierno del país, las aspiraciones legítimas de la ciudadanía salen a la calle. El cumplimiento de las legítimas aspiraciones de los indios que, según Gandhi, se vincula íntimamente no sólo con la independencia sino también con la *transformación integral del ánimo* de la India, significó una llamativa divergencia entre Gandhi y Churchill acerca la India. Mientras Gandhi la consideraba como transformación *religiosa* –de una religiosidad no vinculada a ninguna religión concreta<sup>73</sup>–, Churchill calificaba tal visión y todos los intentos por llevarla a cabo como mala ideología y peor política<sup>74</sup>. En otras palabras, la

---

<sup>72</sup> Cf. M. Nussbaum, *The Clash Within*, pp. 141-151. “One step that would greatly help in addressing both the religious freedom problem and the sex equality problem would be the creation of a genuinely comprehensive secular code of civil law, uniform for all India, and protection of exit options from the religious systems to that code for women (and men) who want to elect a secular identity, including protection for their property rights,” p. 150. See also: Flavia Agnes, “The Supreme Court, the Media, and the Uniform Civil Code Debate in India,” in: A. D. Needham & R. S. Rajan, *The Crisis of Secularism in India*, pp. 294-315.

<sup>73</sup> Véase arriba, nota 36; para una apreciación contemporánea de la contribución de Gandhi especialmente en materia de no-violencia, véase: Purushottam Agrawal, “A Sacred Anarchist”, en: I. Pande (ed.), *India 60*, pp. 12-21.

<sup>74</sup> Por ejemplo, el ayuno de Gandhi le parecía a Churchill como: “meaningless street theater” actuando por un “fakir and spiritual quack”. Véase: A. Herman, *Gandhi & Churchill*, p. 505

India que obtuvo la independencia buscando una transformación espiritual en todas esferas de la vida no podía defender un secularismo totalmente a-religioso. En consecuencia, esto convierte en central la cuestión del secularismo en toda política, ya desde la Independencia. ¿Qué tipo de secularismo debe promover la India para cumplir con la visión heredada de Gandhi? ¿O debe abandonarla de una vez aceptando la visión alternativa del *hindutva*?

En un reciente estudio, Charles Taylor argumenta que la sociedad occidental en contraste con la de la India, por ejemplo, se encuentra en la edad secular gracias al *humanismo exclusivo* específico de la modernidad<sup>75</sup>. El secularismo se concibe aquí en contraste con la religión entendida como creencia en la trascendencia. Hay que hablar, entonces, de tres tipos de secularismo: el primero niega un lugar a la trascendencia en el espacio público, el segundo se refiere a la menguante adherencia o práctica religiosa, y el tercero considera la religión como una de las posibles opciones para alcanzar la plenitud o felicidad plena. En este último sentido, la opción religiosa no es la normal (“default option”) en la sociedad occidental en contraste con la de la India. Si este esquema es correcto, el secularismo adecuado para la India no puede ir contra la religión. En otras palabras, las religiones, o en sentido Gandhiano, la religiosidad índica debe constituir el fondo del secularismo nacional afirmando que la opción normal de la ciudadanía es la religiosa. Esto no contradice el hecho de que existan en la cultura de la India corrientes a-religiosas u opuestas a la religión, pues acontecimientos aislados no constituyen la normalidad.

Aunque este planteamiento reconoce la pluralidad religiosa como valor positivo y respeta la diferencia religiosa<sup>76</sup>, indicando así el trasfondo válido del secularismo indio, queda por resolver la cuestión de las minorías. De hecho, las minorías pretenden que el secularismo ofrezca las mismas

---

y passim. No obstante, para Herman, Gandhi propone una ‘New Age Vision’, mientras Churchill representa una perspectiva “rested on secular and humanistic traditions”, *ibid* p. 507. A pesar de su detallado análisis, A. Herman no logra presentar una visión integral de Gandhi; paralelismos matemáticos entre las dos personalidades no indican siempre el sentido de los acontecimientos, ni la gravedad creada por sus acciones u omisiones. El autor omite muchos textos que harían discutible su defensa de Churchill contra Gandhi, y elimina el fundamento ético de toda la acción de Gandhi. Para un contraste, véase: M. Nussbaum, *The Clash Within*; R. Gandhi, *Mohandas*.

<sup>75</sup> Véase: Charles Taylor, *A Secular Age*. Cambridge: Belknap-Harvard Uni. Press, 2007, pp. 1-22. Taylor utiliza el término *secularity* que corresponde a “secularismo” en español. Pero véase también la nota 56.

<sup>76</sup> Sobre este aspecto, véase: Jonathan Sacks, *The Dignity of Difference*. London/New York: Continuum, 2002.

oportunidades a toda la ciudadanía sin discriminación alguna. Para cumplir con esta pretensión el secularismo indio debe considerar las opciones minoritarias como normales en la sociedad pluralista y contemporánea. Es decir, a pesar de la inherente religiosidad que funciona como trasfondo del secularismo indio, este debe reconocer las opciones a-religiosas (para seguir el argumento de Taylor) como plausibles. Eso es posible alargando o, mejor dicho, actualizando y concretizando la concepción de la religión.

Una perspectiva fructífera nos la ofrece la noción de la ‘secularidad sagrada’ propuesta por R. Panikkar<sup>77</sup>. Según él, la secularidad contemporánea se refiere al carácter definitivo de las estructuras materiales de la realidad. La secularidad –*secularity*– en este sentido se contrapone a la sacralidad total por un lado y al secularismo por el otro. La secularidad sagrada obtiene su legitimidad no de la modernidad caracterizada por su humanismo exclusivo, sino de la concepción de la religión como espiritualidad –la actitud básica del hombre frente a su último fin– trascendente e inmanente a la vez<sup>78</sup>. Esta perspectiva de la religiosidad específica de la India facilitaría entonces designar el secularismo indio como espiritual, sin pretender que el hinduismo sea *la* religión de la India, y sin someter la visión secular a las ideologías propiamente occidentales. Sin duda, el desarrollo de un secularismo indio constituye uno de los mayores desafíos de la India del siglo XXI.

PETER G. PANDIMAKIL

*Saint Paul University, Ottawa / Estudio Teológico Agustiniiano,*  
Valladolid

21 de agosto de 2008

---

<sup>77</sup> “In the dialectic between the sacred and the profane, and mediating between the two extremes of an all-swallowing sacredness and an equally all-bulldozing secularism, stands as a middle way the insight of secularity. I call it *Sacred Secularity*,” Raimon Panikkar, “A Self-Critical Dialogue”, en: Joseph Prabhu (ed.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1996, p. 265. La perspectiva de Panikkar corresponde con la triple concepción del secularismo avanzada por Taylor: *Secularity* 1 niega la concepción de la realidad únicamente por el sagrado; entonces se puede hablar del *secularism* en contraste con esta concepción. *Secularity* 2 se refiere a la secularización; *Secularity* 3 corresponde a *Sacred Secularity*.

<sup>78</sup> Véase: Raimon Panikkar, *The Trinity and World Religions*. Madras: The Christian Literature Society, 1970.