



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
COLEGIO DE HISTORIA

COMUNALISMO RELIGIOSO EN LA INDIA.
AYODHYA: ENCRUCIJADA DEL SECULARISMO

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL TITULO DE:

LICENCIADA EN HISTORIA

P R E S E N T A :

MARISELA ALCÁNTARA PÉREZ



ASESOR: DR. BENJAMIN PRECIADO SOLÍS

MÉXICO, D. F.

MARZO 2006



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	I
-------------------	---

I. ANTECEDENTES

♦ Las invasiones islámicas en India.....	1
▪ Itinerario.....	1
▪ Significación (religiosa, política, cultural).....	5
♦ Situación de la <i>Babri Masjid</i> desde su construcción en 1528 hasta la aparición de las estatuillas en 1949.....	10
♦ Significación de Rama en la cultura del norte de India.....	18
♦ La delgada línea que separa la historia del mito.....	23
♦ Historia de la <i>Babri Masjid-Ramjanmabumi</i> . El conflicto hasta 1989.....	35
▪ Los actores: las organizaciones involucradas más destacadas.....	35
• <i>RSS. Rashtriya Swayamsevak Sangh</i>	37
• <i>VHP. Vishwa Hindu Parishad</i>	44
• <i>Bajrang Dal</i>	50
• <i>BJP. Bharatiya Janata Party</i>	51
▪ 1949 – 1984. Demandas, decretos.....	52
▪ Febrero de 1984: La apertura de los cerrojos.....	54
▪ 1985 – 1989. Protestas juicios.....	59

II. AYODHYA, ESCENARIO Y REFLEJO

♦ El enfrentamiento.....	66
▪ 1990 – 1992. La gran peregrinación, la violencia.....	66
▪ Diciembre de 1992: la demolición de la mezquita.....	77
▪ La reacción, las consecuencias.....	81
♦ Los contrastes entre las culturas musulmana e hindú.....	89
▪ Teología y modelos.....	89
▪ Organización social y ritual.....	97
▪ El espacio sagrado.....	104
▪ La identidad.....	107
♦ La historia compartida.....	110
▪ La influencia británica. La resistencia conjunta.....	110
▪ La llaga de la partición.....	124

III. LA ENCRUCIJADA DEL SECULARISMO

♦ El nacionalismo hindú.....	137
▪ Reformismo.....	139
▪ La interpretación religiosa como fundamento de la acción política	143
♦ El fenómeno de la derecha radical.....	149
▪ Su organización: civil y religiosa.....	149
▪ Su historia.....	155
▪ Ideología y propaganda.....	169

♦ La defensa de lo sagrado.....	179
▪ Manipulación de los símbolos religiosos.....	179
▪ La transformación de Rama.....	183
▪ Atizando los prejuicios legendarios (el papel de los medios de comunicación).....	188
♦ Leyes Generales. Leyes Personales.....	195
CONCLUSIONES.....	205
BIBLIOGRAFÍA.....	212

I ANTECEDENTES

I.1 LAS INVASIONES ISLÁMICAS EN INDIA

Para iniciar este capítulo es importante atender dos condiciones fundamentales tal y como establece Richard M. Eaton en el prólogo de la compilación *India's Islamic Traditions 711-1750*: 1) Desafiar la idea pre-colonial de un islam externo y monolítico chocando contra un hinduismo igualmente monolítico y uniforme, y 2) Evitar utilizar la religión como la característica definitoria de la clase gobernante del norte de India desde el siglo XIII. “Esto significaría que el agente de la conquista no era un pueblo (definido por su herencia cultural o su lugar de origen) sino una religión, la religión islámica.”¹

Itinerario

La entrada del islam a India sucedió en tres oleadas distintas comenzando en los albores del siglo VIII d.C.; los primeros contactos tuvieron lugar en el sur con los comerciantes árabes, pero la primera invasión significativa en el norte fue encabezada por Mahmud de Ghazni, guerrero proveniente de Afganistán, quien en el año 1001 realizó su primera campaña militar alrededor del territorio. Estas primeras incursiones, sin embargo, no resultaban sino en pequeños bandidajes aislados; fue sólo hasta 1192 que el poder musulmán se estableció en India con una base permanente. En ese año Mohammed de Ghori, quien, también desde Afganistán, había extendido su poder sobre el Panjab, movilizó sus ejércitos y conquistó Ajmer (hoy ciudad del Rajasthan); al año siguiente uno de sus generales, Qutb-ud-din se

¹ Richard M., Eaton, *India's Islamic Traditions, 711-1750*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2003, p. 9.

apoderó de Benares y posteriormente de Delhi. Tras el asesinato de Ghorí en 1206, Qutb-ud-din se convirtió en el primer Sultán de Delhi. En el transcurso de veinte años los musulmanes tomaron el control de la zona del Ganges aunque nunca lograron consolidar definitivamente su poder; con cada nuevo gobernante el reino se expandía o comprimía dependiendo de las habilidades personales del Sultán.

En 1297 Ala-ud-din Khailji extendió sus dominios hacia el sur, hasta Gujarat, pero no pudo mantener su posición; en 1338 su sucesor Mohammed Tughlaq trasladó la capital del sultanato a Daulatabad, en Maharashtra, sitio que resultó ser poco conveniente por lo que, eventualmente, se vio obligado a volver al norte, su reino, ya debilitado, se debilitó aún más con el devastador ataque que sobre él dirigió Tamerlán desde Samarkanda en el año 1398. De ahí en adelante el poder de los sultanes fue contrayéndose cada vez más hasta ser suplantado por un reino musulmán distinto, el de los mogoles.

En 1526 Babar, de origen persa, pero descendiente de Tamerlán y Genghis Khan, que eran mongoles, marchó hacia el Panjab desde la capital de su reino, Kabul, en Afganistán, y logró vencer al entonces sultán Ibrahim Lodi de la dinastía de los Lodis –quienes, relativamente, eran los amos del norte de la India– en la batalla de Panipat (Panjab del este), apoderándose de Delhi y Agra, donde se estableció, fundando así el Imperio Mogol en India, mismo que dirigió hasta su muerte en 1530. El éxito inicial de las campañas de Babar no logró acabar con los opositores de los mogoles, y en 1540 el Imperio sufrió un abrupto, aunque no definitivo, golpe cuando Sher Shah y su ejército derrotaron a Humayun, sucesor de Babar, y se apoderaron del trono de India fundando un nuevo sultanato. Pero después de quince años de vivir en el exilio, Humayun encabezó el retorno de los mogoles con un asalto a Delhi y recuperó el trono en 1555. Murió sin embargo sólo seis meses más tarde, por lo que en 1556 Akbar, su hijo, heredó la corona cuando contaba con apenas doce años de edad, aun así, su capacidad y astucia lo llevarían a alcanzar el control completo y efectivo del Imperio.

Akbar, quien reinó hasta 1605, es descrito como un hombre de ideales que buscó la justicia y el entendimiento entre sus súbditos; considerado como el paradigma del buen gobernante, no sólo por sus habilidades militares, sino por su

cultura y sabiduría, constituye un ejemplo de tolerancia y eclecticismo. Akbar fundamentó su mandato en la premisa “a ti tu religión, a mí mi religión” e impuso un significativo cambio en la rutina real al posibilitar la apertura de espacios para la participación pública. Consciente de que la población hindú era demasiado grande para ser sometida, decidió integrarla al gobierno y mantuvo un importante número de consejeros, generales y administradores hindúes. Debido al interés que profesaba por las cuestiones religiosas, Akbar gustaba de intercambiar conocimientos con expertos de todas convicciones (hindúes, cristianos, parsis) y llegó incluso a formular una especie de religión ecléctica combinando los elementos que consideraba más elevados de las distintas tradiciones que había estudiado. “Akbar creía que podía guiar espiritualmente a todos aquellos que le rindieran pleitesía. Algunos buscaron con sinceridad esta ayuda, pero otros eran sólo aduladores. No existían dificultades teológicas [para asumir dicha guía espiritual] puesto que tanto los hindúes como los musulmanes de aquella época creían que el rey poseía poderes espirituales sobrenaturales. Era costumbre que tanto la gente común, como los teólogos y los místicos visitaran las tumbas de reyes despóticos en orden de asegurar sus peticiones. Se creía incluso que el sultán Sikandar Lodi era capaz de milagros tales como la resurrección de los muertos. En una sociedad así de crédula no era casual el hecho de que Akbar adoptara el papel de un guía.”²

Con su talento diplomático, más que con sus fuerzas militares, Akbar logró extender su Imperio hasta cubrir más de la mitad del actual territorio de India, todo lo que hoy son Pakistán y Afganistán hacia el oeste, el límite de Bengala al este y dominar toda la zona del Decán hasta Maharashtra, Madhya Pradesh y Orissa. De esta forma, la extensión de sus dominios constituye una de las más significativas en la historia de India.³

Akbar fue sucedido por su hijo Jahangir quien conservó la política de tolerancia religiosa de su padre, pero, aprovechando la estabilidad que éste había dado al Imperio, no tuvo que librar más que algunas campañas militares. Durante 22 años

² S.A.A. Rizvi, *The Wonder That Was India II*, Calcuta, Rupa and Co., 1987, pp. 110-111.

³ Aunque en efecto los imperios Maurya o Gupta de la India pre-mogola hayan alcanzado extensiones mayores, Akbar logró un control más sólido de sus dominios.

Jahangir encabezó un gobierno en el que no se realizaron conquistas importantes o reformas administrativas notables. Aunque persiguió a algunos dirigentes musulmanes sectarios por considerarlos una amenaza para su poder, Jahangir siempre respetó tanto a los *sufis* como a los ascetas hindúes y de hecho participaba frecuentemente en sus festivales. Su muerte en 1627 desató la lucha por el trono; su hijo, el príncipe Khurram, se declaró como el emperador Shah Jahan tras imponerse sobre sus rivales y se concentró principalmente en Agra y Delhi. Fue durante su reinado que se construyeron algunos de los más significativos testimonios de la gloria mogola, el más conocido desde luego es el Taj Mahal, tumba de su esposa Mumtaz, que es sólo uno de los muchos monumentos construidos bajo su mandato. Sus extravagancias arquitectónicas y costosas batallas sirvieron de pretexto a su hijo Aurangzeb para usurparle el poder bajo la supuesta intención de impedir que siguiera dilapidando los recursos del Imperio; Shah Jahan fue recluido en el fuerte de Agra desde donde podía comandar sólo acciones menores hasta que Aurangzeb le prohibió también el contacto con sus familiares y súbditos. Shah Jahan había desechado la política de tolerancia religiosa propugnada por Akbar y promovió el retorno al islam, siendo él mismo un practicante ortodoxo, sin embargo, el hecho de que haya demolido algunos templos en zonas rebeldes, no significa que fuera un fanático. Fue durante su reinado que los británicos aseguraron su centro de comercio en Madrás en 1639 –aunque habían establecido su primera factoría en 1604.

Aurangzeb fue el último de los grandes mogoles. Su carácter guerrero se impuso sobre su padre, cuya intención era heredar el trono a su otro hijo, Dara Shikok, de temperamento más tolerante y cultivado. Así, Aurangzeb se coronó en 1659 con el título de *Alamgir*, ‘Conquistador del Universo’, y dedicó sus recursos a la expansión del Imperio (de la que escaparon sólo algunos territorios menores del sur) y a la eliminación de sus enemigos. Aunque mantuvo a sus ministros y oficiales hindúes, en Benares y otras ciudades los *brahmanes* fueron acosados y los templos hindúes destruidos por ortodoxos musulmanes, Aurangzeb frenó la desagración, pero no permitió la construcción de nuevos templos. Además nombró a un censor moral para vigilar que la vida musulmana se hiciera conforme a las leyes del Corán.

Su política hostil en el Panjab le granjeó la enemistad de los sikhs -con quienes los mogoles ya habían tenido problemas desde la época de Jahangir- y que los enfrentaron en numerosas ocasiones. Su reinado estuvo marcado por el alejamiento de la política de coexistencia armónica de Akbar y gradualmente fue aumentando su celo religioso: se implementó una ley para demoler los templos y centros de enseñanza hindúes; el templo *Vishvanatha* de Benares y el *Keshava Rai* de Mathura fueron reducidos a ruinas. Un esfuerzo para debilitar la solidaridad entre *zamindars* (terratenientes hindúes) fue iniciado al favorecer a aquellos que se convirtieran al islam. Aurangzeb batalló también con los comerciantes ingleses intentando imponerles impuestos mayores. La estrechez de sus políticas religiosas y la descomposición al interior del Imperio, junto con el desgaste de carácter de sus nobles y jefes militares, anunciaban el ocaso de su poder.

La erupción de revueltas y conflictos sectarios no se hizo esperar y, tras la muerte de Aurangzeb en 1707, la fortuna del Imperio Mogol comenzó su declive. A partir de entonces los sucesivos gobernantes padecieron la fragmentación y división del poder, y los niveles de dominio alcanzados en los años anteriores nunca fueron recuperados.

Es necesario mencionar que el poderío mogol en India nunca gozó de un dominio total ni de una consolidación absoluta. Nunca dejaron de existir reinos independientes cuya resistencia fue imbatible. Los Rajputs, poderosos guerreros amos del Rajasthan y los Marathas del centro son los ejemplos más contundentes.

Significación (religiosa, política, cultural)

El Corán presupone la existencia de un Estado cuyos ciudadanos acepten y obedezcan la ley divina que ha sido revelada a través del profeta Mahoma. Con el establecimiento del sultanato de Delhi, la norma en los territorios conquistados se fundamentó en la *shari'a* o ley coránica que, sin embargo, respetaba las costumbres locales siempre que no le fueran contrapuestas. La ordenanza más controvertida fue la imposición de la *jizya*, impuesto cobrado a todos los súbditos

que no profesaran la fe islámica y cuya tarifa se estipulaba a partir del estrato económico social del ciudadano.

La fusión entre ortodoxia y legislación estatal fue disuelta por Akbar quien prohibió la poligamia y concedió el permiso de tener una segunda esposa sólo en circunstancias de excepción, estableció la necesidad del consentimiento de la mujer para el matrimonio (cuestión que era absolutamente congruente con la *shari'a* mas no así con la tradición hindú), admitió como válido el testimonio de las mujeres en las disputas legales, propugnó la reducción de la ingesta de carne, proscribió el sacrificio de las vacas y las conversiones forzadas y abolió la *jizya* –sólo restaurada por Aurangzeb hacia el final de su reinado. Fue también Akbar quien estableció la libertad religiosa y propuso la interacción de los principios más elevados de las distintas religiones. Al interior del islam prohibió por ejemplo los matrimonios entre infantes y permitió a las viudas volver a casarse (hubiera eliminado la práctica del *sati* o ‘quema de viudas’⁴ pero no podía interferir en los rituales hindúes). Su deseo era combinar la libertad de pensamiento y discusión con la búsqueda constante de lo verdadero en la razón y la religión.

Una importante innovación de los mogoles fue la costumbre del contacto directo de los emperadores con sus súbditos, cuyos asuntos e intereses se dirimían en el *diwan-i 'amm* o sala de la audiencia pública en los palacios imperiales; desde Akbar hasta Aurangzeb, los gobernantes mogoles pasaban alrededor de seis horas cada día en el *diwan-i 'amm* atendiendo las demandas de sus ciudadanos.⁵ En el *diwan-i khass* o salón de la audiencia privada, el emperador escuchaba los consejos de sus ministros.

Debido al desequilibrio de la proporción de su población, los musulmanes no podían gobernar sin la asistencia hindú, por lo que muchos hindúes fueron empleados en la burocracia. La interacción dio como resultado el desarrollo de un

⁴ Si el esposo de una mujer –su Dios en la tierra– moría primero, ella tenía que probar su virtud y su cumplimiento al juramento matrimonial inmolándose en una hoguera. De esta forma ayudaba a su marido muerto a llegar al ‘otro lado’. Aunque el *sati* fue proscrito hace más de un siglo, todavía es practicado ocasionalmente.

⁵ Rizvi, *op. cit.*, p. 169.

idioma común, el Urdu, que es una combinación del vocabulario persa y la gramática hindi utilizando la escritura arábica.

Los musulmanes aparecen así como una clase distinta de conquistadores; a diferencia de invasores anteriores mantuvieron su identidad impidiendo de tal suerte ser absorbidos por el sistema social y religioso hindú. Así y todo, el hinduismo sobrevivió y el islam encontró en India una tierra relativamente infértil para la conversión; al iniciar el siglo XX, tras 800 años de presencia musulmana, sólo 25% de la población profesaba el islam.

Aún a finales del siglo XVII, las clases musulmanas gobernantes, su aristocracia religiosa y los conversos constituían sólo un pequeño porcentaje de la población india. El grueso estaba formado por campesinos, trabajadores, grupos tribales y sus dirigentes, caciques aldeanos y gobernadores indígenas, todos hindúes. El poderío musulmán nunca transformó ni la estructura de clases ni el código social hindú.

La cultura invasora representada por los primeros turcos era en efecto diametralmente opuesta a la ordenación de todos los aspectos de la vida bajo el sistema hindú de castas; los musulmanes consideraban a todos los individuos iguales y con iguales derechos, el gobernante sólo estaba capacitado para practicar la autoridad que la religión concedía a la comunidad en su conjunto. El establecimiento del gobierno musulmán supuso el desplazamiento de las posiciones de los *kshatriyas*⁶ como gobernantes y guerreros, lo que no significaba necesariamente que los miembros de las otras castas se opusieran al poder de las autoridades musulmanas. Aunque la jurisprudencia daba a los hindúes un lugar inferior –el de súbditos– la base legal sustentaba la coexistencia y la cooperación. Con todo, los musulmanes no podían, bajo ninguna circunstancia, encontrar lugar en el sistema de castas, aunque tampoco ellos conformaban un bloque unitario.

La era de su dominio estuvo marcada en sus inicios por la división de los musulmanes en distintos grupos que correspondían a sus nacionalidades originales (en su variedad de sectas, comunidades lingüísticas y clases sociales): los persas,

⁶ Vid. *infra*, Cap. II.2.

quienes conformaban el grueso de la clase media y la *intelligentsia*, y los turcos, que ejercían el gobierno. Los musulmanes del Hindustán se dividían además en dos grupos: los conversos y los que llevaban generaciones viviendo en India. Con los mogoles, la clase gobernante y su jerarquía –con el emperador a la cabeza–, constituía una unidad en sí misma aunque marcada por diferencias raciales, religiosas y sociales. Los jefes hindúes podían subordinarse al poder del emperador sin perder sus derechos hereditarios o bien mantener su posición a cambio de pagar tributo. Las relaciones entre hindúes y musulmanes eran estables, el paso del tiempo les había hecho aceptarse mutuamente, mantener sus convicciones y ajustarse a nuevas formas; sólo los sectores ortodoxos continuaban rechazándose. Tribus como los Rajputs y los Jats por ejemplo, que se habían convertido al islam, mezclaron sus ramas hindú y musulmana; los musulmanes por su parte, complementaron sus ritos de matrimonio y muerte con prácticas hindúes; gran parte de la fusión se debió a la disposición eclecticista hindú, pero apuntaba también a la asociación de hindúes y musulmanes en las clases sociales bajas, la unión estaba basada en la identidad étnica de ambos. “El sultanato y el gobierno mogol fueron básicamente gobiernos extranjeros que no estaban regidos por los musulmanes como una comunidad religiosa... Desde el inicio del sultanato de Delhi y hasta el fin del Imperio Mogol, hubo apenas la intención concreta de establecer un reino que se basara en los principios del islam clásico.”⁷

Bajo el marco de una especie de política de no-intervención, el gobernante musulmán no podía promover directamente la integración social o política ni legislar en asuntos relativos a creencias o prácticas religiosas (ni hindúes ni musulmanas), pero podía representar en sí mismo el ejemplo de justicia igualitaria. Durante todo el sultanato y el periodo mogol (con la salvedad del reinado de Aurangzeb) las instituciones hindúes se mantuvieron intactas; el culto era abierto, no había restricciones respecto a los peregrinajes y los días santos se celebraban sin interrupciones.

⁷ Maheshwar Karandikar, *islam in India's Transition to Modernity*, Bombay, Orient Longmans, 1968, pp. 118-119.

Con los musulmanes se estimularon además la urbanización y el comercio, pero el aspecto más fascinante de la historia musulmana en India es, sin duda, la arquitectura indoislámica que se caracterizó por la adaptación de los recursos, diseños y motivos indios a la imaginación y creatividad del islam. “La arquitectura es el terreno en el que la mente indomusulmana ha operado con completa libertad revelándose a sí misma de la forma más total... Los monumentos indomusulmanes encarnan un grado de autoafirmación que no se manifiesta ni en la esfera política ni en la religiosa, y una aspiración a la supremacía sobre el hombre y su circunstancia que no se refleja en ningún otro campo.”⁸ Como poseedores de una pasión suprema por la construcción, las artes y la literatura, los musulmanes hicieron florecer en India una corte llena de magnificencia y esplendor.

Tumbas, mezquitas, mausoleos, jardines y palacios construidos por todo el norte de India hacen gala de la tradición artística surgida con los emperadores mogoles, así como del refinamiento de su cultura y carácter; la tumba de Humayun, la mezquita de Fatehpur Sikri, el Fuerte de Agra, el Taj Mahal, el Fuerte Rojo y la *Jama Masjid* o ‘Gran Mezquita’ de Delhi son algunos ejemplos elocuentes. El arte indoislámico se extendió además en la pintura en miniatura, la poesía *sufi* de marcada influencia hindú y la música persa indianizada; en él se reflejan no únicamente las técnicas imperantes y la jauja del Estado, sino los ideales de la época y los conceptos de verdad, belleza y poder.

Los emperadores mogoles, guías de la edad del esplendor, hicieron crecer su poder rápidamente, pero el mismo fue disminuyendo, y los gobernantes que siguieron a Aurangzeb fueron emperadores sólo de nombre. El desgaste interno del gobierno se manifestaba en los incesantes conflictos, en la lucha por el poder y en las intrigas políticas; la estructura imperial del norte de India se mostraba exhausta, tanto moral como políticamente.

Es en este escenario donde fue fortalecido el resurgimiento hindú, en donde la fe y la devoción tomaron el lugar del ritual y en el que el sistema de castas fue fortalecido. Según describe Mohammed Mujeeb “encontramos que,

⁸ Mohammed Mujeeb, *The Indian Muslims*, Londres, George, Allen and Unwin, 1967, p. 184, 185-186.

mientras los musulmanes promulgaban su misión y pregonaban sus intenciones, ciertas influencias hindúes, moviéndose en silencio y sin obstáculos, como las aguas de una corriente, los rodeaban por todos lados, dejando sólo pequeñas islas donde la bandera del islam ondeaba alta e indefensa.”⁹

I.2 SITUACIÓN DE LA *BABRI MASJID* DESDE SU CONSTRUCCIÓN EN 1528 HASTA LA APARICIÓN DE LAS ESTATUILLAS DE RAMA EN 1949

La *Babri Masjid* o ‘mezquita de Babar’ fue construida en Ayodhya, capital de la provincia de Abad (actual territorio de Uttar Pradesh), en el año de 1528.

El terreno que ocupaba esta mezquita ha sido disputado por los hindúes desde mediados del siglo XIX bajo el alegato de que la misma fue construida tras la demolición, a manos de Babar mismo, de un templo hindú que ocupaba el sitio. Dicho templo era, según sus apologistas, ni más ni menos que el *Ramjanmabhumi*, esto es, el sitio preciso en el que el Dios Rama había nacido.

Existen dos versiones acerca del origen de este alegato.

La primera de ellas¹⁰ lo remonta a 1853 cuando el *mahant* (sacerdote) del *Hanumangarhi* (templo de Hanuman, el Dios mono, seguidor de Rama) reclamó la posesión hindú del territorio, señalando además que Aurangzeb había destruido otros templos en el área, el *Swaragdwar* o ‘puerta por la que Rama entró al paraíso’ y el *Treta-ka-Thakur* o ‘lugar del gran sacrificio’, convirtiéndolos igualmente en

⁹ *Ibid.*, p. 379.

¹⁰ Basada en las descripciones de H.J. Boas y Rai Mahadeo Bali (1853), *vid.* Sushil Srivastava, “The Ayodhya Controversy: Where Lies the Truth?”, en Asghar Alí Engineer, (ed.), *Babri Masjid Ramjanmabhoomi Controversy*, Delhi, Ajanta Publications, 1990, pp. 28-55 y Sushil Srivastava, *The Disputed Mosque. A Historical Inquiry*, Delhi, Vistaar Publications, 1991.

mezquitas; aunque, en vista de que estas dos últimas construcciones estaban en decadencia, los *mahants* no consideraron necesario reclamarlas por igual.¹¹

El terreno sobre el que se asentaba la *Babri Masjid* fue tomado por los *mahants* Bairagis (discípulos de Vishnu¹²). La situación empeoró cuando uno de los *mahants* fue expulsado de la orden y se convirtió al islam, tras de lo cual se alió con Moulvi Amir Ali, un santo *sufi* que buscaba obtener favores del *nawab*¹³, y juntos convocaron a la *jihad* (guerra santa) para recuperar la mezquita, logrando reclutar a un nutrido grupo de musulmanes y de hindúes de las castas bajas para atacar a los Bairagis. El *nawab* Wajid Al' Shah, alerta de los peligros de un enfrentamiento comunal y del avance de las fuerzas de Moulvi, preparó a su ejército y solicitó el apoyo del residente británico para detenerlo. Moulvi continuó con su demanda de que la *Babri Masjid* fuera devuelta y amenazó con atacar el *Hanumangarhi*, entonces fue enfrentado por las tropas del Coronel Barlow quien personalmente lo decapitó y envió su cabeza al *nawab*.

Posteriormente, en 1855, los musulmanes asaltaron sin éxito el *Hanumangarhi* pero lograron recuperar la *Babri Masjid*. A instancias británicas se trabajó un acuerdo entre los viejos de las dos comunidades y se acordó que los miembros de ambas podrían realizar sus rituales en el mismo sitio. Sin embargo, tras de los acontecimientos de 1857 y 1858,¹⁴ los británicos decidieron cambiar este estilo de políticas conciliatorias.

¹¹ Sushil Srivastava, "How the British Saw the Issue", en Sarvepalli Gopal, (comp.), *Anatomy of a Confrontation. The Babri Masjid-Ramjanmabhumi Issue*, Delhi, Penguin Books, 1991, pp. 38-57.

¹² Vishnu junto con Shiva y Brahma constituye la tríada más importante del panteón hindú. Rama es considerado como el más destacado de los *avatares* o reencarnaciones de Vishnu.

¹³ Los *nawabs*, gobernantes musulmanes de Avadh, se habían independizado del Imperio Mogol en el siglo XVIII. En aras de consolidar su poder buscaron la colaboración de los hindúes a quienes emplearon en la administración y el ejército y con quienes mantuvieron estrechas relaciones, llegando incluso a financiar algunos de sus templos e instituciones.

¹⁴ Vid. infra, Cap. II.3.

La segunda versión sobre el origen del reclamo hindú¹⁵ sostiene que la disputa inicial sucedió alrededor del *Hanumangarhi* y no de la *Babri Masjid*. El surgimiento de Ayodhya como un lugar prominente del culto hindú, facilitado gracias a la liberalidad del gobierno *nawabi* con la que ciertos sectores musulmanes estaban sumamente descontentos, fue el contexto de la disputa.

Un grupo ortodoxo de musulmanes *sunnitas* bajo el liderazgo de Sha Gulam Hussain reclamó que el *Hanumangarhi*, centro principal de los ascetas y devotos hindúes congregados en Ayodhya, había suplantado una mezquita que existía previamente en su sitio. En 1855 alrededor de 500 musulmanes atacaron el templo, resguardado por más de 8,000 personas que los enfrentaron emplazándolos hasta la *Babri Masjid* (situada a escasos metros del *Garhi*) donde los rodearon hasta vencerlos. Aunque los hindúes sitiaron e invadieron la mezquita no la ocuparon sino que volvieron a su templo; pero la derrota de Hussain y sus tropas a manos de los Bairagis hindúes creó consternación entre los musulmanes –tanto *chiítas* como *sunnitas*– de Avadh que urgieron al *nawab* a castigar a los infieles. Ante la tensión, el *nawab* convocó a una comisión investigadora integrada por un musulmán, un hindú y un representante británico para aclarar la situación. La investigación concluyó que no había existido mezquita alguna en el sitio del *Hanumangarhi*. Los musulmanes, inconformes, iniciaron la organización de un movimiento para reclamar la mezquita, el *nawab* esbozó la idea de construir una mezquita adyacente al templo pero los hindúes se opusieron rotundamente. La amenaza de los enfrentamientos entre comunidades era ya patente.

Esta segunda versión afirma que el episodio del *Hanumangarhi* ha sido confundido con la disputa sobre el *Ramjanmabhumi* y que tal confusión se ha utilizado para sustentar la antigüedad del reclamo hindú sobre la *Babri Masjid*. Destaca el hecho de que la *Masjid* no hubiera sido ocupada cuando la ofensiva bairagi tuvo lugar, no parecía haber entonces ninguna demanda de los hindúes sobre el sitio. Es probable entonces que éste haya surgido como un intento de

¹⁵ Vid. K.N. Panikkar, “A Historical Overview”, en Sarvepalli Gopal (comp.), *Anatomy of a Confrontation*, pp. 23-37.

debilitar la demanda musulmana oponiéndole una contrademanda como estrategia defensiva.

Sea cual fuere el origen exacto de la pugna *Babri Masjid-Ramjanmabhumi*, lo importante es atender los distintos intereses involucrados que en ella destacan: los *nawabs* en su intento de consolidar su poder, los sectores religiosos ortodoxos que pretenden la supremacía y la mano inglesa interviniendo en la resolución de asuntos locales –intervención que, ciertamente, no era siempre bienvenida.

El resentimiento popular hacia los ingleses que había penetrado los pueblos locales culminó en los levantamientos de 1857 y 1858. Cuando el motín antibritánico alcanzó Faizabad¹⁶ los terratenientes locales adoptaron una especie de neutralidad, pero los *mahants* apoyaron directamente a los británicos proporcionándoles refugio y provisiones. Tras la supresión de las revueltas, los británicos recompensaron a los *mahants* otorgándoles los derechos de los terrenos situados frente a la *Babri Masjid* y permitiéndoles construir en ellos una *chabutra* (plataforma) para indicar el lugar del nacimiento de Rama.

En 1858 Maulvi Muhammad Asghar, el *khatib* o predicador de la *Babri Masjid*, presentó ante el magistrado del distrito la queja de que los Bairagis habían construido una *chabutra* en las inmediaciones de la mezquita y que habían escrito ‘Rama, Rama’ en las paredes de la misma. Quejas similares se presentaron en 1860, 1877, 1883 y 1884, pero nunca fueron atendidas.

En 1885 el *mahant* Raghubar Das inició la demanda legal para construir un templo alrededor de la *chabutra* situada justo enfrente de la mezquita, y cuyo permiso ya había sido negado por el comisionado de Faizabad en mayo de 1883 ante la objeción levantada por algunos musulmanes. La demanda fue reactivada en 1886, pero los veredictos mantuvieron que aunque era ‘desafortunado’ que una mezquita hubiera sido construida en terreno ‘especialmente sagrado’ para los hindúes, al considerar que ello había ocurrido 365 años antes, ya era tarde para remediar el agravio de un emperador ‘tirano’ y ‘fanático’.¹⁷ Con el cese de la demanda finalizó la

¹⁶ Faizabad, a seis kilómetros de Ayodhya, se convirtió en capital del distrito en 1740.

¹⁷ Vid. S.K. Tripathi, “One Hundred Years of Litigation”, en Engineer, (ed.), *Babri Masjid Ramjanmabhoomi...*, p. 18-19.

primera batalla legal de los hindúes, pero aun cuando el permiso para la construcción del templo no haya sido concedido, el emplazamiento de la *Ramchabutra* apuntaló el asentamiento firme de la idea de que la mezquita había sido construida sobre un lugar santo hindú.

Las autoridades británicas explotaron el conflicto surgido de la controversia por la *Babri Masjid* en su beneficio. Se afirma que el origen mismo de la idea de que la mezquita fue construida por Babar tras haber destruido un templo consagrado a Rama reside en la estrategia británica de

crear un problema de ley y orden instigando un conflicto comunal en el área en orden de justificar la anexión de Avadh. Para dividir a la población local los británicos popularizaron la idea de que los mogoles habían desacrado los lugares de culto hindú en Ayodhya. Propagando esta visión buscaron, simultáneamente, mostrarse a sí mismos como ‘simpatizantes’ de la mayoría hindú, y personificar a los mogoles –los predecesores inmediatos de los británicos– como los opresores de los hindúes y los enemigos de la cultura y tradición hindú... Asiste toda la razón para concluir que la división entre las comunidades hindú y musulmana de Avadh comenzó a aparecer con el advenimiento de los británicos a la provincia. Antes de la anexión de Avadh en 1856, los hindúes y musulmanes del área vivían en completas paz y armonía.¹⁸

El gobierno británico permitió, e incluso fomentó, la división manifiesta entre ambas comunidades. Después de 1859 fue restringida la entrada de los musulmanes a la *Babri Masjid*, a la que podían acceder únicamente por la puerta norte, los ingleses construyeron además una cerca para separar la mezquita de la *Ramchabutra*; cualquier compromiso de conciliación fue deliberadamente pasado por alto.

¹⁸ Sushil Srivastava, *The Disputed Mosque*, pp. 29, 49.

La experiencia de las rebeliones populares de 1857 y 1858 puso de manifiesto la necesidad de mantener dividido al pueblo indio. Como parte de su estrategia, los británicos alentaron a los hindúes a mantener sus reclamos sobre la existencia del *Ramjanmabhumi* en el sitio donde se encontraba la *Babri Masjid*, con lo cual también denostaban la gloria del Imperio Mogol para poder magnificar su propio dominio.

Las fuentes no reportan ningún evento significativo sobre el asunto hasta 1934, año en el que la *Masjid* fue dañada en medio de los enfrentamientos comunales desatados tras el sacrificio de una vaca a manos de un grupo de musulmanes en la aldea de Shahjahanpur, cerca de Ayodhya. En venganza los hindúes destruyeron uno de los domos y parte de las paredes que rodeaban la mezquita, el gobierno respondió al respecto cubriendo los gastos de la restauración de la misma.

Quince años después, al amanecer del día 23 de diciembre de 1949 una estatuilla de Rama y otra de Sita aparecieron en el interior de la *Babri Masjid*, los hindúes lo celebraron como un milagro, como el reclamo del Dios mismo por la devolución de su santuario, pero los musulmanes lo denunciaron como un acto de sacrilegio y lo interpretaron como una provocación abierta.

La verdad de lo sucedido la noche del 22 de diciembre está registrada en dos documentos clave.¹⁹ El primero, un mensaje de radio enviado por el Magistrado de Distrito, K.K. Nair, al Ministro en Jefe del estado, Govind Ballabh Pant, a las 10:30 de la mañana del 23 de diciembre donde afirma que un grupo de personas había entrado a la *Babri Masjid* por la noche instalando a la 'deidad' en el recinto, pero asegurando que la situación se encontraba 'bajo control'. El segundo, el reporte de un agente de policía de Ayodhya, Mata Prasad, que declara que al llegar al sitio alrededor de las 8 de la mañana encontró que un grupo de 50 ó 60 personas se había introducido en la mezquita tras romper el candado de la reja, había colocado las estatuillas y había pintado las paredes interiores con los nombres de Sita y Rama, que se les solicitó retirarse, pero que se negaron. Poco después, alrededor de 6 mil personas se congregaron alrededor del sitio y cantando oraciones y consignas

¹⁹ Vid. A.G. Noorani, "The Babri Masjid-Ram Janmabhoomi Question", en Engineer, (ed.), *Babri Masjid Ramjanmabhoomi...*, pp. 56-78.

religiosas intentaron entrar a la mezquita, sin embargo, los oficiales del *PAC (Police Armed Constabulary)* lograron detenerlos.

Todo indica que la operación fue planeada de antemano. Poco tiempo antes las tumbas musulmanas situadas en los alrededores de la mezquita habían sido saqueadas y el *Ramcharitamanas*, una versión popular del *Ramayana*, se recitó durante nueve días frente a la *Masjid* mientras autos y carretas con altavoces convocaban a la gente para participar en el mitin por la defensa del lugar, además, como recién se mencionó, apenas unas horas después del descubrimiento de las estatuillas cerca de 6 mil devotos ya se habían trasladado al sitio por la noticia de la aparición de Rama.

Jawaharlal Nehru, Primer Ministro de la India, reconociendo las implicaciones más extensas del asunto, dio la orden a Govind Ballabh Pant de tomar acciones directas en el caso y de retornar el sitio a su *statu quo ante*. Sardar Patel, Primer Ministro Adjunto, escribió igualmente a Pant argumentando que semejantes actitudes de agresión no podían ser permitidas. El problema de Ayodhya poseía una importancia mayor por sus consecuencias potenciales en asuntos de relevancia nacional en los tiempos en que la migración de hindúes desde Bengala del Este causaba pánico entre los musulmanes de Calcuta, en que las relaciones entre hindúes y musulmanes en Cachemira eran especialmente delicadas y en que la fiebre de guerra en Pakistán era latente; frente a este escenario Nehru mismo ofreció trasladarse a Ayodhya pero fue disuadido por Pant, quien le aseguró que confiaba en que se acordaría una solución pacífica para la remoción de los ídolos.

Pant le comunicó a K.K. Nair las ordenes de Nehru pero Nair se negó a cumplirlas bajo el argumento del riesgo de desatar un enfrentamiento, aunque también, quizá, en virtud de sus convicciones (fue su esposa quien contrató a un *sadhu* para organizar el *Akhand Kirtan*, los citados cánticos y recitaciones ininterrumpidos frente a la mezquita), de modo que las estatuillas no fueron removidas. Ante la parsimonia con la que los jefes locales enfrentaban el asunto, Nehru apeló a Lal Bahadur Shastri, gobernador de Uttar Pradesh, pero, más allá de algunos arrestos, no hay registros de ninguna acción contundente.

Ni las autoridades locales ni aun las autoridades federales utilizaron todos los recursos a su alcance para combatir la amenaza de estas fuerzas. A pesar del compromiso secular tan pregonado por Nehru, el gobierno se contentó con declarar clausurado el recinto. Se les prohibió a los musulmanes rezar en la mezquita y sin embargo a los hindúes se les permitió seguir realizando, desde una entrada lateral, *puja* (ofrenda ritual de la oración) para los ídolos a través de cuatro *pujaris* designados por el magistrado. Así pues, a partir de 1949 la *Masjid* se convirtió virtualmente en *Mandir* (templo) y los musulmanes fueron expulsados de ella; hay quien afirma, sin embargo, que desde el ataque de 1934 los musulmanes no habían vuelto a rezar en la mezquita.²⁰

Es prácticamente seguro que la idea de instalar las imágenes en la mezquita surgió de los nacionalistas hindúes (al parecer K.K. Nair y sus aliados eran miembros del RSS y estaban directamente involucrados en el episodio aunque sin contar con un objetivo preciso) aun cuando no exista comprobación definitiva de ello.²¹

El RSS, el *Arya Samaj* y el *Hindu Mahasabha* (organizaciones nacionalistas hindúes que serán abordadas más adelante²²) explotaron instrumentalmente el asunto. El 25 de diciembre de 1949 el *Arya Samaj* elaboró una resolución que demandaba la devolución de todas las instituciones religiosas hindúes que hubieran sido dañadas y transformadas en mezquitas. El *Hindu Mahasabha*, que conocía bien las ventajas políticas que pueden obtenerse a partir de la capitalización del fervor religioso, inició una movilización entre sus miembros para reclamar la retención del recinto, con ello el partido esperaba allegarse apoyos alrededor de un tema particularmente poderoso: la veneración de la que goza Rama en todo el norte de la India.

²⁰ S. K. Tripathi, "Competition in Bigotry", en Engineer, (ed.), *Babri Masjid Ramjanmabhoomi...*, p. 122.

²¹ Cristophe Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement in India*, Nueva York, Columbia University, 1996, pp. 93-94.

²² Vid. infra, Cap. I.5

I.3 SIGNIFICACIÓN DE RAMA EN LA CULTURA DEL NORTE DE INDIA

La *Rama-katha* o ‘historia de Rama’ tiene múltiples versiones, cada una con una percepción particular y un nivel de aceptación popular distintos. Debido a que la misma historia es abordada en diferentes formas en cuanto a valores, normas sociales, políticas e identidades religiosas, el propósito y función de cada versión tiene un significado propio y no pueden uniformarse todas como manifestaciones de la misma expresión religiosa, existen incluso variaciones del tema en relatos budistas y jainas. No hay una única versión auténtica de la *Rama-katha* puesto que cada una es auténtica para la secta particular que la postula o para la comunidad local de la que surge. De entre todas destacan, sin embargo, la versión sánscrita de Valmiki, el *Ramayana*, y la versión hindi de Tulsidas, el *Ramcharitamanas*, por situarse en un contexto que trasciende lo religioso.

El *Ramayana* se considera un libro sagrado –aunque no en sentido estricto ya que no es un texto revelado- es una composición épica cuyos relatos, como tales, no datan de un periodo histórico particular, y cuyos personajes y eventos son ficticios. Las épicas no son documentos religiosos en su origen, pero pueden, tal y como sucedió con el texto de Valmiki, transformarse en declaraciones religiosas y ser popularmente aceptadas como un estándar. La historia cuenta: Rama era el hijo mayor del rey Dasharatha, cuyo reino, Koshala, situado en medio de la planicie del Ganges tenía su capital en Ayodhya. Los bosques circundantes se vieron asolados por demonios, los *rakshasas*, quienes continuamente interferían en los rituales de los ascetas. Rama y su hermano Lakshmana fueron enviados para combatir a los demonios, y tras vencerlos se dirigieron a la corte del rey Janaka, en las faldas de los Himalayas. La hija de Janaka, Sita, elegiría por esposo a aquel que alcanzase a levantar y doblar un arco imponente, sólo Rama pudo lograrlo y Sita se convirtió entonces en su mujer. A su regreso a Ayodhya Dasharatha anunció a Rama como el futuro rey, pero la madrastra de éste, instigada por su doncella jorobada, le recordó a Dasharatha su promesa de que sería el hijo de ambos quien lo sucediera y lo obligó a exiliar a Rama durante catorce años. Sita y Lakshmana lo acompañaron voluntariamente hacia los bosques de Vindhya, al sur de la planicie, donde Sita fue

raptada por el poderoso demonio Ravana, quien la llevó en su carruaje volador hasta Lanka. Rama y Lakshmana ayudados por el jefe de los monos, Hanuman, dieron con el paradero de Sita y se enfrentaron a Ravana derrotándolo, Sita fue rescatada pero se le obligó a pasar por una prueba de fuego para comprobar su castidad. Entonces concluyó el periodo del exilio y los tres regresaron a Ayodhya, Dasharatha había muerto y fue entonces cuando Rama ascendió al trono. Su reinado se simboliza en la memoria social como la utopía de un periodo mitológico de prosperidad y bienestar sintetizado en la frase *Rama-rajya*.²³

En esta épica Rama personifica al *kshatriya* ideal, es un héroe humano y no está identificado con Vishnu aunque represente, en efecto, al hombre perfecto. El *Ramayana* de Valmiki vio incrementar su popularidad hasta convertirse en un texto religioso a partir de las correcciones hechas por autores *brahmines*. Rama se convirtió entonces en un *avatar* o encarnación de Vishnu y el *Ramayana* en la propagación de su culto “con la sugerencia de que la lectura de la historia podía liberar del pecado.”²⁴ Nuevas versiones, con sus variantes regionales, lingüísticas y religiosas siguieron conformándose; aumentando o invirtiendo –contradiendo incluso– las características, relaciones y acciones de los personajes y sus andares.

A principios del siglo XI, el *brahmanismo* aceptó a Rama como un *avatar* y entonces surgió una secta concretamente enfocada en su culto, los Ramanandins, quienes consideraban que la forma más efectiva de la devoción ritual para asegurar la salvación del individuo era el *Rama-bhakti* (culto a Rama). Los Ramanandins establecieron su centro en la ciudad de Ayodhya como parte de un circuito de peregrinaje; fue entonces cuando la topografía sagrada de los eventos de la *Rama-katha* comenzó a ser demarcada.

El desarrollo de la tradición del *Rama-bhakti* fue tardío –tan tardío como el siglo XVII puede ser– e inició su consolidación al apoyarse en la evolución de Ayodhya como uno de los principales centros de peregrinaje hindú. La deificación de Rama había comenzado a ganar aceptación desde el siglo XIII cuando su historia empezó a

²³ Vid. Romila Thapar, “A Historical Perspective on the Story of Rama”, en S. Gopal (comp.), *Anatomy...*, pp. 141-163.

²⁴ Idem.

ser contada en distintas lenguas vernáculas; ya para el siglo XV se había conformado un nuevo *corpus* de literatura sobre la historia de Rama, y los rituales y tradiciones de su *bhakti* se componían sobre la línea vedántica ortodoxa. Rama se convirtió en la encarnación más popular de Vishnu y la devoción hacia Rama, que se expresaba en la repetición ritual de su nombre o por medio de *puja* en el templo, se enfatizó como uno de los principales elementos del vishnuísmo. Su deificación fue completada con el *Ramcharitamanas* de Tulsidas.

En el siglo XVI Tulsidas, relacionado con la secta Ramanandin, compuso en hindi su versión de la historia de Rama: el *Ramcharitamanas*. Los Ramanandins necesitaban un texto que pudiera ser comprensible para una audiencia mayor que la constreñida a aquellos que comprendían el sánscrito, así que esta versión se convirtió en la más popular de la *Rama-katha* en el llamado ‘cinturón hindi’, que se extiende a lo largo de todo el norte de India. Para Tulsi, el Alma Universal (*brahman*) es impersonal y carente de atributos (*nirguna*), pero existe una deidad personal (*ishvara*) que ha descendido a la Tierra como una encarnación (*avatar*) y por lo tanto posee atributos evidentes (*saguna*) que hacen posible la devoción personal;²⁵ Rama es ese ser divino presente entre los humanos, y su adoración es la única forma de recuperar la sociedad utópica que alguna vez él encabezó. Rama debe ser adorado con devoción en sus dos aspectos, *nirguna* y *saguna*; el Rama sin atributos sólo puede ser alcanzado a través de la conciencia gnóstica (*jnana*), pero para el devoto común hay un camino más sencillo: el de la devoción personal al Rama *saguna*, Ramchandra, que vivió en Ayodhya y cuyos andares se describen en el texto. El tono del *Rama-bhakti* se encuentra tanto en la esclavitud religiosa representada por *Bharat*, el hermano menor de Rama que se convierte en rey tras el exilio de éste, pero rechaza el reino y dedica su vida a venerar los pies de Rama, como en la devoción de Hanuman, el siervo lleno de amor irrestricto por su amo. Esta *bhakti* es fundamentalmente moralista y no erótica, Sita es el paradigma de la esposa hindú, sumisa, obediente y tímida, no es objeto de lujuria sino de estabilidad marital, ella

²⁵ Peter Van der Veer, *Gods on Earth. The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Center*, Delhi, Oxford University, 1989, cap. III.

es la energía creativa de Rama, el regidor universal que preserva y protege el orden moral, el paradigma del buen gobernante que combate a los demonios.²⁶

El *Ramcharitamanas* no es sólo una transcripción del *Ramayana*, su concentración en el culto a Rama le da un significado religioso distinto pues simboliza la ascensión de éste, desde un príncipe terrestre con cualidades semi divinas de heroísmo, compasión y justicia, hasta la formación de un Dios verdadero, el Dios por antonomasia. Concilia además la tradición de venerar a un Dios amorfo con el culto a un Dios con atributos (reconciliación que ha pagado grandes dividendos para la *Sangh Parivar* en el asunto del templo de Ayodhya). Su magnitud es tal que en Uttar Pradesh por ejemplo los principales líderes *sanatani* u ortodoxos, promueven el texto de Tulsidas como uno de los *Vedas*. En el *Ramcharitamanas* se encuentra además el origen de las *Ramlilas*, representaciones teatrales de escenas de la *Rama-katha*, referentes al secuestro de Sita, que posibilitaron la difusión de Rama como una de las deidades más populares de la región.

Las representaciones *Ramlilas* se realizan en prácticamente todas las localidades del norte de India y aunque sus formas son variadas, existen códigos fijos de puesta en escena: los dioses son personificados por niños pequeños, pues los conceptos de pureza son parte del argumento; Rama es siempre joven, suave, tierno, como de niñez perenne, sin músculos, poco varonil, es prácticamente andrógino. Los personajes a quienes se enfrenta son en cambio hombres adultos y robustos, “mientras este recurso proporciona sin duda la posibilidad de una batalla espectacular, propone el cuerpo del actor como un paquete de signos. Rama no necesita un cuerpo adulto para lidiar con sus adversarios. El cuerpo divino no es un órgano sensorial de la misma clase que el cuerpo humano. Sus significados son otros, los que buscan acomodar la relación de lo divino con la oración, la devoción y el deseo... aun en la mitad de la batalla Rama se muestra tranquilo, entero. La respuesta ‘humana’ de furia recae en Lakshmana, cuyos excesos son proverbiales.

²⁶ Idem.

Rama pelea limpiamente y con ligereza puesto que es necesariamente más completo que sus oponentes.”²⁷

Como complemento, la reproducción de pinturas, estampillas, litografías, etcétera otorgan a la *Rama-katha* un sentido de realismo que da paso a la historización del espacio y el tiempo míticos. Numerosos lugares, ríos, lagos, comienzan a considerarse sagrados por su relación con los eventos de la *Rama-katha* y los incidentes de la vida de Rama se instituyen como festivales conmemorativos.

La implementación de la tecnología y el desarrollo de los mercados produjo un nuevo efecto en la iconografía de Rama, se posibilitó la estandarización de las imágenes y de alguna forma se homologó la expectativa generada alrededor de las mismas. Las descripciones populares de las *Ramlilas* se trasladaron al cine desde los albores del siglo XX, numerosos filmes catalogados como ‘mitológicos’ se han realizado con el tema del *Ramayana*, y mención aparte merece la transmisión televisiva en 78 episodios semanales entre 1987 y 1988 de la serie *El Ramayana*, que fue el golpe definitivo para popularizar a Rama como la deidad suprema y el héroe histórico por antonomasia.²⁸ Los récords de su audiencia son insuperables y la devoción que la serie generó podría considerarse, de hecho, un nuevo estadio en la evolución del culto: “En algunos casos, ver el episodio semanal se consideraba como un acto devocional. Algunos hindúes, respondían a la imagen de Rama en la pantalla como si estuvieran recibiendo *darshan*²⁹ de Dios, y lo celebraban realizando *pujas* ante el televisor.”³⁰

En el norte de India hoy, la palabra ‘Rama’ es el término más comúnmente utilizado para referirse al Ser Supremo.

²⁷ Anuradha Kapur, “Deity to Crusader: the Changing Iconography of Ram”, en Pandey, (ed.), *Hindus and Others. The Question of Identity in India Today*, Delhi, Viking, 1993, p. 88.

²⁸ Vid. infra, Cap. III.3.

²⁹ *Darshan* es la acción ritual de ‘ver’. Ver al *guru* o a la imagen de Dios. Jaffrelot, op. cit., p. 389.

³⁰ Jaffrelot, op. cit., p. 389.

I.4 LA DELGADA LÍNEA QUE SEPARA LA HISTORIA DEL MITO

Rama fue transportado desde el espacio mitológico hasta un terreno donde la línea límite entre lo divino y lo histórico es sumamente frágil y difusa. Una vez que su cualidad de *avatar* se vuelve creíble la lucha por la defensa del *Ramjanmabhumi* resulta lógica.

Que la Ayodhya actual fue el lugar donde nació Rama como lo describe Valmiki, no está más allá de la duda si consideramos que el *Ramayana* en su carácter épico es sobre todo una ficción. Del centro urbano descrito en el texto, lleno de palacios de gran esplendor y riqueza no se encuentra evidencia arqueológica alguna; los primeros rastros de asentamientos datan del siglo VII a.C., por lo tanto la Ayodhya mítica, de haber existido, no se localizaba en el sitio de la actual.

Antiguamente no existía en India una tradición historiográfica formal. La práctica sistemática de recopilar los eventos por escrito llegó con los musulmanes, así, el recuento de la historia de Ayodhya no se inició sino hasta *circa* 1100 d.C. cuando la penetración turca estableció asentamientos más firmes en la región; Ayodhya era la base del gobierno de los Tughlaqs (los gobernantes musulmanes que precedieron a los mogoles) para la expansión hacia el norte y el este, tanto por significar un punto estratégico para el control de Bengala como por ser un centro comercial entre las principales rutas. Tras la batalla de Panipat (1526), la provincia de Avadh cayó en manos de Babar, Humayun la pierde ante Sher Shah y sus afganos pero es recuperada por Akbar en 1559.³¹ Durante el siglo XVII Ayodhya fue creciendo en importancia como centro de peregrinaje hindú y la asociación de Rama con el lugar adquirió aceptación popular. Cuando la decadencia del Imperio Mogol se agravaba, la anarquía también se manifestó en Avadh; fue durante ese tiempo que cobraron fuerza las luchas entre los Bairagis *vaishnavas* y los Sanyasins *shaiwas* (sectas hindúes devotas de Vishnu y Shiva respectivamente) por la posesión de los lugares religiosos de Ayodhya.

³¹ Vid. *supra*, Cap. I.1.

Ayodhya ha sido un centro espiritual para varias religiones. Desde el siglo V a.C. una importante comunidad budista estuvo presente en Ayodhya, ellos la identifican con Saketa, lugar donde Buda meditó. La tradición jaina por su parte la asocia con el nacimiento del primero y cuarto de sus preceptores. Para los hindúes Ayodhya es un *tirtha*, lugar donde se unen el cielo y la tierra, donde se encuentran lo sagrado y lo profano; el Saryu, río que la recorre, es una Diosa cuya agua es purificadora. Sin embargo los primeros lugares de culto hindú en la ciudad eran de origen *vaishnava* o *shaiva*, el culto específico a Rama no apareció sino hasta el segundo milenio d.C. y no se popularizó sino hasta el siglo XII; todavía en los siglos XV y XVI los Ramanandis no se habían asentado en el lugar en una escala significativa, Ayodhya se convirtió en un centro formal del culto a Rama en el siglo XVIII.

Culto que se extendió por una parte gracias a la tolerancia de los *nawab* y su apoyo a distintas instituciones hindúes con la intención de fortalecer alianzas, y por otra a la difusión de la versión de Tulsidas del *Ramayana*. Es entonces, cuando se inicia la demarcación de los lugares sagrados que éste describe, que Ayodhya se convierte en una de las siete ciudades sagradas del hinduismo junto con Varanasi (Benares), Haridwar, ambas situadas sobre ‘el río de la vida’, el Ganges; Mathura, lugar donde nació Krishna –otro *avatar* de Vishnu–; Dwarka, segunda capital de Krishna; Kanchipuram y por último Ujjain, lugar donde los dioses y demonios batieron el océano en busca del néctar divino. Mitos locales refieren que estas ciudades santas se asocian simbólicamente con distintas partes de la figura divina de Vishnu: Ujjain con los pies, Dwarka con el ombligo, Haridwar con el corazón, Mathura con el cuello, Kanchipuram con la nariz y Ayodhya con la cabeza.

Una vez que se asentó la creencia de Ayodhya como el *Janmasthan* (“lugar de nacimiento de Rama”) original se popularizó también la idea de que los emperadores mogoles habían destruido templos en el sitio. Esta idea tiene su origen en la reconstrucción de la historia del subcontinente realizada por los gobernantes coloniales en el siglo XIX (tendencia continuada por algunos historiadores posteriormente), quienes, en un intento deliberado por mitificarla, proyectaron la visión de un Imperio Mogol opresor e intolerante frente a la religión; como

complemento, sistematizando los relatos populares se impulsaron reclamos sobre los lugares de culto en Ayodhya, los británicos fortalecieron esos reclamos proveyendo a los relatos locales de supuestas bases históricas.

El mito no se detiene en la transformación de Rama en Dios ni en la temporalización de su vida, la construcción del templo mismo es una nueva historia; misma que reza: durante la *Treta Yuga* (era mítica) Rama nació en Ayodhya donde pasó su niñez y parte de su vida adulta, más tarde, cuando Rama traslada la capital a Saketa, Ayodhya comenzó a declinar hasta ser cubierta por una espesa vegetación, el *Ramjanmabhumi* sin embargo sobrevivió, pero en el anonimato su locación finalmente se perdió. Un día, Vikramaditya descansaba a orillas del Saryu cuando se le apareció una imponente figura humana a lomo de caballo presentándose como el Dios Prayag (Prayag es el antiguo nombre de la ciudad de Allahabad, en esta historia Prayag se convierte en personaje), quien le dice que debido a la gran cantidad de gente que se purificaba en el *Sangam* (el lugar donde confluyen el Ganges y el Yamuna, en Allahabad) la carga de pecados se le había hecho demasiado pesada por lo que iba al Saryu a purificarse él mismo. Prayag le pidió a Vikramaditya encargarse de la tarea de restablecer los innumerables lugares de culto a Rama en Ayodhya, comenzando por el lugar de nacimiento del Dios. Vikramaditya se encontró entonces con un *yogi* quien le aconsejó soltar a una vaca y su becerro a errar hasta que las ubres del becerro comenzasen a dar leche, el lugar donde ello sucediera indicaría la locación del *Janmabhumi*. Fue así como Vikramaditya ‘redescubrió’ Ayodhya y construyó en ella el *Janmasthan* con 84 pilares de piedra negra. Cuando Babar llegó a India, saqueó los templos ‘como hacen todos los musulmanes’, destruyó el *Janmasthan* y edificó sobre él una mezquita.³²

En efecto, los gobernantes musulmanes destruyeron templos hindúes, esta práctica era costumbre desde los tiempos de los sultanes turcos como un acto de reafirmación de poder o de cobro de venganzas; de igual forma construyeron mezquitas y tumbas para simbolizar su gloria y en muchas ocasiones hicieron uso de los materiales de los templos caídos para esas construcciones. Pero estas

³² *Vid.*, S. Gopal (comp.), *Anatomy of a Confrontation...*, caps. II y IV y Sushil Srivastava, *The Disputed Mosque*, cap. VI.

prácticas no fueron patrimonio exclusivo de los conquistadores musulmanes en India, son parte del método histórico más recurrente del dominio de una cultura sobre otra en cualquier lugar en casi cualquier tiempo.

Sin embargo Babar fue etiquetado como el peor de los villanos y como un despiadado destructor, mientras encontramos como la constante en las descripciones acerca de su personalidad y política cualidades totalmente distintas: buen soldado, hábil administrador, escritor prolífico y en absoluto fanático religioso. Así que personificar a Babar como el desacrador del *Ramjanmabhumi* y el constructor de la *Babri Masjid* es más que cuestionable. Es dudoso incluso el hecho de que Babar haya estado alguna vez en Ayodhya, no hay en sus memorias –según la traducción más acreditada, la de Annette Susannah Beveridge de 1921– registro alguno de su visita al lugar y tampoco mención de la destrucción de un templo; sin embargo algunas versiones argumentan que las páginas correspondientes a la fecha en que Babar habría estado en Ayodhya, esto es entre marzo y abril de 1528, fueron deliberadamente retiradas. La controversia es suscitada por una inscripción de la pared interior de la mezquita, donde, justo sobre el púlpito se leía: ‘Por orden del emperador Babar, cuya justicia es un edificio que alcanza la altura misma de los cielos, el bondadoso Mir Baqi construyó este lugar resplandeciente de ángeles. Sea este prodigio eterno. Año de construcción: 935 (1528)’; inscripción no exenta de cuestionamientos sobre su transcripción, como por ejemplo si el original *Ba-farmuda-i-Shah Babur* significa ‘por orden del emperador Babar’ o ‘por deseo del emperador Babar’ e incluso sobre si la caligrafía es original o tardía.³³ Así y todo y a pesar de las dudas podemos concluir que fue entonces Mir Baqi, noble de la corte imperial, y no Babar, quien, acorde con las tradiciones de la época construyó la *Babri Masjid* seguramente con el afán de honrar al emperador.

No resulta lógico que Babar hubiera ocultado deliberadamente sus acciones al no relatarlas en sus memorias, no hay vergüenza en un acto que se considera virtuoso, en este caso la virtual destrucción de un templo profano para sustituirlo

³³ Acerca de las contradicciones en las distintas traducciones inglesas de las memorias de Babar y de la confusión sobre las inscripciones de la mezquita vid. Srivastava, *The Disputed Mosque*.

por un recinto musulmán; mucho menos habría el temor visionario por un juicio del siglo XX que pudiera acusarlo de iconoclasta. Pero aun cuando alguna otra mano hubiera podido desaparecer esas páginas, debería encontrarse el testimonio de los hechos en otra fuente, pero no hay una, ni musulmana ni hindú que lo compruebe; ni el mismo Tulsidas, que vivió sólo unas décadas después de Babar, hace mención de la destrucción del *Janmabhumi*; teniendo en cuenta que Tulsi es el experto de la *Rama-katha* y considerando su cercanía con los Ramanandins de Ayodhya, la omisión del relato no es sospechosa, sino imposible.

Pero bien, concedamos que fue Ayodhya la ciudad donde Vishnu reencarnó en Rama y que la ciudad fuera llamada entonces *Ramjanmabhumi*, en ello coinciden el *Ramayana* de Valmiki, el *Raghuvamsha* de Kalidasa, varios textos budistas y jainas y el *Ramcharitamanas* de Tulsidas, sin embargo en ninguno de ellos, ni en los recuentos de viajeros contemporáneos, se menciona la existencia de un templo que conmemorara el nacimiento del *avatar*.³⁴ Por ende es razonable asumir que no había en Ayodhya ningún templo construido por Vikramaditya y que de haberlo habido no se le consideraba importante o sagrado.

La idea de que la *Babri Masjid* fue construida sobre las ruinas de un templo encuentra su origen en la citada reconstrucción de la historia de la India elaborada por las autoridades coloniales en los albores del siglo XIX, en la que, con un afán divisionista, se establece el antagonismo entre las comunidades religiosas como escenario central. Los recuentos británicos utilizan sin consideración los arquetipos de los musulmanes como fanáticos e intolerantes y de los hindúes como inmersos en sus asuntos espirituales, y alimentan la idea de que los gobernantes musulmanes estaban, todos, comprometidos con la expansión del islam y que sus políticas se basaban en la opresión, la conversión y la destrucción de templos, siendo que, aun bajo la regencia de las instituciones musulmanas, la vida social y económica de los indios permaneció prácticamente intacta. La idea se contradice en si misma pues si ‘todos’ los gobernantes musulmanes aplicaban esas políticas, el templo de Vikramaditya hubiera sido destruido aún antes, por los sultanes turcos

³⁴ Idem.

que antecederon a Babar. Además es poco probable que las mezquitas se edificaran sobre templos puesto que los derechos sobre las propiedades y terrenos se mantuvieron inalterados.

Pero la idea de la desagravación basada en los presupuestos de que Babar, como musulmán, tenía que haber sido intolerante para con otras religiones y por lo tanto habría demolido el templo, no quedó exclusivamente en los historiadores coloniales; siglo y medio después se mantienen voces que argumentan que “la ausencia de registro no significa la ausencia del evento. Sólo se debe a que quienes inventariaban los hechos eran musulmanes. ¿Por qué razón habrían registrado sus atroces actos, impulsando con ello la resistencia hindú?”³⁵ o bien que, Babar, “en concordancia con los principios islámicos y las prácticas de los invasores musulmanes, ordenó la destrucción del magnifico templo de excelsa arquitectura edificado por Vikramaditya y construyó en su lugar una mezquita... todos los conquistadores musulmanes destruyeron templos y construyeron mezquitas en sus sitios puesto que es un artículo de fe y práctica básica del islam en su origen... En efecto, no existe evidencia, así como no hay evidencia de que Jesús fuera el hijo de Dios, pero los asuntos de religión son cuestión de fe, no de pruebas.”³⁶ Inclusive estudios que podríamos considerar de seriedad mayor nos ofrecen ‘pruebas contundentes’ de la correspondencia de la Ayodhya mítica con la actual.

Cuatro excavaciones arqueológicas han sido conducidas en Ayodhya en distintos tiempos. La primera entre 1862 y 1863 dirigida por A. Cunningham, y la segunda entre 1889 y 1891 por A. Fuhrer, ambos especialistas ingleses convencidos de que la ciudad de hoy es, en efecto, la Ayodhya del *Ramayana*, a pesar de lo cual no pudieron encontrar vestigios de ningún templo hindú para comprobarlo; lo que sí encontraron en cambio fueron los restos de algunas estructuras budistas, que como máximo databan del siglo V a.C.. En 1969 el profesor de la Universidad Hindú de Benares, A.K. Narayan excavó tres sitios distintos en Ayodhya, entre ellos, por supuesto, los terrenos de la *Babri Masjid*; y entre 1975 y 1976 el profesor B.B. Lal

³⁵ Rajendra Prasad Jain, “How Hindu Resistance to Babri Masjid Got Recorded in 1850”, en Engineer, (ed.), *Babri Masjid Ramjanmabhoomi...*, p. 93.

³⁶ K.S. Lal, “Ramjanmabhoomi- Some Issues”, en *ibid.*, p. 87-88.

dirigió una exhaustiva búsqueda en el área. Las excavaciones de Narayan confirmaron la presencia budista y la antigüedad de las piezas, los posteriores descubrimientos de Lal ampliaron la antigüedad de la primera ocupación del sitio hasta el siglo VII a.C.. Sin embargo, Lal insiste, con base en que la Ayodhya de Rama se situaba junto al Saryu (cuya ubicación real tampoco ha sido comprobada), que aquélla se corresponde con la actual.

El centro del debate reside en la confusión que generan los pilares de piedra negra que se ubicaban en el interior de la mezquita. Fueron mencionados por primera vez en 1834 por el cronista inglés Montgomery Martin, quien aduce que al no ser islámicos habrían sido tomados de un templo hindú, distintos estudiosos y administradores británicos repitieron esta idea y, en consecuencia, los arqueólogos terminaron por asumirla; es por ello que a pesar de que sus propios descubrimientos demostraran lo contrario, ellos siguieron empeñados en afirmar la existencia de un templo previo en el sitio. Según la leyenda, Vikramaditya habría construido el *Ramjanmabhumi* sobre 84 pilares de piedra negra descrita como *kasauti* (piedra de toque) y que serían los mismos que se encontraban en la mezquita. Es interesante que aun historias musulmanas afirmen igualmente que Babar estuvo en Ayodhya y que destruyó el templo para propiciar a Pir Fazal Abbas Musa Aashikan, santo musulmán cuya tumba se encontraba a un costado del *Ramjanmabhumi* y frente a la cual estaban, semienterrados e invertidos, dos de los pilares negros. Existen dieciocho pilares similares repartidos en Ayodhya y Faizabad, catorce fueron usados en la *Babri Masjid*, dos en la tumba de Musa Aashikan, uno solitario en el centro de Faizabad y otro más en la entrada del recinto *Kaushalya Bhawan* en Ayodhya. Además hay dos muy parecidos en el Museo Estatal de Uttar Pradesh en Lucknow, los cuales fueron recogidos de un pueblo pequeño del distrito de Muzaffarnagar también en U.P.

Sometidos al análisis de los expertos en arte y arquitectura de templos indios antiguos del *American Institute for Indian Studies* de Varanasi, y a la prueba del carbono 14, los pilares denotan una antigüedad no mayor a 700 años, las figuras esculpidas en ellos datan de los siglos XII y XIII. No eran desde luego piezas originales de la mezquita, junto con el *varaha* (jabalí) –otro *avatar* de Vishnu–

esculpido en la cerca externa de la *Masjid* y la viga de madera que se ubicaba justo debajo de uno de los arcos, formaban el conjunto de elementos no islámicos utilizados en la construcción de la *Babri* y sin embargo no pueden ser autenticados como parte de un templo hindú. Podrían ser parte de alguna construcción secular o religiosa, fuera hindú, budista o jaina, pues es difícil diferenciar con exactitud los elementos del arte y la arquitectura budista, jaina y brahmánica correspondientes a este periodo.³⁷

Las dudas sobre la fecha de la ya mencionada inscripción conmemorativa de la construcción de la mezquita que rezaba ‘por orden’ de Babar, y que parece no corresponder con la caligrafía del siglo XVI sino más bien con la decimonónica, nos acerca a pensar que algunos musulmanes locales la hubiesen escrito sólo entonces, cuando a principios del XIX surgieron por primera vez los reclamos por la posesión del sitio, justo para disipar las dudas alrededor de la legitimidad del mismo.

Todo lo anterior nos permite reiterar que no hay rastro que confirme que la *Babri Masjid* fue construida por Babar sobre las ruinas de un gran templo hindú destruido por él mismo. Todavía más, es incluso cuestionable que la mezquita haya sido edificada en 1528 pues el estilo arquitectónico de la *Masjid* no correspondía con el del siglo XVI, que era ya mucho más delicado y preciso, experto en el domo simétrico, sin vigas para sostener los arcos ni domos semicirculares; detalles de los que la *Babri Masjid* carecía, apareciendo por el contrario como una estructura burda más similar a la arquitectura de los sultanes Tughlaqs o Sharqis (siglos XIV y XV).³⁸ Ayodhya comenzó a crecer como un centro administrativo y militar a partir del siglo XII, con lo que se intensificó el asentamiento musulmán en el territorio, importantes familias y numerosos soldados musulmanes hicieron de Ayodhya su hogar, en consecuencia habrían levantado una mezquita para orar y el promontorio central de la ciudad, por sus ubicación y altura, era el lugar idóneo para hacerlo; efectivamente, la denominada *Babri Masjid* podría haber sido entonces una

³⁷ Para un análisis exhaustivo de la arqueología del sitio vid. D. Mandal, *Ayodhya: Archaeology After Demolition. A Critique of the ‘New’ and ‘Fresh’ Discoveries*, Sher Singh, “What History Says About Ayodya”, en Engineer, (ed.), *Babri Masjid Ramjanmabhoomi...* y Sushil Srivastava, *The Disputed Mosque*.

³⁸ Cfr. Srivastava, *The Disputed...*, p. 90.

construcción anterior a 1528.³⁹ Lo importante en todo caso es recalcar que independientemente de la fecha de su construcción, la mezquita no se asentaba sobre las ruinas de ningún templo hindú.

Pero esa otra historia, la leyenda, insiste en lo contrario: que la Ayodhya moderna es la ciudad donde nació Rama como *avatar* de Vishnu, la que después se perdió en el tiempo y en la que, tras su recuperación, Vikramaditya construyó un imponente templo conmemorativo. Aunque a decir de algunos no existan registros ni pruebas contundentes, para otros la *Rama-katha* es el registro veraz y los descubrimientos arqueológicos –aun cuando su antigüedad máxima alcance apenas 27 siglos, edad muy corta si consideramos que según la leyenda Rama debió haber vivido hace unos 4 mil años– la prueba contundente. Cruciales para la controversia sobre la *Babri Masjid-Ramjanmabhumi* son las diferentes nociones de la historia y el mito y su relación con las prácticas sociales.

La cuestión es compleja. No es posible descartar o desechar los mitos como parte integral de la historia que nos ocupa, ni establecer una sencilla contraposición de la historia frente al mito como la de una verdad frente a una mentira; debemos atender a ambos como dos formas distintas de conocimiento, como modos diferenciados de entender una misma realidad. Más allá de dilucidar su carácter fantástico es necesario comprender la significación que tienen los mitos en la imaginación popular, el trabajo ha de ser meticuloso pues el tejido a desenmarañar es vasto. Los hechos, eventos y personajes referidos en los mitos por lo general son ficciones y sin embargo se refieren a la realidad, nos hablan, así sea simbólica o metafóricamente, del mundo real; no pueden, claro está, ser tomados sin reservas como textos históricos, pero sí proveernos de claves para la reconstrucción de las actitudes y conceptos de la época que los produce, aunque no constituyan evidencia factual a menos que puedan ser corroborados por otras fuentes históricas contemporáneas. Y en este sentido es interesante el papel que ha jugado la arqueología como apoyo para el sustento del mito del *Ramjanmabhumi*, pues a pesar de que las excavaciones demuestran que los primeros asentamientos de Ayodhya

³⁹ *Ibid.*, pp. 91-92.

datan del siglo VII a.C. y por lo tanto no tienen nada que ver con la periodización atribuida al *Ramayana*, han sido utilizados una y otra vez para sostener los reclamos hindúes al respecto. Los mitos nos hablan entonces de la sociedad que los produce y también de la que los retoma, los transforma y los mantiene; los mitos transformados por nuevas ideas y valores, ya no sólo asientan o confirman esos valores, sino que los modifican, así, los mitos y relatos alrededor del *Janmasthan* son presentados como 'historia' legítima cuya comprobación, se argumenta, puede realizarse a través de registros y evidencias de facto.

Y entonces no basta el conjunto de pruebas reales cuando se le enfrenta un reclamo sostenido en un mito contundente que, en efecto, no deja de ser un mito pero que más que ello es una creencia, misma que el devoto hindú de nuestros días, como el de 1949 y el de 1857 hace patente y auténtica materializándola en la lucha por la 'devolución' del espacio sagrado.

Es así como la historia se revuelve con una serie de mitos: el mito de la legendaria Ayodhya, los mitos de la pérdida y el redescubrimiento, el mito de la destrucción del templo y la erección de la mezquita, el mito del movimiento popular por el rescate del *Janmasthan* (que según numerosos panfletos de circulación local se inició desde los tiempos de Akbar sumando a la fecha 76 intentos por recuperarlo⁴⁰) y el mito de la aparición milagrosa de la estatuilla de Rama. Este conjunto sirve de marco a nuevas historias populares, los personajes aparecen como arquetipos de héroes o villanos y la lucha entre ambos se convierte en la representación del conflicto entre las fuerzas de la verdad y la mentira, la justicia y la injusticia, el *dharma*⁴¹ y el *adharma*, el orden y el caos, la creación y la destrucción, el bien y el mal. Y es ahí donde las figuras emblemáticas míticas han de equipararse con las humanas, que los musulmanes son transformados en los villanos arquetípicos mientras los hindúes que los enfrentaron o que sufrieron bajo su dominio se convierten en héroes y mártires. Los gobernantes musulmanes son mostrados como los representantes de las fuerzas del mal: tiranía, injusticia,

⁴⁰ Vid. infra, Cap. III.2.

⁴¹ *Dharma* es un término plural que incluye la ley, la religión, la moralidad, la rectitud, el deber, la benevolencia, etcétera. Se define como aquello que sustenta a la sociedad y se le considera como el valor social más alto en el cual deben basarse todos los demás.

opresión, destrucción, caos; para enfrentarlos los hindúes luchan con los principios del orden, la justicia y el *dharma*. La batalla alrededor de la *Babri Masjid-Ramjanmabhumi* es un efecto de la lucha entre estas fuerzas.

El asunto hace de Rama un heraldo para definir no sólo fronteras geográficas o territoriales sino también espirituales. En la pelea por el *Ramjanmabhumi* se hace “un esfuerzo por legitimar la acción presente trazando su linaje ancestral; por negar el carácter comunal del movimiento actual a través de la construcción de una historia mítica sagrada. La recuperación del *Janmasthan* era, en esta lógica, tanto un deber sagrado como una obligación heredada de todos los hindúes. La sangre de sus antepasados santificaba su causa imponiéndola como una obligación. La sangre tenía que honrarse, las metas que completarse y el martirio que ser vengado. Y para ello los hindúes tenían que estar dispuestos a sacrificar tanto su sangre como su vida.”⁴²

Hemos demostrado que históricamente la pugna por el espacio que ocupaba la *Babri Masjid* se originó hacia la segunda mitad del siglo XIX y no antes,⁴³ y que no existía previamente un templo hindú en el sitio; pero lo cierto es que la comprobación histórica no conduce siempre a resoluciones clarificadoras. El mito, por medio de estrategias narrativas que adoptan figuras, fechas, nombres y lugares reales, concreta su propia cuota de verdad, misma que, complementada con un proceso de familiarización a través de su diseminación y repetición constantes, logra imponerlo finalmente como verdad auténtica y convincente. La popularización de los mismos estructura la conciencia e ideas del pueblo al proveer el marco a través de cual la gente comienza a percibir al mundo, a sí misma y a los otros.

La difusa línea que divide ¿o entrelaza? bien, que se sitúa en el medio de la historia y el mito (categorías que no necesariamente son opuestas⁴⁴) es la fe, como combustible de pasiones e incluso como argumento irrefutable para la acción. Por la fe se sostiene el mito y la argumentación histórica que pretende desafiar la dupla

⁴² Neeladri Battacharya, “Myth, History and the Politics of Ramjanmabhumi”, en S. Gopal, (comp.), *Anatomy...*, pp. 135-136.

⁴³ Vid. supra, Cap. I.2

⁴⁴ Un mito no es necesariamente una falsedad. De hecho, la composición de los mitos tiene, casi sin excepción, una buena dosis de realidad; aquella de la cual surge.

parece enfrentarse aquí a una batalla desigual. Por ello es necesario delimitar los territorios de cada elemento para no confundir sus respectivas asignaturas; en efecto, compete a la fe determinar si Rama es o no un *avatar* de Vishnu que nació en el legendario reino de Ayodhya; pero establecer que nació en la ciudad moderna de Uttar Pradesh en un lugar específico designado por algunos creyentes hindúes, es asunto de la historia pues el argumento es afirmado como una verdad factual y no como un mito.

Para resolver el conflicto la fe no puede reemplazar a la historia, y sin embargo eso es lo que han hecho distintos grupos y organizaciones hinduistas, que con el afán de obtener ganancias políticas han utilizado y explotado la disputa por el *Ramjanmabhumi* durante años. Pretendiendo convertir un asunto de tradición local en un dilema de fe nacional, estos grupos han manipulado el asunto, haciendo de la falsa historia la mejor aliada de la política acomodaticia. Propaganda tendenciosa emula la venganza sobre los musulmanes, responsables del sacrilegio del *Janmasthan*, santificándola incluso como virtud; la lógica es tan simple como incongruente: si los gobernantes musulmanes infligieron tantas vejaciones a los hindúes en el pasado, todos los musulmanes de hoy tienen que pagar el precio de su culpa. La culpa individual de algún modo se transfiere a una comunidad entera, heredándose por generaciones durante siglos.

Y aquí encontramos nuevamente el falseamiento deliberado de la historia para alimentar los mitos de lo que se ha dado en llamar la historia medieval de India, como si de un periodo oscuro se tratase, que describe los años de dominio musulmán como los tiempos de la opresión y la tiranía sobre los hindúes como comunidad, y que tienen su origen en la ya citada reconstrucción que de la historia india hicieron los británicos colonizadores. Versión que las ambiciones políticas hinduistas perpetúan hoy con afanes de poder.

Es por eso que debemos insistir en el esclarecimiento de los acontecimientos históricos como herramienta de solución para revelar las responsabilidades dentro de la disputa *Babri Masjid-Ramjanmabhumi*, y para ello necesitamos comenzar con la descripción de las organizaciones y partidos involucrados en ella.

I.5 HISTORIA DE LA *BABRI MASJID-RAMJANMABHUMI*. EL CONFLICTO HASTA 1989

Los actores: las organizaciones involucradas más destacadas

Son varios los grupos que, velada o explícitamente, han tomado como bandera de lucha la defensa del *Ramjanmabhumi*. Actuando con independencia relativa o aliándose en manifestaciones públicas diversas buscan la supremacía de lo que se conoce como *Hindutva*, cuya traducción aproximada sería ‘Hinduidad’, y que básicamente es la idea de que los hindúes constituyen el núcleo de la nación India.

Según los promotores del *Hindutva*, la India desde su propia geografía está delimitada naturalmente como una entidad en sí misma; histórica, política, etnológica y culturalmente ‘Bharatiya’ -como ellos lo definen- o Hindustán es un todo indivisible y como tal debe permanecer. Para ellos la superioridad de esta comunidad-nación es indiscutible, afirman a los hindúes como la más antigua y civilizada de las naciones del mundo, insuperable en sus logros filosóficos y espirituales, tolerante, unida, majestuosa y, en cierto sentido, imbatible.⁴⁵

Los fundamentos de la filosofía *Hindutva* fueron establecidos por V.D. Savarkar, líder del *Hindu Mahasabha* (organización política y cultural cuya misión era la protección de los intereses del hinduismo y el establecimiento del *Hindu Raj* en India), en su libro titulado justamente *Los principios básicos del Hindutva* publicado en 1923, donde se define, además, la adscripción de quién es hindú y quién no con el siguiente presupuesto: quien considere el territorio de India desde el Indo hasta los mares como *Mathru Bhumi*, *Pithur Bhumi* y *Punya Bhumi*, esto es, Tierra Madre, Patria y Tierra Santa –o la tierra donde nació su religión– es un hindú. De tal premisa se deduce que los sikhs, los jainas y los budistas caben en el concepto, pero que tanto los musulmanes como los cristianos quedan excluidos.

Herederos de la más acreditada intención *Hindutva*, existe un conjunto de organizaciones que constituye lo que se denomina como *Sangh Parivar* o ‘La Familia’

⁴⁵ Gyanendra Pandey, “Which of Us Are Hindus?”, en Pandey (ed.), *Hindus and Others...*, pp. 238-272.

de entre las que se destacan tres: el *Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS)*, el *Vishwa Hindu Parishad (VHP)* y el *Bharatiya Janata Party (BJP)*; cada grupo goza de una autonomía funcional y organizacional considerable, con metas y funcionarios propios, aunque las tres están ligadas por una ideología común cuya premisa –no manifiesta explícitamente– es el fundamento de la identidad hindú determinada a partir del antiislamismo. Sin embargo, la subcultura de la *Sangh Parivar* se representa frecuentemente con un discurso fuertemente secular y antiteocrático e incluso antiteológico; su discurso filosófico destaca el concepto de la tolerancia inherente al hinduismo que celebra el pluralismo y que acepta que aun caminos distintos conducen a la verdad única y suprema, de hecho, el movimiento *Hindutva* busca acreditarse como el propugnador del secularismo verdadero frente a lo que denomina el ‘pseudo secularismo’ del gobierno –a través del cual, según acusa, el Congreso mantiene quietas a las minorías otorgándoles distintas concesiones a costa del beneficio de la mayoría hindú.⁴⁶ Los sentimientos antimusulmanes de la *Parivar* también, y sobre todo en la actualidad, encuentran expresión en argumentos seculares tales como los riesgos sobre la seguridad nacional, las políticas de control demográfico y problemas de ley y orden urbano. Mediante la construcción de un sistema de medias verdades, rumores, mitos y supersticiones que han terminado por ser aceptados como realidades, y con un bagaje de estereotipos inducidos alrededor de la conducta islámica, las actividades cotidianas de los musulmanes son revestidas con el carácter de extrañas y peligrosas. De tal suerte, aun cuando la orientación *Hindutva* sea decididamente comunal, su estrategia retórica le brinda aceptación incluso entre sectores liberales de la sociedad.

Según el discurso del hinduismo recalcitrante, el sentido de unidad y totalidad hindú constituía un *ethos* sólido que fue quebrantado con las invasiones musulmanas y la colonización británica, la alternativa para recuperarlo es la *Hindu Rashtra* o ‘Nación Hindú’ cuya batalla por rescatar el corazón cultural de India combatiendo al islam se sostiene en el reavivamiento religioso que apela a los valores espirituales del pueblo hindú en aras de organizar una gran unidad

⁴⁶ El Congreso Nacional Indio, denominado simplemente como Congreso, era el partido oficial, que desde la independencia y hasta 1977 monopolizó el poder central en India.

nacional. La conformación de una identidad que permita esa gran unidad es un imperativo y el *Hindutva* ofrece, con su apología del *Sanatana Dharma* –literalmente ‘códigos eternos de conducta’ o religión eterna, alimento y espíritu del hombre–, la posibilidad de establecer una serie de significados centralizados, prácticamente autoritarios, como vínculo para afianzar una orquesta de organizaciones que estructuren esa identidad.

RSS. Rashtriya Swayamsevak Sangh

El RSS (Asociación de Voluntarios Nacionalistas) es una organización que se dedica a formar personas orgullosas de su cultura y comprometidas con la construcción de la nación hindú. Fue fundado en septiembre de 1925 por un grupo de líderes del *Hindu Mahasabha*, entre los que destaca el doctor Keshav Baliram Hedgewar, activista del movimiento nacional, quien pretendía reconstruir y unificar a la sociedad hindú con base en un espíritu nacional de dignidad. Bajo la premisa de que la causa de la decadencia de India era la ausencia de una conciencia nacional, Hedgewar propuso la unidad y la organización de esa conciencia con el principio ‘hinduismo es nacionalismo’, con el fin de alcanzar dos objetivos fundamentales: primero, liberar a India del dominio colonial y segundo, estructurarla como una *Hindu Rashtra*.⁴⁷

Así, este nacionalismo no era tanto un concepto político –el RSS rechaza de hecho la idea de alcanzar sus objetivos por medio del poder político– como, en su intención de regenerar a la sociedad hindú desde dentro, un fundamento cultural que convoca a los hindúes a unirse para alcanzar la independencia de ‘su’ nación y a organizarse contra la influencia de religiones externas como el cristianismo y el islam. Hedgewar percibe a los hindúes como afeminados, cobardes, desorganizados y supersticiosos y por ende incapaces de resistir el embate de fes más racionales y organizadas; el primer paso entonces es formular una disciplina y crear una organización para entrenar a un grupo de personas comprometidas con el despertar de la conciencia hindú y la reconstrucción nacional. Su idea es convertir al RSS en

⁴⁷ K. Jayaprasad, *RSS and Hindu Nationalism. Inroads in a Leftist Stronghold*, Delhi, Deep and Deep, 1991, cap. II.

el símbolo del hinduismo transformado: marcial, organizado, racional y libre de supersticiones; así, el *Rashtriya* concentra sus esfuerzos en la conformación de un cuerpo altamente disciplinado de *swayamsevaks* (voluntarios) devotos, jóvenes hindúes bien adoctrinados y físicamente preparados que representen el ideal de la sociedad hindú, este grupo de jóvenes sacrifica sus ambiciones personales en nombre de una meta común y viaja por todo el país estableciendo *shakhas* (ramas) de la organización. Convencido de que el poder político no puede producir la revitalización que necesita el hinduismo, el RSS mantiene como centro emocional de su ideología a la cultura hindú como la única fuerza unificadora de la nación, y a la grandeza de la Madre India y el amor por ella como los fundamentos de una sociedad modelo que debe ir expandiéndose hasta alcanzar a la nación entera. A través de un programa intensivo de rituales, discusiones ideológicas, disciplina militar y ejercicios físicos los voluntarios son preparados para actuar como la vanguardia de la nueva nación hindú.

La estructura del RSS es jerárquica, a la cabeza está el *Sar Sanghchalak*, el líder espiritual, presidente supremo, guía y filósofo, quien ejerce control autocrático sobre toda la organización, tiene el poder de nombrar a su sucesor y a quien se le debe obediencia. Los *pracharakas* son los predicadores que legitiman el sacrificio y la disciplina, observan celibato y renuncian a la vida familiar y a las posesiones, son una especie de monjes que inspiran a los otros y que no esperan recompensas. Los *swayamsevaks* son los trabajadores voluntarios de tiempo completo cuya misión es servir a la sociedad hindú, dedican todo su cuerpo, corazón y dinero al mejoramiento de los hindúes. Los *pracharakas* son la médula y los *swayamsevaks* el sostén de la organización, la filosofía del RSS es la del hombre nuevo que sacrifica su vida por la causa.

La técnica *shakha* es el proceso de conformar cuadros RSS a través de ramas o grupos dirigidos por *pracharakas* en donde cada miembro recibe entrenamiento físico, mental y cultural con disciplina y patriotismo estrictos. Quienes asisten a las *shakhas* diarias son *swayamsevaks*, los simpatizantes se denominan *Sangha bandhus* ('amigos del Sangh'). La *shakha* supone toda una mística, "es mucho más que una rutina física... es un ejercicio psicológico que conduce a la rendición

absoluta de la personalidad individual frente a lo que la fundación RSS prefiere describir como ‘el ideal.’”⁴⁸ Es la técnica de formación de un hábito y de la culturización que comprende tres factores, la meditación constante sobre el ideal, la compañía constante de personas devotas del mismo ideal y el compromiso con actividades acordes a tal ideal. La ceremonia tiene lugar en campos abiertos bajo la *Bhagava Dwaja*, bandera azafrán que representa el deber y la sumisión; la mente y el cuerpo no podrían moldearse sólo con sermones eventuales, por lo que el espíritu se mantiene encendido en la *shakha* diaria a través de ejercicios físicos, canciones devocionales, lecturas patrióticas y discusiones intelectuales. Las *shakhas* se dividen en grupos de acuerdo con la edad de los *swayamsevaks* y se realizan tres veces al día, las virtudes que en ella se cultivan son la disciplina, el esfuerzo colectivo y la obediencia.

Con Hedgewar como *Sar Sanghchalak*, el RSS desde sus primeros años comenzó a crecer rápidamente en todos los estados de India, la administración colonial británica, en un intento de frenar esta expansión, prohibió en 1932 a todo servidor público unirse a la organización pero Hedgewar se mantuvo firme en el desarrollo de la misma hasta su muerte en 1940. Su sucesor M.R. Golwalkar, quien, según lo describe Donald Smith “poseía muchos de los elementos del *guru* hindú tradicional. Cuyo aspecto barbado, conocimientos religiosos, hábitos ascéticos, personalidad magnética, habilidad oratoria y aura mística lo colocan en la categoría del líder carismático”⁴⁹ publicó en 1939 su libro *Nosotros o la definición de nuestra nación*, donde se expone la ideología del RSS y se establece el patrón del nacionalismo hindú al ponderar tres valores nacionales que unifican la emoción común en India y que son: el sentimiento de devoción encendida por la tierra (la madre patria), el sentimiento de fraternidad que surge de la conciencia de ser hijos de la misma madre y la conciencia de una vida nacional común, nacida de una cultura y una herencia compartidas. *Nosotros...* define a la nación como un pueblo unido en un país, una raza, una religión, una cultura y un idioma comunes y a

⁴⁸ Des Raj Goyal, *Rashtriya Swayamsevak Sangh*, Delhi, Radha Krishna Prakashan, 1979, p. 176.

⁴⁹ Donald Eugene Smith, *India as a Secular State*, Nueva Jersey, Princeton University, 1963, p. 466.

partir de este concepto explica por qué los hindúes constituyen una nación, de la que, reflejando la influencia de Savarkar, los musulmanes, los cristianos y otras minorías quedan excluidos. Respecto a las minorías, Golwalkar afirma que “Los pueblos no hindúes en Hindustán deben adoptar la cultura hindú, deben aprender a respetar y venerar la religión hindú, no deben tener otra idea que la de la glorificación de la raza y la cultura hindú, deben no sólo abandonar su actitud de intolerancia e ingratitud hacia esta tierra y sus antiguas tradiciones, sino cultivar la actitud positiva de amor y devoción a ella, en una palabra, deben dejar de ser extranjeros, de otra forma deberán quedarse en el país totalmente subordinados a la nación hindú, sin gozar de privilegios, sin demandar nada, mucho menos un trato preferencial y ni siquiera derechos ciudadanos.”⁵⁰ Su solución era pues erradicar los casteismos, lingüismos, provincialismos, etcétera a través del ataque ideológico y la asimilación ciega. Golwalkar rechaza la idea de que la religión es un asunto individual que debe mantenerse fuera de la vida pública y política, para él el hinduismo abarca todos los aspectos de la vida y por lo tanto su separación de la política no podría ser sino ‘artificial’.

Nosotros o la definición... debido a su contenido radical, a la cantidad de referencias laudatorias a la superioridad racial y a los excesos que acabamos de anotar, fue considerado embarazoso por el propio RSS, que lo sustituyó por otro texto de Golwalkar, *Puñado de pensamientos*, que acentúa el fervor religioso pero que omite las radicales demandas de conceder derechos a los no hindúes sólo si aceptan convertirse.⁵¹ De cualquier forma, el libro sigue utilizándose en los centros RSS como la declaración más autorizada del credo *Sangh*.

Con Golwalkar el RSS progresó en todas dimensiones, los *swayamsevaks* avanzaron hacia los campos social, cultural, laboral, hacia la educación y hacia la política; el creciente antagonismo hindú-musulmán frente a la postura separatista de la Liga Musulmana en los años cuarenta tuvo gran influencia en este desarrollo. Golwalkar viajó por todo el país difundiendo la propaganda exaltadora de la tradición hindú y de los héroes nacionales antibritánicos, hacia 1947 el RSS ya

⁵⁰ Citado en *ibid.*

⁵¹ Goyal, *op. cit.*, cap. V.

contaba con alrededor de 500 mil miembros activos y unos 5 millones de simpatizantes.⁵²

En enero de 1948, Nathuram Vinayak Godse, un hindú fanático miembro del *Hindu Mahasabha* y otrora trabajador del RSS, asesinó a Mahatma Gandhi en Nueva Delhi, en consecuencia el gobierno tomó medidas y proscribió la organización arrestando a 1,700 de sus miembros, entre ellos a Golwalkar quien, aunque estuvo en prisión sólo una semana, fue mantenido bajo arresto domiciliario. En julio de 1949 se levantó la proscripción, el gobierno aceptó la Constitución del RSS y lo desvinculó de toda relación con el asesinato de Gandhi, fue entonces cuando el RSS emergió como una organización verdaderamente poderosa que se manifiesta por la defensa de la nación siempre que la considera amenazada. A partir de 1950 enfatizó sus actividades de solidaridad social con distintas misiones como el apoyo a los refugiados de Pakistán del Este, la ayuda a las víctimas de las guerras de 1962 con China y de 1965 con Pakistán y a los damnificados por desastres naturales, trabajos con los que logró granjearse un importante prestigio político.

Golwalkar murió en 1973 y fue sucedido por Bala Saheb Deoras, hijo legítimo, si los hay, de la organización; criado en ella desde niño Deoras era el representante más acreditado del ideal hindú del RSS, cuya intención era construir una India moderna y poderosa, no creía en el gobierno como alternativa revolucionaria sino en el poder del pueblo para llevar a cabo los cambios reales. Deoras impulsó notablemente el crecimiento de la organización orientando sus esfuerzos hacia el servicio social y estableciendo *shakhas* en cada distrito del país, con él el RSS pasó del abstracto *vedanta* a la utilización de símbolos populares del hinduismo para la movilización de las masas, amén de que se empeñó en mostrar el modo de vida hindú como un ejemplo para el mundo.

En 1975, cuando Indira Gandhi impuso el ‘estado de excepción’ (tras el veredicto de la Corte de Justicia de Allahabad que anuló la elección que le había dado la victoria, y por su temor a perder el poder frente a sus enemigos), el RSS fue vetado nuevamente y se arrestó a 25 mil *rashtriyas*, incluyendo a Deoras; como

⁵² Jayaprasad, *op. cit.*, p. 39.

respuesta la organización orquestó una hábil lucha en contra de las imposiciones del gobierno con una protesta masiva que recorrió el país entero en noviembre de ese mismo año. Para cuando se levantó el veto en 1977, el RSS contaba con la admiración tanto de círculos políticos como de no políticos, sus actividades y crecimiento fueron acelerándose hasta alcanzar a conformar doce organizaciones mayores y más de sesenta pequeñas y mantener una importante cadena de periódicos, nueve diarios en distintas lenguas vernáculas y doce semanarios distribuidos por toda la India, además, poseía sus propias casas editoriales.

Desde su fundación en 1925 el RSS ha tenido una trayectoria ininterrumpida de fortalecimiento estructural y popularidad gracias a su método incansable de adoctrinamiento intensivo, a sus labores sociales y también a su oposición a la *intocabilidad* y las divisiones de casta. Su estilo paramilitar está orientado hacia una reforma sociopsicológica radical que busca la unificación de los hindúes de todas las castas, y que pretende hacer del hinduismo, más que una filosofía o una religión, una nacionalidad religiosa y un organismo político. El RSS no es una organización menor o facciosa, en él se conjuntan las principales fuerzas culturales de la India, representadas en el hinduismo y la diversidad que éste supone; debido a su estrategia de consenso es, además, modernizador de una tradición cuya compleja naturaleza no permite acciones revolucionarias contra la ortodoxia.

En su convicción de que la cultura hindú es la única base fundamental de India como nación, el RSS demuestra su nacionalismo militante y su carácter comunal, aun cuando sostenga “Nosotros no estamos en contra de nadie. Estamos a favor de los hindúes. Organizar y servir a los hindúes no es ningún pecado. Los musulmanes no adquirirán conciencia y sensatez sino por la demostración de la fuerza auténtica. Los hindúes nunca han sido comunales ni agresivos ¿cómo podríamos ser nosotros comunales y agresivos?”⁵³ Sin embargo el RSS promueve entre sus seguidores la idea de que los musulmanes indios viven aferrados a su psique preindependentista y que están emocionalmente anexados a Pakistán; afirma que, guiados por un clero fundamentalista y fanático que predica sobre la unión de

⁵³ Goyal, *op. cit.*, p. 153.

la *umma*, se condicionan a la marginación; cree que sólo aceptando los presupuestos de la ideología nacionalista hindú los musulmanes de India se asegurarán un lugar honorable en la sociedad.⁵⁴

Así y todo el RSS no puede ser caracterizado como un grupo de presión comunal, pues formalmente nunca demanda ningún derecho especial para los hindúes, de la misma forma se opone a cualquier concesión a los grupos minoritarios de otras religiones y, teóricamente, se opone a la discriminación religiosa. El RSS no participa directamente en los asuntos religiosos, para ello ha formado organizaciones como el *Vishwa Hindu Parishad* para defender los intereses de los hindúes y para negociar con el gobierno.

El *Rashtriya* posee varias otras filiales, grupos que diseminan las ideas del RSS mientras trabajan por sus propios intereses, cuenta con un sindicato obrero, un organismo de campesinos, una división de mujeres para el entrenamiento formal en *shakhas* y con el *Akhil Bharatiya Vidhyarthi Parishad* (ABVP, Consejo Estudiantil Indio); de las 167 universidades que existen en India, 121 tienen ramas del ABVP, contando con cerca de 500 mil miembros que, a diferencia de otras asociaciones universitarias, trabajan más allá del *campus* para propagar el mensaje de la organización.

Aunque carece de un registro formal de membresía, el número de sus miembros se calcula hoy en más de 50 millones de personas, el aparato del RSS no está distribuido uniformemente por toda la India y sin embargo ha logrado colocar ramas en todos los estados.⁵⁵

El RSS no tiene rival político, puesto que se mantiene alejado de las actividades políticas cotidianas, su tarea es reformar a los hindúes sobre bases energías y permanentes a través de actividades que forman el carácter y moldean la mente de los individuos con énfasis en la disciplina, el espíritu de servicio a la sociedad hindú, la devoción a la Madre India y la consecución de la *Hindu Rashtra*. Pero aun cuando el RSS insista en declararse una organización cultural apolítica, su rol en la política

⁵⁴ Yogendra Kumar Malik y V.B. Singh, *Hindu Nationalists in India. The Rise of the Bharatiya Janata Party*, Oxford, Westview Press, 1994, cap. V.

⁵⁵ Sobre las cifras y los distintos grupos de presión coordinados por el RSS vid. Jayaprasad, op. cit., passim.

actual es crucial ya que aunque no pertenezca a ningún partido político particular constituye un apoyo estratégico para los mismos, además de que de entre sus filas surgen los principales funcionarios para los escalafones superiores del *BJP*, el *VHP*, y el *Bajrang Dal*.

Y aunque su carencia de experiencia política lo hace inflexible e incapaz de negociar y su idea de que los asuntos religiosos están por encima de la jurisdicción legal dificulta la resolución de problemas emocionales complejos como el del *Ramjanmabhumi*, el *RSS* ha logrado ser visto como una organización comprometida con valores morales, incorruptible, servidora de la sociedad y devota de la integridad del país.⁵⁶ Su indiscutible mérito: el despliegue de su capacidad de articulación. Su mayor astucia: proporcionar un sentido de identidad. Su gran ventaja: no depender de personalidades, pues aunque el *Sar Sanghchalak* tiene un peso específico, la fuerza de la organización reside en la dedicación de los voluntarios convencidos y en la autoridad suprema de su ideología, que es la manifestación de la conciencia comunal hindú.

VHP. Vishwa Hindu Parishad

El *Vishwa Hindu Parishad*, o Consejo Mundial Hindú, se fue formando entre 1964 y 1966 bajo el patronazgo del *RSS* como un Consejo de Asesores que buscaba incluir a los líderes espirituales de todas las sectas del hinduismo con el eslogan: ‘Más allá de las castas, más allá de los partidos, oh hindúes, despertad, levantaos y uníos’⁵⁷, y con dos objetivos fundamentales: primero, proteger y diseminar los valores éticos y espirituales del hinduismo para hacerlos relevantes en la sociedad contemporánea y segundo, fortalecer los lazos entre los hindúes residentes en distintos países.

La creación del *VHP* a mediados de la década de los sesenta obedece a la marginación que el *RSS* y sus aspiraciones de formar un Estado hindú habían sufrido desde hacía más de una década, a consecuencia del asesinato de Gandhi a manos de un nacionalista hindú en 1948, y del éxito de las políticas seculares de

⁵⁶ Idem.

⁵⁷ Vid. Y.K. Malik y V.B. Singh, op. cit., p. 166.

Jawaharlal Nehru y el consenso en el estilo de construcción de la nueva nación. Además, el fracaso de su ala política el *Jana Sangh* (partido político fundado en 1951 bajo el auspicio tácito del *RSS* y cimentado en la ideología de la *Hindu Rashtra*) en las elecciones de 1952 y 1957 debilitó aún más a la *Sangh Parivar*. Pero en 1962 la imagen de Nehru se vio severamente dañada debido a la derrota india en la guerra contra China; el ocaso se cernía sobre la era Nehru y el escenario se presentaba ideal para la fundación de una organización como el *VHP*.

Desviándose de la ortodoxia del *RSS* que permite únicamente a *Bharat Mata* o 'Madre India' como presencia teísta, el *VHP*, compuesto mayoritariamente por miembros de la clase media baja y de las clases trabajadoras de educación tradicional, concede mayor espacio al hinduismo popular, aunque conservando una inclinación monoteísta como antídoto al carácter politeísta hinduista, que, al igual que el *RSS*, consideraba embarazoso. La intención del *VHP* era unificar y uniformar las diversas fes y estilos de vida espirituales que se hubieran originado en India. Dicha intención excluía inmediatamente a musulmanes y cristianos, a quienes catalogaba como invasores, y también a parsis⁵⁸ y judíos, a quienes llamaba refugiados, y simultáneamente proponía que budistas, jainas, sikhs, *arya samajis*, *brahmo* y otros reconocieran sus religiones como parte de una fe hindú mayor, cuya tolerancia permitía a todas esas creencias coexistir en libertad.

El *VHP* fue conceptualizado por Golwalkar como una organización que sería totalmente no política, posibilitando que gente de todas castas, creencias y partidos pudiera asociarse. Ello representa un intento del *RSS* por buscar espacios independientes de la política, sobre todo ante los fracasos electorales del *Jana Sangh*. Así, fueron estipuladas las tareas básicas del *VHP* como las siguientes: revitalizar, fortalecer y organizar a la sociedad hindú, conservar y promover los valores morales y espirituales hindúes, liberar a la sociedad hindú de las costumbres y prácticas retrógradas y del atraso producto de los siglos de dominio extranjero, y proteger al hinduismo estableciendo lazos sólidos con los hindúes

⁵⁸ Descendientes de los iraníes que abandonaron Persia en el siglo IX para escapar de la persecución musulmana. Seguidores del zoroastrismo.

habitantes de otros países;⁵⁹ incluyen además la eliminación de la *intocabilidad*, la unificación de los hindúes independientemente de sus diferencias lingüísticas, regionales, sectarias o de clase y la formulación del sentido de orgullo por la herencia hindú. Sus distintos programas incluyen como objetivos la propagación del sánscrito, la introducción de la instrucción religiosa en las universidades, la protección de las vacas, el apoyo a santos, sacerdotes y predicadores que ayudaran a crear conciencia religiosa entre las masas hindúes y la realización frecuente de encuentros y festivales para promover la responsabilidad y la conciencia social de los hindúes como tales.⁶⁰ Para alcanzar sus metas el VHP dividió al mundo en cuatro regiones: Estados Unidos, Europa, África y Medio Oriente y Asia del Sur, y a India en cinco zonas, diez regiones, 25 provincias, 210 divisiones, 706 distritos y 7,180 unidades,⁶¹ poniendo especial énfasis en la necesidad de adentrarse en áreas tribales o con gran concentración de castas atrasadas, para educarlas según el modelo hindú y lograr que fuesen absorbidas hacia el centro de la sociedad hindú. Además creó dieciocho departamentos nacionales para supervisar los progresos del proyecto *Parishad*.

El esfuerzo del VHP se concentra en unificar bajo el hinduismo sánscrito las diferentes creencias y prácticas hinduistas, simplificar los ritos y codificar las conductas, y pretende colocarse él mismo como la autoridad central del complejo religioso tanto en monasterios como en templos, administrando los mismos, y utilizar las ganancias para expandir las instituciones religiosas y para emplear y recompensar a su propio personal. Su intención es crear una estructura eclesiástica integral que promocióne el nacionalismo hindú a partir de una estrategia ideológica que recalca las contradicciones sociales dirigiéndolas específicamente en contra de una sección, los musulmanes. Los activistas del VHP visitan y establecen unidades en sitios en los que disputas alrededor de tierras o templos hayan sido identificadas

⁵⁹ Vid. Ashis Nandy, *et al.*, *Creating a Nationality. The Ramjanmabhumi Movement and Fear of the Self*, Delhi, Oxford University, 1995, pp. 86-95 y Jayaprasad, *op. cit.*, cap. II.

⁶⁰ Malik y Sing, *op. cit.*, p. 167.

⁶¹ Nandy, *et al.*, *op. cit.*, p. 90.

como problemas por los habitantes y los articulan como problemas hindúes, así, reviste las contradicciones sociales elementales con un carácter comunal.⁶²

A pesar de ser heredero de la filosofía del RSS, el VHP privilegia el contacto con las masas y no la afiliación sectaria. Su compromiso es con un hinduismo dinámico para el que promueve actividades culturales, científicas, literarias, sociales, religiosas y de caridad; construye y maneja además instituciones como hospitales, escuelas, orfanatos, hoteles e incluso templos y centros para la enseñanza de los principios del *Hindu Dharma*, no únicamente alrededor de toda la India sino incluso fuera de ella, por su acción en estos campos su misión llega a ser descrita como ‘global y humanitaria’.⁶³ Propone una reforma social enfocada en los sectores más débiles de la sociedad hindú, los tribales e *intocables*, con programas de ayuda para los necesitados; además lleva a cabo labores de apoyo y rehabilitación para víctimas de desastres. Este complejo de actividades e instituciones constituyen su instrumental masivo de propaganda, el VHP enfatiza la atención a las masas empobrecidas y a las castas no privilegiadas a través de la *Vishwa Hindu Parishad Foundation*, pues advierte que la unidad no será posible en tanto las diferencias sociales sean tan marcadas y porque sabe que aquéllos son los grupos más susceptibles de convertirse al islam debido a la posibilidad de igualdad que éste les ofrece, situación que, considera, es una amenaza mayor para el hinduismo.

El VHP organiza constantemente actividades en pro de la reconversión y foros de lucha por la causa hindú, causa que lo convierte en un órgano de presión que realiza demandas directas al gobierno sin buscar ejercer el poder; además de conferencias anuales como la de 1979 donde se tipificaron –con la intención de ‘ajustarse a las condiciones de la vida moderna y rectificar anomalías’, amén de para estandarizar una identidad– los seis principios que todo hindú debe adoptar: el sol es el Dios eterno y debe rendírsele culto cada amanecer; ‘aum’ (om) es la réplica celestial al Dios, su símbolo debe llevarse alrededor del cuello y colocarse en libros,

⁶² Vid. Uma Chakravarty, “Building Consent: The Middle Classes, Violence and Hindutva”, en Mehdi Arslan y Janaki Rajan (eds.), *Communalism in India. Challenge and Response*, Delhi, Manohar, 1994, pp. 98-116.

⁶³ Lise McKean, *Divine Enterprise. Gurus and the Hindu National Movement*, Chicago, University of Chicago, 1996, cap. IV.

cuadernos, tarjetas, bolsas y vehículos; la *Bhagavad Gita* es el libro sagrado; el hombre es la cabeza del hogar y como tal debe dirigir el culto diario a la deidad familiar; se debe cultivar el *tulsi* (planta medicinal y religiosa); y asistir regularmente al templo para recibir inspiración.⁶⁴

Durante los años ochenta el *VHP* creció considerablemente gracias a su habilidad de granjearse el apoyo de la burocracia y la policía y el financiamiento de grupos empresariales, así como a su capacidad para movilizar grandes multitudes para sus campañas a través de discursos que, más que una afiliación sectaria, enfatizaban un compromiso global hindú. A finales de esa década contaba ya con medio millón de trabajadores en India y había establecido unidades en Estados Unidos, el Reino Unido, Canadá y Australia.⁶⁵ Editaba también varios periódicos en lenguas regionales dentro de India y un par de publicaciones mensuales en Inglaterra y Estados Unidos, en ellos manifestaba su repudio al capitalismo ‘donde el individuo explota a la sociedad’, así como al socialismo, ‘donde la sociedad explota al individuo’⁶⁶ y afirmaba al hinduismo como el sistema moral supremo.

Como resultado de la expansión de sus actividades el *VHP* ha desarrollado varios cuerpos y fundaciones para respaldarse. Además de su *Central Margdarshak Mandal* (Comité de Consejeros) formado por líderes religiosos de distintas sectas que guían las funciones morales, éticas y religiosas de la sociedad hindú, emiten pronunciamientos sobre el *dharma* y coordinan las conferencias y asambleas de la organización, se han formado el *Dharma Sansad* (Parlamento de la Religión Hindú) otrora *Sadhu Sansad* (Parlamento de *Sadhus*), sínodo de santos y profetas de todas las vertientes hindúes, así como representantes religiosos de ciertas tribus cuyas funciones son proveer el orden religioso para sostener la integridad de la sociedad hindú, desarrollar los sitios de culto y peregrinaje como centros culturales, apoyar a los conversos e involucrar a los líderes de otras sectas hindúes religiosas en sus actividades con el propósito de revitalizar el *sadhu shakti* o ‘poder asceta’. A través

⁶⁴ Idem.

⁶⁵ Malik y Singh, op. cit., p. 167.

⁶⁶ Vid. McKean, op. cit., cap. IV.

de estos organismos las figuras religiosas asumen el papel de autoridades eclesiásticas efectivas.

El *VHP* trabaja en la creación de una plataforma común para las diferentes organizaciones que tengan como objetivo la movilización, el renacimiento y la consolidación de la sociedad hindú. Para que ésta pueda enfrentarse al mundo moderno y mantener a India como una nación líder son imperativos un gran número de trabajadores dedicados, así como el apoyo material y monetario, mismo que recibe en enormes sumas tanto de los hindúes residentes en el extranjero como de importantes sectores empresariales nacionales cuyos intereses son mas bien oscuros.

En sus orígenes el *VHP* esbozaba un principio vago de la unidad hindú que pretendía alcanzar; fue a partir de 1983 que se concentró en la realización de acciones concretas, ese año organizó la *Ekatmata Yatra* o ‘peregrinaje de un alma única’, ceremonia en la que aguas de los diferentes ríos sagrados de India fueron mezclados en medio de procesiones que llevaban contenedores gigantescos transportando unas para depositarlas en otras. La intención desde luego, era extender el sentido de la identidad hindú a gran escala. Con la *Ekatmata* el *VHP* publicitó su ideología a través de elementos rituales populares y símbolos no controversiales como la estatua de la *Bharat Mata* o ‘Madre India’, o una enorme vasija con aguas de la ‘Santa Madre Ganga’ (el Ganges es el principal río sagrado de la India) para atraer mayores adeptos. Según los reportes del *VHP* más de 60 millones de personas participaron en el sacrificio,⁶⁷ incluyendo a muchos magistrados, ministros y policías de alto rango; el *Parishad* aseguraba que el único objetivo era la integración nacional y que nada tenía que ver con política. La realización del sacrificio simbolizaba un nuevo comienzo para mantener el espíritu hindú encendido en aras de proyectos futuros, como la celebración anual del ‘Mes de la Unidad’ alrededor de toda India, el establecimiento de centros del ‘Despertar Hindú’ y la conformación de la ‘Hermandad Mundial Hindú’ con sede en Delhi.

⁶⁷ Idem.

Fue en abril de 1984 cuando el *VHP* lanzó el primer anuncio de su intención de liberar el *Ramjanmabhumi*.

Bajrang Dal

El *Bajrang Dal* fue formado en julio de 1984 como el ala juvenil del *VHP* con el propósito de implementar las políticas del mismo. Su nombre invoca al ejército guerrero que en el *Ramayana* era comandado por Hanuman, el más devoto y obediente de los discípulos del Señor Rama y quien le ayudó a combatir al rey demonio Ravana y a asegurar el triunfo del bien sobre el mal.

Al ser un instrumento de otra organización, el *Dal* no está registrado como una sociedad ni posee ninguna constitución o código de conducta, no existe registro formal de sus miembros y es difícil estimar sus dimensiones (aunque algunos cálculos sugieren más de 100 mil adscritos⁶⁸). Sin embargo es claro y paradójico que, aun cuando es parte integral de la *Sangh Parivar*, carece de la organización y disciplina características de ésta y funciona básicamente como grupo de choque. Aunque las tareas del *Dal* incluyen la protección de las vacas, el cuidado de las madres y hermanas hindúes, la detención de las infiltraciones pakistaníes y la prevención de las conversiones al islam, su actividad se ha concentrado en la liberación del *Ramjanmabhumi*, propósito para el que, ciertamente, fue creado en primera instancia.

Se compone en su mayoría por jóvenes de escasos recursos, miembros de las castas altas de las ciudades pequeñas y de las áreas semiurbanas, comúnmente desempleados, a quienes el *VHP* otorga una razón de ser por medio de una causa que defender convenciéndolos de que su responsabilidad es restaurar el honor y orgullo hindúes perdidos. Las frustraciones de estos jóvenes se han manifestado en los accidentes más violentos de la agitación *Ramjanmabhumi*. Las acciones del *Bajrang Dal* se han ido volviendo embarazosas para el *VHP* pues su despliegue de violencia ha quedado fuera de control, sin embargo, el *VHP* sabe que no puede

⁶⁸ Nandy, *et al.*, *op. cit.*

desentenderse de él ya que para alcanzar sus metas le es imprescindible el poder de la fuerza del *Dal*.

BJP. Bharatiya Janata Party

El 'Partido Popular Indio' fue fundado el 5 de abril de 1980 por los ex líderes del *Jana Sangh*, Atal Behari Vajpayee (designado como presidente del partido), Vijaye Raje Scindia y Lal Krishna Advani, con la intención de alcanzar una integración nacional basada en la cultura y tradición hinduistas; ésta, su causa nacionalista hindú, los convierte en aliados del *RSS* y en miembros acreditados de la *Sangh Parivar*.

Descontento con el desempeño del Partido del Congreso y su gobierno, con la corrupción y la monopolización del poder en manos de Indira Gandhi, el *BJP* se declara comprometido con la defensa de las instituciones democráticas y la armonización del desarrollo científico y tecnológico con la cultura de la India antigua. Su intención es desarrollar una política y una ideología basadas en los valores morales de la herencia espiritual de India; descartando las fórmulas occidentales del capitalismo y el marxismo, el *BJP* pretende poner fin a la explotación y la desigualdad con la alternativa del socialismo gandhiano, la descentralización económica y política, la democracia verdadera, la integración nacional y el secularismo positivo.

Apelando a la tradición hinduista establece que las acciones del individuo están orientadas por cuatro principios: *dharma* (rectitud), *artha* (bienestar), *kama* (gozo) y *moksha* (emancipación), en la búsqueda de las cuales el individuo debe establecer un balance entre sus necesidades personales y sus necesidades sociales. Para la satisfacción tanto material como espiritual de estas necesidades el *BJP* proponía espiritualizar la política al integrarla con la moralidad hindú.⁶⁹

Manifestándose en contra de las políticas 'pseudo secularistas' del Congreso que, afirmaba, sólo servían para comunalizar a la sociedad debido a los derechos especiales que otorgaba a las minorías, y acusándolo de provocar la agresividad de

⁶⁹ Malik y Singh, *op. cit.*, cap. IV.

las mismas por su tendencia a apaciguarlas concediéndoles demandas no razonables, el *BJP* propone su denominado secularismo positivo que significa la tolerancia y el compromiso con el *sarva dharma samabhava* o ‘la igualdad de todas las religiones’, esto es, no hacer distinción alguna entre ellas.

Ante la contundencia de sus repetidos fracasos en las contiendas electorales de la primera mitad de los años ochenta, en las que una y otra vez sufrió humillantes derrotas, y como consecuencia de la designación de Advani (mucho más cercano al *RSS*) como nuevo presidente, el *BJP* decidió replantear sus fórmulas y extender sus cuadros. El apoyo principal del partido se restringía a las castas altas hindúes y a la creciente clase media educada, así que con el afán de atraer a secciones mayoritarias de hindúes, levantó la voz respecto a un asunto meramente religioso que resultaba relevante y significativo para todo hindú independientemente de su casta o clase; el *BJP* explotó el dilema altamente emocional de la *Babri Masjid-Ramjanmabhumí* de Ayodhya. La idea de que el lugar del nacimiento del Dios Rama, elemento sagrado del hinduismo legendario, hubiera caído bajo el control de los musulmanes fue interpretado como el símbolo de la humillación y de la derrota de los hindúes como comunidad.

En su papel de defensor del *Ramjanmabhumí*, y manipulando a voluntad las reacciones alrededor del mismo, el *BJP* logró, ciertamente, obtener los mayores beneficios.

1949 – 1985. Demandas, decretos

Ante los disturbios ocurridos tras la aparición de las estatuillas el 22 de diciembre de 1949, las autoridades no definieron ninguna acción decisiva y se limitaron a poner bajo llave el recinto, esta ausencia de decisión y firmeza posibilitó la profundización del conflicto y la explotación del mismo por parte de los grupos y organizaciones comunialistas.

En enero de 1950 Gopal Singh Visharad, un devoto hindú, solicitó el permiso para visitar libremente la *chabutra* y realizar ritos en ella; el permiso le fue

concedido. Pero la protesta musulmana al respecto obligó al Magistrado de Distrito de Faizabad, J.N. Ugra, a declarar en nombre del estado de Uttar Pradesh que la *Babri Masjid* era y había sido siempre una mezquita y que en definitiva los ídolos habían sido colocados subrepticamente.

Los treinta años que siguieron a estos arreglos son una especie de periodo oscuro de la historia de la ‘mezquita-templo’, la ausencia de menciones al respecto en las fuentes y reportes permite suponer que quedó en un *impasse*. Sin embargo, debió de haber existido una nueva orden que no está documentada en la que se restringía el acceso de los musulmanes a la *Babri Masjid* aun cuando los rituales hindúes alrededor de la *Ramchabutra* siguieron efectuándose. Todo indica que tal estado de cosas continuó sin mayores notas hasta la primera mitad de los años ochenta, cuando el asunto volvió a ser tema de debate público.

Como habíamos mencionado, el *VHP* organizó en 1983 la *Ekatmata Yatra* con el propósito de afianzar la identidad hindú y la unidad nacional; a través de ella el *Parishad* extendió su aparato de organización y fortaleció su estructura para el montaje de campañas locales y nacionales en el futuro. Estas ganancias le permitieron mostrar mayor agresividad y lograr mejor efectividad en la movilización por el *Ramjanmabhumi*; así, en abril de 1984 el *VHP* hizo pública su intención de liberarlo, en julio creó el *Sri Ramjanmabhoomi Mukti Yagna Samiti* (Comité de Sacrificio para la Liberación del *Ramjanmabhumi*) y el 7 de octubre fundó el *Ramjanmabhumi Action Committe* bajo el eslogan *Tala Kholo!* (¡Abrid los cerrojos!). La agitación por la apertura de los candados que resguardaban el recinto arrancó con la *Rath Yatra* que partiría del *Sitamarhi* (el lugar del nacimiento de Sita) localizado en Bihar con dirección a Delhi vía Ayodhya, y culminaría con la entrega de un memorándum en el que especificaban sus demandas a Indira Gandhi. El gobierno no hizo ningún intento por detener la *Yatra*, de tal suerte que activistas del *RSS* y el *VHP* marcharon libremente manifestando sus discursos comunales y llenando las paredes con frases antiislámicas provocadoras.

El *Babri Masjid Action Comité* (*BMAC*) encabezado por Syed Shahabuddin, líder musulmán miembro del Parlamento, y por Syed Abdullah Bukhari, el *imam* (líder de la plegaria congregacional) de la *Jama Masjid* (la ‘Gran Mezquita’ de Delhi), hizo lo

propio mediante la utilización de discursos y carteles que buscaban incitar los ánimos musulmanes alrededor de un asunto que hasta entonces les era totalmente ajeno.

La guerra había sido declarada, pero el asesinato de Indira el 31 de octubre de 1984 obligó a la suspensión de la *Yatra* y paralizó el *momentum* que la misma había alcanzado. Sin embargo un año más tarde, el 25 de octubre de 1985, la *Rath Yatra* fue reactivada con el anuncio de que el 9 de marzo de 1986 sería el día de su llegada a Ayodhya; para complementar la movilización, el *Bajrang Dal* convocó en diciembre a una huelga general en Uttar Pradesh en demanda por la apertura de los cerrojos de la *Babri Masjid*.

Febrero de 1986. La apertura de los cerrojos

Rajiv Gandhi, que había sido elegido como Primer Ministro tras la muerte de su madre en 1984, ordenó que el edificio fuera abierto a los devotos hindúes antes del 9 de marzo, fecha que el *VHP* había fijado como 'Día D' en Ayodhya. El recinto, que había permanecido cerrado desde 1949, fue reabierto en febrero de 1986 y, cual caja de Pandora, dejó escapar de inmediato todo tipo de consecuencias.

El 1° de febrero de 1986 los candados que resguardaban el sitio fueron removidos en cumplimiento de la orden del Juez de Distrito de Faizabad, K.M. Pandey, cuyo argumento aseguraba:

no parece haber ninguna necesidad para crear una barrera artificial entre los ídolos y sus devotos [hindúes]... los musulmanes no van a ser afectados en lo más mínimo si los cerrojos de las rejas son abiertos y si se permite a los peregrinos y devotos ver y ofrendar a los ídolos que se encuentran dentro. Es indiscutible que las premisas se encuentran actualmente en posesión de la Corte y que durante los últimos 35 años los hindúes han gozado el derecho de culto como resultado de las órdenes judiciales de 1950 y 1951. Si los hindúes realizan

oraciones y ofrendas a los ídolos, aun cuando en forma restringida, desde hace 35 años, entonces el cielo no se va a caer si los candados de las rejas son retirados... los miembros de la comunidad musulmana no tienen permitido rezar en el sitio disputado. No tienen permitido entrar ahí... En este estado de cosas no hay lugar para el surgimiento de ningún problema de ley y orden como resultado de la apertura de los cerrojos... la ley y el orden se mantendrán bajo control...⁷⁰

Estas ligereza y falta de visión aparentes eran en realidad la respuesta a intereses políticos mayores, los de la urgencia de concertar apoyos para asegurar el poder. La concesión otorgada a los hindúes para entrar libremente al sitio debe ser entendida, primero, en el marco de los ajustes políticos que India libraba en esos años a causa del debilitamiento y desprestigio del Congreso y segundo, en referencia a otro caso, igualmente destacado, que lidiaba también con cuestiones de principios religiosos y cálculos electorales entendidos.

En abril de 1985 el veredicto de la Suprema Corte en el famoso caso Shah Bano había provocado gran revuelo. Shah Bano era una mujer musulmana que apeló a la Corte para solicitar de su marido el pago de una pensión cuando éste, después de treinta años de matrimonio, la abandonó; éste es un derecho que la ley islámica no concede a las mujeres pues, según la *shari'a*, el hombre musulmán puede divorciarse de su esposa con el simple hecho de repetir tres veces la frase 'te divorcio' y, después de los tres meses contemplados en el período *iddat*,⁷¹ desentenderse de ella por completo. La Suprema Corte falló en favor de Shah Bano y el asunto ocasionó un descontento mayor entre los musulmanes conservadores y fue manipulado por sus líderes quienes, en aras de su beneficio político, propagaron la idea de que su identidad como comunidad estaría en riesgo si no se anulaba el

⁷⁰ Citado en S.K. Tripathi, "One Hundred Years of Litigation", en Engineer, (ed.), *Babri Masjid Ramjanmabhoomi...*, p. 25.

⁷¹ El *iddat* es un periodo que comienza a correr al momento de la separación y que se extiende por cerca de tres meses; sólo durante este tiempo la mujer puede recibir el pago de pensión de parte del marido que la divorcia. *Vid.* Kirti Singh "Women's Rights and the Reform of Personal Laws", en Pandey (ed.), *Hindus and Others...*, pp. 177-197.

veredicto por lo que, acto seguido, organizaron por toda la India manifestaciones multitudinarias de protesta contra el mismo, calificándolo como una intervención arbitraria en sus Leyes Personales y como un atentado contra los principios sagrados de su religión. Rajiv Gandhi sabía que él y su partido necesitaban consolidar sus apoyos, el musulmán entre ellos, así que el Congreso aceptó el ‘Acta de Protección de los Derechos de Divorcio de la Mujer Musulmana’ que coincidía y conseqüentaba la norma islámica ortodoxa; pero igualmente sabía que, aprobando sin más el acta, el resentimiento hindú en su contra no se haría esperar. El Primer Ministro no reparó en jugar la carta comunal para ganar el dilema, así, la fórmula que aplicó fue una especie de ‘uno y uno’; no parece ser gratuito entonces que el *Tala Kholo* fuera concedido en febrero de 1986 justo antes de promulgar el Acta Musulmana en mayo.

Ambos episodios funcionan como ejemplos contundentes del triunfo de la manipulación política sobre la política ética, comunalizando resoluciones para obtener beneficios que, sin embargo, no funcionan sino en el plano de lo inmediato.

A la remoción de los candados el 1º de febrero, sucedieron por días la algarabía y el regocijo hindúes de grandes vuelos por las calles de Ayodhya en lo que se dio en llamar ‘celebraciones de la victoria’, las cuales fueron televisadas en cadena nacional por *Doordarshan*, demostrando con ello que “el gobierno se había convertido no sólo en participante activo de una disputa religiosa, sino que abandonaba por completo su imparcialidad y tomaba partido en el asunto”⁷² pues, además, se transmitió la entrada de los hindúes a la mezquita mientras se designaba a la misma como *Ramjanmabhumi*, nombre con el que también se refería a ella *All India Radio* (no es necesario aclarar que ambos medios –*Doordarshan* y *All India Radio*– son propiedad de y manejados por el Estado). Pero más allá de estos festejos, el ambiente en la ciudad no era otro que el caracterizado por la tensión.

Al día siguiente, mientras comandos policiales patrullaban la ciudad, el presidente del *Babri Masjid Action Committee*, Hashim Ansari, reclamó públicamente al Presidente y al Primer Ministro de la nación por lo ocurrido, el *All India Muslim*

⁷² Seema Mustafa, “Uttar Pradesh Government Took Sides in Ayodhya Dispute”, en Engineer, (ed.), *Babri Masjid Ramjanmabhoomi...*, p. 117.

*Personal Law Board*⁷³ condenó la conversión de la mezquita en templo y demandó su restauración, y la Convención Juvenil Musulmana convocó a ejercer presión política y legal para recuperarla.

El *Mukti Yagna Samiti* del VHP solicitó al gobierno los derechos de propiedad del terreno disputado para construir en el mismo ‘el templo más grande del mundo’ mientras distintas organizaciones hindúes siguieron celebrando durante días su ‘día de la victoria’ en varios sitios del país, y Ayodhya se veía inundada por los miles de peregrinos hindúes que acudieron a celebrar *darshan* y *puja*. El 4 de febrero se reportaron incidentes comunales en Barabanki y otros pueblos cercanos a Faizabad. Ese mismo día Syed Shahabuddin en su calidad de líder musulmán llamó a observar el 14 de febrero como ‘día de luto y oración’ mediante el despliegue de banderas y placas negras, oraciones en todas las mezquitas y adhesión al memorándum formulado por diecisiete miembros musulmanes de la Asamblea Legislativa de Uttar Pradesh en el cual, junto con una serie de precisiones históricas para demostrar la legitimidad de la *Babri Masjid*, denunciaban ante el gobierno del estado los ‘oídos sordos’ hacia las solicitudes legales para aclarar la disputa sobre la posesión del lugar a la vez que demandan su devolución sin restricciones a los musulmanes, pidiendo la vuelta del recinto a su estado previo a 1949, ya que, según argumentaban, fue sólo a partir de esa fecha que fueron impedidos de rezar dentro de él.⁷⁴ Además apremiaban la imposición de castigos en contra de las consignas y discursos provocadores del VHP y el *Bajrang Dal*, amén del cese de la realización de la *puja* y la remoción de los ídolos del interior de la *Babri* pues “los musulmanes alrededor de todo el país se encuentran muy agitados y también estamos [sic] sumamente sorprendidos y consternados por lo que le urgimos [al gobierno de U.P.] tomar medidas resolutivas inmediatas, no sólo para la preservación y protección de la santidad de la mezquita sino también para restaurar la confianza de los

⁷³ Comité de gran poder que regula las actividades de todas las organizaciones musulmanas de la India.

⁷⁴ Cfr. con el argumento previamente citado que asegura que desde los disturbios de 1936 los musulmanes no habían vuelto a utilizar la mezquita como tal, en tanto los hindúes ofrecían regularmente *puja* en el sitio desde entonces.

musulmanes en el sistema legal y en la estructura secular y democrática de la nación.”⁷⁵

El día 7 de febrero, mientras se realizaba una manifestación musulmana de protesta en Allahabad, un despregado de la *Aligarh Muslim University*⁷⁶ declaraba: “Los estudiantes de la Universidad Musulmana asumimos la conversión de la *Babri Masjid* a un templo, tras la reciente demanda en contra del Sagrado Corán en la Corte Justicia de Calcuta y el ataque sobre la Ley Personal Musulmana en el caso Shah Bano, como un desafío directo a nuestra dignidad y demandamos al gobierno de India que corrija inmediatamente estas situaciones para que la juventud musulmana no se vea obligada a adoptar medidas que pueden resultar desastrosas para el país. Demandamos la restauración del *statu quo ante* en el caso de la *Babri Masjid*. Igualmente demandamos que las puertas para interferir en la Ley Personal Musulmana sean cerradas para siempre eliminando el Artículo 44⁷⁷ de la Constitución.”⁷⁸

El 10 de febrero, el gobernador de Uttar Pradesh, Veer Bahadur Singh, rechazó la petición de los legisladores musulmanes de anular la orden del día primero, en tanto que Kalyan Singh, presidente del *BJP* en el estado, instó al gobierno a ejercer acciones sobre los elementos que se rehusaran a aceptar dicha orden judicial. Dos días más tarde cinco musulmanes, todos militantes de la oposición, se retiraron de la Asamblea de U.P. tras no haberseles permitido presentar una moción sobre el asunto en la sesión.

El ‘día de luto y protesta’ tuvo lugar el día previsto, 14 de febrero, y fue celebrado alrededor de todo el país, principalmente en la región norte; durante el mismo se registraron disturbios en Delhi, donde dos jóvenes musulmanes fueron muertos por la policía y varios otros resultaron seriamente heridos. En Meerut (70 kilómetros al noreste de Delhi) los disturbios se convirtieron en un franco

⁷⁵ Documento recogido en Engineer, (ed.), *Babri Masjid Ramjanmabhoomi...*, pp. 195-199.

⁷⁶ Aligarh es la universidad musulmana más importante de la India, a ella acuden estudiantes procedentes de todo el mundo islámico.

⁷⁷ El artículo 44 de la Constitución de India asegura la aplicación de un código civil uniforme.

⁷⁸ Documento recogido en Engineer, (ed.), *Babri Masjid Ramjanmabhoomi...*, p. 200.

enfrentamiento entre hindúes y musulmanes con numerosos apuñalamientos de ambos bandos, se hizo necesario imponer el toque de queda, a pesar de lo cual, nuevos ataques y más muertes fueron registrados. El *imam* Abdullah Bukhari denunció la injusticia ante los fieles, pero tuvo cuidado en aclarar que el culpable era el gobierno, no los hindúes.

El ministro de gobernación pidió a los gobernadores de los estados estar alertas respecto a la movilización de las fuerzas comunales y el día 18 Bahadur Singh proscribió toda procesión religiosa o mitin relacionado con la *Babri Masjid* restringiendo incluso las *Rath Yatras*. El 19, estudiantes universitarios se reunieron en Delhi para demandar que las premisas disputadas fueran declaradas como monumento histórico. Así se sucedieron las distintas voces, unas reclamando la devolución del sitio, otras alegando la existencia previa del templo de Rama, algunas protestando por la apatía del gobierno, otras más condenando el asalto hindú sobre el recinto mientras otras, al parecer las menos sonoras, llamaban a la cordura y apelaban a la búsqueda de una resolución consensuada.

Que la orden del 1° de febrero no se elaboró al vapor y que era en sí misma una intención política, y que el gobierno precipitó la confrontación violenta que le sucedió, es claro si observamos que el mismo día las cámaras de televisión ya estaban listas para transmitir el evento y que aun antes de que la orden de apertura de los candados fuera oficialmente anunciada, multitudes militantes del *VHP* se encontraban ya en Ayodhya; mucho se especula sobre un acuerdo previo entre Bahadur Singh y líderes del *Parishad*, y, ciertamente, tales especulaciones no carecen de sustento.

1986 – 1989. Protestas, juicios

El 30 de marzo de 1987 el *Babri Masjid Action Committee (BMAC)* llevó a cabo, con decidido eco gandhiano, una *satyagraha* o ‘resistencia pacífica’ que concentró más de medio millón de personas en Delhi, éste constituía el acto de protesta musulmana más numeroso desde la independencia; a través de él se demandaba al

gobierno la derogación de la orden de remoción de los candados de la *Babri Masjid* y, una vez más, la restauración del *statu quo ante*.

Un año después, en marzo de 1988, el mismo Comité anunció que estaba planificando para octubre la realización de una marcha en dirección a Ayodhya, la cual culminaría con la *namaz* (lectura de textos islámicos) en el interior de la *Babri*. En respuesta, el *Bajrang Dal* cerró por la fuerza las principales instituciones educativas de Uttar Pradesh y amenazó con realizar lecturas del *Hanuman Chalisa* – texto religioso asociado con el *Ramayana*– dentro de la *Jama Masjid* de Delhi. En Aligarh, Muzaffarnagar y Khatauli (todas ciudades de U.P.) el *Bajrang Dal* junto con el *Shiv Sena*⁷⁹ obligó a los comerciantes a cerrar sus locales y las reacciones violentas no se hicieron esperar, en Muzaffarnagar fueron reportadas muertas 27 personas, la mayoría de las cuales nada tenía que ver con la disputa, sólo resultaban ser devotos del hinduismo o del islam.

En una reunión celebrada el 22 de marzo, el *BMAC* declaró: “los musulmanes no aceptarán este país como *Bharatmata* puesto que en ella se ha derramado la sangre de musulmanes inocentes enfrentamiento tras enfrentamiento. Esta madre ha saciado su sed con la sangre musulmana. Si los musulmanes no obtienen justicia, el Panjab traspasará sus fronteras y vendrá hasta aquí. Quienquiera que desacre lugares de culto, sea el Templo Dorado⁸⁰ o la *Babri Masjid*, será destruido.”⁸¹

⁷⁹ El *Shiv Sena* o ‘Ejército de Shiva’ es otro de los grupos del denominado ‘muscle power’, cuyo instrumento de operación es el terror; fue fundado en 1966 por Bal Thackeray. Aunque aliado crucial de la *Sangh* el *Shiv Sena* no ha desempeñado un papel destacado en la disputa de Ayodhya.

⁸⁰ El Templo Dorado, localizado en la ciudad de Amritsar, en el Panjab, es el recinto sikh más importante. En 1984 Indira Gandhi ordenó una operación militar para acabar con el grupo separatista sikh *Akali Dal* que se encontraba amotinado en el lugar. Esta acción, que se convirtió en una verdadera masacre, le costó la vida a la propia Indira, quien fue muerta poco después a manos de dos de sus guardaespaldas, que eran sikhs. De ahí la referencia amenazante del *BMAC*.

⁸¹ Kuldip Kumar, “Ayodhya Ready for Compromise”, en Engineer, (ed.), *Babri Masjid Ramjanmabhoomi...*, pp. 108-109.

Buta Singh, el Ministro de Gobernación, prohibió la marcha anunciada por el *BMAC* y a cambio se comprometió a llevar el asunto hasta la Corte de Justicia de Allahabad. Se pactó un acuerdo entre Singh y Syed Shahabuddin pero los musulmanes radicales lo calificaron como un retroceso y de tal suerte el *BMAC* se escindió; de un lado se formó el, en cierto sentido, moderado *Babri Masjid Movement Coordination Committee (BMMCC)* encabezado por Shahabuddin y del otro, la línea dura del *All India Babri Masjid Action Committee* con Abdullah Bukhari al frente. Este último amenazó con incendiar las casas de los ministros musulmanes si no manifestaban públicamente su desacuerdo con la pasividad del gobierno frente a la disputa. Este estilo de declaraciones son el recurso perfecto que utilizan los radicales de la otra comunidad para demostrar a la propia la amenaza que sus oponentes representan; así, los comunalistas hindúes lograron identificar la postura de los musulmanes en general con el sector de Bukhari provocando de tal forma su alienación; pareciera como si una y otra vez el liderazgo de los movimientos religiosos o comunales fuera fácilmente usurpado por los extremistas, donde a un discurso encendido se responde con otro más fuerte; un clima de terror es deliberadamente creado y la imagen de un guardián o un salvador se hace entonces imprescindible.

Sin embargo, y a pesar de la tensión, una serie de encuentros entre los líderes locales de ambas comunidades habían tenido lugar durante febrero y marzo en Faizabad con la intención de concertar un acuerdo. El último de ellos, realizado el 27 de marzo, expresó la oposición de ambas partes a la interferencia de personas ajenas al asunto que, según la evidencia, sólo intentaban complicarlo y por ello acordó que la disputa debía resolverse localmente y que todos los oficios judiciales al respecto debían retirarse de la Corte. Curiosamente, los días 29, 30 y 31 una serie de bombas explotaron en los alrededores de Faizabad distrayendo la opinión pública y dejando a la voz de los acuerdos sin eco alguno.

Otras dos propuestas de resolución se habían mantenido latentes, pero ambas fueron rechazadas por el *VHP*. La primera, formulada por el *BMMAC*, consistía en retirar los ídolos del interior de la mezquita, trasladarlos a la *chabutra* de afuera y ahí construir un templo; los musulmanes accederían al recinto por una puerta

lateral. La segunda sugería que dos de los domos de la *Babri Masjid* fueran otorgados a los hindúes y el tercero a los musulmanes para que de esa forma ambos tuvieran derecho de realizar sus oraciones en el sitio. A la sugerencia de declarar el sitio como monumento nacional para que ninguna de las dos comunidades hiciera uso religioso de él el VHP respondió que en tanto un monumento nacional es una cuestión de orgullo –como su nombre indicaba– nacional, era imposible sentirse orgulloso de un edificio construido por un ‘invasor’ y un ‘bárbaro’ como Babar.

Meses más tarde, en octubre, el VHP realizó la ceremonia del ‘Gran Sacrificio de Rama’ que se prolongó durante cinco días, y en febrero de 1989 organizó en Allahabad el tercer *Dharma Sansad*, cuyas resoluciones fueron la hiduización de la vida pública y la construcción del *Ram Mandir* en el sitio de la *Babri Masjid*. A partir de entonces arrancó un programa conjunto con la *Sangh Parivar* para llevar a cabo una colecta de ladrillos puerta por puerta en los hogares hindúes de todo el país para la construcción del templo. La respuesta de los fieles fue masiva y apasionada, y se desataron las *Ramshila Pujas* para la santificación de los ladrillos, en ellas cada uno era ceremonialmente envuelto en un paño rojo, atado con un listón amarillo y marcado con una esvástica (que en la iconografía hindú es un símbolo para promover la acción y eliminar los obstáculos); el ladrillo se convirtió en un objeto de culto. En septiembre iniciaron las denominadas ‘procesiones de la construcción’ de los *ramshilas* que, por miles, fueron transportados hacia Ayodhya, llegaron ladrillos procedentes tanto de los pueblos más recónditos de la India como del extranjero: Estados Unidos, Canadá, el Caribe y Sudáfrica, lo que demuestra el carácter transnacional que el VHP y su incansable labor lograron darle a la empresa a partir de la idea de una “reconstrucción” de la identidad hindú. Como resultado de estas procesiones y de las agresivas consignas que las acompañaban ocurrieron batallas comunales en distintas ciudades como Indore y Ratlam en Madhya Pradesh, Kota y Jaipur en Rajasthan, y con destacada violencia en Bihar; el número total de muertos superó los 3 mil.

El BMMCC junto con varios partidos de oposición, intelectuales musulmanes e incluso el Congreso, demandó un arreglo judicial a la disputa; el 8 de mayo Buta Singh anunció la decisión del gobierno central de formar un tribunal con tres jueces

de la Corte de Justicia de Allahabad para analizar el caso *Babri Masjid-Ramjanmabhumí*. Esta resolución no era un mero acto de buena voluntad, el gobierno tenía intenciones de recuperar el alto porcentaje de votos musulmanes que había perdido en los años anteriores y, al mismo tiempo, al optar por la resolución judicial, se desentendía de la principal demanda de los radicales hinduistas, la cual no podía apoyar ni condenar sin perder una importante cantidad de votos. Syed Shahabuddin manifestó su confianza en que el arreglo jurídico desactivaría las tensiones y acercaría a ambas partes hacia el compromiso (en realidad estaba convencido de que su caso era '100 por ciento sólido' y que la Corte fallaría a favor de los musulmanes), pero los grupos comunales hindúes advirtieron que la sacralidad de Rama no podía someterse a la decisión de un tribunal. El VHP alegaba que la disputa no podía resolverse dentro del marco legal del Acta de Limitación o de la de Transferencia de Propiedad ni con el Código de Procedimiento Civil, pues el dilema alrededor del *sanctum sanctorum* del hinduismo estaba por encima de la Corte.

Como si nada, el 9 de noviembre, tiempo auspicioso designado por notables astrónomos hindúes, tuvo lugar la ceremonia *shilanyas* (colocación de la primera piedra del templo) frente a la entrada de la *Babri Masjid*. El VHP había acordado la celebración de ofrendas simultáneas por todo el país a las 13:35 horas, justo cuando estuviera sucediendo la *shilanyas*; éste era el reflejo del deseo del comunismo hindú de crear un centro físico que reforzara su cohesión. Una semana antes más de mil estudiantes de la *Jawaharlal Nehru University* y de la *Jamia Millia Islamia* habían lanzado una propuesta sugiriendo que el área se definiera tal y como se encontraba en 1947 y que fuera declarada como monumento nacional. Como tal, la mezquita hubiera caído bajo el patronazgo y protección de la institución o división de conservación del patrimonio histórico que exista en India, convirtiéndose entonces en propiedad del pueblo entero; a pesar de que ésta era ciertamente una alternativa inteligente no obtuvo respuesta alguna del gobierno.

Aunque había asegurado a los musulmanes que no permitiría ningún cambio en la situación del terreno ni ninguna amenaza sobre la *Babri*, el gobierno de Rajiv Gandhi trabajaba en su propio beneficio y por ende actuó como cómplice mayor en

la ceremonia *shilanyas* –al grado de que esa primera piedra del templo se colocó en lo que era tierra *nazul*, esto es, un territorio declarado en disputa por la Corte y en el cual no podía realizarse construcción alguna sin el permiso del gobierno–, manteniendo frente a la misma una doble postura; Rajiv obtenía dividendos tanto de los hindúes al permitirle como de los musulmanes al controlarla ya que fue cesada por decreto el día 11. Definitorio en el devenir del *affair Babri Masjid-Ramjanmabhumi* es el hecho de que 1989 era año de elecciones, en noviembre el pueblo votaría a los miembros de la *Lok Sabha*.⁸² La alianza *RSS-VHP-BJP* sostuvo la campaña electoral de este último en la reinterpretación de la figura de Rama y en la afirmación de Ayodhya como centro del hinduismo; en una redefinición de la cultura hindú y de la relación de ésta con otras comunidades, la *Parivar* jugaba con el sentido de vulnerabilidad de los hindúes mientras estigmatizaba a sus oponentes. Así, tanto el Partido del Congreso como el *BJP* manipularon el asunto con la intención de incrementar sus votos, al respecto A.G. Noorani sentencia: “La historia no perdonará a aquellos quienes hicieron fraude tan monumental a la nación, tan insensiblemente explotaron los sentimientos de la gente y perpetraron tan sórdida traición al patrimonio nacional.”⁸³

En las Elecciones Generales de 1989, ningún partido logró obtener una mayoría absoluta en el Parlamento, por lo que el *BJP*, en alianza con el Frente Izquierdista, se suscribió al Frente Nacional liderado por el *Janata Dal* para formar así un gobierno de coalición que fue encabezado por Vishwanath Pratap Singh del *Janata* como Primer Ministro. Ahora era la oposición y no el Congreso quien dominaba el Parlamento. El Congreso, con su intento político fallido de pretender complacer a todos –intención contradictoria en su origen y por ello imposible– y con su doble discurso, no obtuvo los beneficios que había esperado y, aunque el *BJP*

⁸² La *Lok Sabha*, cuya traducción literal es ‘casa del pueblo’, es, digamos, la cámara baja que junto con el Consejo de Estados y el Presidente, constituye el Parlamento; está compuesta por representantes de cada estado que son electos directamente por los ciudadanos para periodos de cinco años, su poder reside en su mayoría.

⁸³ A.G. Noorani, “The Babri Masjid-Ramjanmabhoomi Question”, en Engineer, (ed.), *Babri Masjid Ramjanmabhoomi...*, p. 150.

distaba mucho de ser un triunfador, sí alcanzó a servirse de su último remanente moderado y se asoció con la oposición legítima para ingresar al centro del poder.

Hacia el final del año el *VHP* anunció su próximo programa de *karseva* (término comúnmente asociado a la construcción de templos sikhs, aunque, paradójicamente, en lo tocante al programa del *VHP* el término estaba más relacionado con destruir que con construir) para iniciar la edificación del *Ram Mandir* el 14 de febrero siguiente. Pero el *BJP* tenía todavía pendientes las elecciones del *Vidhan Sabha* (Cámara baja estatal) como aliado del *Janata Dal* por lo que Atal Behari Vajpayee, el líder del *BJP*, negoció con el *Parishad* para posponer el programa; el flamante Primer Ministro le solicitó a su vez tiempo, concretamente cuatro meses, para resolver la situación. Esta vez el *VHP* aceptó.

II AYODHYA, ESCENARIO Y REFLEJO

II.1 EL ENFRENTAMIENTO

1990 – 1992: La gran peregrinación, la violencia

Tiempo después de las procesiones *ramshilas*, de la ceremonia *shilanyas* y de los resultados electorales de 1989, Syed Shahabuddin (líder del *Babri Masjid Movement Coordination Committee*) comentaría que, según los dictados de la *shari'a*, todas las mezquitas del islam son iguales, sólo tres, si acaso –las de la Meca, Medina y Jerusalén– podrían destacarse por su significación histórica, y aun éstas, junto con el resto de los santuarios del mundo musulmán, gozan de la misma santidad pues el mismo Allah es venerado en todas ellas; que no se veneraba a Babar en la *Babri Masjid* y que de hecho la estructura de la *Babri* en sí no tenía la menor importancia, podía ser demolida, podía ser reemplazada pues, después de todo, las mezquitas más sagradas del islam habían sido reconstruidas varias veces. Pero el hecho, afirmaba Shahabuddin, era que los chovinistas hindúes habían convertido a la *Babri* en un símbolo de aserción que provocaba la actitud defensiva de los musulmanes. Por su parte, Atal Behari Vajpayee acusaba “No fue el *BJP* quien convirtió a Ayodhya en un asunto incendiario. Fue el Congreso quien lo hizo. Fueron ellos quienes permitieron la ceremonia *shilanyas*. Fue Rajiv Gandhi quien fue a Faizabad para iniciar su campaña electoral y quien buscó hacerse de votos mediante la promesa de introducir el *Ramrajya*.¹ La única opción del *BJP* era responder a esta situación.”²

Tal parecía que todos ocupaban su tiempo en culpar a los demás pero lo cierto es que no había inocentes, los partidos políticos y sus grupos de interés no

¹ *Ramrajya* literalmente significa ‘el reino de Rama’ pero connotativamente alude al estado político ideal.

² Nandy, *et al.*, *op. cit.*, p. 38.

actuaban con una preocupación o un compromiso religioso auténtico, simplemente utilizaban la religión como un instrumento político.

Como efecto de esa respuesta a la que, de acuerdo con la declaración de Vajpayee, el *BJP* se vio obligado, el partido, por voz de su presidente Lal Krishna Advani, anunció la organización de una gran peregrinación denominada *Rath Yatra* o “procesión del carruaje” que tendría como destino la ciudad de Ayodhya, y que iniciaría el 25 de septiembre de 1990; la intención era movilizar a la opinión pública en favor de la construcción del *Ram Mandir*. El carruaje fue un viejo automóvil Chevrolet convertido en un vehículo de diseño épico, decorado con los símbolos del *BJP* y el ‘OM’ hindú característico; a bordo del mismo, Advani partió de Somnath a Ahmedabad en Gujarat, continuó hacia Bombay, Hyderabad y de ahí se dirigió Madhya Pradesh; la procesión era una combinación de la *Ekatmata Yatra* y las *Ram Shila Pujas*, que pretendía nutrir el sentido de *comunitas*, estrechar la solidaridad hinduista y darle un sentido de dimensión de toda India. La peregrinación tuvo una recepción espectacular en todas las ciudades que visitó, los fervores más intensos fueron desplegados y el apoyo recibido impresionante, a tal grado que numerosos jóvenes seguidores del *Bajrang Dal*, en un afán de demostrar su determinación, ofrendaron una copa de su sangre para los rituales. Sin embargo, también ocasionó severos enfrentamientos comunales en su recorrido, debido a su agresiva actitud antimusulmana; más de 700 personas perdieron la vida al paso de la *Yatra*.

El Congreso dejó que la *Yatra* pasara sin más para no comprometer el voto de los nacionalistas hindúes, en tanto que Vishwanath Pratap Singh anunció que no permitiría la entrada de la procesión a Ayodhya y trató de negociar con el *BJP* para no perder el apoyo del mismo en el Parlamento. Pero Advani no cedió y continuó su marcha hasta que finalmente fue detenido, junto con 20 mil seguidores, el 23 de octubre en Bihar.

Los políticamente alertas asumieron la *Yatra* como el inicio de la campaña del *BJP*, quien necesitaba una nueva plataforma para mejorar su desempeño electoral anterior. Antes del anuncio de la misma, el *VHP* y el *Bajrang Dal* habían comenzado las *Ram Jyoti Yatras*, ‘procesiones de antorchas con la luz de Rama’, encendidas con

los fuegos de Ayodhya, Mathura y Varanasi³ y que simbolizaban el despertar de los devotos de Rama; estas procesiones fueron vigiladas por la policía y aun suspendidas en varios sitios de Uttar Pradesh. Para cuando Advani fue detenido en Bihar, su *Yatra*, con la contribución de las *Ram Jyotis* ya había tenido éxito en diseminar la tensión comunal incluso al interior de las zonas rurales que, tradicionalmente, habían permanecido fuera de los conflictos comunales, mismos que tenían, en su mayoría, un origen urbano.

Por otro lado Mulayam Singh Yadav, gobernador de U.P. por el *Janata Dal*, organizó los llamados ‘mitines de la amistad’ como actos que pretendían encauzar la convivencia ciudadana, pero fue acusado por la prensa local de fomentar la violencia entre los musulmanes.

El principal apoyo del gobierno de Singh era la comunidad Yadav, políticamente la más poderosa de las castas bajas de U.P.; las castas de élite que dominaban la prensa y que resentían la influencia Yadav destacaron en sus titulares la estrategia malintencionada del gobierno para evitar las ‘inofensivas’ *Ramjyoti* del *VHP* y el *BJP*, y tergiversaron las declaraciones de Mulayam Singh en numerosas ocasiones. Cuando el gobernador instó a la gente a realizar el *panch kosi parikrama*⁴ en sus propias localidades, los periódicos advirtieron que el ritual no podría realizarse en Ayodhya porque Mulayam Singh lo había prohibido. Cuando alertó sobre el hecho de que la población musulmana había comenzado a armarse debido a las reservas que mantenían frente al desempeño de la policía (reservas ciertamente justificadas si se considera el apoyo que la misma había brindado siempre a los hindúes durante los enfrentamientos comunales), la prensa afirmaba que Mulayam estaba exhortando a los musulmanes a levantarse en armas contra los hindúes. Pero el incidente que colocó a gran parte de la opinión pública del lado del *VHP* y el *BJP* fue la decisión de Singh –ante su alarma de que lo que antes era apenas un foso estuviera

³ Mathura y Varanasi albergan dos de los templos que, junto con otros 3 mil, conforman la lista que el *VHP* ha elaborado sobre los santuarios hindúes desacrados por los musulmanes y para cuya recuperación, consideran, otras luchas son necesarias.

⁴ El *panch kosi parikrama* es un ritual deambulatorio de cinco kilómetros que se celebra en Ayodhya cada año.

convirtiéndose en una suerte de templo debido a la serie de estatuas y ofrendas que en el mismo se habían colocado— de remover el toldo que cubría el sitio donde se había realizado la ceremonia *shilanyas* en noviembre de 1989; éste constituyó ciertamente un error de cálculo político que fue difundido en la prensa bajo el encabezado: “El templo de Rama destruido en Ayodhya”.

La *Sangh Parivar* aprovechó entonces para arremeter nuevamente con el anuncio del inicio de la *karseva* emplazándolo para el día 30 de octubre, fecha antes de la cual ya había logrado reunir 150 mil *karsevaks* en la ciudad. Mulayam Singh optó por una política de mano dura arrestando a los líderes de las organizaciones del movimiento, suspendiendo el transporte a Ayodhya y bloqueando los caminos para impedir la llegada de los *karsevaks*, imponiendo además el toque de queda en varias ciudades y realizando cateos casa por casa en busca de *karsevaks* escondidos⁵. Los diarios locales advirtieron sobre la amenaza de la imposición de una ‘estado de excepción’ como el llevado a cabo entre 1975 y 1977 por Indira Gandhi y en la cual los derechos civiles fueron suspendidos en todo el país.

Antes de estos episodios la población de Ayodhya vivía en paz y tranquilidad, pero el fervor religioso y la ansiedad provocados por las acciones de los *karsevaks* desataron reacciones sin precedentes; los habitantes locales ayudaron a los *karsevaks* ocultándolos en sus casas, dándoles refugio y comida y de ahí pasaron a enfrentar a los policías que los perseguían, atacándolos con insultos e incluso con piedras. Impedidos para disparar, los oficiales del *PAC*⁶ acudieron ante el Magistrado de Distrito a solicitarle permiso para atacar, no a los *karsevaks* sino a los pobladores que desde los techos les lanzaban cosas. El magistrado se veía imposibilitado para resolver en su favor y como consecuencia los policías asumieron una actitud indolente.

El motín se tornaba cada vez más incontrolable y las consignas comenzaron a volverse más y más agresivas, *verbi gratia* ‘Existen sólo dos lugares para los circuncidados: Pakistán o la tumba’, y, al mismo tiempo, conciliadoras con la policía: ‘Los policías son nuestros hermanos, no tenemos disputa alguna con ellos’.

⁵ Nandy, *et al.*, *op.cit.*

⁶ *Police Armed Constabulary* o ‘Guardia Municipal Armada’.

La fuerza policiaca en India está constituida mayoritariamente por hindúes, el *PAC* y el *CRPF* (*Central Reserve Police Force*) asignados en Ayodhya no eran la excepción; su simpatía por la causa hindú fue muy notoria, actuaban a regañadientes, e incluso hubo un oficial que rompió a llorar en medio de la operación y que en vez de ser reprendido fue consolado por sus colegas;⁷ evidentemente, resulta inapropiada y peligrosa la utilización de oficiales profundamente devotos, ya que, como queda demostrado en esta clase de actitudes, su deber de servicio entra en conflicto directo con sus sentimientos religiosos. Los *karsevaks* lograron ir rompiendo las barricadas gracias a que su número superaba por mucho al de la policía (y ya no se diga por cuánto a la que realmente cumplía con su labor); alrededor de las 12 del día y al grito de ‘¡derribemos la mezquita!’ forzaron la cerca de acero que separaba la *Babri Masjid* de la *Ramchabutra* y cerca de 300 hombres se abrieron paso hacia el recinto, despegaron el yeso de las paredes y montando los domos colocaron una bandera azafrán en cada cúpula.⁸ La policía se vio obligada a intervenir y utilizó gas lacrimógeno, *lathis* (palos de bambú) y armas con balas de plástico para dispersar a la multitud y realizar unos cuantos arrestos; algunos *karsevaks* cargaban tridentes, palos o hachas pero en su mayoría iban desarmados. Media hora más tarde, oficiales superiores de la policía lograron desalojar el lugar y restaurar cierto orden; pero las fuerzas de seguridad no fueron suficientes y resultaron inefectivas al ser enfrentadas al motín. Temiendo por su propia seguridad y teniendo además una especial simpatía por la causa, la policía se convirtió en espectadora inmóvil o bien en ayudante solícita de los *karsevaks*. El día se convirtió en una fiesta para los hindúes que comenzaron a tocar música y a repartir dulces mientras los policías miraban y callaban y algunos incluso festejaban abiertamente con la multitud.

⁷ Nandy, *et al.*, *op. cit.*, p. 25.

⁸ Además de ser uno de los elementos característicos del *RSS*, la bandera azafrán representa a aquélla que perdieron los hindúes en la batalla de Panipat, cuando fueron derrotados por los ejércitos de Babar. Colocándola en la cúpula de la *Masjid*, los hindúes buscaban simbolizar su venganza final y la recuperación de su poder.

Quienes alcanzaron a evadir el arresto levantaban desde Gonda, al otro lado del río,⁹ las consignas ‘Querido Rama, regresaremos para construir tu templo’ y ‘Todos los hindúes somos hermanos, ¿cómo puede un uniforme interponerse entre nosotros?’. Mientras tanto, en Ayodhya las calles rebosaban de *sadhus* vestidos de azafrán y de hindúes de todas las edades que habían sido trasladados desde distintas partes del país, al igual que ciertos líderes políticos como Vinay Katiyar, cabeza del *Bajrang Dal*, K. Narendra, vicepresidente del *BJP* por Andhra Pradesh y Ashok Singhal, Secretario General del *VHP*. Debido al tumulto, el tráfico en el área se había detenido, lo mismo que los camiones del gobierno que transportaban a los *karsevaks* detenidos, uno de los cuales fue secuestrado por otros *karsevaks* para liberar a sus compañeros; ningún arreglo de seguridad fue suficiente.

El 2 de noviembre los *karsevaks* regresaron al sitio, la policía se encontraba apostada esperándolos y ante la avanzada abrió fuego sin previo aviso. El *BJP* clamó 167 muertos, la cifra oficial fue de 46 pero algunos periódicos sensacionalistas afirmaron que superaba los 200. La *Sangh Parivar* capitalizó este ‘martirio hindú’ comparándolo con la masacre del *Jallianwala Bagh*,¹⁰ produjo un video con escenas de la violencia policiaca y distribuyó 100 mil copias del mismo. Los restos de los mártires –huesos y cenizas depositados en urnas– fueron paseados por toda la India en veintidós *Ashti Kalash Yatras* (procesiones de las cenizas) conmemorativas, además, en cada estado se realizaron ceremonias para honrar a los *karsevaks* que habían llegado a Ayodhya. La mitología del *Ramjanmabhumi* fue investida con el martirologio y se insistió más que nunca en las 76 batallas libradas por su liberación a lo largo de la historia.¹¹

La *Parivar* maquinaba un asalto mayor; la matanza de los *karsevaks* le abría la alternativa de despertar emociones más encendidas alrededor del asunto y de nuevas posibilidades para las contiendas electorales futuras a consecuencia del

⁹ El Saryu divide las ciudades de Gonda y Ayodhya que se comunican por medio de un puente.

¹⁰ En este sitio, localizado en Amritsar, capital del Panjab, más de 2 mil indios que se encontraban reunidos fueron muertos o heridos en el indiscriminado tiroteo perpetrado sobre ellos por los británicos en 1919. Este episodio fue uno de los más destacados en la lucha pacífica de India por su independencia.

¹¹ Vid. infra, Cap. III.2.

clima de incertidumbre y la tensión comunal que se había desatado. Los disturbios que siguieron a estos sucesos contaron durante las dos primeras semanas de noviembre más de 250 muertos en seis estados.

La sucesión de los eventos de octubre y noviembre no fue gratuita en absoluto, el RSS había hecho bien sus cálculos de antemano. La actitud desafiante de Advani en su negativa a suspender la *Yatra* era, sobre todo, una provocación franca, la coincidencia del inicio acordado para la *karseva* con el *parikrama* anual y la previsión sobre la actitud que tomaría la policía no eran casualidades, sino elementos de una estrategia calculada. El *BJP* quería el poder para sí.

En septiembre, el gobierno de Singh había anunciado la implementación de las recomendaciones de la Comisión Mandal para aumentar el número de puestos reservados en las instituciones de educación y servicio del gobierno destinados a las castas de menos privilegiadas, conocidas como *OBC (Other Backward Castes)*¹² y las protestas de los sectores de élite no se hicieron esperar;¹³ la inconformidad llegó a extremos inusitados como el suicidio de catorce personas –entre ellas un adolescente de 13 años que tomó veneno– y la inmolación de por lo menos ochenta estudiantes para demostrar su desacuerdo, otras setenta personas murieron en los

¹² Definidas según su atraso social: castas o clases que sean consideradas atrasadas por otras, castas o clases que dependan del trabajo manual para su supervivencia, castas o clases en las que el 25% de las mujeres o el 10% de los hombres contraigan matrimonio antes de los 17 años. Según su atraso educacional: castas o clases en las que el 25% de los niños no asistan a la escuela o la abandonen entre los 5 y los 15 años o que en su mayoría carezcan de educación avanzada. Según su atraso económico: castas o clases cuyo ingreso familiar sea 25% más bajo que el promedio estatal, castas o clases que carezcan de representación adecuada en el servicio gubernamental, en el comercio o en la industria, castas o clases cuyo 25% habite en barrios bajos, castas o clases que tengan la fuente de agua más cercana a más de 500 metros de distancia. *Vid.*, Kadekodi Gopal, *India on Flames*, Delhi, Sarup and Sons, 1991, cap. IX., y B.A.V. Sharma “Secular State and Civil Service”, en V.K. Sinha (ed.), *Secularism in India*, Bombay, Lalvani, 1969, pp. 44-70.

¹³ En 1978 el entonces Primer Ministro Morarji Desai designó una comisión encabezada por B.P. Mandal (miembro del Parlamento y líder prominente de las *OBC*) para sugerir fórmulas que mitigaran la discriminación social. El Informe Mandal fue completado en 1980 informando que 3,743 castas –hindúes y no hindúes– se encontraban en la retaguardia social y educativa por lo que recomendó que de 25 se aumentara a 27 el porcentaje de lugares reservados para ellas en las universidades, en los puestos del gobierno y en los bancos y compañías privadas que gozaran de la asistencia financiera del gobierno. Las recomendaciones nunca se aplicaron porque los sucesivos gobiernos del Congreso no lograron llegar a un consenso sobre el asunto.

enfrentamientos ocurridos entre los estudiantes y la policía. El *BJP*, desde luego, se oponía a la recomendación Mandal pero no podía jugarse el voto de las *OBC* que constituían el 55% del electorado indio, así que el arresto de Advani en octubre de 1990 fue el pretexto ideal para que el *BJP* retirara del Parlamento su apoyo al Primer Ministro Singh, asegurando con ello su caída.

Para Singh, Ayodhya había sido un símbolo de la voluntad de neutralidad del Estado secular, para el *BJP* en cambio, era un símbolo de la incapacidad del gobierno para apoyar a la mayoría hindú y de la tendencia del mismo a complacer a las minorías religiosas, de ‘vender’ el país a cambio de obtener el voto musulmán. Tras perder el apoyo del *BJP* y de su otrora correligionario Chandra Shekhar –que se separó de él para formar el *Janata Dal (S)*–, el colapso del gobierno de V.P. Singh se hizo inminente. Cuando a mediados de noviembre de 1990 la *Lok Sabha* se reunió para otorgar su voto de confianza al Primer Ministro, éste obtuvo 356 votos en contra y sólo 151 a favor y fue entonces sustituido por un gobierno minoritario encabezado por el propio Shekhar y apoyado por el Congreso.

Rajiv Gandhi le escribió al flamante Primer Ministro para sugerirle que la evidencia arqueológica acerca de si la *Masjid* había reemplazado o no al *Mandir* fuera considerada como un elemento decisivo para la solución del conflicto de Ayodhya. El gobierno aceptó la sugerencia e invitó a las partes a presentar pruebas, pero, después de tres rondas de pláticas, el *VHP* acusó al *BMAC* de actuar con dilación y decidió reiniciar la movilización masiva anunciando no sólo sus intenciones de construir el *Ram Mandir*, sino de liberar el templo *Kashi Vishvanath* de Varanasi y el *Krishnanjanmabhumi* de Mathura.

En marzo de 1991 el Presidente de la Unión disolvió la *Lok Sabha* con la finalidad de realizar nuevas elecciones entre mayo y junio de ese año; el asesinato de Rajiv Gandhi provocado por una ‘mujer bomba’ en Sriperumbudur (Tamil Nadu) el 22 de mayo tras la primera ronda electoral, obligó a posponer la siguiente un mes más y favoreció sobre todo al triunfo del Congreso, que alcanzó la mayoría relativa con 225 de las 511 curules. El *BJP* también logró ganancias importantes, su número de asientos en el Parlamento subió de 85 a 119, el porcentaje de sus votos de 11.36 a 20.08% y obtuvo la gubernatura de cuatro estados, incluyendo Uttar

Pradesh; sin embargo su influencia real se constreñía al *hindi-belt* y su fuerza en el resto del país seguía siendo marginal.

A pesar de las presiones que sobre él ejercía el *BJP* al ser el segundo partido mayoritario de la *Lok Sabha*, el Primer Ministro electo Narashima Rao (del Congreso) dejó el asunto de Ayodhya en manos de la Corte de Justicia de Allahabad y del gobierno de Uttar Pradesh que encabezaba Kalyan Singh del *BJP*. Este último no podía desafiar las decisiones de la Corte, eran los mandos superiores del *BJP* quienes debían enfrentar el asunto. Los *hardliners* del *BJP*, guiados por el *RSS* y el *VHP*, presionaron al partido para que adoptase una estrategia de confrontación y de movilización masiva. Aun con el éxito electoral que había alcanzado el *BJP* en Uttar Pradesh, sus tensiones con el gobierno nacional del Congreso se exacerbaban por la insistencia del *VHP* en la construcción del templo, por lo que, temeroso de perder el poder, el *BJP* se procuró un distanciamiento relativo de la *Parishad*.

El gobierno central introdujo la Ley de Provisiones Especiales para los Lugares de Culto en la que se proponía que el estado de los mismos se mantuviera tal y como aquel del que hubieran gozado el 15 de agosto de 1947. Esto enfrentaba al *BJP* a un dilema mayor. Cualquier movimiento alrededor del *Babri Masjid-Ramjanmabhumí* provocaría una nueva oleada comunal, y la campaña electoral de Kalyan Singh se había sostenido en la promesa de mantener a Uttar Pradesh libre de conflictos y de guardar la ley y el orden, sin embargo, los grupos a quienes debía su poder no aceptarían de su parte otra postura que no fuera la de la confrontación.

La solución adoptada por Kalyan Singh consistió en adquirir las 1.12 hectáreas (la mayor parte de las cuales era propiedad del *VHP*) del terreno que comprendía la *Babri Masjid* y sus alrededores con el pretexto de desarrollar un centro turístico; demandas musulmanas en contra de esta compra fueron levantadas tanto en la Suprema Corte como en la Corte de Allahabad. El *VHP* comenzó entonces a construir una plataforma y adquirió varias casas y templos adyacentes (algunos de cuyos *mahants* fueron relegados usando medios intimidatorios) y el 18 de octubre lanzó un llamado a los *karsevaks* para acudir a Ayodhya y comenzar la construcción del templo. Pero el día 25, se anunció el dictamen de la Corte, que, aunque concedía

al gobierno del estado la posesión del predio, prohibió realizar en el mismo la erección de cualquier estructura permanente.

Entre tanto el *VHP*, el *Bajrang Dal* y el resto del *Sangh Parivar* planeaban un ritual de cuarenta días llamado *Bajrang Rudra Yajna* que tendría lugar en Ayodhya y al cual seguiría, el 27 de noviembre, una *Ram Yajna* para propagar la causa de la *Parivar* y honrar a los mártires del año anterior. Como inicio de la *Ram Yajna* se realizaron durante cuatro días una serie de foros, en los que los discursos versaron sobre la tolerancia intrínseca del hinduismo, la superioridad de éste sobre otras religiones y la necesidad de fortalecer la unión entre los hindúes; persistieron los ataques contra Mulayam Singh Yadav a quien se describía como el Ravana que había insultado y humillado a los hindúes al reprimir a los *karsevaks* en Ayodhya un año antes, y contra el otrora Primer Ministro Vishwanath Pratap Singh a quien se acusaba de ser el enemigo del nacionalismo hindú; se elaboró además la lista de los más de 3,000 templos hindúes que habían sido desacrados y destruidos por los musulmanes en la India y de los cuales demandaban la devolución de únicamente tres (Ayodhya, Varanasi y Mathura).

Sin embargo, todos los discursos denotan que el interés de los organizadores no estaba en la construcción inmediata del templo, sino en comenzar el trabajo cuando llegara el tiempo de nuevas elecciones nacionales, para así poder hacer el asunto redituable a nivel electoral. No querían que el pueblo perdiera el interés en el *Ramjanmabhumi* como parecían haberlo hecho los habitantes de Ayodhya, en cuya vida cotidiana la calma iba retomando su lugar. Este desinterés en el movimiento quizá respondía a la obviedad de su intención política. En vista del desencanto y desánimo populares, el *BJP* se vio obligado a reorientar su discurso en aras de una proyección nacionalista, de tal suerte organizó, entre diciembre de 1991 y enero 1992, otra *Ekta Yatra* o ‘peregrinaje de unidad’ encabezada por Murli Manohar Joshi –nuevo presidente del partido– que finalizaría con el izamiento de una bandera india en Srinagar (Cachemira) para simbolizar esa pretendida intención nacionalista. La procesión partió de Kanyakumari en Tamil Nadu con dirección a Kerala, Karnataka y Andhra Pradesh, estados en los que atrajo multitudes significativas, mismas que no logró reunir en Maharashtra, aunque obtuvo buen recibimiento en Madhya y

Uttar Pradesh. La *Yatra*, sin embargo, terminó en anticlímax pues fue detenida en Jammu ante el riesgo de un ataque por parte de militantes cachemiros; así, apenas un pequeño número de funcionarios del *BJP* participó en la ceremonia, cuyo lucimiento fue apenas destacado.

Para finales de marzo de 1992 el asunto del templo había escindido al *BJP*, un sector insistía en recuperar el sitio de una vez por todas mientras que otro –de ambiciones pan-indias mayores– pretendía dejarlo en el olvido.

Pero a mediados de ese año, el 5 de julio para ser exactos, *karsevaks* provenientes de distintas partes del país unidos a un número importante de sacerdotes, iniciaron sin más la construcción de ‘una parte’ del proyectado templo de Rama en el terreno del ala este de la *Babri Masjid*, contraviniendo abiertamente la orden –reiterada por la Corte el 11 de julio– que prohibía la realización de toda construcción en el sitio. El Primer Ministro se reunió entonces con seis líderes religiosos del *VHP* para pedirles que abandonasen la *karseva* y que le concedieran tres o cuatro meses para reactivar los esfuerzos iniciados por gobiernos anteriores para lograr la negociación de un acuerdo. Entre principios de septiembre y la tercer semana de noviembre se realizaron 90 encuentros, encabezados por el propio Rao, entre las delegaciones musulmana e hindú pero no se llegó a ningún consenso. El *VHP* advirtió que no extendería la prórroga y, con la intención de mantener vivo el asunto, dio arranque, el 22 de septiembre en Faizabad, a otro más de sus programas de contacto masivo, la *Ram Charan Paduka Pujan* cuya finalidad era bendecir 12 mil *khadaus* o ‘sandalias de madera’ como las utilizadas por Rama, y enviarlas a todos los rincones del país para que fueran ofrendadas en los templos; la campaña, sin embargo, no gozó de mucho éxito. El intento de negociación finalizó el 31 de octubre cuando el *VHP* anunció que el 6 de diciembre se reanudaría la construcción del templo.

El *BJP*, que enfrentaba acusaciones de corrupción y mal gobierno por su desempeño en U.P., decidió, con el afán de mantener el poder y el apoyo popular, proveer un elemento que dirigiera la atención hacia otro lado; esta vez los líderes del *VHP* y el *Bajrang Dal* eligieron con mayor cuidado a sus *karsevaks* y los movilizaron hacia Ayodhya.

Diciembre de 1992: La demolición de la mezquita

Ciento noventa y cinco compañías de las fuerzas paramilitares del gobierno central fueron trasladadas hacia Ayodhya y Faizabad el 24 de noviembre como medida precautoria, Kalyan Singh manifestó su desacuerdo pero el Ministro de Gobernación, S.B. Chavan, apeló al derecho del Gobierno de la Unión para desplazar las fuerzas del país en ciertas situaciones de riesgo, como lo era esta reunión masiva de *karsevaks*.

El 28 de noviembre la Corte prohibió la continuación de la *karseva* y demandó al gobierno de U.P. la provisión de seguridades para impedirla; Kalyan Singh aseguró que la ceremonia sería solamente simbólica, que no habría actividad de construcción y que la seguridad estaría garantizada.

Ante la orden judicial de cesar toda actividad de construcción en los alrededores del sitio en disputa, los líderes del *Bajrang Dal* advirtieron que no permitirían interferencia alguna en su *karseva* bajo la amenaza de destruir la mezquita enseguida. Unos muñecos que representaban a los jueces de la Corte –dos hindúes y un musulmán– fueron quemados en señal de protesta. Ashok Singhal, Secretario General del *VHP* y líder de la *karseva*, hizo un llamado a todos los *karsevaks* del país para acudir a Ayodhya ante la posibilidad de una confrontación con las autoridades. El Magistrado de Distrito de Faizabad, Ravindranath Shrivastava, junto con el Jefe de Policía, D.B. Roy, se trasladaron al sitio con la intención de hacer cumplir la orden de la Corte pero fueron rodeados y amenazados por los combativos *karsevaks* y el propio Singhal tuvo que intervenir para rescatarlos. La construcción continuó su curso.

Esta vez los musulmanes locales decidieron actuar e iniciaron una marcha de protesta con dirección a la *Masjid*; era la primera vez desde el inicio de la agitación por el templo, que los musulmanes salían a las calles de Ayodhya; antes habían expresado temor, rabia o desencanto, ahora hablaban de confrontación. El *BMAC* se reunió a la brevedad en Faizabad y anunció que si en el transcurso de diez días la construcción no era suspendida, ellos mismos guiarían a otros musulmanes hacia a Ayodhya y obligarían a los *karsevaks* a detenerse.

Para el 30 de noviembre más de 20 mil *karsevaks* estaban ya en la ciudad y cientos de miles más seguían llegando; nunca en la historia del movimiento por el templo la *Sangh Parivar* había logrado reunir semejante cantidad de gente en Ayodhya, el estimado final contabilizó 300 mil personas. A diferencia de concentraciones anteriores, los *karsevaks* de ahora provenían también de las áreas rurales, había un número importante de mujeres, *dalits*,¹⁴ tribales y miembros de las castas bajas, su motivación respondía a la propaganda masiva del VHP que les hacía creer que sólo ellos eran los verdaderos hindúes y que el resto eran traidores; el fervor contagió igualmente a los ciudadanos regulares e incluso al ala paramilitar del gobierno. Así, éste demostraba ser un ejercicio político consistentemente planeado y organizado.

Los líderes más importantes de la *Parivar* aseguraban a la gente que la tarea sería realizada a como diera lugar y que su satisfacción sería completa. Y, aunque teóricamente la *karseva* simbólica consistiría en lavar y limpiar la *chabutra* con agua del Saryu, llenar el foso *shilanya* con arena de la ribera y esparcir agua sagrada alrededor de todo el sitio, por la tarde del 5 de diciembre los *karsevaks* confrontaron a sus líderes por haber acordado una *karseva* simbólica y dejaron en claro que se habían trasladado a Ayodhya para nada menos que demoler la mezquita y que eso sería lo que harían. El adoctrinamiento escrupuloso de los *karsevaks* probaba así sus consecuencias.

La noche de ese mismo día cientos de *karsevaks* se abrieron paso hacia la mezquita y rompieron la cerca que la rodeaba. Alrededor de las 7 de la mañana del día 6, pequeños grupos de hombres del RSS evacuaron a los *karsevaks* y se quedaron en control del sitio, con la misión de asegurar que la *karseva* se llevara a cabo en orden; hacia las 11 horas los líderes más importantes de la *Parivar* comenzaron a llegar al sitio pero se retiraron menos de una hora después. Posteriormente, una turba de *karsevaks* cargados de martillos, hachas, zapapicos y varillas, irrumpió hacia la mezquita; nuevos y nutridos grupos de *karsevaks*

¹⁴ *Dalit* es el término más comúnmente utilizado para referirse a los llamados descastados en India, los 'intocables' que Gandhi bautizó como *Harijans* o 'hijos de Dios'.

comenzaron a llegar y atacaron a la policía que resguardaba el sitio con ladrillos y piedras, ésta, poco resuelta y numéricamente rebasada, huyó de sus puestos para resguardarse, o bien se conformó con ser observadora de primera fila como lo muestran las fotografías de la prensa.¹⁵ Los *karsevaks* posicionaron cuerdas para trepar a los domos e iniciaron entonces la demolición efectiva de la mezquita; muchos contaban con herramientas, pero el resto utilizó únicamente sus manos.

Las reacciones encontradas y la confusión consecuente no permiten esclarecer el papel jugado por los líderes del movimiento; discernir si en efecto pretendían realizar la *karseva* sólo simbólicamente y por lo tanto trataron de frenar al gentío de *karsevaks* que había escapado de todo control, o si de hecho dirigieron personalmente la operación. Los periodistas y fotógrafos que llegaron a cubrir la destrucción de la mezquita fueron atacados, despojados de sus equipos, golpeados y, algunos, seriamente heridos. Grupos de *karsevaks* se apostaron en todos los puntos de entrada a Ayodhya para impedir la entrada de las fuerzas de seguridad, mientras otros se dedicaron a incendiar los hogares de los musulmanes en la ciudad y a destruir otras mezquitas. Desde los altavoces, líderes como Uma Bharati (*sannyasi* o ‘mujer santa’ y miembro del Parlamento por el *BJP*, que afirmaba que este era un momento que los hindúes habían esperado por siglos) combinaban el canto de alabanza ‘*Jai Shri Ram*’ con consignas antiislámicas cada vez más agresivas y con la inexorable demanda de la destrucción total de la *Babri Masjid*, mientras hacían el recuento de los *karsevaks* muertos en el enfrentamiento con la policía en noviembre de 1990, los cuales, aseguraban, no habían sacrificado sus vidas en vano. Alentaban a los *karsevaks* a concluir su labor y les aconsejaban retirarse sólo si se sentían demasiado fatigados o si se habían herido; cuatro de ellos murieron en el proceso de demolición, que les llevó cinco horas.

Cerca de las 5 de la tarde caía el último domo de la mezquita. Trece hombres y niños musulmanes fueron asesinados y sus cuerpos quemados a manos de los *karsevaks*; aunque la mayoría de los musulmanes de Ayodhya había preferido abandonar su hogar por razones de seguridad antes del día 6, aquellos que no

¹⁵ Vid. *Time Magazine*, vol. 140, no. 25, 21 de diciembre 1992.

alcanzaron a escapar fueron eliminados. Los *karsevaks* robaron, incendiaron y destruyeron todos los negocios y 134 de las casas musulmanas de la ciudad (en Ayodhya existen sólo unos cuantos vecindarios musulmanes en forma, a diferencia de otros pueblos y ciudades no se encuentran ahí *ghettos* musulmanes, las casas hindúes colindan con las musulmanas en la mayoría de las localidades; gracias a lo cual algunas viviendas lograron salvarse pues los *karsevaks* se cuidaban de no dañar ninguna propiedad hindú). Para poder llevar a cabo su destrucción sistemática, los *karsevaks* recibieron el apoyo de gran parte del PAC, la policía de U.P. y por vez primera, también de unos cuantos hindúes locales; con ello se alteró significativamente la vida corriente en la ciudad, la división en líneas religiosas se estrenaba entre sus habitantes, quienes, paradójicamente, siempre habían considerado la disputa por el recinto de Ayodhya como algo externo.

Vinay Katiyar, líder del *Bajrang Dal*, celebraba “Hemos probado que los sentimientos del pueblo están por encima de la ley”.¹⁶ Era cierto. La demolición en sí misma constituía un delito; en la sección correspondiente a las ofensas relacionadas con la religión, el Código Penal dictamina el castigo a la destrucción, daño o violación de cualquier lugar de culto o de cualquier objeto sagrado para algún grupo, realizado con el objetivo de insultar su religión. La intención del extremismo hindú, que había sido humillar a los musulmanes y afirmar el poder y el orgullo hindúes, cumplió con vehemencia su objetivo: destruir la mezquita para sanar la ‘dignidad herida’ por el dominio musulmán. La campaña por el templo de Ayodhya, constituía un medio y un fin, pretendía convertirse en el espacio para la producción y diseminación de una identidad nacional y de sus formas culturales.

En contraposición, para los musulmanes la *Babri* dejaba de ser un símbolo de la gloria de su pasado y se convertía en el signo de su presente amenazado.

¹⁶ Michael S. Serril, “Unholy War”, en *Time Magazine*, vol. 140, no. 25, 21 de diciembre 1992.

La reacción, las consecuencias

El sitio fue acordonado y quedó bajo la vigilancia de comandos paramilitares, quienes lograron restaurar un orden aparente. El gobierno nacional declaró toque de queda en Ayodhya –donde sólo se encontró a un puñado de musulmanes que fueron salvados por sus vecinos hindúes o que habían logrado evadir a los *karsevaks*– e impuso la Autoridad Presidencial en Uttar Pradesh desde la misma noche del 6 de diciembre, horas después de que Kalyan Singh renunciara a su puesto de gobernador, asumiendo así su responsabilidad moral en la situación. Singh había prometido hacer uso de las fuerzas policíacas locales para prevenir el asalto, no sólo no lo hizo sino que además desautorizó la acción de los 14 mil federales que se encontraban apostados cerca de Ayodhya listos para intervenir en caso de problemas.

Syed Ahmed Bukhari lanzó un llamado a la comunidad musulmana para demandar la reconstrucción de la mezquita y declaró “El gobierno secará nuestras lágrimas sólo si reconstruye nuestra mezquita”.¹⁷ El día 9, L.K. Advani, M.M. Joshi, Ashok Singhal, Vinay Katiyar y Uma Bharati fueron arrestados bajo el cargo de incitar la violencia comunal, y Narashima Rao anunció la determinación gubernamental de reconstruir la *Babri Masjid*; al día siguiente dictó la proscripción de las organizaciones hindúes *RSS*, *VHP* y *Bajrang Dal* (por la participación de sus miembros en la demolición y porque sus métodos de entrenamiento favorecían el uso de la violencia criminal en contra de otras comunidades religiosas) y de las musulmanas *Jamaat-e-Islami* e *Islamic Sevak Sangh*¹⁸ por su participación en los disturbios; sus oficinas fueron clausuradas y todas sus actividades –como por ejemplo las *shakhas* del *RSS*– prohibidas.

El 11 de diciembre la Corte de Justicia de Allahabad dio finalmente su veredicto sobre las 1.12 hectáreas de tierra adyacentes a la *Babri Masjid-Ramjanmabhum*, cuya compra por parte del gobierno de Kalyan Singh en 1991 había sido impugnada

¹⁷ Idem.

¹⁸ Grupo musulmán militante que, como su nombre sugiere, sigue el modelo del *RSS*.

por distintas asociaciones musulmanas; la adquisición fue cancelada. El día 13, se le confió al *Central Bureau of Investigation (CBI)* la tarea de investigar responsabilidades en la demolición de la mezquita y el 15 los gobiernos *BJP* de Madhya Pradesh, Rajasthan y Himachal Pradesh fueron depuestos, las asambleas estatales disueltas y la Autoridad Presidencial declarada en todos ellos.

Sin embargo el centro decidió moderar su posición, quizá porque algunas secciones del público hindú no estaban dispuestas a aceptar determinaciones así de contundentes. “Desde que se había convertido en Primer Ministro en 1991, Narashima Rao parecía inclinado a evitar una confrontación con los nacionalistas hindúes; probablemente consideraba que fuertes medidas represivas les ayudarían a éstos a presentarse como mártires y que terminarían por debilitar el apoyo que el Congreso había adquirido. Aun después de la demolición de la *Babri Masjid* la política gubernamental frente al *RSS-VHP-BJP* oscilaba entre la firmeza y la conciliación.”¹⁹

A pesar de la urgencia, no se dejaban ver acciones firmes por parte del Estado. El 10 de enero, los líderes que apenas un mes antes habían sido arrestados bajo cargos por los que hubieran podido permanecer hasta once años en prisión, fueron liberados. Tal ‘reblandecimiento’ es también consecuencia de las decisiones judiciales de las organizaciones comunales que encabezaban poderes locales, las cuales, una y otra vez, impiden la aplicación de las políticas del centro. Por ejemplo, la Corte de Justicia de Jabalpur en Madhya Pradesh desafió la notificación de proscripción federal de las cinco organizaciones y ordenó la reapertura de las oficinas del *RSS*, en abril de 1993 reviró la imposición de la Autoridad Presidencial en el estado y restauró la *Vidhan Sabha*; y no fue sino con la intervención de la Suprema Corte que el gobierno central pudo restaurar su Autoridad. La Corte de Justicia de Delhi mantuvo la penalización contra el *VHP* pero no así contra el *RSS* y el *BJP*, lo que terminó por minar el impacto de las medidas restrictivas del gobierno. A finales de 1992 las autoridades se negaron a permitir el *darshan* de las imágenes

¹⁰² Cristophe Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement in India*, Nueva York, Columbia University, 1996, p. 465.

instaladas en el *Babri Masjid-Ramjanmabhumi*, los *sadhus* iniciaron una huelga de hambre como protesta y la Corte de Justicia de Allahabad suprimió la prohibición. Así y todo, y aunque contaba con ese recurso, el gobierno no apeló a la Suprema Corte en su carácter de máxima autoridad legislativa para desestimar los veredictos de las cortes locales.

La suspicacia de que grandes sectores de la opinión pública desaprobaban la aplicación irrestricta de la fuerza sobre el movimiento hinduista, y la conciencia del alcance de los sentimientos hindúes en el norte de India (donde el Congreso ya había perdido gran parte de su influencia), son quizá el fundamento de esta indefinición por parte del gobierno.

En marzo de 1993 se formuló un acta legal para que el gobierno adquiriera los terrenos disputados en Ayodhya. El centro se apropió de las 1.12 hectáreas con la intención de ofrecer el espacio a dos fondos, uno musulmán y otro hindú, que construirían en ellas una mezquita y un templo respectivamente.

No fue sino hasta mayo que el personal del *CBI* encargado del seguimiento del caso fue designado, y su único logro fue levantar cargos contra cuarenta activistas hindúes –Advani, Kalyan Singh y Thackeray entre ellos– en octubre de ese mismo año.

Pero las consecuencias de la destrucción de la *Babri* no esperarían a las resoluciones de un gobierno cuya reunión parlamentaria tras el suceso no pasó de ser una ronda de insultos y descalificaciones.

Cientos de pueblos, distritos y ciudades se vieron afectados por la violencia, no únicamente en India –cuyo saldo de víctimas rebasó mil muertos y 4 mil heridos en dos semanas–, sino también en Pakistán y Bangladesh con reverberaciones en el Medio Oriente y Gran Bretaña (en donde doce templos hindúes fueron incendiados a manos de musulmanes).

La demolición desató de inmediato el desorden y la violencia comunal en numerosas ciudades, hacia finales de enero de 1993 el estimado de muertes alrededor del país rebasaba los 2 mil; los evidentes detonadores de los motines habían sido las procesiones hindúes que celebraban la victoria sobre la *Babri*, amén de la cobertura de la destrucción de la misma transmitida reiteradamente por la

BBC, y la información sensacionalista publicada por la prensa hindi que reportaba la violencia de los musulmanes que atacaban sexualmente a las mujeres y quemaban vivos a los hindúes.

El caso de Bombay –que reportó el número récord de víctimas– es destacado. Ahí, como en muchos otros sitios, la situación era tensa aun antes, debido a la movilización de los activistas hindúes y al paso de los *karsevaks*. El 7 de diciembre un grupo de jóvenes musulmanes respondió a las ‘procesiones de la victoria’ que los hindúes celebraban, colocando carteles que condenaban la destrucción de la *Babri Masjid*, protestando en contra de los policías –a quienes consideraban como símbolos del Estado que había permitido el agravio– y dañando tres templos hindúes. Sólo un par de días más tarde la propia policía se involucró directamente en los disturbios y la situación se tornó menos un caso de conflicto hindú-musulmán que un enfrentamiento entre los musulmanes y la policía. De los 202 muertos que reportó el estimado oficial, 132 fueron producto del ataque policíaco y 51 de la violencia civil, de ellos 98 y 32 en cada caso eran musulmanes.

El desorden y los motines, que se prolongaron ininterrumpidamente hasta el 16 de diciembre, se caracterizaron por su atrocidad y revelaron no sólo la profundidad de la parcialidad comunal de la policía, sino también su carencia de preparación y disciplina. Por entre las calles llenas de humo, los fanáticos hindúes corrían gritando y amenazando a los musulmanes al grito de *Jala do!* (¡Quémenlos!). Primero los musulmanes y después los hindúes sitiaron a los miembros de la ‘otra’ comunidad que habitaban en los barrios bajos del norte de la ciudad y les prendieron fuego. En los distritos del centro y el sur la gente fue apuñalada o golpeada hasta morir a manos de los sediciosos, quienes también les rociaban gasolina y lanzaban bombas con ácido.

Se desplegaron 30 mil policías para imponer toque de queda pero, como ya era prácticamente su costumbre, los oficiales permanecieron impávidos mientras los enfrentamientos se propagaban de nuevo; aunque debemos conceder que incluso un cuerpo policíaco con determinación hubiera encontrado muy difícil detener la ola de violencia, la inacción y todavía más, los manifiestos prejuicios antimusulmanes y condescendencia para con los abusos hindúes que demostraron, resultan excesivos.

Para cuando el ejército enviado por el centro llegó a tomar cartas en el asunto, los hospitales reportaban ya más de 450 muertos.

Los instigadores de las revueltas eran en su mayoría los activistas hindúes, particularmente elementos del *Shiv Sena*; Bal Thackeray, su líder y fundador, llamaba a sus seguidores a dar una lección a los musulmanes. El viernes 11 se distendió el toque de queda para que los musulmanes pudieran participar en la *namaz*. Los líderes del *Sena* protestaron de inmediato objetando la inconveniencia de los rezos musulmanes realizados fuera de la mezquita –o a veces en medio de las calles– y la molestia que causaban sus altavoces, por lo que demandaron a su vez los mismos derechos para los hindúes en la celebración del *arti*.²⁰ A mediados de diciembre el *Shiv Sena* junto con miembros del *RSS*, *VHP* y *BJP* inició en Bombay, Poona y otras ciudades de Maharashtra su programa de *Maha artis* (grandes *artis*) a imitación del carácter colectivo y multitudinario de la *namaz*, éstos se prolongaban por una o dos horas y congregaban cientos y aun miles de fieles. Entre el 26 de diciembre de 1992 y el 5 de febrero de 1993 se realizaron cerca de 500 *Maha artis*, muchos de los cuales fueron seguidos, al finalizar el ritual nocturno, por ataques a propiedades musulmanas.

Una segunda fase de los enfrentamientos comunales en Bombay, en enero de 1993, arrancó con un nuevo desfile de apuñalamientos y golpizas a transeúntes y *rickshaw-wallahs* hindúes en los barrios musulmanes; la revancha encabezada por las tropas del *Shiv Sena* fue presta, masiva e igualmente violenta. En las calles los amotinados obligaban a los civiles a bajarse los pantalones y según el resultado –los musulmanes practican la circuncisión, los hindúes no– eran asesinados si pertenecían a la comunidad contraria.

Antes, los desórdenes comunales se constreñían a los sectores urbanos más pobres de India, esta vez la violencia se esparció por las zonas privilegiadas de

²⁰ El *arti* se realiza dos veces al día, comúnmente en la mañana y al anochecer, en todos los templos hindúes, es dentro de esta ceremonia que se ofrenda *puja*, su duración normal es de media hora.

Bombay, capital financiera y eje industrial de todo el país; los porteros y guardianes de los edificios de esas zonas quitaban rápidamente los nombres musulmanes de los directorios para evitar el asedio de los hombres de Thackeray, que los buscaban para demandarles dinero a cambio de protección. Los habitantes de las áreas industriales, escenarios de las matanzas más violentas, abandonaron sus hogares y se aglutinaron en la Estación Victoria en escenas comparables a las del éxodo de 1947 que tuvo lugar tras la partición del subcontinente; 150 mil personas, musulmanas en su mayoría, huyeron de Bombay hacia sus pueblos ancestrales y otras 100 mil fueron desplazadas concentrándose en los vecindarios en los que constituían mayoría para protegerse mutuamente, en algunas áreas los hombres musulmanes formaron rondas de 24 horas y construyeron barreras alrededor de las calles que conducían a sus distritos. Fue precisamente este proceso de ‘ghettoización’ la forma más extrema de la polarización comunal.

Sudhakar Rao Naik, gobernador del estado, se mantuvo al margen, y el centro, al parecer, estaba paralizado. “La anarquía en la ciudad más progresista del país dejó a sus tres millones de musulmanes con una sensación de ansiedad sobre el futuro.”²¹ El desconcierto era imperante, los musulmanes se sentían temerosos y defraudados.

Justo cuando la ciudad parecía comenzar a recuperarse de los sangrientos eventos de diciembre y enero, y en un asalto que no se relacionaba ya con el conflicto *Babri Masjid-Ramjanmabhumi*, el terrorismo llegó a Bombay; el 12 de marzo de 1993 se registraron doce explosiones grandes y varios otros bombazos menores en el transcurso de dos horas y media. La primera ocurrió en el *Bombay Stock Exchange*, edificio de 29 pisos que albergaba, entre otras corporaciones, a los principales bancos del país; quince minutos después se sucedieron una serie de explosiones secuenciales, también en la zona de la ciudad donde se concentran las principales empresas y negocios, una de ellas en la central de *Air India*. Muchos centros comerciales, tres hoteles y una parte de la Estación Victoria quedaron completamente destruidos, en la mayoría de los casos se trató de autos bomba que

²¹ Jefferson Penberthy, “Burn Them!”, en *Time Magazine*, vol. 141, no. 4, 25 de enero 1993.

dejaron como saldo 300 muertos 1,100 heridos y más de 250 millones de dólares en pérdidas materiales. Sólo unos días más tarde, Calcuta vivió también el terror. Ningún grupo se responsabilizó de los atentados; considerando la situación por la que atravesaba el país, el culpable podía haber sido cualquiera: los separatistas sikhs, los rebeldes tamiles, los radicales hinduistas o la ‘conspiración internacional musulmana’ (difundida por los anteriores) respaldada por Pakistán.

Las pesquisas condujeron al hampa musulmana de Bombay, cuyas pandillas, especialistas en la extorsión, el secuestro, la estafa y el contrabando de drogas y armas con Pakistán y Afganistán, eran dirigidas por el clan de los hermanos Memon. Las sospechas recayeron también sobre el *Inter Service of Intelligence (ISI)* de Pakistán, acusado de entrenar y apoyar a los militantes autonomistas del Panjab y Cachemira. La violencia, que, como observamos, fue tornándose más organizada e impersonal, exacerbó la ansiedad popular alrededor de los musulmanes como comunidad en sí y profundizó la hostilidad hacia ellos. Aun cuando el *ISI* o los Memon representen intereses muy particulares que poco o nada tienen que ver con el musulmán indio promedio, fue sobre éste sobre el que recayeron la suspicacia y el resentimiento.

Paradójicamente, fueron los bombazos de Bombay lo que finalmente detuvo la ola de motines diseminada tras Ayodhya, y el *shock* que produjeron lo que paralizó los disturbios. Sin embargo, con la violencia se había abierto una nueva fase de la relación hindú-musulmana en India, y el impacto psicológico provocado por la misma fue decisivo.

La consecuencia más grave del asunto de Ayodhya fue el hecho de que el hombre común logró ser influenciado por los prejuicios de los intereses creados y, a partir de entonces, asumió la articulación del lenguaje comunal, de tal suerte que, en vez de responsabilizar al gobierno y a las ambiciones políticas, busca la culpa en su vecino de la ‘otra’ comunidad. El resultado es que cada vez más, hindúes y musulmanes responden como comunidades a los riesgos de desestabilización social.

Pero ni hindúes ni musulmanes son bloques monolíticos, nominalmente pertenecen a una religión particular, pero ello no significa que su identidad individual esté totalmente definida en los términos de esa religión. No constituyen

grupos étnicos diferenciados o formaciones socioeconómicas distintas con intereses políticos distintos; en India existen 680 millones de hindúes y más de 120 millones de musulmanes, cifras que no pueden escapar de las inevitables divisiones y distinciones internas que naturalmente se producen en un conglomerado de semejante magnitud. Así, el hecho de que un grupo de hindúes tenga conflictos con un grupo de musulmanes no significa que la animosidad se dirima entre el complejo total de sus comunidades. Sin embargo, existe un conjunto de condiciones que posibilitan que la violencia sea articulada en términos comunalistas: las voces de los líderes que hablan en nombre de su comunidad como si de una unidad se tratara; la competencia comercial; la difícil condición económica que padece la India como país, la cual se manifiesta en la pobreza y la carencia de oportunidades, mismas que se identifican como consecuencia de la acción de los miembros de otras comunidades; y la manipulación ideológica junto a la tergiversación de la historia que inducen el arraigo de prejuicios sobre 'los otros'.

Por lo tanto "todo intento de movilizar a hindúes y musulmanes como hindúes y musulmanes debe concentrarse en extensos elementos ideológicos y configuraciones subjetivas de reclamos, memorias y diferencias culturales especialmente maquinadas para propósitos movilizadores."²² La *Sangh Parivar* provee de esas configuraciones a través de una propaganda multiforme que con gran efectividad habla simultáneamente varios idiomas: moderados, radicales, culturales, políticos; es así como los comunalistas han logrado imbuir la conciencia hindú con una serie de prejuicios que alertan sobre el riesgo que la comunidad musulmana representa.

Debemos ahora abordar la cuestión de ambas tradiciones religiosas como tales para tratar de descifrar sus contrastes; explicar, en términos generales, su filosofía y codificación de la vida cotidiana, así como sus intercambios e influencia mutuas insertados en el marco de la historia que hindúes y musulmanes han compartido en el territorio norte de India, para, de esa forma, poder acercarnos a la comprensión de sus diferencias, tanto reales como creadas. Evidentemente, nos será imposible

²² Nandy, *et al.*, *op. cit.*, p. 52.

detenemos en explicaciones detalladas y, por lo tanto, sólo abordaremos los conceptos relacionados con el tema que nos ocupa.

II.2 LOS CONTRASTES ENTRE LAS CULTURAS MUSULMANA E HINDÚ

Teología y modelos

El hinduismo como filosofía religiosa es amorfo, múltiple, vasto en creencias y prácticas –las cuales pueden incluso resultar opuestas–; abarca una estructura conceptual tan compleja que su descripción parece poder hacerse con mayor facilidad a partir de lo que no es.

No es una religión con un credo unitario o una autoridad única. Carece de un libro fundacional que dicte sus principios, aunque las escrituras reveladas de los *Vedas*, “los documentos más antiguos del pensamiento humano”,²³ constituyen su punto de partida. Aunque este reconocimiento de la autoridad del *Veda* le otorgue efectivamente una unicidad, las múltiples interpretaciones de los textos sagrados, impiden la conformación de una ortodoxia rígida; el hinduismo cuenta además con innumerables sectas y yuxtaposiciones filosóficas.

No tiene fecha era y su autoridad no reside en un profeta sino en la experiencia religiosa de las antiguas sagas; no está fundado en un evento revelatorio único, sino en una tradición revelada completa. No se basa en el culto a una sola deidad, sino en la adoración a cientos de dioses y diosas, no registra ninguna insistencia en una única forma admisible de Dios, su visión es la del Absoluto Ilimitado, el Uno por sí mismo, que se presenta como el principio y el sostén de todo el universo.

²³ T.M.P. Mahadevan, *Invitación a la filosofía de la India*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 17. De origen incierto los *Vedas* parecen haber sido compuestos por los Arios (uno de los grupos que primero poblaron la India, después de la población dravídica, asentada en el Indo y descendiente del neolítico) aproximadamente 1,500 años a.C.

El hinduismo no tiene un carácter misionero ni proselitista. No invoca un culto congregacionalista, y no posee un clero organizado.

Todas las negativas anteriores resultan ser afirmaciones contrastantes en lo que concierne al islam, el cual encaja más fácilmente en la conceptualización convencional de lo que es una religión. El islam, que al ser fundado recogió elementos de las tradiciones árabe, judía y cristiana, se sostiene en el *ibadat* o los ‘cinco pilares’, el primero de los cuales es la verdad fundamental que postula que Allah es el único Dios y que Mahoma es su profeta; aquel que acepte este principio esencial podrá llamarse a sí mismo un musulmán y procederá entonces a cumplir con los cuatro deberes: orar cinco veces al día (al amanecer, al mediodía, a media tarde, al ocaso y al cerrar la noche) con el cuerpo vuelto hacia La Meca (la ciudad santa de los musulmanes, localizada en Arabia Saudita); pagar el *zacam* –especie de impuesto que es limosna mas no caridad– como acto de purificación de los bienes propios y cuya intención se basa en la premisa de que dar es mejor que recibir; llevar a cabo el *siyam* o ayuno durante el *Ramadán* (novenos mes del calendario islámico, mes de reflexión, disciplina espiritual y fortalecimiento físico) que consiste en abstenerse de toda comida, bebida o sexo desde el amanecer hasta el crepúsculo; y, por último, hacer el *hajj* o peregrinación por lo menos una vez en la vida, todo musulmán que cuente con los recursos necesarios debe viajar a La Meca durante el doceavo mes para visitar la *Kaaba*, la piedra negra de Abraham (el *hajj* es considerado el más meritorio de los actos de amor a Dios). Aunque los cuatro deberes son recomendables no se establecen como obligatorios pues no existe sanción alguna por su omisión.

El libro donde se contienen todos los principios del islam es el Corán, ‘la palabra viva de Allah’ que fue revelada a Mahoma en los albores del siglo VII de nuestra era. Los musulmanes consideran a Mahoma el último de una serie de profetas entre los que se cuentan, Adán, Abraham, Moisés y Jesús, a los que Dios transmitió su verdadera palabra; el libro y el profeta son la base de construcción del islam. El Corán, que se extiende en miles de versos, no es una colección de historias sino un conjunto de aforismos y declaraciones que expresan la sabiduría y voluntad

de Dios; su belleza y milagro, se dice, suceden cuando es recitado por la voz de los hombres.

Del Corán se desprende la *shari'a*, la voluntad eterna e inmutable de Allah, que rige a la sociedad musulmana y determina su forma de vivir, codifica sus creencias, rituales, prácticas, leyes personal y pública e, incluso, el vestido, la apariencia y el comportamiento social; este conjunto de reglas pretende guiar a los hombres hacia la moral y protegerlos de la desigualdad para repeler el mal con el bien y para mantener la fe. El camino de la salvación reside en el cumplimiento de los mandamientos como emblemas de la fe y expresión de una identidad comunal, y en la sumisión absoluta a la voluntad del Uno, Único y Omnipotente: Allah.

El hinduismo por su parte, y a pesar de su diversidad, cuenta con dos principios elementales, primero, un espíritu esencial que es la búsqueda de la verdad, esto es, el pensamiento, la palabra y la acción correctos en la libertad de la fe y el ritual para alcanzar la realización espiritual; y segundo, el sistema universal de la reconciliación y la armonía de los contrarios que asume que, ya que Dios es la unidad de la multiplicidad, todo microcosmos es igual ante el Ser Supremo y todo camino para alcanzar la verdad es válido, pues esta es sólo una y única aunque las visiones de la realidad sean distintas. En una especie de posición incluyente, el hinduismo acepta la verdad y la revelación de todas las religiones y la variedad infinita de los cultos puesto que, considera, a fin de cuentas, todos buscan la integración final con el Absoluto; el origen unitario es la religión verdadera y perfecta y todas las religiones comparten ese origen como si fuesen ramas distintas de un mismo árbol.

Las sectas del hinduismo, divididas según el texto religioso que preconicen, la interpretación que hagan de las escrituras reveladas o la deidad principal a la que rindan culto, no llevan el mismo estigma que sobre ellas impone la lógica cristiana, “la secta hindú es una agrupación religiosa constituida primordialmente por renunciantes, iniciados en las mismas disciplinas de salvación, y, además, por sus simpatizantes, cualquiera de los cuales puede tener a uno de los renunciantes como

maestro espiritual o *guru*.”²⁴ Estos renunciantes se conocen como *sadhus*, cuya adscripción es equiparable a la de monje. El común denominador de las sectas hinduistas es el devocionalismo o *bhakti* hacia los modelos míticos de un sinnúmero de dioses que en el acto de la devoción se transforman en un único Dios personal con quien el devoto debe identificarse y participar. El devocionalismo reconstruye el panteón politeísta hindú y eleva a un único Dios –u ocasionalmente Diosa– como el principal, relegando, subordinando o sencillamente ignorando al resto. K. Jayaprasad asegura que “cuando el hindú venera a los ídolos en los santuarios, sabe que es a Dios a quien está ofreciendo su veneración. Por lo tanto, es erróneo caracterizar al hinduismo como una religión idolátrica. Los ídolos son símbolos del espíritu invisible... el hindú no puede ser catalogado como un politeísta. Lo que adora es un Dios en muchos dioses.”²⁵ Habría que profundizar en esta cuestión y discutir si en efecto cada hindú distingue a un solo Dios en todos los dioses; la idea no está fuera de lugar si consideramos que, como se mencionó anteriormente, el hinduismo considera que el universo completo es una unidad total y absoluta que equivaldría a la idea del Absoluto Ilimitado comprendido como Dios. De cualquier forma, de entre estos muchos dioses o representaciones de Dios se destacan las figuras de Shiva y Vishnu

Shiva ‘el auspicioso’ es el asceta autosuficiente cuyo *lingam* (falo) es símbolo ambiguo de la castidad y el amor erótico, su mitología es la de la tensión entre el ascetismo y la vida doméstica familiar. Vishnu ‘el preservador’, representado en sus dos *avatares* principales es igualmente ambiguo; como Krishna es el gran amante de todas las *gopis* (vaqueras), cuyo amor libre no es interpretado como placer sexual sino como devoción impersonal; en su calidad de Rama, Vishnu representa el ideal de castidad, el marido perfecto en su matrimonio con Sita. El drama de Shiva y Vishnu es la perenne tensión entre la creación y la destrucción a escala cósmica; la eterna oposición a los demonios a quienes a veces vencen y a veces salvan. Entre ellos se establece una relación simbiótica en la que el orden y el caos son

²⁴ Van der Veer, *Gods on Earth*, p. 66.

¹⁰⁸ Jayaprasad, *op. cit.*, pp. 14-15.

inseparables. Es común la asociación de ambos como un solo Dios, sin embargo mantienen distinciones específicas, Vishnu está asociado con la preservación del cosmos y, por ende, con el mandato, su representación iconográfica es la de un monarca con su corona; Shiva es paradójico, feroz y violento, es a la vez renunciante e inmoral, es el asceta adúltero de poder erótico incomparable simbolizado en el *lingam*.

A este respecto, el contraste con el islamismo es insalvable, primero porque el principio elemental de éste es el monoteísmo incuestionable: 'no hay otro Dios sino Allah', después porque rechaza tajantemente cualquier representación de la imagen de Dios y, además, porque considera tanto al politeísmo como a la idolatría como pecados mayores.

Y aunque siguiendo el razonamiento de Jayaprasad²⁶ los hindúes no resultaran politeístas, aunque efectivamente su conciencia fuera aquella de que sólo hay un Dios con distintas formas, donde una deidad puede convertirse en muchas y muchas pueden convertirse en una, no cabría la distinción entre los dioses y los seres humanos, puesto que estos también son manifestaciones de la deidad suprema.

A diferencia del hinduismo y al igual que el cristianismo y el judaísmo, el islam acepta sólo dos clases de realidad: Dios y no Dios, el creador y lo creado. En el primer orden cabe sólo un miembro, el absoluto, el todopoderoso, la causa de todas las causas, el uno y el único. El segundo orden comprende el tiempo, el espacio, la experiencia y la creación. La fusión entre ambos es imposible; como alternativas sólo existen la confusión o la difusión de uno en el otro, pero, a diferencia de la posibilidad abierta del *moksha* hindú, nunca la criatura se transfigura en el creador.

El *moksha* es el estado de gracia, la salvación, la disolución del individuo en el Ser Supremo, la liberación final del ciclo de reencarnaciones (*samsara*) al que el hindú está condenado, esta transmigración del alma en vidas sucesivas está determinada por el principio moral del *karma* o retribución, donde las acciones del individuo en la vida presente definirán la condición de la misma en la siguiente

²⁶ Vid. supra

reencarnación. El *karma* entonces, a través de la acción, es, junto con la *bhakti*, otra disciplina que puede conducir a la salvación, pero existe un tercer camino de unión con el Absoluto: el *jñana*, que se da a través del conocimiento y la contemplación y que está reservado para los ascetas más rigurosos y los *brahmanes* más versados en las profundidades de la sabiduría del hinduismo.

Para el islam, Dios creó al hombre dotado de razón y entendimiento, cualidades que lo hacen responsable del uso de los mismos. “Como Escritura, el Corán se distingue de otras por su constante llamado al intelecto del creyente, a quien invita a pensar, a considerar y evaluar los argumentos y similitudes en él contenidas. En numerosos pasajes se le dice al lector que cada hombre es responsable de sus propias acciones.”²⁷ Sin embargo, el imperativo moral es la obediencia a los mandatos de Dios para alcanzar la felicidad y la paz en la otra vida; el comportamiento del individuo debe seguir el ejemplo de la vida del Profeta. Ser musulmán significa el reconocimiento voluntario y activo de la sumisión al Mandato de Allah, quien tiene una relación personal con cada individuo como su creador, su guía y su juez después de la muerte.

Así, en ambas tradiciones la salvación se presenta como una responsabilidad individual basada en la acción y el deber; los musulmanes siguiendo el código moral de la *shari'a* y los hindúes concentrándose en el *dharma*. El *dharma*, derivado de la raíz sánscrita *dhr*, que se traduce como ‘sostener’, es la significación social de los valores y actitudes definidas como conducta y moralidad correcta; envuelve o contiene a la ley en sí misma e incluye los deberes religiosos, morales, sociales y legales de los hombres, cada hindú tiene la obligación de cumplir con su *dharma*, el cual se determina por el nacimiento según la casta a la que se pertenezca. Ciertamente la *shari'a* y el *dharma* no son lo mismo, la primera es universal y el segundo es distinto para cada persona, sin embargo, a través de ambos se regula, define y sanciona el comportamiento del individuo y se establecen sus deberes y responsabilidades.

²⁷ Karandikar, *op. cit.*, p. 63.

De la misma forma, las concepciones de la realidad se mantienen opuestas en ambas teologías, el islam distingue dos esferas de ella, la humana y la divina, el hinduismo encuentra sólo una, la Última, a la que todo pertenece y en la que todo se reintegra. La idea hindú del tiempo es que éste no es lineal e irrepitable, sino cíclico, incesante, sin principio ni fin; los dioses son parte de este ciclo, también nacen y también mueren, Shiva y Vishnu participan en la constante destrucción y recreación del universo. Para los musulmanes Allah creó al universo en el tiempo, la realidad humana tiene un origen específico y un fin seguro; la eternidad inmutable pertenece exclusivamente a los dominios de Dios, y sólo si él así lo decide, los hombres pueden acceder a ese paraíso después de la muerte. El islam considera a la historia decisiva pero no determinante, el deber del individuo es redimirse en esta historia para alcanzar al Uno que está más allá de ella. “El hinduismo considera la historia como un lugar menor de la experiencia puesto que el ser esencial del hombre no está envuelto en los asuntos de este mundo”;²⁸ ello se reconcilia con la puntillosa regulación de la vida social a través de su visión sobre los cuatro fines del hombre: la expresión de los instintos naturales (*kama*), la prosperidad material (*artha*) y la vida ética (*dharma*), que pertenecen a la vida empírica; la liberación espiritual (*moksha*) pertenece al nivel más elevado. Para el hinduismo la historia de los dioses y los hombres, que depende del proceso cósmico, no comprende diferencias; evidentemente el islam establece una distinción absoluta entre los seres humanos y Dios que el hinduismo no contempla, para éste el *atman* (ser esencial del hombre) y la Realidad Última son uno y lo mismo.

Pero aun cuando en el nivel metafísico existan serias diferencias entre el hinduismo y el islam, en el nivel del culto popular –profesado por el sector mayoritario de la población– se ha desarrollado en India una importante fusión de ambos²⁹ en prácticas tales como los ritos del matrimonio y la muerte, que algunos

²⁸ Smith, D., *op. cit.*, p. 26.

²⁹ Además la relación entre hinduismo e islam no puede definirse exclusivamente en los niveles doctrinal y religioso, deben considerarse por igual los intereses de casta y clase. Cuando el islam fue introducido en India en el siglo VII los *brahmanes* y *kshatriyas* que dominaban la escena cultural y religiosa se mostraron reacios a aceptar su legitimidad, lo acusaron de invasor e impusieron su distancia y sin embargo *brahmanes* y *rajputs* ocuparon importantes puestos administrativos durante el gobierno mogol.

grupos celebran incorporando elementos de ambas tradiciones; además, ambos grupos privilegian el liderazgo de los maestros espirituales para la conformación de órdenes y hermandades. Otro ejemplo de la mencionada fusión es el modelo islámico del *sufi* que se ha desarrollado en India al estilo de los ascetas hindúes; *sufi* quiere decir ‘el que se viste de lana’, pues es una pieza de este material la única prenda que utilizan. La mística de los *sufis* se funda en el amor, la confianza absoluta en Dios y la interiorización de la fe a través de los sacrificios más severos; con estricta disciplina buscan mantenerse puros, libres de discordia y llenos de amor; su definición resulta difícil pues no se rigen por un dogma sino sólo por la especulación metafísica combinada con la filantropía.³⁰

Las hermandades *sufis*, al igual que las sectas hindúes, ponen el énfasis en la relación entre el maestro o *pir* –equiparable al *guru* hindú– y el *murid* o discípulo que lo sigue con total apego y devoción. El *sufi*, lo mismo que el renunciante, se acerca a Dios a través de la meditación y el amor para alcanzar la contemplación y la certidumbre. Las virtudes del santo *sufi*, igual que las del *brahmán*, residen en la pureza de su sangre y en su comportamiento impecable y, tal como algunos *sadhus*, ciertos *sufis* son considerados hombres milagrosos con poderes curativos. El culto a estos santones es abierto para los miembros de ambas comunidades; a diferencia de la oración de la mezquita, los días de los santos *sufis* no oponen restricciones a los devotos hindúes que también pueden beneficiarse de su influencia. Así como los musulmanes pueden participar –y participan– en los festivales hindúes, también pueden buscar –y buscan– las bendiciones de los *gurus* poderosos; aunque no pueden adorar a una imagen sin perder su identidad musulmana, de ahí que la *nirguna bhakti* o devoción sin imágenes sea la más compatible con las creencias y prácticas musulmanas.

El hinduismo y el islam comparten también otras formas de comunicación religiosa como son la posición de la autoridad, la transformación espiritual a través de la humildad y las construcciones ideológicas de lo masculino y lo femenino.

³⁰ Mujeeb, *op. cit.*, cap. VI.

Ambas tradiciones imponen un estricto control patriarcal sobre el cuerpo femenino en aras de 'protegerlo' relegando a la mujer a la subordinación.

Organización social y ritual

La filosofía del islam está basada en la integración de la vida espiritual y la temporal, a través de la armonización de la observancia religiosa con la moral y la ley, para lo cual es necesario estructurar las doctrinas, el ritual y la ley dentro de un sistema.

Es en la *shari'a*, el mandamiento inmutable dictado por Allah, donde quedan codificados los principios de la organización social de la comunidad islámica. Esta comunidad se integra como *ummah*, que significa la lealtad intercultural y transnacional compartida por todos los musulmanes del mundo hacia la escritura revelada y que posee las características de un Estado con un sistema de gobierno, leyes e instituciones propios. Allah es la fuente de toda la soberanía del universo, en el Estado islámico ideal el gobernante funciona como el representante de Dios y como tal debe facilitar las condiciones necesarias para que se imponga la voluntad manifiesta de éste.

El islam en sus orígenes no establecía distinción entre lo secular y lo religioso, Mahoma fue el guía de la comunidad y sus descendientes se convirtieron en los dirigentes de la misma. Paulatinamente los califas fueron delegando poderes hacia el visir o Primer Ministro, los *diwans* o jefes administrativos, los *imam* o guías de la oración pública, los *kadis* o jueces y el *ulema* o doctores del conocimiento teológico.

El *ulema* tiene las características de una clase clerical al estar constituida por los intérpretes legales del Corán, quienes son los responsables de la reproducción y diseminación del conocimiento religioso en la *ummah* y los guardianes de la memoria literaria y de la cultura islámica que dan luz a los misterios encerrados en los eventos proféticos revelatorios. Aun cuando no conforman una jerarquía sacerdotal formal, ocupan una posición de superioridad moral y social debido a su papel de maestros, predicadores y estudiosos de la tradición, gozan del

reconocimiento del Estado y algunos, de hecho, forman parte del mismo. Existen dos clases de *ulema*, el *ulema-i-akhrat* que lleva una vida dedicada a la devoción piadosa y al aprendizaje religioso y el *ulema-i-duniya* de tendencia más mundana con miras al prestigio y al poder, la cual se involucra libremente con la élite gobernante. Los *ulema* en su conjunto toman parte importante en las polémicas políticas y tienen la palabra final en las cuestiones religiosas.

Una de estas polémicas, una especialmente rijosa para el orden mundial preconizado por Occidente, surge con la idea de que la comunidad musulmana se desarrolla paralela e ineluctablemente como una hermandad religiosa y como una sociedad política. La discusión al respecto es un tema demasiado extenso para esta tesis, sin embargo, es importante establecer una distinción entre quienes conciben al islam como institución divina y ley operacional buscando efectivamente conformar un Estado a partir de los designios del Corán, y quienes lo siguen como un conjunto de mandamientos morales y que tienen suficiente con llevarlo simplemente como una disciplina espiritual. Más adelante podremos ejemplificar los dos niveles y analizar sus consecuencias en el caso concreto de la partición de India.

El hinduismo, por su parte, considera que el universo es un todo ordenado, gobernado por leyes y caracterizado por *Rta*, el orden inviolable de las cosas; la sociedad es una réplica del orden del universo y debe sostenerse con el *dharma*. Cada individuo tiene entonces la obligación de cumplir con su *dharma* para mantener al *Rta*, tal deber se establece según la adscripción de casta en la que se nace.

La sociedad hindú tradicional se divide a partir del sistema de castas que, en muchos sentidos, determina la vida de sus miembros, cuyos oficios y deberes son hereditarios. Como explican David Lorenzen y Benjamín Preciado en su libro *Atadura y liberación. Las religiones de la India* la palabra ‘casta’ se refiere a dos instituciones: 1) el *varna* (color) que es una división de alguna forma equivalente a la clase social y 2) la *jati* (nacimiento) esta sí asociada a la casta propiamente dicha³¹. Las *jatis* se dividen en subcastas y aun sub-subcastas y carecen de fronteras

³¹ David N. Lorenzen y Benjamín Preciado, *Atadura y liberación. Las religiones de la India*, México, El Colegio de México, cap. IV.

sólidas. A diferencia de la clase social, cuya membresía se determina por la posesión o no posesión de bienes materiales, la casta se hereda por el nacimiento; la casta y la clase comparten atributos de estatus social, honor, estilo de vida, carácter comunitario y conflicto, pero las determinantes del estatus y las bases de la legitimidad son distintas para cada una.³² “La casta no es un principio abstracto u oculto de la organización social, es una dimensión visible en la vida cotidiana, sobre todo rural, en India, formando parte de la identidad personal y social de cada quien en un sentido muy real.”³³

En la actualidad la sociedad de la India se divide en cuatro o cinco *varnas* que sirven para “ubicar, a grandes rasgos, la casta o jati de cada individuo en un escalafón social válido para toda la India”.³⁴

La casta es producto del *karma*, conectado integralmente con el *dharma* (el *karma* determina la casta y por lo tanto el *dharma*) que define la vida total del individuo asignándole un conjunto de deberes específicos; además del oficio existen otras adscripciones sociales como hijo, padre, esposo, vecino, gobernante, gobernado, etcétera, cada una de las cuales tiene también un *dharma* particular, mismo que se desprende de los *Dharma Shastras* o códigos del *dharma* (compendios legales de la antigua India). “Todo hindú debe adherirse estrictamente al *dharma* de su etapa específica de la vida, su posición y rol social específicos y sobre todo de su casta. Hacer cosas que correspondan a otra casta es *adharmā* o inmoral.”³⁵ Y del orden individual se traslada igualmente al orden social, basado en el sistema de castas “por tanto, cualquier perturbación del orden social es también un atentado contra el orden universal establecido.”³⁶

³² M.S.A. Rao, “Some Conceptual Issues in the Study of Caste, Class, Ethnicity and Dominance”, en Francine Frankel, *Dominance and State Power in Modern India. Decline of a Social Order*, Delhi, Oxford University, 1989-1990, vol. I.

³³ Christopher John Fuller, *The Camphor Flame. Popular Hinduism and Society in India*, Nueva Jersey, Princeton University, 1992, p. 13.

³⁴ Lorenzen y Preciado, *op. cit.*, p. 86.

³⁵ Bikhu Parekh, “Some Reflections on the Hindu Tradition of Political Thought”, en Thomas Pantham y Kenneth L. Deutsch, *Political Thought in Modern India*, Delhi, Sage Publications, 1986, p. 20.

³⁶ Lorenzen y Preciado, *op. cit.*, p.92.

Las *varnas* o ‘colores’ se dividen en cuatro conjuntos básicos que surgieron del cuerpo de Brahma, el Hombre Supremo; los *brahmanes* emanaron de su cabeza, los *kshatriyas* de sus brazos, los *vaishyas* de sus muslos y los *sudras* de sus pies.

Los *brahmanes* son los sacerdotes, los árbitros de lo que es correcto e incorrecto en asuntos de religión y casta; son los seres más puros de la tierra y la máxima autoridad espiritual, sólo ellos pueden realizar los sacrificios para el beneficio de la comunidad entera, así, el *brahmán* es el vínculo entre los hombres y los dioses.

Los *kshatriyas* eran tradicionalmente los soldados y los administradores, ostentaban el poder temporal como gobernantes y guerreros y eran la autoridad en materia de gobierno. El reino que encabezaban debía ser un reflejo del orden cósmico perfecto.

El rey, cuya función *dharmica* era mantener el orden social, no estaba por encima de ese orden, era una de sus tantos elementos, aunque ciertamente uno importante. El rey se apoyaba en el consejo de los hombres versados en los *Vedas*, los *brahmanes*, quienes gozaban de un prestigio y poder considerables. De ahí surgió la lógica alianza ente ambos, los *kshatriyas* tenían el monopolio del poder del Estado y eran los especialistas del *danda* (disciplina, fuerza, contención, castigo, de donde se deriva la política), los *brahmanes* tenían el monopolio del conocimiento y la enseñanza y eran los especialistas del *dharma*; los primeros mantenían el orden social que otorgaba autoridad religiosa y moral y bienestar material a los segundos quienes, a cambio, justificaban el orden existente.

El segundo y tercer bloques de castas corresponden a los *vaishyas* que serían la clase artesana y comerciante, y a los *sudras*, la clase campesina; la diferencia más significativa entre ambos grupos es el privilegio del que gozan los primeros para poseer tierras.³⁷ Estas castas se encontraban aisladas y fragmentadas, tanto

³⁷ Max Weber, *The Religion of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism*, Illinois, The Free Press, 1958, p. 62.

vaishyas como *sudras* eran demasiado numerosos como para unirse, y el rango de sus ocupaciones era tan variado que les impedía desarrollar cualquier espíritu de identidad o poder colectivo.

Por debajo de estas cuatro castas principales existe un quinto grupo, el de los llamados ‘descastados’ o ‘intocables’, quienes carecen de cualquier privilegio.

El sistema de castas, irreversiblemente jerárquico, se basa en una distinción primordial entre lo puro y lo impuro, y se impone como la desigualdad jerárquica sustentada en la religión. Un importante principio de división es la oposición entre la pureza ritual y la contaminación; en alguna época, si algún hindú de casta usaba el templo al mismo tiempo que un *intocable* o tenía contacto físico con él o aun era tocado por su sombra, debía realizar una serie de rigurosos rituales para limpiarse de esa contaminación; sin embargo, la pureza de la que los *brahmanes* se sienten tan orgullosos sólo es posible gracias a los descastados, quienes realizan ‘el trabajo sucio’ (en el sentido ritual) en su lugar pues son ellos quienes se encargan de lidiar con los desechos corporales, la basura y las faenas más pesadas. La pureza y el estatus quedan de tal suerte protegidos por la codificación del comportamiento.

Nos encontramos entonces frente a una tradición que establece la igualdad moral entre todos los seres y que mantiene abiertos los caminos de salvación para todos ellos: la *bhakti* (participación, devoción) como amor y sumisión total a Dios es suficiente para alcanzar la salvación, es el camino que acerca a una persona a la presencia divina y, prácticamente, asegura el *moksha*. En la *bhakti* el divino no es ya una multiplicidad de dioses sino un único Dios personal, el Señor, *Ishvara*, con quien el devoto debe identificarse y participar; el amor y total devoción a *Ishvara* son suficientes para la salvación, la emoción del amor es sublimada hacia el culto devocional. En esta doctrina revolucionaria que trasciende la casta y la renunciación de pronto “el conocimiento de los *Vedas* monopolizado por los *brahmanes* y la sabiduría meditativa de los renunciantes ascetas, así como los rituales realizados por los sacerdotes no valen nada comparados con la devoción verdadera”,³⁸ la cual está al alcance de cualquier creyente, de igual forma, cumplir puntualmente con el

³⁸ Fuller, *op. cit.*, p. 157.

dharma acerca a todo devoto a la liberación final. Paradójicamente, esa misma tradición ha hecho de su principio de unidad universal una contradicción al institucionalizar la desigualdad social, legal y política. La casta se convirtió no sólo en la base de la organización social sino de la conformación política al ser trasladada integralmente a su estructura.

Aunque la rigidez tradicional del sistema de castas ha cedido al paso del tiempo, no ha desaparecido; las castas prevalecen como la unidad básica de la sociedad hindú, y el sistema todavía goza de un poder considerable, especialmente entre los sectores más desprotegidos. Los *intocables* eran excluidos de la mayoría de los cultos por ser considerados agentes de contaminación; la legislación del Estado colonial y postcolonial les concedió la libre entrada a los templos, lo que provocó la reacción de los *brahmanes* que temían por su supremacía ritual, y Gandhi hizo grandes esfuerzos por incorporarlos a sociedad y los rebautizó como *Harijans*, ‘hijos de Dios’. Recientemente la palabra ha caído en desuso y el término que los miembros de estos grupos prefieren es *dalits*, que significa oprimidos. Las castas son y han sido un obstáculo para el desarrollo de la sociedad hindú ya que los *dalits* conforman cerca del 25% de la población india; así, no es fortuito que la inclusión de los mismos en la comunidad sea uno de los postulados más destacados de la ideología de organizaciones nacionalistas hindúes actuales como el *VHP*.

Nacer en una casta no determina la condición económica de las personas; existen *brahmanes* pobres y hay *sudras* que pertenecen a la élite, así y todo puede establecerse que por lo general los hindúes mejor acomodados pertenecen a las castas altas. La movilidad social individual no existe, en la casta se nace y en ella se muere, y la identidad personal queda relegada a la misma. Normalmente las castas siguen siendo endógamas, el patrón del matrimonio arreglado es todavía hoy una de las bases más sólidas para la continuación del sistema.

La casta también existe como base de las relaciones sociales entre los musulmanes indios, aunque sus formas son considerablemente débiles y no tiene sanción o justificación moral dentro de la ideología religiosa, factor que las distingue del modelo hindú; la mayoría de los estudiosos coincide en que la existencia de castas entre los musulmanes indios obedece a la influencia cultural del hinduismo.

El porcentaje mayor de los musulmanes de India está constituido por conversos otrora pertenecientes a los estratos más bajos de la sociedad hindú, en la que, como hemos visto, el estatus está rígidamente definido; de ahí que cuando estos grupos se incorporaron a la sociedad musulmana “a través de las conversiones, se realizaran éstas mediante persuasiones pacíficas o mediante amenazas o por la oferta de ventajas materiales y políticas o por aspiraciones de movilidad social”,³⁹ trajeran consigo la influencia de su sistema social, mismo que la islamización finalmente tampoco pudo hacer desaparecer.

Pero a pesar de que los sistemas sociales musulmán e hindú puedan encontrar similitudes, el sentido de orgullo por la genealogía y la noción jerárquica no son tan elaborados entre los musulmanes como lo son entre los hindúes. El estatus de casta de los primeros descansa en una ideología de lo puro y lo impuro pero no existe una casta ritualmente pura –como los *brahmanes*– con derechos y obligaciones particulares; ello posibilita además una mayor influencia de la riqueza material y otros factores seculares en la consolidación del estatus.

Étnicamente los musulmanes en India podían dividirse en dos grupos principales: los descendientes de inmigrantes y los citados indígenas que fueron convertidos,⁴⁰ y aunque algunas familias sostienen un orgullo de herencia árabe legendaria, la población musulmana india es hoy una mezcla racial indiferenciada. Algunos sectores musulmanes sí tienen interés en mantener la pureza de su sangre –según el criterio de descendencia o de estatus– pero el islam es básicamente una religión igualitaria.

Existen desde luego diferencias económicas y sociales entre ellos más allá de la distinción de sectas, que cuentan entre otras a los *sunnitas* y los *chiítas*, quienes discrepan en ciertas interpretaciones y formas de culto de la tradición coránica y en ciertas creencias alrededor de la vida del Profeta y su familia. También pueden encontrarse divisiones a nivel ideológico manifestadas a través de prácticas

³⁹ Imtiaz Ahmad, *Caste and Social Stratification Among Muslims in India*, 2ed. Delhi, Manohar, 1978, p. 13.

⁴⁰ Como ya habíamos mencionado, los musulmanes en India durante el periodo medieval se encontraban divididos en varios grupos según sus nacionalidades originales o su condición de conversos. Vid. supra, Cap. I.1.

específicas. Pero al fin de cuentas, los distintos órdenes se mantienen en consonancia con la *shari'a* y en la unidad congregacional de la mezquita. Los musulmanes están unidos por una fe monolítica y por sus tres principios irrenunciables: un Dios, un libro y un Profeta. La oración diaria les proporciona además un sentido comunitario y de igualdad.

El principio coránico del *tauhid* sugiere que todos los seres humanos pertenecen a la hermandad universal y que la religión verdadera es sólo una y es la religión de Dios y su unidad.⁴¹ La comprensión del *tauhid* conlleva el ideal musulmán de tolerancia y encuentra su paralelo exacto en la filosofía hinduista que acepta la verdad y la revelación en todas las religiones por el hecho de que todas surgieron del mismo origen y son sólo caminos distintos para llegar al Absoluto.

Regidas por este principio compartido de libertad, ambas tradiciones en su esencia filosófica no encontrarían obstáculo alguno para coexistir.

El espacio sagrado

El espacio sagrado es a la vez un diseño arquitectónico geométrico y un diseño de la mente. Es un símbolo de Dios pero también una extensión de la vanidad y de las ambiciones humanas; cuando, como en el caso de nuestro estudio, ese espacio es convertido en un instrumento del poder humano, corre el peligro de convertirse en un campo de batalla.

El espacio sagrado es un elemento central de la identidad religiosa, es el lugar “que con mayor claridad expresa la relación entre la cosmología y la experiencia privada”,⁴² es el sitio en el que se descubre la identidad personal y la relación tanto

⁴¹ R.E. Miller, “Modern Indian Muslim Responses”, en Harold G. Coward (ed.), *Modern Indian Responses to Religious Pluralism*, Albany, New York State University, 1987, p. 252.

⁴² Peter Van der Veer, *Religious Nationalism. Hindus and Muslims in India*, Berkeley, University of California, 1994, p. 11.

con la comunidad de creyentes como con el mundo exterior; en él los servicios a Dios trascienden el nivel personal extendiendo a través de la ofrenda el sentido de comunidad, y así, el individuo reconoce la importancia de sus acciones y la distinción de 'lo otro' (demonios, pasiones) que subyuga con violencia simbólica. La práctica devocional es la representación pública de las emociones en ese espacio.

La religión popular hindú centra su culto en la *puja*, ritual para honrar a los dioses y expresarles una devoción personal con el fin de establecer la unidad entre la deidad y el oferente por medio de la cual las diferencias entre ambos puedan disolverse.

En los templos públicos se ofrece *puja* para el bien del mundo en general, en los altares privados de los hogares se busca un beneficio particular para los propietarios, la familia, el clan, la casta. La *puja* se celebra con cantos, música de flautas, tambores y campanas mientras se recitan textos sagrados, se esparcen humos aromatizantes e incienso; la imagen del Dios es bañada y vestida, se le adorna con guirnaldas y se le ofrece alimento. El clímax de la *puja* tiene lugar cuando se enciende la flama de alcanfor que simboliza la fusión de Dios y el hombre, en ese momento se distribuye *prasada* –que significa 'gracia'– de los pies de la deidad en forma de ceniza o polvo para ser deglutida.

Otra forma de culto es la *darshan* que es, literalmente, la visión de la deidad, esto es, verla en el templo, además de ofrecerle música y comida. La *darshan* trae consigo buena fortuna y otorga bienestar y mérito espiritual, sobre todo si se acude a ella en las mañanas cuando la deidad acaba de despertarse.

En los templos hindúes el elemento principal es la imagen, el ídolo propiamente dicho, que se encuentra colocado en una pequeña cámara oscura denominada *viman*, dentro de la cual tiene lugar la aproximación personal al Dios. El jardín y el estanque que con frecuencia rodean al templo sirven para añadirle grandeza, pero no afectan el principio básico de la adoración directa e individual.

Su construcción, hecha según los principios tradicionales, comprende multitud de formas esculpidas en las paredes y en la torre triangular exterior, para, según nos dice Mohammed Mujeeb “condicionar la mente a la concentración del culto interno, donde ya no se encuentra ningún recurso escultural o arquitectónico, nada

que recuerde al practicante el mundo exterior”,⁴³ así, la arquitectura del espacio sagrado parece estar diseñada *ex profeso* para facilitar la devoción intensa con un enfoque unidireccional concentrado en la unión con la deidad, estimular la introspección y obtener un mayor beneficio espiritual del culto.

Para los musulmanes “cualquier lugar que sea limpio, despejado y suficientemente plano puede ser un lugar de culto. Pero la oración comunitaria que se realiza cinco veces al día en cualquier condición climática, hizo necesaria una estructura de algún tipo, por lo que las mezquitas comenzaron a ser construidas desde los primeros tiempos. En tanto crecía el número de musulmanes y se creía que la comunidad musulmana terminaría por abarcar a toda la humanidad, se asumió que la mezquita debía tener un significado social y político, tenía que ser planeada para expresar la idea de un sinnúmero de adoradores y un inmenso espacio.”⁴⁴

La mezquita se convirtió rápidamente en el centro local de las actividades religiosas y educativas de la comunidad. Arquitectónicamente, la mezquita debía ser “bella sin misterio, tan obvia como el universo, apremiando a la mente a inclinarse con reverencia ante un poder y una majestad que no podían ser ignoradas. Sus proporciones se derivaban de la visión de toda la humanidad unida adorando a un Dios, así, tenemos que el número proyectado de adoradores que se congregarían en ella, se convertía en parte integral del plan [de construcción].”⁴⁵

La mezquita, además de ser el recinto para la oración, es el centro de aprendizaje de las ciencias coránicas y la *shari'a*; como lugar en el que convergen diversas actividades populares, goza de una importancia capital en la vida de la comunidad. Más que cualquier otra cosa es el espacio en el que los fieles invocan, individual o colectivamente, a Allah.

Como ya se había señalado, el islam prohíbe toda manifestación iconográfica de Allah, pues debido a su carácter inmutable e infinito es imposible transformarlo en imagen. Para estimular al creyente hacia una intuición de la presencia divina, el

⁴³ Mujeeb, *op. cit.*, p. 183.

⁴⁴ *Idem.*

⁴⁵ *Ibid.* p. 185.

infinito es representado estéticamente. Este estímulo parte de la arquitectura y el arte mismos de la mezquita siguiendo un patrón abstracto: el ‘arabesco’, en el que no se distingue principio ni fin; su diseño estilizado forma un complejo de figuras geométricas, florales o caligráficas que carece de un elemento central y, por el contrario, se compone de numerosas partes para formar un diseño mayor que se une con otros yendo de un módulo de la mezquita a otro. El efecto que logra el arabesco es la resonancia de la escritura, que invade la construcción entera, así dondequiera que uno voltee encontrará la presencia de Allah.⁴⁶

La identidad

Las identidades religiosas, según Peter Van der Veer,⁴⁷ se construyen en el ritual y la práctica y no son un apego primario inculcado por una tradición estática sino el producto específico de formas cambiantes de la organización y comunicación de los seguidores de determinada religión. La identidad personal se descubre en relación a la comunidad de creyentes en “una construcción ritual del ser”.⁴⁸

Los diferentes principios constitutivos de las religiones obligan a diferentes filosofías de vida. Las particularidades de cada fe se reflejan en los distintos credos, formas rituales, costumbres, organización social y modos de vida, sin embargo, todas las religiones buscan la verdad, aprecian la piedad y la generosidad y pretenden la moralidad del comportamiento, preconizan la disciplina, la cooperación y se rigen por una definición específica de justicia.

En el discurso del hinduismo y del islam los caminos de Dios quedan abiertos para todos los individuos, pero en la práctica impera la desigualdad social del sistema de castas, y la desigualdad de género en la discriminación institucionalizada de la mujer musulmana –que permanece en una posición inferior tanto en términos de religión como en derechos de propiedad y salario. Volvemos de nuevo a Van der

⁴⁶ David Waines, *An Introduction to islam*, Cambridge, Cambridge University, 1995, Cap. VII.

⁴⁷ Vid. Van der Veer, *Religious Nationalism...*, passim.

⁴⁸ Ibid., p. 10.

Veer, quien encuentra en la adoración ritual que profesan los hindúes hacia la vaca y en la institución musulmana del *pardah* el paralelo de sus identidades como formaciones de un poder patriarcal en las que la autoridad masculina ejerce su protección sobre el cuerpo femenino.

La teología *brahmánica* comprende a la vaca como símbolo de la Tierra, aquella que alimenta, la Madre de la vida y la substancia de todas las cosas que representa la riqueza y la buena fortuna. No sólo es sagrado el cuerpo de la vaca, también lo son sus productos: la leche es la dadora de la vida y la mantequilla clarificada está considerada como el más puro de los fluidos; incluso la orina y el excremento de la vaca se consumen en ciertos rituales expiatorios o de purificación. También el hinduismo devocional le otorga un papel protagónico a la vaca: Krishna crece un ambiente pastoral de vaqueras mientras que, en repetidas ocasiones, Shiva es simbolizado como un toro.

Los musulmanes tienen un festival llamado *Baqar 'id* o 'fiesta de la vaca', que se celebra el noveno día del *Zu-l-hijja* (doceavo mes del calendario islámico) y que conmemora el sacrificio que Abraham haría de su hijo Ismael. Tradicionalmente el *Baqar 'id* comprende el sacrificio de una vaca, animal que transportará a los elegidos a través del Puente de la Muerte –puente 'más fino que un cabello' y 'más filoso que la punta de una espada' situado entre el cielo y el infierno, el cual la humanidad deberá cruzar el día de la resurrección–; este festival, que tiene el potencial de convertirse en una fuente de interminables conflictos interreligiosos, no ha tenido mayores consecuencias gracias a que en India, como en la mayoría de los países musulmanes, el ritual se hace con un cordero.⁴⁹ La vaca es para los hindúes un símbolo irrenunciable, pero su sustitución por otro animal igualmente válido para los musulmanes nos demuestra que las religiones pueden también ser elásticas, y que los acomodados son posibles hasta el grado en el que la identidad fundamental no se vea comprometida.

El islam se concentra en el comportamiento moral en el espacio público; la oración comunitaria y los ejemplos del Profeta y los Santos construyen

⁴⁹ Ja' far Sharif, *islam in India or the Qanun-i-islam*, Londres, Curzon, 1972, cap. XXV.

la identidad musulmana a través de la organización de las emociones y de la forma correcta de vivir (incluso la forma correcta de vestirse y de llevar el cabello); a partir de ello se define no sólo lo que los humanos deben hacer sino también lo que deben ser. La institución del *pardah*, esto es, la imposición de la seclusión y el velo a las mujeres, es símbolo de la sociedad ordenada y, además, del estatus de la familia en la que las mujeres no tienen necesidad de trabajar (condición que constituye un símbolo de prestigio).

Pero el *pardah* no es patrimonio exclusivo de los musulmanes, la práctica de sus condicionamientos existe igualmente entre los hindúes, manifestándose no sólo de en la protección del cuerpo de la vaca sino también en la protección de la mujer tanto de sus propios deseos sexuales como de los impulsos de los otros a través de la regulación de la vestimenta, los movimientos del cuerpo e incluso de la dirección de la mirada, que siempre debe apuntar al piso.

Las características de la mujer ideal quedan ejemplificadas de igual forma en Sita y en Jadiya –la primer esposa del Profeta–, ambas se asumen como súbditas del marido, a quien deben adorar con obediencia y gratitud. Siguiendo este modelo la mujer musulmana ha de ser silenciosa, estoica, agradecida y trabajadora. Para el hinduismo, la mujer, como símbolo de la nación (no olvidemos que India como espacio geográfico es considerada como la Gran Madre) y depositaria de su cultura, es pura, representa el lado espiritual y la fuerza interna; pero como entidad sexual la mujer es primitiva, inocente e irracional y su calidad es inferior a la del hombre, quien debe protegerla, disciplinarla y controlarla.

Además de hacerlo a través del poder patriarcal, las identidades musulmana e hindú se estructuran a partir de la estigmatización de la ‘otra’ comunidad; estigmatización que encuentra su fundamento en las premisas de una historia cargada de mitos y prejuicios que, aunque existían previamente, se radicalizaron con la visión británica y su interpretación de las dinámicas del subcontinente durante el periodo colonial, y que da paso a formaciones ideológicas que asumen a la India como un conglomerado de agrupaciones religiosas.

II.3 LA HISTORIA COMPARTIDA

La influencia británica. La resistencia conjunta

Antes de la llegada de los británicos, la India era un conjunto de entidades administrativas y económicas independientes que funcionaban como pueblos autárquicos y autosuficientes cuyos intercambios con el exterior no habían sido tan determinantes. Aun en los periodos en los cuales se logró unificar a gran parte del subcontinente bajo una única administración política (como sucedió entre los siglos IV y III a.C. con el imperio de los Mauryas, quienes durante el reinado de Ashoka consiguieron dominar prácticamente la totalidad del territorio actual de Pakistán y la India exceptuando el extremo oriental y la región tamil del sur; o como los Guptas, que desde la primera mitad del siglo IV d.C. establecieron una administración centralizada con sede en Pataliputra –la actual Patna, capital de Bihar–; o bien la extensión del Imperio Mogol, que alcanzó su cúspide con Aurangzeb en el siglo XVI), las dinámicas corrientes de la vida se mantuvieron intactas dentro de las comunidades aldeanas. No existía una conciencia política formal y, por lo tanto, el Estado no ejercía una influencia primordial en la vida de los pueblos, ni social ni ideológicamente. La cultura filosófica predominante era predominantemente religiosa, en general la *weltanschauung* desarrollada por los hindúes, musulmanes y budistas manifestaba un grado mayor de indiferencia por lo transitorio. No fue sino a través de la influencia europea que la India se unificó económicamente, y la imposición de un Estado centralizado vino sólo después, como producto del capitalismo británico.

En los albores del siglo XVII la Compañía de las Indias Orientales obtuvo el monopolio del comercio británico con la India, desde entonces, y hasta mediados del siglo XIX, fue la Compañía y no el gobierno británico quién ejerció el poder inglés en la entidad. De entre los otros europeos que también tenían enclaves comerciales establecidos en el país –como los portugueses, los daneses y los holandeses– eran los franceses los rivales más importantes de los ingleses. En 1757 estos últimos lograron expulsar a los franceses y así consolidaron la colonización británica; sus

conquistas se fueron extendiendo progresivamente por todo el territorio, desde el sur hacia el norte, culminando con la ocupación del Panjab en 1849. Sin embargo, al igual que durante el periodo de la dominación musulmana, cientos de principados autónomos –que sumaban casi un tercio del país y que eran gobernados por *maharajas* o *nawabs*– se mantuvieron fuera del control británico directo.

El establecimiento de medidas tales como la recolección de impuestos y la negación del acceso a puestos de alto rango en el servicio administrativo, provocaron lógico descontento en los indios, quienes en 1852 se agruparon en la *British Indian Association* para formular sus demandas.⁵⁰

Entre 1857 y 1858 tuvo lugar el denominado Motín o ‘sublevación de los cipayos’ que algunos consideran como la primera ‘guerra’ librada por la independencia. Sus causas fueron la ineficiencia de la administración, la desatención de los jefes locales y un lubricante para balas. Todo comenzó con el rumor, bastante probable, de que una nueva clase de balas puesta en manos de las tropas –muchos de cuyos miembros eran musulmanes– había sido lubricada con grasa de cerdo, un rumor similar aseguraba que las balas se habían lubricado con grasa de vaca; los cerdos son considerados impuros por los musulmanes y las vacas son sagradas para los hindúes, factores que hacen fácil adivinar el impacto provocado por tales rumores. Los británicos sin embargo reaccionaron con parsimonia y no desmintieron a la brevedad los rumores ni anunciaron cambio alguno en la situación; la consecuencia fue un motín encabezado por el ejército de Bengala (que en una parte importante estaba conformado por gente de Oudh), de cuyos 74 batallones 47 se sublevaron, veinte más fueron desarmados y sólo siete se mantuvieron leales a los británicos; el levantamiento comenzó en Meerut, cerca de Delhi y de ahí se extendió por todo el norte del país. Después de una serie de prolongados sitios y largas batallas la lucha se extinguió sin un final concluyente; no logró extenderse más allá del norte y, aunque contó con la participación de importantes dirigentes en el lado indio, nunca logró estructurar una coordinación u organización integral.

⁵⁰ Karandikar, *op. cit.*, cap. VI.

El saldo de los levantamientos fue más una desventaja que una ganancia para los indios, pues los británicos reestablecieron el orden a través de una fuerza mucho más rigurosa.

Tras el Motín, la Compañía de las Indias Orientales fue disuelta y se estableció formalmente el dominio británico bajo el gobierno de un virrey. Los musulmanes resultaron los perdedores mayores de estos ajustes, pues no sólo vieron eliminado el reino que encabezaba Bahadur Zafar Shah –que, con todo lo opaca que fuera su figura, era el representante del islam para los musulmanes del subcontinente– sino que, en el reordenamiento del mapa político, social y económico de la India, se les dejó sólo un espacio reducido para que pudieran acomodarse. Al ser considerados como los iniciadores de la revuelta, y acusados de haber intentado rehabilitar el Imperio Mogol, los musulmanes fueron segregados.⁵¹

En 1876 la reina Victoria adoptó el título de Emperatriz de la India y, a partir de entonces, los británicos comenzaron paulatinamente a ceder parte del poder con la institución de un sistema democrático. Aunque el Imperio seguía manteniendo el control general, en el servicio civil puestos cada vez más altos fueron abiertos para los indios dejando de ser así patrimonio exclusivo de los administradores ingleses.

En 1883 la *Indian Association*, en la que los indios educados intercambiaban sus visiones sobre la situación del país, convocó a la formación del *All India National Congress* en Calcuta, acción considerada por algunos como el primer paso hacia la formación de un Parlamento Nacional. A partir de estas asociaciones se fundó en Bengala en 1885 el Congreso Nacional Indio (CNI); en un esfuerzo para asentarse sobre bases sólidas y no comunales el Congreso enarboló sus demandas en nombre de todos los indios. Sus intenciones iniciales eran la indianización de los servicios y el fomento de la participación activa de los indios en la administración del país; además se oponía a la utilización del ejército y el dinero de India para expandir el Imperio colonial.⁵² Conforme se acercaba el fin del siglo la oposición al dominio

⁵¹ Akbar S. Ahmed, *Jinnah, Pakistan and Islamic Identity*, Nueva York, Routledge, 1997, cap. II.

⁵² Karandikar, *op. cit.*

británico fue incrementándose y el Congreso comenzó a buscar más que sólo un porcentaje de autogobierno.

La relación de los súbditos indios con sus gobernantes ingleses variaba según la posición social de los primeros; la élite musulmana por ejemplo vio reducido su poder frente el nuevo gobierno que amenazaba tanto sus creencias religiosas como su posición social y política mediante las reformas burocráticas y con la introducción del principio electoral que minaba su influencia; para mantener o mejorar su posición la élite necesitaba la asistencia del gobierno (el británico), quien le ofrecía concesiones especiales a cambio de apoyo, de tal suerte se estableció la alianza entre el gobierno británico y los líderes de Aligarh.⁵³ Estas concesiones pueden entenderse como una precaución británica ante el creciente poder del hinduismo militante, a cuyos principales promotores también iba concediendo privilegios; ello provocó que muchos miembros del grupo de Aligarh, descontentos con las acciones de los británicos, se unieran al Congreso o se sintieran obligados a hacer demandas más vigorosas.

Hacia fines del siglo XIX dos facciones se disputaban el control del Congreso: los moderados, que querían promover la gradual evolución política de la India dentro de la línea parlamentaria realizando reformas sociales para alcanzar un Estado moderno, y los extremistas que combinaban los ideales de patriotismo y nacionalismo occidentales con el simbolismo religioso hindú, destacados líderes como Tilak, Aurobindo Ghose y Bipin Chandra Pal utilizaban símbolos y mitos hindúes en sus discursos y escritos políticos; esta postura del hinduismo a ultranza provocó la alienación de los grupos no hindúes, quienes entonces se organizaron en otros canales.

Desde la segunda mitad del siglo se había desarrollado entre los musulmanes una tendencia que buscaba recuperar la gloria de su pasado; en 1859 adquirió relevancia la figura de Sir Sayyid Ahmad Khan como líder del nuevo movimiento cuyo objetivo era la modernización de la vida musulmana en desafío al conservadurismo panislámico. Sayyid A. Khan elaboró una nueva interpretación de

¹³⁶ Vid. infra

la fe y la ley islámicas junto con un programa de reformas sociales y educativas sostenidas en la lealtad hacia los británicos y en el separatismo islámico dentro del contexto hindú-musulmán. Sir Sayyid se erigió así como la cabeza del denominado Movimiento Aligarh, que fundó el Colegio Aligarh en 1875.

La reacción vino entonces de parte de los teólogos del seminario de Deoband –la más conservadora de las instituciones musulmanas indias– que impulsó la reafirmación de la ortodoxia a través de una manifiesta hostilidad hacia los británicos y se convirtió así en la antítesis de Aligarh.

En 1888 Sayyid Ahmad Khan fundó, en oposición al Congreso, la *United Indian Patriotic Association* con el apoyo de sectores locales privilegiados –musulmanes acomodados, *nawabs*, *rajás* hindúes– y también de los ingleses. En 1893 surgió la *Mahomedan Anglo-Oriental Defense Association of Upper India* para proteger los derechos políticos de los musulmanes.

Así se descubren las primeras voces musulmanas que expresaban sus temores por medio de discusiones acerca de la representación y de la ambigüedad de la democracia. Estos temores, aunados al interés –tanto de la élite musulmana como del gobierno imperial– por fomentar la lealtad hacia los británicos, desembocaron en la formación, en 1906, de la Liga Musulmana en apoyo a la partición de Bengala y para oponerse al boicot de los productos ingleses. La finalidad de la Liga era organizar a los musulmanes para fortalecer al islam en contra de las nuevas ideologías hindúes.⁵⁴ La primera acción de la Liga fue la organización de una delegación musulmana encabezada por el Aga Khan, que se presentó frente a Lord Minto, el gobernador general inglés, para declararle “nosotros los mahometanos somos una comunidad distinta, con intereses particulares que no son compartidos por otras comunidades”,⁵⁵ sosteniendo además que los musulmanes no eran una minoría sino una nación cuyos derechos debían de ser garantizados a través de la institución de electorados separados; el objetivo de la reunión era concertar

⁵⁴ Wilfred Cantwell Smith, *Modern islam in India. A Social Analysis*, Lahore, Ripon, 1947, II, 5.

⁵⁵ Vid. Ahmed, op. cit., p. 110.

acuerdos para que el imperio concediera favores especiales a los musulmanes leales a la corona.

Con la introducción del sistema electoral a principios del siglo XX, los antagonismos grupales se extendieron desde la esfera religiosa hacia la política y pronto, la recién formada Liga Musulmana demandó formalmente la constitución de electorados separados. Lord Minto junto con Lord Morley, secretario del Estado, elaboraron entonces la 'Ley India de Consejos' de 1909 que concedía electorados musulmanes separados en la mayoría de las provincias, además de la reserva de curules en los Consejos Legislativos y en los Consejos Provinciales, esto es, sólo los musulmanes podrían votar por los candidatos a esos puestos sin perder su derecho de votar en los electorados generales.

Esta concesión se convertiría posteriormente en uno de los detonadores fundamentales de la escisión definitiva del pueblo indio, debido, principalmente, a que se institucionalizó la religión como elemento fundamental de la diferenciación de las personas. La inconformidad que los líderes hindúes pudieron haber manifestado en el momento de la aplicación de las reformas careció de contundencia por el hecho de que la atención estaba concentrada en el frente común que luchaba por la independencia.

Eventualmente los británicos plantearon un camino gradual hacia la liberación de India, pero la Primera Guerra Mundial obligó a la suspensión de los arreglos. Fue la misma guerra la que marcó el final de la era de la lealtad musulmana para con los británicos a consecuencia de la política internacional de estos últimos, que se tradujo en una postura de neutralidad frente a las acciones antimusulmanas en el extranjero (particularmente en Turquía, cuyo sultán pretendía ser el dirigente espiritual de los musulmanes en India), como lo fueron la guerra ruso-turca de 1877, la guerra greco-turca de 1897, la invasión italiana a Trípoli en 1911 y las guerras balcánicas de 1912 y 1913. Tras la anulación de la partición de Bengala en 1911, gran parte de la población indomusulmana adoptó una línea pro Congreso al hacerse evidente que el gobierno no resguardaba ya sus intereses. En 1905, con el pretexto de fortalecer la administración, el gobierno imperial había dividido la provincia de Bengala en dos, el extremo oriental quedó de tal suerte dominado por

los musulmanes desde entonces; la decisión es susceptible de ser fácilmente interpretada como una estrategia británica para debilitar el nacionalismo proveyendo a los musulmanes de un espacio diferenciado.⁵⁶ Con la revocación de 1911 éstos perdieron Bengala del Este y Assam, que era su principal fuente de influencia política y empleos administrativos.⁵⁷

Durante y después de la guerra la Liga Musulmana hizo causa común con el Congreso para enfrentarse a los ingleses. En 1916 el Congreso y la Liga Musulmana formularon el ‘Pacto de Lucknow’ con la demanda conjunta de un autogobierno limitado para la India británica, estipulando que un tercio de los miembros indios electos para el Consejo Legislativo Imperial debían ser musulmanes. Los británicos rechazaron la petición de Lucknow, provocando que aun los grupos más ortodoxos se unieran al frente nacionalista con miras a una lucha masiva por la libertad.

Después de la masacre de Amritsar en 1919, en la que el ejército británico abrió fuego contra una multitud desarmada de manifestantes indios asesinando a cerca de 2,000 personas, Mahatma Gandhi, el líder político y espiritual del movimiento independentista, reforzó su consabida política de la resistencia pasiva o *satyagraha* (cuya traducción literal es ‘experimentos con la verdad’); el mayor logro de esta estrategia fue la extensión del espectro de la lucha por la independencia desde las clases medias hacia el campesinado y los pequeños pueblos. Cuando en 1920 Gandhi quedó al frente del Congreso la sociedad india se unió por primera vez alrededor de un asunto que trascendía la casta y la aldea, de hecho, estaba articulándose un consenso nacional enfocado, primero, en la idea –todavía vaga– de alcanzar la independencia y después, en la definición de la identidad india. El pacto de cooperación hindú-musulmán fue acompañado del crecimiento del sentimiento panislámico que culminó con el Movimiento Khilafat.

Se denominó Movimiento Khilafat a la agitación islámica e hindú que pretendía el reestablecimiento de las fronteras que tenía Turquía antes de la guerra y la

⁵⁶ Malti Malik, “Rise of Communalism in India”, en Ravindra Kumar (ed.), *Problem of Communalism in India*, Delhi, Mittal Publications, 1990, p. 10.

⁵⁷ John L. Esposito, *Islam and Politics*, Nueva York, Syracuse University, 1984, p. 86.

incorporación de las zonas árabeparlantes de Hijaz, Irak, Siria y Palestina, y que además buscaba la independencia y la consolidación del Califato Otomano.

Abul Kalam Azad, el mayor teórico del Khilafat en India, proveyó de interpretaciones frescas del Corán en aras de un mejor entendimiento interreligioso; Azad formaba parte del movimiento nacionalista hindú-musulmán encabezado por Gandhi y fundó el Partido Nacionalista Musulmán en oposición al separatismo de la Liga. De 1920 a 1923 la *Khilafat Conference* de India y el Congreso Nacional Indio se unieron en una plataforma conjunta de lucha, “el Movimiento Khilafat eclipsó a la Liga Musulmana y se convirtió en un medio para la politización masiva de la comunidad indomusulmana tanto por la supervivencia del Califato en contra del imperialismo europeo como por la lucha en contra de los británicos para conseguir la independencia nacional.”⁵⁸ Pero cuando en 1923 Mustafa Kemal *Atatürk* abolió el Califato para convertir a Turquía en una república, el movimiento en India perdió sentido y la alianza con el Congreso terminó en un enfrentamiento hindú-musulmán. Sin embargo, el *ulema* de Deoband, a diferencia de los intelectuales de Aligarh que consideraban que el Congreso era fundamentalmente hindú, se unieron a éste en el movimiento de no-cooperación sumando así grandes masas musulmanas a la lucha por la independencia.

Lo que llevó la problemática comunal al escenario central a mediados de los años veinte fueron las políticas de representación gubernamental cuyos electorado y sistema federal habían sido orientados comunalmente. A pesar de su reducida membresía, la vieja Liga Musulmana resurgió en 1925; sus fundamentos seguían siendo la articulación de las demandas políticas de representación comunal en los cuerpos legislativos, la extensión de los electorados separados hacia las instancias locales y la reservación de puestos en el servicio público; todos ellos asuntos que conducían a la competencia comunal entre las élites hindú y musulmana.

La Liga representaba sólo los intereses musulmana, que no los intereses de todos los musulmanes; mientras que el Congreso predicaba la noción de unidad hindú-musulmana que era en sí misma una aceptación de la división y, aun cuando

⁵⁸ *Ibid.*, p. 88.

aseguraba ser un partido secular, albergaba corrientes de opinión exclusivamente hindúes. De hecho Gandhi y su utopía del *Ramrajya*, ‘el reino de Rama’, como un gobierno de justicia y verdad para todo ser humano, no podía escapar al veredicto de las conciencias que interpretaban esta idea como un retorno a las raíces hindúes; pero el Mahatma estaba convencido de que el nacionalismo indio debía articularse en un lenguaje religioso debido a que el vocabulario estrictamente político no era congruente con la realidad histórica del pueblo indio, y afirmaba que “aquellos que dicen que la religión no tiene nada que ver con la política no saben lo que la religión significa.”⁵⁹ Para concentrar al pueblo en un solo frente antiimperialista, Gandhi no podía hacer descansar su ideología en una plataforma económica, por lo que “deliberadamente se alejó de ello y le habló a la gente de cimentar las alianzas religiosas y los unificó en cuestiones que afectaban los sentimientos religiosos populares que se habían anquilosado en el pueblo por siglos. Su noción de la unidad india se sostenía en la creencia de que invocando los valores religiosos populares se podía obtener todo lo que era creativo y valioso del carácter indio.”⁶⁰ Los apologistas de Gandhi aseguran que el trasfondo del discurso de integrar la religión a todos los aspectos de la vida es la moralidad universal y no una religión particular: “El liderato de Gandhi le dio al Congreso Nacional Indio una apariencia algo hinduizada, pero su énfasis constante en la unidad religiosa, social y política de las distintas comunidades ayudó a establecer las bases del estado secular.”⁶¹ Esta discusión podría extenderse en un análisis de la vida y obra del Mahatma, pero a nosotros nos ayuda exclusivamente a señalar uno de los puntos nodales del significado del secularismo, y la complejidad de la relación entre la religión y la política en India:

El surgimiento de una cultura basada en la religión y el idioma político religioso eran, en cierto modo, un aspecto de la democratización del movimiento nacional. Mientras el movimiento nacional estuviera confinado a los intelectuales... podía conservar

⁵⁹ Vid. Smith, D., *op. cit.*, p. 92.

⁶⁰ Kumar Ravinder, “Gandhi, Nehru and Communalism”, en Pramod Kumar (ed.), *Towards Understanding Communalism*, Chandigarh, Center for Research in Rural and Industrial Development, 1992, p. 137.

⁶¹ Smith, D., *op. cit.*, p. 92.

un cierto balance manteniendo la religión fuera del vocabulario político y tratando de construir una ideología nacionalista enteramente moderna. Pero cuando la base social del movimiento se extendió a las clases medias bajas, la mayoría de las cuales eran social y culturalmente conservadoras e intelectualmente cortas y limitadas, la modernidad ideológica comenzó a transigir. Las clases medias bajas comenzaron a imponer su propio atraso y estrechez en el contenido político e ideológico del movimiento. Cuando el movimiento alcanzó a las masas, los símbolos, mitos y lenguajes religiosos se incorporaron a su discurso puesto que en el idioma, cultura, modo de vida y visión del mundo del pueblo indio la religión jugaba un papel importante.⁶²

A pesar de la disolución del Califato, el *Central Caliphate Committee* de India se mantuvo trabajando conjuntamente con el Congreso hasta 1930; aunque ciertamente la participación musulmana en este último fue diluyéndose. Con el Movimiento Khilafat la comunidad musulmana de India se destacó como una unidad religioso política, pero al mismo tiempo se fortaleció la unión de ésta con los hindúes frente al enemigo común: el gobierno colonial.

Tras el colapso del Khilafat, el Congreso y la Liga comenzaron a alejarse debido a que el Congreso rechazaba las demandas musulmanas y los partidos del reavivamiento hindú iban ganando terreno mientras alentaban enfrentamientos entre las comunidades. En 1929 se elaboró el 'Reporte Nehru' que recomendaba, primero, un gobierno unitario para India, después, que el sistema de electorados separados –introducido en el Acta de 1909 y reiterado en 1919– fuera abolido, que la proporción de escaños en los cuerpos legislativos para las minorías se definiera en proporción de su población y que se crearan tres nuevas provincias en las regiones en las que los musulmanes eran mayoría. Maulana Muhammad Alí, que había sido uno de los más destacados líderes del Movimiento Khilafat en India,

⁶² Bipan Chandra, *Communalism in Modern India*, Delhi, Vani Educational Books, c. 1984, pp. 153-154.

interpretó estas recomendaciones como un intento de establecer un gobierno hindú; el Reporte también encontró oposición dentro de las filas del Congreso bajo el argumento de que la preocupación primordial del momento era alcanzar la independencia. Un año más tarde, cuando Gandhi inició la *satyagraha* de la sal, Maulana Muhammad Alí declaró que, efectivamente, los musulmanes querían liberarse del dominio británico pero que no estaban dispuestos a someterse al dominio hindú, por lo que esta vez no se unirían a la resistencia.

En las elecciones generales de 1936 el Congreso triunfó en seis de las once provincias y se rehusó a establecer gobiernos de coalición con la Liga –cuyas victorias electorales habían sido mínimas– en las áreas de mayoría musulmana. En este escenario se vislumbraban dos alternativas para los musulmanes militantes, una era unirse a las actividades del Congreso para compartir sus ganancias y la otra era responder a la autoafirmación que la mayoría hindú manifestaba a través de sus organizaciones comunales⁶³ autoafirmándose ellos mismos; los musulmanes nacionalistas optaron por la primera, mientras que la Liga, bajo el liderazgo de Muhammad Alí Jinnah, eligió la segunda. Así dio inicio la división de la unidad india.

Jinnah, quien en 1916 había participado en la formulación del ‘Pacto de Lucknow’, se convirtió en el principal opositor del Congreso y, en 1937, tomó el liderazgo de la Liga. Tras el fracaso electoral de ésta, Jinnah buscó atraer el apoyo de los musulmanes a través del llamado religioso y apostó por el islam como el común denominador para eliminar las diferencias regionales, provinciales, lingüísticas y sociales que los dividían; a partir de entonces la Liga se concentró en descubrir y publicitar las ‘cruels’ intenciones y las ‘injustas’ prácticas de los hindúes en general y del Congreso en particular, haciendo severas críticas a éste por haber aceptado ejercer bajo la nueva constitución que calificaba de reaccionaria. Jawaharlal Nehru, como líder del movimiento nacional, intentó contrarrestar el empuje de la Liga con la *Muslim Mass Contact Campaign* de 1937 cuyas protagonistas eran las ideas marxistas socialistas; los musulmanes no rechazaron la

⁶³ Vid. infra, Cap. III.1.

campana pero fracasó debido a la limitada capacidad de movilización del Congreso en las áreas rurales. La Liga en cambio fue ganando adeptos entre las clases medias y medias bajas musulmanas, aunque su liderazgo permaneció en manos de los terratenientes y políticos.

En 1940, el gobierno británico anunció que no transferiría el poder a un gobierno cuya autoridad fuera rechazada por ‘elementos considerables y poderosos’ de la sociedad india; para entonces la Liga contaba ya con el apoyo de prácticamente toda la clase alta, la mayoría de las clases medias y del gobierno británico, en este escenario Jinnah formuló la ‘Resolución de Lahore’ que demandaba la creación de una suerte de patria mística, la nación musulmana independiente de Pakistán. En marzo de 1942 la administración británica aceptó tácitamente la idea de Pakistán al sugerir que aquellas provincias que no estuvieran dispuestas a sumarse a la Unión India que se crearía al finalizar la guerra, podrían establecer un dominio separado y similar en su relación con el Imperio. La resolución fue rechazada en el Congreso tanto por los musulmanes que consideraban que Jinnah era demasiado secular para presidir un Estado religioso,⁶⁴ como por los hindúes que lo acusaron de fanático; el asunto unió de hecho a todos los hindúes, tanto seculares, como religiosos y comunales. Maulana Muhammad Alí se convirtió igualmente en líder del separatismo musulmán, aunque se mantuvo como firme luchador por la independencia; así las cosas, el comunismo de la Liga se transformó en un nacionalismo alternativo al nacionalismo del Congreso. Aquella alcanzó los dos millones de miembros y mejoró considerablemente su desempeño electoral, consiguiendo importantes triunfos en 1945 y 1946, mismos que la colocaron como la tercera fuerza política del país, después del Congreso y los británicos.

Por otra parte Abul A’la Maududi, que en un principio había apoyado tanto al movimiento de ‘no cooperación’ de Gandhi como al Khilafat, terminó oponiéndose a la influencia de las ideas occidentales y a la lucha del nacionalismo hindú-musulmán, y llamó a revitalizar el islam ‘genuino’ organizando el *Jamaat-i-Islami* en contra del Congreso y de la Liga Musulmana. A través de esta institución Maududi

⁶⁴ Es proverbial la irreligiosidad de Jinnah, quien no era en absoluto un practicante devoto del islam.

buscaba imponer el islam como canon inalterable y a la *shari'a* como constitución jurídica en un Estado teodemocrático; su idea era formar un cuerpo de hombres disciplinados, morales y justos que asumieran una postura militante en todos los asuntos que afectaran a los musulmanes, y que estos hombres se convirtieran en los agentes de la revolución islámica en la sociedad india. Él, al igual que la mayoría del *ulema* y otros líderes tradicionalistas, argumentaba que nacionalismo e islam son nociones antitéticas, pues el primero es un particularismo irreconciliable con el universalismo del segundo, y extendía este argumento hacia todos los tipos de nacionalismo, fueran éstos religiosos o seculares. Maududi manifestaba una oposición decidida al secularismo pues, aseguraba, constituía un agravio al islam, para el que no existe distinción entre lo terreno y lo espiritual.⁶⁵

El colapso de la alianza a nivel nacional coincidía con la intensa lucha de las élites por el poder, y la influencia y el patronazgo de los que éstas gozaban en las provincias. Esto era un producto de las reformas Morley-Minto que con su separación de electorados no hicieron sino exacerbar las divisiones, amén de alimentar el exclusivismo político. La ambición de los indios por el poder se había desatado con la introducción de los procesos democráticos y dicha ambición terminó articulándose en términos comunales cuando los miembros de una religión determinada comenzaron a basar sus candidaturas en conceptualizaciones sectarias.

La creación del espacio de poder protegido para los musulmanes posibilitado por las reformas Morley-Minto estimuló el desarrollo de políticas orientadas hacia la organización comunal como nunca antes. Fue entonces cuando se sentaron las bases de la teoría de las dos naciones.⁶⁶

⁶⁵ Aunque posee todo una red de instituciones, bibliotecas, círculos de estudio, su propio sistema educativo y numerosas publicaciones, el *Jamaat-i-Islami*, que se considera a sí mismo un movimiento mundial por la revitalización del islam, contaba en su división india en 1981 con apenas 3 mil miembros y 36 mil simpatizantes dispersos en todo el país; cifras apenas considerables si se les compara con la membresía de las organizaciones comunales hindúes que hemos revisado.

⁶⁶ Muhammad Iqbal propugnó desde principios del siglo XX el renacimiento político y espiritual del mundo musulmán y el derecho de la comunidad indomusulmana a una existencia política independiente. Vid. infra

Fue únicamente a finales del siglo XIX –y Ayodhya es un reflejo contundente de ello– que el comunalismo apareció como tal en India; previamente, los enfrentamientos entre grupos religiosos difícilmente respondían a una motivación política; durante el periodo medieval las diferencias entre los individuos nunca fueron delineadas en términos de la religión que profesaban, y la legitimidad de los gobernantes no se definía sino a través de la conquista y la superioridad del poder militar. Ni los hindúes ni los musulmanes eran grupos solidarios unidos por identificaciones comunales conscientes que estandarizaran todas las clases, regiones y sectas bajo una visión común del pasado y de un reconocimiento de destino común. Como ya se ha señalado, a nivel popular sucedían tanto la comunicación interreligiosa como el culto conjunto entre musulmanes e hindúes. Era entre los grupos de élite que se enfatizaban las diferencias; mismas que, a fines del siglo XIX, fueron reforzadas por los movimientos de reavivamiento religioso, precursores de la organización política, y cuyo proselitismo dio lugar al crecimiento de la oposición hindú-musulmana.

Los proyectos unitarios hindú-musulmanes y su lucha conjunta por la independencia expuesta en movimientos como la no-cooperación fueron socavados por los británicos a través de tácticas divisionistas catalogadas normalmente como *divide and rule*, las cuales fueron extendidas hacia las esferas económica y política. Entre estas tácticas destacan por ejemplo la disposición de los empleos gubernamentales con base en criterios comunales, donde el acceso se determinaba según la adscripción religiosa; o el *Communal Award* que, para las elecciones de 1935 –en las que por primera vez los indios elegirían a sus representantes–, dividió los electorados también bajo líneas religiosas.⁶⁷ Los instrumentos clave del *divide and rule* fueron, primero, catalogar a India como un conjunto de comunidades religiosas, segundo, asumir que la religión era sinónimo de nacionalidad y que por ende la división más significativa entre los indios era precisamente la religiosa, cuya esencia no era el individuo sino las comunidades, y tercero, tratar a los musulmanes como si constituyesen una comunidad o entidad política separada. La política del

⁶⁷ Smith, W.C., *op. cit.*, II.1.

divide and rule fue implementada aceptando demandas comunales y de tal suerte fortaleció y confirmó respetabilidad a las organizaciones que solicitaban tales demandas.

La llaga de la partición

Se asegura que los británicos hicieron una contribuyeron significativamente para hacer a la India moderna, industrial, democrática y secular. Familiarizaron a los indios con una civilización superior, con la ciencia moderna y la tecnología. Establecieron un gobierno civilizado, proveyeron un estado de derecho, estabilidad, paz, etcétera. Construyeron las bases para un gobierno popular, efectivo y responsable en el que la voz de cada ciudadano pudiera ser escuchada. Por lo tanto, asumían que era el deber de todo indio extender su apoyo y lealtad a ese gobierno que era ‘un regalo de Dios’ para su país. Si las costumbres sociales se interponían, debían de ser cambiadas, las dificultades culturales, de existir, debían ser superadas, los postulados religiosos debían ser reinterpretados, la política debía adecuarse a ello y alcanzar el objetivo de crear la unidad entre el gobernante y los gobernados.⁶⁸

Ciertamente, fue el capitalismo británico el que unificó económicamente a la India, estableció los medios modernos de comunicación e impuso un Estado centralizado; en la esfera de ley y gobierno, los británicos dejaron en India una estructura y un servicio civil eficientes y funcionales aunque con los bemoles de una pesada burocracia. Así, el país llegó a su independencia con un sistema administrativo mejor organizado y menos corrupto que la mayoría de las ex colonias. Es también innegable que entre las contribuciones del *British Raj* están el principio

⁶⁸ Moin Shakir, “Dynamics of Muslim Political Thought”, en Pantham y Deutsch, *op. cit.*, p. 143.

de igualdad ante la ley y la separación de la religión y el Estado.⁶⁹ Pero, de la misma forma, los británicos contribuyeron enormemente a la formación del problema comunal creando una mitología del subcontinente alrededor de estereotipos raciales, donde los musulmanes eran violentos y lujuriosos y los hindúes malvados y cobardes. Desde finales del siglo XIX India fue asimilada en Occidente como un compuesto social hindú, musulmán, parsi, sikh, cristiano, etcétera, con la idea de que el rumbo de la política dependería de cómo estas comunidades preconstituidas se educaran y modernizaran y se unieran o no en un esfuerzo común.

Los orientalistas europeos del periodo colonial se inclinaban hacia la visión del islam como una intrusión extranjera en el sureste de Asia. Esto conllevó a equiparar el concepto de religión con el de cultura, así como a hacer converger ambos con civilización e incluso territorio.⁷⁰

La percepción británica de la India se basaba en la visión utilitarista, que consideraba a hindúes y musulmanes como dos bloques homogéneos e irreconciliables, además de apolíticos, obsesionados con la religión y carentes de una visión secular. Según esta corriente de pensamiento, los hindúes se mantenían absortos exclusivamente en los asuntos espirituales y los musulmanes continuaban una tradición de fanatismo e intolerancia dentro de la cual todo gobierno no islámico era considerado inmoral; sólo la occidentalización y la evangelización cristiana lograrían sacar a India de su anquilosamiento siendo ellos, los británicos, quienes –como encargados de esa misión– habían llegado a la India para liberar a los hindúes del ‘yugo’ y la ‘intolerancia’ musulmana.

Esto no significa, obviamente, que los británicos hubieran creado el problema comunal hindú-musulmán pero es innegable que lo utilizaron efectivamente en su provecho, que la proverbial política del *divide and rule* les resultaba cómoda y altamente funcional y que la manipularon a voluntad; sin embargo, es necesario insistir que el surgimiento del comunalismo en India no es una orquestación maquiavélica deliberada sino el producto de una circunstancia histórica que

⁶⁹ Aunque tradicionalmente había una distinción entre el poder estatal y el religioso, fue bajo el dominio británico que la división se estableció formalmente

⁷⁰ Richard M. Eaton, *op. cit.*, p. 11.

conjunta distintos intereses. En India existía una estructura inherente de conflicto entre, por un lado, los grupos radicales que promovían el comunalismo hindú y, por el otro, la élite musulmana que buscaba extender y asegurar su coto de poder; y ya los líderes de ambos sectores habían encontrado en sus tradiciones religiosas el material para sustentar sus ideologías de transición y visiones utópicas sobre el futuro, seleccionando conscientemente aquellos símbolos que los diferenciaran de musulmanes e hindúes respectivamente.

Muhammad Iqbal, poeta y filósofo indio del panislamismo, es considerado como el padre de la idea de Pakistán. En su obra poética Iqbal rememoraba con nostalgia el antiguo esplendor islámico y exponía la premisa fundamental de su pensamiento filosófico y político: el restablecimiento del islam como vehículo unitario y reformador del mundo musulmán. Insistía en la unidad de la comunidad islámica y en su derecho a una existencia política propia, pretendía la conformación de una estructura social regulada por un sistema legal basado en los principios del islam, donde Dios y el universo, el espíritu y la materia, la iglesia y el Estado fueran un todo orgánico. De tal interpretación surgió un nacionalismo alternativo que hizo de Pakistán una necesidad política pues, en palabras del propio Iqbal: “La preservación de sus entidades nacionales es deseable tanto para los hindúes como para los musulmanes. La visión de un nacionalismo común para India es un ideal hermoso y tiene un atractivo poético pero, en vista de las condiciones presentes y del patrón inconsciente de las dos comunidades, su realización parece imposible.”⁷¹ En 1930, en su calidad de presidente de la Liga Musulmana, Iqbal sugirió la creación de un Estado musulmán independiente que se localizase en el noroeste de la India.

Bajo la influencia de las ideas de Iqbal, Jinnah formuló la idea de Pakistán en 1940 basándose en la teoría de las dos naciones, la cual aseguraba que el hinduismo y el islam no eran únicamente dos religiones diferentes sino dos civilizaciones y dos formas de vida distintas y frecuentemente opuestas cuya historia compartida había sido más de confrontación que de entendimiento. Jinnah quería a Pakistán como un Estado islámico pero moderno, progresista y occidentalizado,

⁷¹ Citado en Karandikar, *op. cit.*, p. 162.

donde las minorías gozaran de derechos igualitarios; Nehru refutaba estos presupuestos argumentando que si la nacionalidad estuviera efectivamente basada en la religión, India estaría compuesta por decenas de nacionalidades; él, junto con los sectores más jóvenes del Congreso que predicaban el marxismo-leninismo, estaba convencido de que las lealtades particulares podían ser anuladas por las lealtades elementales de 'clase'.

La citada teoría de las dos naciones da sustancia al concepto de que un grupo religioso constituye igualmente una comunidad política. El CNI no reconoció la multinacionalidad y como resultado el nacionalismo musulmán terminó definiéndose territorialmente, pero "la ideología del separatismo musulmán no se produjo necesaria e inexorablemente de las diferencias objetivas entre hindúes y musulmanes, sino de la utilización que se hizo de esas diferencias a través de la manipulación de símbolos de la unidad musulmana y de la separación hindú-musulmana por parte de una élite preocupada por preservar sus privilegios políticos."⁷²

Los musulmanes indios no eran en realidad una nación separada, ni siquiera gozaban de una homogeneidad étnica puesto que procedían de distintos orígenes (árabes, turcos, afganos, persas), hablaban distintas lenguas (urdu, braj, bhojpuri) y tenían además una serie de intereses encontrados; "careciendo de una base territorial, económica o lingüística común, no constituían una nación, y, divididos en clases, tampoco representaban una estructura social monolítica con intereses políticos unitarios; únicamente resultaban estar suscritos a una misma religión."⁷³ Jinnah heredó el liderazgo de los diversos grupos que se encontraban diseminados por el subcontinente y cuyo único vínculo era el islam, no contaban con una organización política ni con un territorio común que pudieran llamar suyo; era tarea de la militancia comunalista musulmana desarrollar una identidad que representara a una nación musulmana moderna proveyéndola de unidad. El hecho de ser musulmanes no los hacía ser una nación, pero ser musulmanes bajo el dominio

⁷² Paul Richard Brass, *Language, Religion and Politics in Northern India*, Nueva York, Cambridge University, 1974, p. 120.

⁷³ Akshayakumar Ramanlal Desai, *Social Background of Indian Nationalism*, 3ed., Bombay, Popular Book Depot, 1959, p. 361.

británico les había dado una experiencia en común: “una característica prominente del dominio británico en el siglo XIX era la tendencia de considerar a sus súbditos indios no primordialmente como miembros de razas diferentes o parlantes de diferentes idiomas, ni siquiera como representantes de intereses diferentes, sino como seguidores de distintas fes. Los hombres eran reconocidos primero como parsis, sikhs, hindúes o musulmanes.”⁷⁴ Esta caracterización de la identidad facilitó enormemente la labor de los comunalistas –tanto musulmanes como hindúes– para presentarse como entidades diferenciadas; el énfasis en la exclusividad social y cultural de la comunidad musulmana fue así utilizado en la batalla política por un Estado musulmán separado.

Ayodhya nos ha servido como escenario para observar cómo fue que antes de la llegada de los británicos, musulmanes e hindúes coexistían en el territorio sin hacer de sus adscripciones religiosas la cualidad elemental de sus diferencias. El primer censo imperial de población se realizó en 1872, la clasificación de 250 millones de indios quedó definida bajo dos parámetros, la membresía de casta y la comunidad religiosa; estas categorizaciones alteraron la percepción de los indios en cuanto a las relaciones intergrupales, amén de que formalizaron la división conceptual entre hindúes y musulmanes estableciendo leyes diferenciadas y distinciones tajantes entre la ‘mayoría’ (que resultaba entonces ser hindú) y las ‘minorías’ (de entre las cuales la más numerosa era la musulmana), y otorgando a las mismas representatividad política a través del reconocimiento de sus líderes, para quienes entonces se volvió imperativo delimitar su identidad. Así surgieron numerosas organizaciones que pretendían hablar en nombre de toda una ‘comunidad’ (devotos de una religión específica), que en realidad representaban sólo los intereses de sectores particulares pero cuya legitimidad sin embargo no fue cuestionada por el *Raj*.

Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, la independencia de la India era inevitable; la guerra había roto con el mito de la superioridad europea y los británicos habían perdido el poder para mantener el vasto imperio de otros tiempos.

⁷⁴ Francis Robinson, *Separatism Among Indian Muslims. The Politics of the United Provinces' Muslims 1860-1923*, Londres, Cambridge University, 1974, p. 348.

Sin embargo, al interior de la India el comunalismo crecía rápidamente y el país se veía dividido alrededor de líneas religiosas con la Liga Musulmana liderada por Jinnah por una parte y con el conjunto de organizaciones del comunalismo hindú por la otra.

En agosto de 1946, durante el 'Día de la Acción Directa' convocado por la Liga Musulmana, el activismo terminó en una serie de asesinatos de hindúes en Calcuta, misma que fue seguida por las represalias en contra de los musulmanes; los intentos por conciliar a los dos bandos resultaron infructuosos. En febrero de 1947 el virrey Lord Wavell fue sustituido por Lord Mountbatten y se anunció que la independencia sería concluida para junio de 1948. Tanto el Panjab como Bengala vivían situaciones de tensión y violencia, por lo que el virrey lanzó una nueva iniciativa para mantener unida a la India, pero las facciones y Jinnah en particular se mantuvieron intransigentes. Fue entonces cuando se tomó la decisión de dividir al país, la creación de Pakistán había sido concedida; éste no era en realidad un logro de la comunidad musulmana en su conjunto sino la victoria de un puñado de líderes que había capitalizado la movilización comunal por medio de un doble lenguaje. "La élite de una comunidad [religiosa] no puede expresar sus aspiraciones y ambiciones en términos puramente seculares, pues ello los haría aparecer como superficiales y egoístas y no podría encender las emociones de la comunidad entera. Así, articulan esas demandas en un idioma que pueda movilizar a toda la comunidad y es por ello precisamente que se convierte en comunalista."⁷⁵ El caso de Pakistán fue entonces el de un separatismo creado y no un caso de identidad comunal *versus* integración nacional, su proceso sólo puede entenderse a través de la forma en la que se yuxtaponen el proceso de manipulación de los símbolos y el proceso objetivo de los cambios, esto es, decodificando la orientación histórica y la selección consciente de símbolos separatistas.

La partición era imposible de ser realizada sin complicaciones, aun cuando algunas áreas eran claramente hindúes o musulmanas, otras tenían poblaciones mezcladas o bien eran comunidades aisladas de musulmanes rodeadas por regiones

⁷⁵ Asghar Ali Engineer, "Communal Nationalism: A Force", en Kumar, P., (ed.), *op. cit.*, p. 28.

hindúes. Los dos enclaves mayoritariamente musulmanes estaban en lados opuestos del país; Pakistán tendría que tener inevitablemente una mitad oriental y otra occidental territorialmente separadas por una India hostil.⁷⁶

Mountbatten anunció el adelanto de la independencia para el 14 de agosto de 1947. Una vez que se había aceptado la partición del país surgieron las dificultades para decidir la localización de las líneas divisorias; la empresa recayó en manos del virrey como árbitro británico independiente. Las decisiones eran en exceso complicadas: un total de 400 millones de personas (250 millones de hindúes, 90 millones de musulmanes y 6 millones de sikhs, entre otros), más de 500 principados, 3,000 castas y 23 idiomas eran demasiado para que Mountbatten pudiera concederles la independencia pacíficamente y mantenerlos unidos. “Tribus y comunidades y pueblos fueron en algunos casos seccionados en dos, familias que habían vivido juntas por siglos fueron repentinamente colocadas en el otro lado de una frontera internacional. En Pakistán del Este la plataforma de una estación de trenes quedó en un país y la taquilla en el otro.”⁷⁷ Bengala, por ejemplo, quedó dividida en regiones este y oeste, y la situación era aún más problemática en el Panjab, donde los antagonismos comunales estaban en su cenit; el Panjab era uno de los estados más ricos y fértiles del país y estaba integrado por 55% de habitantes musulmanes, 30% de hindúes y la mayor concentración de población sikh en India. El Panjab tenía pues todos los ingredientes para convertirse en escenario de caos, por lo que el anuncio de su partición unos días después de la independencia resultó en un desastre de enormes proporciones; tuvieron lugar emigraciones masivas de musulmanes hacia Pakistán mientras hindúes y sikhs viajaban en dirección a la India. La nueva frontera dividió dos de las principales ciudades del Panjab, Lahore y Amritsar; antes de la independencia Lahore contaba con alrededor de 1 millón 200 mil habitantes, de los cuales aproximadamente 500 mil eran hindúes y 100 mil eran sikhs, tras las migraciones, en Lahore permanecieron apenas 100 ciudadanos entre hindúes y sikhs.

⁷⁶ La incongruencia de esta empresa llevó a la lógica ruptura en 1971 cuando Pakistán del Este se separó, constituyéndose como Bangladesh.

⁷⁷ Ahmed, *op. cit.*, p. 123.

Durante meses, el éxodo más numeroso en la historia de la humanidad tuvo lugar entre el este y el oeste del Panjab. Trenes llenos de pasajeros musulmanes con dirección al oeste eran detenidos y sus tripulantes asesinados por turbas hindúes y sikhs, mientras que éstos, viajando en dirección contraria, sufrían la misma suerte a manos de los musulmanes; el ejército, que había sido desplazado a la zona para mantener el orden, se mostró totalmente ineficaz, y en numerosas ocasiones participó activamente en los motines. El saldo final fue de más de 15 millones de emigrantes y cerca de medio millón de muertos.

El éxodo y los enfrentamientos de 1947 produjeron un resentimiento mutuo entre hindúes y musulmanes, puesto que cada grupo responsabilizó al otro por la debacle. La creación de Pakistán fue percibida por muchos hindúes como un acto de sacrilegio que dividió a la 'Madre India' y la culpa terminó recayendo exclusivamente sobre los musulmanes que permanecieron en India y que, de tal suerte, se encontraron inseguros, amén de confundidos, por el hecho de que parte de sus familias eran ahora ciudadanos de otro país que, encima, era considerado como enemigo.

Tras la partición los musulmanes pasaron de ser una cuarta a una sexta parte de la población, todos los líderes de la Liga y el grueso de los hombres de dinero e influencia emigraron a Pakistán, "los que se quedaron estaban comprometidos con el nacionalismo indio y el secularismo... o eran demasiado pobres y débiles como para involucrarse en cualquier actividad política."⁷⁸ La mayoría de las estructuras económicas musulmanas colapsaron, provocando así que el éxodo no se detuviera, y la opinión pública se tornó aún más agria como consecuencia de la emigración forzada a lo que fueron sometidos los hindúes de Pakistán.

También emocionalmente la partición fue un duro golpe para los musulmanes "sus líderes, sus asentamientos de poder y cultura, sus amigos y compañeros se habían ido y ellos se quedaron como una minoría truncada e indefensa", la depresión psicológica aumentó cuando "las esperanzas musulmanas respecto a un

⁷⁸ Ashis Banerjee, "Comparative Curfew: Changing Dimensions of Comunal Politics in India", en Veena Das (ed.), *Mirrors of Violence. Communities, Riots and Survivors in South Asia*, Delhi, Oxford University, 1990, p. 38.

rápido avance socioeconómico fueron defraudadas, cuando los asuntos importantes para la identidad de la comunidad no consiguieron atención y cuando los movimientos comunales hindúes emergieron con plataformas de indianización.”⁷⁹

Los musulmanes “movilizados en el periodo preindependiente con la teoría de que constituían no una minoría sino una nación separada, ayudaron a crear una nación en la que los musulmanes eran mayoría pero quedaron reducidos a una minoría pequeña y dispersa en un Estado hindú.”⁸⁰ Así, fue la comunidad musulmana que permaneció en India la que pagó el precio más alto por la partición con su angustia mental y espiritual, con la depresión económica y el rezago educacional, condiciones que, ciertamente, comparten con millones de indios no musulmanes pero que en su caso se ven agudizadas por su sentimiento de aislamiento del *mainstream* de la vida nacional. La mayoría de los musulmanes pertenecen a los sectores más pobres; desde el periodo del dominio mogol, pasando por el británico y hasta el independiente, siempre han sido una minoría carente de privilegios; su legado es el de la desventaja que no compartía ni la cultura hindú mayoritaria ni la alta cultura de los gobernantes musulmanes.

El flamante gobierno del Congreso en la India independiente, encabezado por Jawaharlal Nehru, estaba convencido de que con el desarrollo tecnológico, industrial y científico, con la alfabetización, y con todas las herramientas de la modernidad, las tendencias retrógradas serían suprimidas, posibilitando así el surgimiento de nuevas agrupaciones e identidades sociales y económicas que traspasarían las asociaciones de casta, religión y raza. Con su espíritu progresista y su filosofía de no discriminación el CNI formuló un programa social basado en el secularismo y la igualdad para eliminar el comunalismo y la violencia, en tanto su política económica pretendía erradicar la pobreza mediante una estructura socialista de redistribución de la riqueza; así, se creía, por medio del secularismo y la prosperidad se crearía una sociedad humanista, igualitaria, científica y racional.

El Congreso redactó la Constitución sobre estos principios para asegurar la libertad y la protección de las minorías, y se dispuso a eliminar la intocabilidad a

⁷⁹ Miller, *op. cit.*, p. 243.

⁸⁰ Brass, *Language, Religion and Politics*, p. 274.

través de medidas y facilidades especiales a las *scheduled castes*. El primer reto del nuevo gobierno era contener la agresividad de las organizaciones hinduistas y canalizarla hacia la actividad de la construcción de la nación. Pero a pesar de que condenaba el comunalismo hindú, nunca puso en práctica un programa profundo para contrarrestarlo, remedios ‘gandhianos’ como realizar marchas de paz, publicitar la fraternidad hindú-musulmana en la celebración conjunta de festividades o citar los principales textos religiosos para hablar de una única verdad, no podían ser suficientes; peor aún, al negociar con los líderes comunalistas el gobierno terminó legitimándolos y otorgándoles respetabilidad.

Después de la partición de 1947 la Liga Musulmana (la única organización política musulmana incluyente) se disolvió y la política se convirtió para los musulmanes más en un medio que en un fin; con la Liga desapareció su antiguo liderazgo y los intelectuales que permanecieron en India se integraron dentro de tres líneas, en primer lugar, los profesionistas seculares comúnmente marxistas que se acomodaron en el Congreso y más tarde en los partidos de izquierda; en segundo lugar, los conservadores que se concentraron en la *Aligarh Muslim University (AMU)* y, por último, el *ulema* cuyos intereses se manifestaron exclusivamente alrededor de los derechos religiosos.

Los miembros de la *intelligentsia* musulmana que trabajaban en el Congreso obtuvieron, gracias a la política abierta de éste, facultades y garantías constitucionales para su comunidad –que, ahora sí, quedaba definida como tal. La naturaleza de las demandas de los indomusulmanes tras la independencia se concentró en derechos de educación, la posición del urdu como idioma oficial, la preservación de la Ley Personal Musulmana (acorde a los principios del Corán), la reservación de empleos y el estatus especial de la *AMU*. Sus quejas más frecuentes giraban en torno a la inadecuada representación legislativa, la violencia comunal y la hinduización de la educación.⁸¹

Las concesiones que el Congreso fue haciendo frente a estas demandas exacerbaron el antagonismo de los grupos comunalistas; las organizaciones

⁸¹ Miller, *op. cit.*, p. 244.

hinduistas acusaron a Nehru de utilizar la política del *appeasement* (o ‘apaciguamiento’, que consiste en otorgar privilegios especiales a un grupo particular para mantenerlo controlado y a cambio obtener su apoyo) con la minoría musulmana y focalizaron todavía más a esta última como su necesario enemigo. La hostilidad lleva a una comunidad a autoafirmarse y a fortalecer sus defensas, así, los musulmanes se asieron a tres símbolos fundamentales de su identidad: la Ley Personal Musulmana, el urdu y la AMU. Sin embargo, desde la independencia y debido a que la Liga fue prácticamente disuelta (reducida a una influencia apenas considerable en el sur), la comunidad indomusulmana ha carecido de una organización política fuerte y no hay un solo grupo musulmán que tenga el poder suficiente para defender los derechos de la comunidad entera.

La traumática experiencia de la partición gestó profundos sentimientos de desconfianza que se han visto agravados por las sucesivas guerras entre India y Pakistán (1965 y 1971), por el temor hindú de un resurgimiento panislámico, por la reticencia de los musulmanes a ajustarse a un Código Civil Común y por la suspicacia alrededor de los denominados *petrodollars*. En los años setenta el *boom* petrolero de los países árabes ofreció oportunidades de empleo para los musulmanes indios, que entonces se marcharon a trabajar hacia los Estados del Golfo Pérsico; las consecuentes remesas de dinero que enviaban a India fueron derrochadas por “las hasta entonces personas normales, que comenzaron a emular a sus antepasados en todas las formas posibles”,⁸² y provocaron, además de envidias, la idea de que las instituciones islámicas eran financiadas desde el Medio Oriente, reforzando con ello la caracterización de la ‘extranjería’ de los musulmanes indios a los ojos de los comunalistas hindúes, quienes entonces “los personifican fácilmente como una mano externa que debilita a la India desde el interior.”⁸³

Los prejuicios contra los musulmanes tienen su origen en las falsas ideas sobre los gobernantes musulmanes ‘opresores’, la tendencia separatista de los musulmanes durante la lucha por la independencia, su empeño en regirse por su Ley Personal y sus lealtades extraterritoriales (un presupuesto nexo filial con

⁸² Arifa Kulsoom Javed, *Muslim Society in Transition*, Delhi, Commonwealth, 1990, p. 51.

⁸³ Van der Veer, *Religious Nationalism...*, p. 10.

Pakistán y el resto de las naciones islámicas); ello los estereotipa como una comunidad homogénea que resulta ajena a la cultura y la sociedad indias.

Los musulmanes a su vez han engendrado una serie de prejuicios en contra del gobierno y la mayoría hindú debido a su arraigado sentimiento de discriminación en el área laboral, a la idea de la elaboración de intentos concertados para eliminar su lengua y su cultura y de una conspiración de los extremistas hindúes para exterminarlos. Su psicología es la de los perseguidos y desposeídos; el propio Syed Shahabuddin ha señalado: “La comunidad musulmana hoy en día sufre de un complejo surgido de un cúmulo de agravios reales, exagerados o imaginarios. La frustración proviene de su incapacidad para obtener una parte equitativa de los frutos del desarrollo, acceso equitativo a los empleos del gobierno, educación universitaria, créditos bancarios, licencias industriales, de comercio internacional, etcétera. La comunidad lo asume como resultado del persistente prejuicio comunal y de un patrón de discriminación.”⁸⁴

El impacto de los estereotipos conduce a calificar a los musulmanes como *mleccha*, (sucios)⁸⁵, inescrupulosos, fanáticos, despiadados y lujuriosos⁸⁶ –lo que además se liga con una ‘elevada’ reproducción demográfica que haría crecer la ‘quinta columna’ que ellos forman en India–, mientras que los hindúes son catalogados como hombres mediocres, cobardes, hipócritas y retrógradas que queman a sus viudas y practican el sistema de castas.⁸⁷

Derivada de estos prejuicios, la propaganda comunal utiliza recurrentemente temas ya señalados, como la idea de que los musulmanes profesan una lealtad extraterritorial para con Pakistán, la política gubernamental del *appeasement* que

⁸⁴ Syed Shahabuddin, “Comunal Violence: A Challenge to Plurality”, en Engineer (ed.), *Communal Riots in Post-Independent India*, Hyderabad, Sangam Books, 1984, pp. 104-105.

⁸⁵ La realidad es que los musulmanes son sumamente limpios, la oración ritual se inicia de hecho con una serie de rigurosas abluciones que incluyen el lavado de manos, brazos, pies e incluso de nariz y dientes ya que, según el Profeta, “el día del juicio final los justos serán reconocidos por cuánto brillen de limpios bajo la luz de la luna”. *Vid.* Sharif, *op. cit.*, cap. XI.

⁸⁶ Debido a la percepción popular de que son polígamos. Aunque en efecto su religión les permita tener hasta cuatro esposas, lo precario de su situación se los impide; de hecho es más frecuente la poligamia entre hindúes que entre musulmanes.

⁸⁷ Ahmed, *op. cit.*, p. 230.

les concede sus 'insensatas' demandas en orden de asegurar sus votos, las atrocidades cometidas por los musulmanes durante los días de la partición y la opresión a la que se vieron sujetos los hindúes que permanecieron en Pakistán, la destrucción de templos hindúes a manos de los gobernantes musulmanes en el pasado, la conversión al islam forzada por aquellos mismos gobernantes, la acusación de que algún musulmán sacrificó una vaca o le faltó al respeto a algún templo o Dios hindú, el reclamo de que la India es una tierra exclusivamente hindú; y por el otro lado la denuncia de que la mayoría hindú pretende liquidar a la minoría musulmana y destruir sus religión, idioma y cultura, la idea de que debido a que los hindúes constituyen la mayoría, todos los gobiernos de la India son gobiernos hindúes y no pueden ofrecer a los musulmanes justicia o protección, la acusación de que por ser un grupo minoritario, los musulmanes son discriminados para acceder al empleo, etcétera.

En este escenario la realidad es sustituida por una imagen mediatizada cuyo poder de persuasión la hacen especialmente difícil de eliminar. Los musulmanes, como ya señalamos, carecen de canales de organización de gran alcance y su posición es principalmente defensiva frente a la avanzada de los ideólogos hindúes, que han logrado caracterizar a los primeros como sus principales opositores. Paradójicamente han sido los musulmanes quienes han posibilitado la creación de la unidad hindú al proveer una oposición cultural, política y social en contra de la cual el hinduismo puede unificarse.

En este contexto se explica la violencia desatada contra los musulmanes en los episodios de la pugna por el *Ramjanmabhumi* en las postrimerías del siglo XX.

III LA ENCRUCIJADA DEL SECULARISMO

III.1 EL NACIONALISMO HINDÚ

En el camino de la lucha por la independencia, los líderes indios se vieron envueltos en las obligadas discusiones acerca de la naturaleza y funciones del Estado, los poderes y límites de la autoridad política, las bases de la legitimidad de esa autoridad, etcétera y, además, en la necesidad ineluctable de definir la identidad nacional.

Surgieron entonces dos versiones paralelas de nacionalismo: el indio y el hindú. Definido a grandes rasgos, el nacionalismo indio buscaba mantener la unidad de la India sobre un conjunto de ideas racionales y normas de comportamiento de talante científico para trascender las lealtades comunales, regionales y de casta; pretendía no hacer distinciones en cuanto a las denominaciones religiosas y consideraba la diversidad como uno más de los elementos característicos o definatorios de la nación india. Esta corriente, de influencia nehruviana, fue la que predominó tras la independencia, logrando establecer el conjunto de instituciones liberales democráticas, los principios del federalismo y la participación ciudadana en los procesos políticos, con la confianza de que éstos nutrirían el secularismo y trascenderían las identidades sectarias para así alcanzar la unidad basada en una identidad nacional pan-india. Los nacionalistas seculares confiaban en que el comunismo sería eliminado con el desarrollo de la tecnología, la industria, la ciencia y la alfabetización y que las tendencias retrógradas serían finalmente suprimidas por el surgimiento de nuevas agrupaciones e identidades sociales y económicas que se superpondrían a las asociaciones sectarias de casta, religión, tribu o raza.

Mark Juergensmeyer señala que el entusiasmo de los líderes de las nuevas naciones por la idea del nacionalismo secular se debe a que éste “le daba una

justificación ideológica a su existencia [la de los líderes], y el electorado que se suscribía a él [al nacionalismo secular] les proveía de bases de poder desde las que podrían acceder a posiciones de liderazgo por encima de los líderes étnicos y religiosos.”¹ En la India recién independizada los propugnadores del nacionalismo secular, *v.g.* Jawaharlal Nehru, no eran hombres religiosos –Nehru llega a ser descrito incluso como ‘alérgico’ a la religión², y el propio Jinnah, padre de la República Islámica de Pakistán, utilizó una religión que él mismo no practicaba como argumento de convocatoria para la conformación de un Estado que se asentó sobre bases seculares– sino miembros de la élite educada y urbana cuya visión del mundo se derivaba precisamente de ese núcleo del que eran originarios. Sin embargo, en lo que toca a los nacionalistas indios, no es válido asumir que su afán de imponer los principios del secularismo respondiera únicamente a su intención de ganarles la partida a los líderes religiosos; es decir, efectivamente buscaban imponerse sobre estos últimos pero no por allegarse el poder en sí sino por alcanzar la cristalización de su proyecto de nación.

La preocupación principal del flamante gobierno era la construcción de un Estado centralizado, esto es, el establecimiento, extensión y fortalecimiento de un conjunto de instituciones que posibilitaran la solidificación del poder como precondition para hacer asequibles la modernización, la integración nacional y el desarrollo económico. La política de este nuevo Estado debía dirimirse sin embargo entre las contradicciones manifiestas de los modelos liberales que quería seguir y el arraigo de las tradiciones indias, su orden social dominado mayoritariamente por las castas y la heterogeneidad de su civilización; la Constitución de 1950 formulada por los líderes nacionales establece su autoridad por encima de las leyes y valores tradicionales, pero no deja de concederles un amplio espacio de acción a las entidades religiosas.³ El secularismo se convierte en la norma del Estado, aunque su acepción tiene una particularidad, en India el secularismo no se estipula como la

¹ Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley, University of California, 1993, p. 22.

² Vid. Abu Sayeed Ayub, “Secularism and Jawaharlal Nehru” y A.B. Shah, “Jawaharlal Nehru and Secularism” en Sinha (ed.), op. cit., pp. 126-143 y 139-143.

³ Vid. infra, Cap. III.4.

separación absoluta entre el Estado y la religión, sino como la equidistancia entre el primero para con el conjunto de las segundas.

Este principio de igualdad de todas las religiones frente al Estado y la noción secular de separación entre los asuntos políticos y los espirituales fueron rechazados por el comunismo hindú, cuyos líderes interpretaron el compromiso de acomodar la religión dentro del espacio del nacionalismo secular como una farsa y acusaron a los gobernantes de traidores; dieron entonces nuevos bríos a lo que consideraban la superioridad de la ideología religiosa y propugnaron el *Hindutva* como único medio para acceder a la modernidad.

Esta manifestación de nacionalismo hindú que se había desarrollado paralelamente al nacionalismo indio o secular y justamente como oposición a éste,⁴ se fundamenta en un resurgimiento cultural que considera que la ideología nacionalista secular es sostenida por indios ‘islamizados’ u ‘occidentalizados’ y marxistas sin raíces, que repudian el verdadero *ethos* hindú; para ellos India no requiere de la versión europea del Estado secular, pues la tolerancia puede ser encontrada en la herencia misma del hinduismo. Como seguidores del *Hindutva* se esmeran en enfatizar los rasgos culturales y religiosos comunes de los hindúes para formular un lazo afectivo y un apego de herencia milenaria al territorio sobre la base de un celo opositor a las minorías.

Reformismo

El nacionalismo hindú no puede comprenderse sin atender el papel de los movimientos de reforma religiosa iniciados en el siglo XIX; estos movimientos jugaron un papel destacado en el surgimiento del nacionalismo aunque no fueron la causa única de su origen. El reformismo fue generalmente encabezado por sectores de la clase media urbana de clara influencia occidentalizada que consideraban que las creencias y prácticas irracionales contaminaban la esencia de la verdad

⁴ Vid. *supra*, Cap. I,5.

metafísica del hinduismo y, por lo tanto, se oponían a todo lo que consideraban retrógrado o supersticioso.

Fue durante la segunda mitad del siglo XIX cuando el hinduismo inició una notable fase de ajuste y resurgimiento; la lucha entre la antigua cultura indígena y la civilización científica y comercial impuesta por el colonialismo tuvo por resultado la aparición de un reavivamiento religioso, ocurrido cuando también los investigadores europeos abordaron el estudio de los antiguos textos: los *Vedas*, las *Upanishads*⁵ y el *Mahabharata*⁶ y a partir de ellos elaboraron una teoría sobre los orígenes de la filosofía hindú, enunciada principalmente en los *Vedas*, y sobre todo en el *Rig Veda*, como los formadores del pensamiento y de las instituciones originarias hindúes.

Temas centrales para los reformadores hindúes eran la vulnerabilidad y el debilitamiento del hinduismo junto con la necesidad de defender a la sociedad hindú tanto de la amenaza de conversión a religiones externas como de los conflictos internos causados por diferencias entre los mismos hindúes. El tema de la debilidad del hinduismo se derivaba del discurso decimonónico del dominio extranjero y del mismo surgió la nostalgia por la legendaria edad dorada de una sociedad justa y regida por el *dharma*, la cual había sido reemplazada por la opresión ‘bárbara’ de los musulmanes primero y de los británicos después. Este declive tenía que ser frenado y la sociedad hindú redimida, la solución se encontraba en la reforma religiosa.⁷

Desde 1864 se había instituido un encuentro anual denominado *Hindu Mela*, con el objetivo de promover un sentido nacional de patriotismo y cooperación hindúes; durante el *Mela* se presentaba una revisión detallada de la situación política, social, económica y religiosa de la India acompañada por canciones, poemas y discursos patrióticos junto con la exhibición de artesanías de todas las regiones

⁵ Las *Upanishads* son textos especulativos que constituyen la última parte de los *Vedas*. Suponen una evolución espiritual y son considerados el paso de la religión védica hacia el hinduismo.

⁶ El *Mahabharata* (‘Relato de la gran guerra de los Bharatas’) es un compendio de la enseñanzas morales, religiosas y filosóficas del hinduismo y constituye, junto con el *Ramayana*, uno de los grandes poemas épicos de la literatura sánscrita.

⁷ Van der Veer, *Religious Nationalism...*, pp. 64-65.

del país.⁸ Pero fue en 1875 que tuvo lugar la aparición de un hinduismo militante con la formación del *Arya Samaj*, cuya intención principal era reestablecer la religión *vedanta* en oposición a todo aquello que tuviera su origen fuera de India (engendrando así la xenofobia),⁹ pero que discurría además sobre la necesidad de alcanzar la independencia política de India para formar una nación sobre una cultura y una religión comunes. El *Arya Samaj* fue el más significativo de los movimientos de reforma; su fundador, Swami Dayananda Sarasvati, un asceta *shaiva* de Gujarat, predicaba el retorno a la autoridad de los *Vedas* para crear una ‘religión de libro’ como el cristianismo o el islam,¹⁰ y convocaba a los hindúes a abolir el culto a las imágenes junto con las divisiones de casta. Su intención era purificar al hinduismo del error y la corrupción apoyándose en el estudio de otras religiones y de la crítica y el rechazo a éstas y a sus dioses, a los que consideraba demasiado limitados y temperamentales; descubrir el error en el resto de las religiones ayudaría a clarificar la perfección del hinduismo (cuyos fundadores, los arios védicos, habían sido los únicos a quienes Dios había revelado el conocimiento verdadero) y de tal forma se contrarrestarían las conversiones musulmanas y cristianas.

Un movimiento similar fue el *Brahmo Samaj*, dirigido por Ram Mohan Roy, cuyas enseñanzas se concentraban en la necesidad de liberar al hinduismo de las supersticiones y prácticas que consideraba degradantes y de rescatar su naturaleza primigenia, tolerante y monoteísta, alimentando el orgullo nacional en contra de la idolatría para venerar a un solo Dios bajo la autoridad de los *Vedas*. Mohan Roy buscaba asimismo aprovechar el conocimiento útil que Occidente le brindaba a India y utilizar las ciencias para enfatizar la experiencia personal y directa de Dios; estableció además la necesidad de prodigar tolerancia y generosidad para quienes profesan otras religiones, respetar todas las visiones de Dios y encontrar en el servicio a los otros la verdadera religión. Al igual que los *arya samajis*, buscó

⁸ Jayaprasad, *op. cit.*, p. 27.

⁹ *Ibid.*, pp. 29, 30.

¹⁰ Van der Veer, *Religious Nationalism...*, p. 65.

enfrentar el embate de la conversión a otras religiones a través de una organización misionera activa.¹¹

Entre los principales protagonistas del reavivamiento hindú se cuentan también otros reformadores como Ramakrishna, santón que, alerta del declive sufrido por el hinduismo durante el periodo colonial, realizó notables esfuerzos por revitalizarlo. En 1897 Swami Vivekananda, discípulo de Ramakrishna, fundó en Kamarpukur, Bengala del Este, la famosa Misión que lleva el nombre de su maestro y que se mantiene activa hasta nuestros días como una orden monástica que preconiza la superioridad de la espiritualidad hindú sobre el materialismo occidental y hace del servicio social una disciplina para la vida espiritual. Vivekananda predicaba la forma más purista de la religión hindú como un evangelio universal para el humanismo ético y el idealismo espiritual; sistematizó la práctica ascética del antiguo *yoga* (que se convirtió en artículo de exportación para el mercado espiritual mundial, tan en boga actualmente) como método de una espiritualidad hindú saludable para el cuerpo y el alma individual y por lo tanto benéfico para la nación como un todo.

Los movimientos de reforma del reavivamiento hindú revirtieron sin embargo la unión a nivel masivo debido a que atacaban las creencias y prácticas populares por considerarlas irracionales y contrarias a la pureza de la fe. El énfasis en la pureza textual así como su oposición casi generalizada (Ramakrishna era una excepción en este sentido) a prácticas populares tales como la adoración de imágenes –amén de la restricción a sus acciones (las de los movimientos de reforma) impuestas por el gobierno británico por ejemplo al *Arya Samaj*– limitaron grandemente el atractivo de estas escuelas que, por ende, se mantuvieron únicamente como movimientos marginales.

Con el nuevo siglo, el Movimiento Nacional adquirió un nuevo cariz y tras la partición de Bengala en 1905¹² el ala extremista del Congreso impuso su presencia oponiéndose decididamente a la misma; líderes como Tilak, Aurobindo Ghosh, Lala

¹¹ J.N. Pankratz, “The Response of the *Brahmo Samaj*”, en Coward (ed.), *op. cit.*, pp. 19-38.

¹² Vid. supra, Cap. II.3.

Lajpat Rai y Bipin Chandra Pal le dieron al nacionalismo un tinte religioso, la militancia hinduista fue tornándose más activa y dedicó grandes esfuerzos a la promoción de las festividades religiosas, así como a la popularización de la adoración al país como a una Madre (*Bharat Mata* o ‘Madre India’) que tenía su corazón en el hinduismo. “Los extremistas creían que el alma de India se encontraba en la religión y que por lo tanto una movilización estrictamente política, sin ningún atractivo religioso, no podría motivar al pueblo indio.”¹³

Movimientos como el *Arya Samaj* y el *Brahmo Samaj* buscaron trascender las que consideraban trivialidades de las tradiciones locales –basándose también en la mirada hacia el extranjero– para fortalecer la unicidad de la tradición hinduista y diseminar el conocimiento de la antigua grandeza hindú junto con el orgullo por la herencia de ese pasado. Posteriormente el *Hindu Mahasabha* y el *RSS* siguieron la escuela de los *Samajs* en aras del fortalecimiento estructural y físico de los hindúes. En la segunda década del siglo XX se sistematizó finalmente la noción de la *Hindu Rashtra* con la necesidad de organizar masivamente a los hindúes en busca del *Hindutva*.

La interpretación religiosa como fundamento de la acción política

Tenemos entonces que el nacionalismo hindú es el producto de la síntesis del nacionalismo indio moderno y del renacimiento del hinduismo que tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XIX, esto es, el resultado de la influencia del colonialismo británico en el orden social indígena.

Originalmente el concepto ‘nacional’ surgió en oposición al dominio inglés, el cual no sólo unificó a India como entidad política o como idea de un todo orgánico, sino que, en el proceso, creó entre sus súbditos la conciencia de pertenencia a esa entidad. El desarrollo de las comunicaciones y los transportes, la industrialización y el establecimiento del inglés como lingua franca y la educación a la inglesa fueron, junto con la imposición de una administración homogénea, los factores británicos

¹³ Jayaprasad, *op. cit.*, p. 32.

que contribuyeron a la conformación de la unidad; el surgimiento de la prensa india, con la aparición de escritores nacionalistas, fue dando forma a la concepción de la identidad; al escenario se agregan los movimientos de reformas religiosas y obtenemos entonces el *milieu* de los nacionalismos.

Las ideologías de modernidad y secularismo que Inglaterra llevó a India –presupuestos que utilizó para enfatizar la misión ‘civilizadora’ del *Raj*– trajeron consigo:

sentimientos de inferioridad, inseguridad respecto al futuro y desorientación moral, a los que frecuentemente se respondió con una extraña mezcla de lo clásico y lo autóctono con las categorías importadas de Occidente que habían producido los desórdenes culturales y psicológicos en primera instancia.

Una de las reacciones tomó la forma de un intento defensivo por redefinir el hinduismo como una religión ‘formal’ de acuerdo con los parámetros semíticos y hacer de este hinduismo redefinido el pilar de una segunda e indianizada teoría de la modernización de la mente y la sociedad en India. Oponiéndose al modelo liberal secular, que iba haciéndose más popular entre las secciones occidentalizadas de las élites, este segundo frente mantenía algunas de las preocupaciones básicas de la modernidad pero dándoles un nuevo giro. Conceptos como el Estado nacional y la tecnología moderna continuaron siendo importantes, pero ahora eran buscados a través de un idioma que era hindú, en el nuevo y redefinido sentido de éste. Simultáneamente, la ideología del nacionalismo fue indianizada de forma que pudiera sancionar los intentos por convertir a los hindúes en una nación estilo europeo.¹⁴

¹⁴ Nandy, *et al.*, *op. cit.*, p. 57.

Este nuevo hinduismo –ideología política que posteriormente se conocería como *Hindutva*– buscaba extenderse como una religión pan-india asentada sobre las bases de la tradición *vedanta* clásica y que a su vez sostendría a la nueva nación; el carácter de la nacionalidad debía buscarse en el pasado de la cultura hindú e interpretarse como el fundamento de un nacionalismo moderno.

La religión pasó de ser mera fe y práctica diaria en la vida en sociedad, para ser utilizada más bien como ideología, como un instrumento de acción política; el atajo a esta táctica lo ofrecía el destacado papel que tiene la religión en la sociedad india en general. Lo paradójico es que la interpretación que se hizo del hinduismo para estos fines poco tenga que ver con los fundamentos filosóficos de éste, y que parta de una premisa falsa: la homogeneidad del mismo; el hinduismo, como revisamos anteriormente, es más un conjunto de sectas que comparten algunos principios elementales que una religión regida por un canon ortodoxo.¹⁵ Este recurso es común en el reciclamiento de tradiciones para crear ideologías identitarias modernas, como es el caso del islam político o del sionismo.

Esta nueva ala hindú que buscaba la estructuración de la *Hindu Rashtra* no estaba constituida por tradicionalistas, a quienes, de hecho, consideraba poco homogéneos y “demasiado femeninos, irracionales, ignorantes, panteístas, paganos y anárquicos como para manejar un Estado.”¹⁶ De tal suerte, el énfasis se concentró en una nueva versión de hindúes “surgidos de la India metropolitana, con un pie en los valores y educación occidentales y con el otro en versiones simplificadas del pensamiento clásico, ahora disponibles como otra mercancía más en los centros urbanos... este hindú rediseñado y culturalmente bípedo se sostiene en una ideología que es una versión brahmánica pasteurizada de la ideología dominante del Occidente moderno.”¹⁷

El apoyo recibido por los nacionalistas hindúes –principalmente y justo por la apreciación anterior– de parte de las clases medias urbanas fue incrementándose conforme avanzaba el siglo hasta alcanzar un nivel considerable en los años veinte;

¹⁵ Este recurso es común en el reciclamiento de tradiciones para crear ideologías identitarias modernas, como es el caso del islam político o del sionismo.

¹⁶ Nandy, *et al.*, *op. cit.*, p. 63.

¹⁷ *Idem.*

pero el terreno se vio en su mayoría dominado por Gandhi, quien logró consolidar su liderazgo en el movimiento nacionalista. Ante el protagonismo alcanzado por el Mahatma en la escena de la lucha antiimperialista, los líderes hinduistas parecen haberse ido retirando gradualmente de este frente para tomar una posición no tan hostil hacia el colonialismo occidental; de él querían aprovechar las fórmulas para la creación de un Estado nacional a la vez que utilizar la presencia inglesa para liberar a India de lo que consideraban el acoso y el fardo musulmanes.

El organismo más representativo del movimiento hindú de esos días era el *Hindu Mahasabha* o 'Gran Organización de Hindúes' que, originalmente, se fundó no como un cuerpo político sino como una organización social y religiosa que buscaba trabajar en cuestiones de interés hindúes tales como la 'intocabilidad' y las relaciones intercasta. Su precedente, el *Hindu Sabha*, se había formado en 1907 en el Panjab con la intención de salvaguardar los intereses de toda la comunidad hindú y de organizar el *All India Hindu Mahasabha*, el cual tuvo su primera sesión en 1915. El *Hindu Mahasabha* formuló la ideología del *Hindu Sanghatan* o nacionalismo hindú con la concertación de acciones dirigidas a unificar a todos los hindúes. Diez años más tarde su presidente, Lala Lajpat Rai, hizo público el programa del *Mahasabha*, entre cuyos objetivos destacan la creación de *Hindu Sabhas* alrededor de todo el país, la reconversión de los hindúes que hubieran sido forzados a volverse musulmanes, la propagación del hinduismo y además, promover 'buenos sentimientos' para con musulmanes y cristianos y representar el interés de los hindúes en toda controversia política.¹⁸

Sin embargo, el carácter de organismo cultural lo cambió por uno decididamente político cuando se postuló para participar en las elecciones de 1926 como un partido (históricamente el primero en contender electoralmente con una plataforma nacionalista hindú), mientras que la buena voluntad que en el discurso manifestaba hacia los musulmanes demostró ser falsa, en realidad era una reacción contra la Liga Musulmana.

¹⁸⁸ Jayaprasad, *op. cit.*, p. 36.

En un principio la mayoría de los miembros del *Hindu Mahasabha* eran a su vez miembros del Partido del Congreso, pero la postura secular que dominaba a este último provocó un alejamiento paulatino desde comienzos de los años treinta; los *mahasabhas* acusaban al Congreso en general y a Gandhi en particular de ceder ante los musulmanes a costa de la comunidad hindú. Más tarde el Congreso prohibió a sus integrantes involucrarse con las organizaciones comunales y en su lista incluyó al *Mahasabha*.

En 1937 V.D. Savarkar se convirtió en presidente de la organización llevando hacia ella la sustancia de su filosofía: la proposición del *Hindutva* como fundamento de la nación hindú. Savarkar quería reformar a la comunidad hindú para fortalecerla, en su libro *Los principios básicos del Hindutva* publicado en 1923¹⁹ detalla los factores geográficos, raciales y religiosos que deben contribuir a la formación de la *Hindu Rashtra*. De acuerdo a ésta, todos los hindúes no constituyen únicamente una nación sino que son una raza (*jati*) con iguales origen y sangre y con una cultura común, la sánscrita; esta identidad se ha formulado a través de su conflicto con un ‘no ser’ representado por los británicos y –desde luego– por los musulmanes. La ideología del *Hindutva* se mostraba inflexible: ser hindú significaba considerar a India tanto patria como tierra santa (categoría que como hemos mencionado excluía inmediatamente a cristianos y musulmanes) y el deber de los hindúes era “profesar el *Hindutva* más que el hinduismo como la principal característica definitoria de sí mismos, tenían que organizarse como una comunidad tanto religiosa como política y desconocer divisiones internas tales como la casta, debían optar por la visión clásica y pan-india de su filosofía religiosa y sistemáticamente eliminar lo pagano de su fe, de preferencia renunciando a todas las formas de adoración y, sobre todo, debían modernizarse y *kshatriyizarse* –léase masculinizarse.”²⁰

Savarkar enfatizaba los factores históricos y culturales para definir lo que significaba ser hindú, y así caracterizar un grupo con base en sus creencias y doctrinas. Para consolidar la unión hindú, creía, había que purificar ciertas

¹⁹ *Vid. supra*, Cap. I.5.

²⁰ Nandy, *et al.*, *op. cit.*, p. 68.

prácticas del hinduismo y eliminar las desigualdades de casta, de tal suerte, la idea del *Hindu Sanghatan* podía contribuir igualmente a la consumación de reformas sociales. Según sus presupuestos, el nexo primigenio de los hindúes era la tierra, que debía representar para ellos la madre patria, misma que por sí misma podía trascender cualquier denominación o división que existiera entre sus hijos.

El Dr. Syama Prasad Mookerjee sucedió a Savarkar en la presidencia del *Mahasabha* en 1943 y le dio un impulso de democratización y modernización a la institución exhortando a sus miembros a abrir sus puertas a los miembros de otras comunidades, para poder conformarla realmente como una organización nacional. Pero su consejo no encontró mayor eco y tras el revuelo causado por el asesinato de Gandhi a manos de un miembro de la organización en enero de 1948, el *Hindu Mahasabha* fue proscrito y no fue sino hasta mayo del siguiente año que volvió a la arena política, en la que, sin embargo, no pudo recuperarse del desprestigio que le había supuesto la muerte del Mahatma y en consecuencia se vio imposibilitado para asegurar cualquier posición importante en el escenario de la India independiente. Mientras tanto, Mookerjee había cortado sus relaciones con el *Mahasabha* para formar, en 1951, un nuevo partido político: el *Bharatiya Jana Sangh*.²¹

El nacionalismo hindú, que se inició formalmente con el *Hindu Mahasabha* en la primera década del siglo, tuvo su despegue real en 1925 con la aparición del *Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS)*, organización en la que convergen las muchas diferencias de la población hindú bajo la idea de un nacionalismo común. El *RSS* postula al hinduismo como la religión más antigua, que había fortalecido al pueblo a través de los años creando el verdadero nacionalismo del país. “De acuerdo con los nacionalistas hindúes, por el hecho de que el hinduismo emana de valores espirituales, es el único tolerante hacia las otras religiones y es la única base posible para un auténtico secularismo indio. Tal secularismo indígena, que predica el apoyo del Estado hacia todas las religiones, es presentado como superior al pseudo secularismo nehruviano importado del Occidente que defiende la separación estricta entre el Estado y la religión. A partir de estas proposiciones concernientes al

²¹ Jayaprasad, *op. cit.*, p. 37.

secularismo, la espiritualidad y el hinduismo, los nacionalistas hindúes concluyen que un Estado hindú es, necesariamente, el mejor guardián de la democracia indígena secular.”²²

Convencido de que India debía su decadencia justamente al hecho de que carecía de una conciencia nacional, el fundador del RSS, K.B. Hedwegar, estableció la necesidad de formular una, y así terminó por definir el criterio ‘hinduismo es nacionalismo’, que tenía como elemento fundamental de su ideología la aceptación de la religión hindú como el factor determinante de pertenencia a la nación.²³

Comparado con el *Mahasabha* y el RSS, el *Bharatiya Jana Sangh* no podía ser considerado un exponente del nacionalismo hindú debido a que estaba abierto a todos los ciudadanos indios independientemente de su religión. Pero, aunque más progresista y secular que sus antecesores, el *BJS* había sido igualmente modelado por las ideas de los pensadores nacionalistas hindúes, así, postulaba que el hinduismo no representaba a una comunidad específica sino a la nación a la que todos los indios pertenecían y por ende dedicaba sus esfuerzos a lo que denominaba ‘nacionalismo *bharatiya*’, que era sinónimo del nacionalismo hindú pero con la variante de asentarse sobre orientaciones culturales generales más que religiosas específicas –aunque ciertamente tales orientaciones siguieran significando y apelando exclusivamente a la cultura hindú.

III.2 EL FENÓMENO DE LA DERECHA RADICAL

Su organización, civil y religiosa

En el periodo post independiente los nacionalistas hindúes se concentraron principalmente en tres cuerpos, el Congreso, el *Hindu Mahasabha* y el RSS. Los que se agruparon en el Congreso se apegaron más al Ministro del Interior, Vallabhai

²² McKean, *op. cit.*, p. 6.

²³ *Vid. supra*, Cap. I.5.

Patel, que al Primer Ministro Nehru al rechazar la separación de Pakistán y mantener la idea de que la nación debía ser fundada sobre la tradición hindú y no en base a patrones dictados por Occidente.

La situación se presentaba favorable para el nacionalismo hindú, ya que el establecimiento de Pakistán le proveyó de un punto céntrico mayor que el de la Liga en sus días para canalizar sus sentimientos antimusulmanes. Sin embargo, su propaganda no trascendió gracias a que el secularismo emergió como uno de los pilares fundamentales del nuevo Estado; existían además dos elementos preventivos en el contexto político: primero, una arena política dominada enteramente por el Congreso, el cual aún se beneficiaba del prestigio que había obtenido en la lucha por la liberación, y segundo, la aceptación pública de las reglas normativas generales de la Constitución; amén de la promoción que el gobierno hizo de la definición de la nacionalidad india basada en la noción de una *composite culture*, esto es, la afirmación de que el pueblo indio estaba compuesto por la mezcla de distintas culturas.

El ímpetu que los grupos hinduistas habían alcanzado –especialmente tras el revuelo de la partición– se vio mermado a principios de 1948 por el asesinato de Gandhi, que sacudió profundamente a todo el país; la filiación del homicida con las organizaciones comunales provocó de inmediato en la opinión pública lógicas suspicacias alrededor de éstas, concretamente alrededor del *Hindu Mahasabha* y el *RSS*. Nehru, que mantenía una postura firme en contra de los comunalistas hindúes, proscribió las actividades de ambas organizaciones y ordenó el arresto de alrededor de 200 mil *swayamsevaks*; y aunque finalmente el gobierno no pudo comprobar su complicidad directa en el crimen, el pueblo los juzgó como culpables.

En abril de ese año la Asamblea Legislativa aprobó la siguiente resolución: “Puesto que la eliminación del comunalismo resulta esencial para el correcto funcionamiento de la democracia y el desarrollo de la unidad y solidaridad nacionales, esta Asamblea propone que ninguna organización comunal que conceda o niegue la membresía a las personas por concepto de su religión, raza, casta o cualquiera de ellas, pueda participar en ninguna actividad que no sea esencial para las necesidades religiosas, culturales, sociales y educativas de la comunidad; deben

tomarse todas las medidas legislativas y administrativas necesarias para impedir tales actividades.”²⁴ Esta resolución, sin embargo, nunca fue implementada.

En mayo de 1949 el *Mahasabha* reanudó sus actividades y para agosto el gobierno levantó la proscripción al RSS cuando Golwalkar aseguró que el *Sangh* no se involucraría en cuestiones políticas. En realidad el caso del gobierno en contra de los grupos comunalistas, y del RSS en particular, nunca había sido sólido, muchos de los cargos contra este último, *v.g.* que su organización interna no era democrática, eran, a fin de cuentas, irrelevantes, y no bastaban para justificar la proscripción de la organización. En lo concerniente a los cargos importantes, como el hecho de que el RSS fomentaba el odio comunal y consentía la violencia sistemática, la evidencia recopilada por el gobierno era insuficiente, y los recibimientos masivos de los que fue objeto Golwalkar al ser liberado sugieren que de alguna forma ciertos sectores de la opinión pública consideraba que las autoridades no habían obrado con justicia.

Así las cosas, el *Hindu Mahasabha* decidió, en 1951, enmendar su constitución con las siguientes resoluciones: la necesidad de establecer un Estado en el que se reconociera oficialmente a la cultura hindú mediante actividades tales como el patronazgo a festivales y la enseñanza de sánscrito en las escuelas; la prohibición del voto y de la participación en política a los musulmanes por los siguientes cinco o diez años –hasta que comprendieran y convencieran al Estado de que sus intereses no eran contrapuestos a los de la nación–; y la anulación de la partición.

Con la muerte de Patel y la avanzada del grupo de Nehru el poder de los tradicionalistas se vio mermado, por lo que Mookerjee comenzó a contemplar la creación de un partido nacionalista hindú. Hacia abril de 1951 Mookerjee, descontento con la política de Jawaharlal Nehru –que describía como política de *appeasement*²⁵ y de concesiones a los musulmanes en perjuicio de los hindúes– decidió renunciar a su cargo como miembro del gabinete de éste y comenzó a granjearse el apoyo de las fuerzas del RSS para cristalizar su proyecto. Aunque declarado apolítico, el RSS mantenía un interés profundo en la obtención del poder

²⁴ Vid. Smith, D., op. cit., p. 472.

²⁵ Vid. supra, Cap. II.3.

para estructurar su *Hindu Rashtra*; la proscripción de 1948–1949 le había convencido de la necesidad de entrar en la política para defender su derecho a existir, por ello los *swayamsevaks* se unieron a Mookerjee para fundar en octubre de ese mismo año el *Bharatiya Jana Sangh (BJS)* o ‘Partido del Pueblo Indio’, que surgió como el primer partido de oposición al Congreso Nacional después de la independencia. Sus miembros se definían a sí mismos como nacionalistas hindúes en una nación hindú, su apoyo estaba concentrado casi totalmente en el *hindi-belt* (el ‘cinturón’ que conforman Uttar Pradesh, Madhya Pradesh, Bihar, Rajasthan y Haryana), su atractivo lo debía a la ideología y su difusión al cuerpo de los disciplinados activistas del RSS. El RSS y el BJS funcionaron perfectamente como complementarios, la existencia del segundo le permitió al primero tener representación en la política de partidos sin ser afectado directamente por las reglas del juego; el *Jana Sangh*, como todo afiliado del RSS, tenía una función precisa en la división del trabajo de la *Sangh Parivar*, y aceptó que era más importante concentrarse en el proceso de construcción a largo plazo de la *Hindu Rashtra* que en los métodos inmediatos para ganar el control del gobierno, a cambio, la totalidad de su estructura era sostenida por activistas *swayamsevaks*.

El *Jana Sangh* continuaba con la tradición de los movimientos que habían encabezado en su momento Vivekananda, Aurobindo, Tilak y Savarkar; su apuesta era la reconstrucción de India sobre la base de la cultura y tradición ‘original’ de ésta; la definición de su principio era *una nación, una cultura, un pueblo*, donde la nación y la sociedad hindú eran sinónimos; asimismo enfatizó la necesidad de crear un Estado fuerte y monolítico que a su vez elaborara y fortaleciera el sentido de la unidad nacional. El BJS postulaba como centro de su filosofía el denominado ‘humanismo integral’ que teóricamente conjuntaba principios ideológicos tanto indios como occidentales bajo un sistema de valores nacionales para la regeneración social y económica del país. Su manifiesto formulaba la descentralización económica, la satisfacción de las necesidades básicas de toda la población, la proscripción de la matanza de las vacas, la igualdad de los derechos ciudadanos independientemente de la casta, credo o comunidad, el desconocimiento de las

denominaciones de mayoría o minorías basadas en religión, y una política firme en contra de Pakistán.

Para las primeras elecciones generales, que tendrían lugar entre 1951 y 1952, y ante el temor de la manipulación de símbolos religiosos por parte de los comunistas, Nehru lanzó la Ley de Representación Popular. El Acta obligó al *Jana Sangh* a confinar el uso de argumentos incendiarios a su propaganda de 'puerta en puerta' –posible gracias a la densidad de su red de *swayamsevaks*– y así a mantener en público un discurso que se aprobara como legítimo. En los comicios los partidos hinduistas consiguieron sólo triunfos mínimos: el *Mahasabha* ganó cuatro lugares en la *Lok Sabha* y el *Jana Sangh* apenas alcanzó tres, aunque el fracaso de este último también puede explicarse si consideramos que su formación había tenido lugar apenas unos meses antes de la elección; así y todo el *Sangh* alcanzó el porcentaje necesario para obtener su registro como partido nacional.

Hacia mediados de los años cincuenta Nehru había conseguido imponer un régimen apegado a valores más universales y seculares, su promoción de los mismos fue bien aceptada por los, entonces, dos grupos principales de oposición dentro del Parlamento, los socialistas y el Partido Comunista. Los comunistas hindúes, marginados, padecían la forma en la que el gobierno confrontaba su legitimidad y reprimía sus actividades propagandísticas.

Con ello, el declive del *Hindu Mahasabha* se hizo irremediable, pero en el terreno que éste iba dejando libre, el *Jana Sangh* fue ganando fuerza; para 1957 el *Mahasabha* bajó de cuatro a dos curules en la *Lok Sabha* mientras que el *BJS* pasó de tres a cuatro y en las Asambleas estatales aumentó de 34 a 46 lugares. Para fines de la década de los cincuenta el *Sangh* contaba en el norte del país con un aparato político considerablemente fuerte que intentaba ser una alternativa al Congreso; con este afán el *BJS* redirigió su estrategia para mejorar sus resultados electorales, desentendiéndose un poco del nacionalismo hindú se acercó más a cuestiones socioeconómicas y explotó la vulnerabilidad del gobierno en dos aspectos concordantes con los ideales de Gandhi y no asociados al nacionalismo hindú: la lucha en contra de la intervención del Estado en la economía y la defensa de la

integridad nacional; con ello logró atraer a la clase media y a políticos que no pertenecían al RSS.

En la estrategia desarrollada por el *Jana Sangh* durante la primera mitad de los sesenta prevaleció la moderación y la combinación de tres elementos:²⁶ el modelo *sanghatan* utilizado por la vía de los *pracharaks* para intensificar apoyos y fortalecer los cimientos electorales, el esfuerzo por romper la segregación estableciendo alianzas con otros partidos, y el énfasis en defender temas aceptados como legítimos por un sector mayoritario de la población –como lo eran el patriotismo y el desarrollo de la economía. En 1962 el *Mahasabha* mantuvo una única curul en la *Lok Sabha*, el *Sangh* en cambio vio triplicada su fuerza alcanzando 14, además de 115 espacios en las Asambleas.

A partir de 1964 el *Vishwa Hindu Parishad (VHP)* apareció como promotor del hinduismo y defensor de un programa de reforma sociocultural para recuperar la unidad de los hindúes que se encontraban fragmentados en castas y cuya debilidad había permitido el dominio extranjero en India otorgando un desafiante poder a las minorías.²⁷ Elementos fundamentales para el alcance del *VHP* son la asociación que posibilita entre *pracharaks* y *gurus* modernos –factor especialmente atractivo para las clases medias influenciadas por Occidente, debido a su práctica espiritual sostenida en discursos en inglés– y el énfasis que hace en el contacto masivo, en el compromiso hindú y no en la afiliación sectaria. Con la estrategia de lo que Cristophe Jaffrelot denomina ‘estigmatizar y emular al otro’²⁸ el *VHP* reactivó el complejo de ‘mayoría hindú’ a partir de la imagen de la proselitización cristiana, a la que consideraba una organización en extremo centralizada, extendida por el mundo entero y cuyo poder se concentra en una sola figura, la del Papa. El *VHP* desarrolló una visión algo mítica del cristianismo como el enemigo que obtiene su fuerza de la solidez de su organización y de su carácter transnacional; bajo tal influencia fue fundado el *Parishad* con la intención manifiesta de estimular al hinduismo a

²⁶ Vid. Jaffrelot, op. cit.

²⁷ Vid. supra Cap. I.5.

¹⁹⁸ Jaffrelot, op. cit., passim.

conformarse como un cuerpo eclesiástico multinacional y, con sus acciones, catapultó el crecimiento de la derecha.

Su historia

Durante los veinte años que corrieron de 1947 a 1967 el sistema indio de partidos se había caracterizado por una competencia política sin signos significativos de alternancia o, dicho de otro modo, por una coexistencia marcada por el dominio de un partido, el del Congreso. El PNC como partido gobernante podía permitirse ser, gracias a la diversidad de su composición, un escenario de consenso, siendo los propios grupos que lo conformaban quienes asumían las funciones de presión. El Congreso era el vínculo entre el Estado y la sociedad, y funcionaba de hecho como la institución integradora central de la nación; su espectro cubría una serie de tendencias tan variadas –desde la derecha tradicionalista hasta la izquierda socialista– que condicionaba al resto de los partidos a una posición marginal.²⁹

Pero los resultados de las elecciones generales de 1967 significaron una suerte de eclipse para el ‘sistema Congreso’; ello se debió en parte al desencanto musulmán provocado por la guerra con Pakistán en 1965; dicha guerra empeoró significativamente las relaciones hindú-musulmanas en India a causa de la exacerbación del patriotismo hindú que generó, el cual se acompañó de cierto sentido de desconfianza hacia los musulmanes, quienes, por su parte, comenzaron a considerar que el gobierno del Congreso era incapaz de proteger sus intereses. El *Jana Sangh* en cambio tuvo el mejor de sus años electorales, en la *Lok Sabha* aumentó su cuota a 35 lugares y en las Asambleas a 257; pero, aunque se convirtió en el principal partido de oposición, el *BJS* se mostró incapaz de trascender las limitaciones de su origen y así, su influencia quedó restringida a las zonas hindiparlantes del norte. Entre el secularismo vigilante del centro y el sector de

²⁹ James Manor, “Parties and the Party System”, en Atul Kohli (ed.), *India’s Democracy. An Analysis of Changing State-Society Relations*, Nueva Jersey, Princeton University, 1988, pp. 63-97.

filiación tradicionalista del Congreso abogando por la defensa del hindi y de las vacas –asignaturas que consideraba de su propiedad– al *BJS* le quedaba sólo un reducido espacio para maniobrar. El Congreso por su parte encontró muy difícil mantener su condición secular precisamente por el elevado porcentaje de miembros que dentro de sus filas eran partidarios del tradicionalismo hindú.

En enero de 1966 Indira Gandhi se había convertido en Primera Ministra tras la muerte de Lal Bahadur Shastri –sucesor de Nehru– y del interinato de Gulzani Lal Nanda (que fue una mera formalidad de trece días). Con los mencionados resultados de las elecciones de 1967 Indira no logró la mayoría absoluta y el Congreso perdió el poder en seis estados; pero en 1971, tras vencer a Pakistán en una guerra que culminó en la separación del ala oriental de éste para constituirse como un nuevo país: Bangladesh –y tras la cual la propia Indira se congratuló ante el Parlamento por haber ‘vengado a la historia’–,³⁰ su partido obtuvo una abrumadora victoria sobre la coalición de partidos opositores. En marzo de 1972, tras el celebrado triunfo militar de India sobre Pakistán en diciembre del año anterior, Indira llevó de nuevo al partido del Congreso a la victoria en las elecciones para la *Rajya Sabha*,³¹ poco después la oposición impugnó los resultados de 1971 acusando a Indira de haber violado las leyes electorales. Mientras tanto la Primera Ministra fue desarrollando una estrategia de gobierno altamente personalizada y centralizadora, imponiendo su dominio personal sobre el ala ministerial y por encima de la organización del partido, e iniciando un estilo autoritario más que democrático de reclutamiento;³² pero aun a pesar de los favorecedores resultados electorales, su gobierno comenzó a ser confrontado con demostraciones masivas en contra del Congreso en estados como Gujarat y Bihar.

En 1967 el Congreso no sólo perdió el poder en un número importante de estados, sino que perdió la habilidad para controlar sus desavenencias internas. En 1969 el PNC sufrió una ruptura mayor cuando el gobierno de Indira Gandhi dio inicio a un programa que pretendía transformar al país en una democracia socialista

³⁰ Ahmed, *op. cit.*, p. 223.

³¹ Cámara alta o Consejo de los estados.

³² Paul Richard Brass, *The Politics of India Since Independence*, Cambridge, Cambridge University, 1990, cap. II.

y nacionalizó catorce bancos privados; la vieja guardia del Congreso se manifestó en contra de tales medidas y terminó expulsándola del partido,³³ por lo que Indira formó uno propio, que a partir de entonces se denominaría Congreso (I). En septiembre de 1970 la Primera Ministra cesó los privilegios y subvenciones o compensaciones de los *maharajas* (que recibieron por haber cedido territorios, de los que ya no podrían obtener impuestos) y en 1971, un año antes de lo programado, convocó a la realización de elecciones; en ellas, su partido obtuvo dos terceras partes de los lugares de la *Lok Sabha*. Indira decretó entonces una serie de medidas autoritarias, tales como la proscripción de 26 facciones políticas que le eran adversas, el arresto de mil disidentes y la prohibición de publicar cualquier opinión contraria a los boletines oficiales; la realización de tales imposiciones resultaba fácil puesto que el Congreso (I) tenía 355 de las 516 curules del Parlamento y gobernaba 19 de los 22 estados de India,³⁴ pero a pesar de ello el descontento popular se incrementó considerablemente.

Amén de que esta circunstancia favorecía al nacionalismo hindú, éste adquirió mayor fuerza a principios de los años setenta gracias a otra coyuntura: el revuelo de los ‘petrodólares’, que presuntamente financiaban el comunalismo musulmán en India;³⁵ el asunto fue sacado de toda proporción provocando numerosos enfrentamientos entre grupos musulmanes e hindúes. El *RSS* y el *VHP* utilizaron su propaganda usual acusando a la comunidad musulmana de ser la causa de los conflictos e insistiendo en que el hinduismo y el islam no eran sólo religiosamente distintos sino culturalmente antitéticos, lo cual les servía también para reñir contra el estatus constitucional especial de Jammu y Cachemira y contra la Ley Personal Musulmana. En este escenario de conflicto, muchos de los musulmanes que otrora se habían separado de él, decidieron volverse nuevamente hacia el Congreso.

En junio de 1975 la Corte de Justicia de Allahabad falló en contra de Indira declarando la elección de 1971 inválida por fraude; ante el temor de perder el poder la Primera Ministra reaccionó imponiendo un ‘estado de excepción’. Este no era sólo

³³ “Indira’s Time of Trouble”, en *Time Magazine*, 23 de junio 1975, pp. 32-37.

³⁴ Idem.

³⁵ Vid. supra, Cap. II.3.

su respuesta al veredicto de la Corte, sino una movilización en contra de la campaña opositora que iba cobrando efectividad; los derechos civiles fueron suspendidos, el RSS proscrito después de 27 años –aunque esta vez la decisión no gozó de la legitimación popular– y otras 16 organizaciones igualmente cesadas; además, los adversarios políticos de Indira fueron encarcelados. Tales medidas, aun cuando le posibilitaban la conservación temporal del poder, popularizaron los sentimientos antiautoritarios y provocaron una revolución sin precedentes en contra del Congreso, misma que trajo consigo estratégicas ganancias a la *Sangh Parivar*. El ‘estado de excepción’, que se extendió hasta febrero de 1977, proyectó además una competencia más marcada al interior del partido a causa de la tensión suscitada entre las tendencias autoritarias y las democráticas, cuyo debate giraba en torno a la demarcación de los límites del poder de la Primera Ministra, que tendía cada vez más hacia la centralización.

Como resultado de la cárcel y la persecución dictadas por la ‘estado de excepción’ sucedieron el acercamiento de los comunales hindúes y la conformación de una nueva política cultural –que se concentró en el *Janata Party*– en oposición al Congreso (I) y asumiendo un compromiso con la descentralización de los poderes económico y político. En marzo de 1977 Indira Gandhi perdió rotundamente ante la coalición *Janata* compuesta por el Congreso (O), el *Jana Sangh* y el Partido Socialista entre otros, la cual gobernó hasta julio de 1979 con Morarji Desai como Primer Ministro. El componente *Jana Sangh* del *Janata* adquirió una presencia política destacada con el nombramiento de dos de sus principales miembros para ocupar importantes puestos en el nuevo gabinete; L.K. Advani asumió el cargo de Ministro de Información y Comunicaciones y Atal Behari Vajpayee el de Ministro del Exterior; este último logró considerables avances en las negociaciones diplomáticas con Pakistán y con otros países asiáticos, lo que también contribuyó a consolidar el respeto de la opinión pública hacia el *Sangh*.

En aras de fortalecer su influencia e incrementar sus apoyos, el *Janata* buscó desarrollar un proyecto que no se concentrara exclusivamente en el *hindi-belt* sino que fuera extensivo a toda la India hindú. El escenario dibujado por sus estrategias fue el del hinduismo amenazado, primero, por la reserva oficial de empleos

gubernamentales (a la que se denominaba como ‘discriminación positiva’) para los grupos menos privilegiados (musulmanes y castas y tribus clasificados) y segundo, por las conversiones hacia otras religiones, al islam en particular. Así se estableció la necesidad de organizar a la comunidad mediante la realización de festivales y procesiones a gran escala; estrategias que, como hemos revisado, demostraron ser altamente efectivas en la movilización para la defensa del *Ramjanmabhumi*, siendo el ejemplo más contundente la *Rath Yatra* del propio Advani.

Pero el *Janata* carecía de solidez y de cohesión, a fin de cuentas no podía dejar de ser un conjunto de subculturas políticas divergentes entre sí cuyo único nexo era una oposición unánime al Congreso. Su ineficacia en el ejercicio del poder y sus contradicciones inherentes abrieron el camino para que Indira y su partido pudieran retornar al poder en las elecciones de 1980; la considerable caída de los resultados del *Janata* en los comicios puso de manifiesto la necesidad de llevar a cabo nuevos cambios y ajustes. El *Jana Sangh* decidió separarse de la coalición en aras de formar su propio partido; contando con el apoyo de las castas altas y de un importante sector de la clase media urbana de los estados hindiparlantes del norte, fundó el *Bharatiya Janata Party (BJP)* cuyo nombre y etiqueta ideológica –la formulación de un nacionalismo hindú basado en la cultura y la tradición hinduista– lo catalogan de inmediato como un intento de continuar con las plataformas de sus antecesores. El *BJS* terminó por disolverse en este nuevo partido, de alcances mayores, al cual dejaba una sólida herencia: “lo que había hecho al *Jana Sangh* distinto y más peligroso fue el hecho de llevar a la arena política su visión incendiaria de una India que, devuelta a sus raíces, pudiera ser transformada en una nación hindú orgánica.”³⁶

La presidencia del flamante *BJP* recayó en manos de Vajpayee, sus pretensiones eran desarrollar una política y una ideología basadas en los valores morales de la herencia espiritual de India, descartó las fórmulas occidentales del capitalismo y el marxismo para suscribir un socialismo que denominaba como ‘gandhiano’ y cuyos objetivos eran la integración nacional, la democracia, el

³⁶ Bruce Desmond Graham, *Hindu Nationalism and Indian Politics. The Origin and Development of the Bharatiya Jana Sangh*, p. 4.

secularismo positivo y el fin de la explotación y de la desigualdad a partir de la descentralización de la economía y de la política. El *BJP* puso “mayor énfasis en los intereses socioeconómicos que en los temas característicos del nacionalismo hindú, obtuvo más apoyo de políticos capaces de atraer intereses grupales en vez de ideologías y mostró además una efectiva voluntad para formar alianzas electorales con los principales partidos de oposición.”³⁷ Sin embargo, justo cuando el *BJP* parecía moderar su estrategia explotadora del nacionalismo, la voluntad del gobierno para sostener el secularismo se estaba debilitando, y los líderes del Congreso manifestaron un creciente interés en acomodar ciertas organizaciones comunales para ganar poder.³⁸ Además, la tendencia exclusivista del *BJP* condicionaba su composición a una base social estrecha, con apenas unos cuantos miembros de las minorías y las castas bajas; restringiendo con ello en gran medida su alcance y su poder de acción.

El sentido de vulnerabilidad hindú frente a las que dan en denominar ‘minorías agresivas’ –categoría que sin hacerlo explícito alude casi exclusivamente a los musulmanes– fue capitalizado por los líderes comunales a través de tres sucesos específicos. Primero, la revolución encabezada por el *ayatollah* Ruholá Jomeini, que en enero de 1979 derrocó al *Sha* Mohamed Reza Pahlevi para instaurar una república islámica ortodoxa en Irán; segundo, el flujo de dinero que los indomusulmanes empleados en el Medio Oriente enviaban a India y que era utilizado, entre otras cosas, para la construcción de nuevas mezquitas y escuelas; y, por último, la conversión de más de mil ‘intocables’ al islam realizada en febrero de 1981 bajo el auspicio de la Liga Musulmana en Meenakshipuram, Tamil Nadu. Todo ello fue interpretado y expuesto por los hinduistas como la clara manifestación de la conspiración de los países árabes para articular un embate islámico de alto riesgo para India.

Así, en los primeros años de la década de los ochenta, el comunismo fue estructurándose en una decidida militancia sostenida por un reavivamiento religioso

³⁷ Jaffrelot, *op. cit.*, p. 315.

²⁰⁸ Vid. infra

de profundas implicaciones psicológicas como base para la conformación de la identidad hindú. Es entonces cuando sucede la avanzada de las entidades pro activas (*RSS*, *VHP*) y el surgimiento de nuevos *senas* o ejércitos defensores del hinduismo como una necesidad de autoafirmación, además de que se inicia una intensa fase de movilización comunal hindú en contra de otras comunidades, intimidando, agrediendo y provocando enfrentamientos no sólo con los miembros de otras religiones sino también con los secularistas. Dentro de esta atmósfera y a la otrora usanza del *Janata*, la *Sangh Parivar* organizó numerosas *pujas* y procesiones por todo el país con la intención de hacer extensivo el sentido de la identidad hinduista; la más significativa fue sin duda la *Ekatmata Yatra*, ceremonia masiva para la integración de la nación entera en la *Bharat Mata*.³⁹

Una de las marcas más destacadas de dicha ceremonia fue la presencia –amén de numerosos funcionarios públicos– de un invitada de excepción, Indira Gandhi; la participación de la Primera Ministra en los rituales no era más que un reflejo de las nuevas tendencias imperantes en el Congreso. El partido, faccionalizado a raíz de sus crisis internas iniciadas a finales de los años sesenta, se había ido debilitando, ello condujo a una estrategia de concentración creciente del poder en la que se abusaba cada vez más de los instrumentos centrales de control para imponerlos sobre los gobiernos estatales y sobre la política general, además de que los éxitos electorales del Congreso se habían hecho depender más en las personalidades de la familia Nehru que en su fuerza como institución; este conjunto de factores terminó por acentuar su pérdida de poder efectivo en regiones cada vez mayores del país. El avance de los partidos de oposición en los distintos estados (como la Conferencia Nacional Musulmana en Cachemira o los secesionistas sikhs del *Akali Dal* en el Panjab) terminó por llevar al Congreso hacia una postura de confrontación echando mano de los argumentos que tan efectivos estaban resultando para la derecha. “Debido a que su partido se encontraba en tal desajuste que no podía cultivar mucho apoyo a través del patronazgo –su principal modo de operación durante los sesenta– un tema evocador como el chovinismo hindú, que podía ser impartido a los

³⁹ Vid. supra, Cap. I.5.

votantes a través del discurso de la amenaza a la unidad nacional por parte de minorías antinacionales, comenzó a parecer mucho más útil.”⁴⁰ El secularismo oficial comenzó a tambalearse, el gobierno de Indira suscribió, como en la *Ekatmata Yatra*, manifestaciones tácitamente pro hinduistas, las minorías fueron reprimidas con violencia en los motines (que eran inflamados e incluso detonados por la propia policía); el Congreso se alejó de sus pilares básicos –el desarrollo económico y el secularismo– como los sostenes de la política efectiva, para volverse hacia una estrategia de movilización étnico-religiosa.

El ejemplo más contundente de la nueva clase de políticas del Congreso reluce en su confrontación con la militancia sikh del Panjab en 1984. El sikhismo, religión surgida con Guru Nanak a principios del siglo XVI, se ha concentrado casi exclusivamente en la región del Panjab en India; ciertos grupos sikhs, en aras de mantener su identidad, han buscado proteger su fe a través del control del poder político, con estos afanes se formó en 1956 el *Akali Dal*, que en un primer momento dio su voto de confianza al Congreso (partido por el que había votado la mayoría de la población sikh) anunciando que él se ocuparía solamente del mejoramiento religioso, cultural y social de su comunidad. Durante las guerras de 1962 con China y de 1965 con Pakistán los sikhs manifestaron claramente su lealtad defendiendo la frontera de India. Pero hacia 1972 iniciaron los esfuerzos por convertir al *Akali* en un partido verdaderamente regional que pudiese enfrentar electoralmente al Congreso, y en 1978 se consolidó el grupo extremista *Dal Khalsa*, que buscaba el establecimiento de Khalistán, proclamado como Estado independiente en junio de 1980. El líder secesionista Jarnail Singh Bhindranwale, a diferencia de la gran mayoría sikh que no profesa el comunalismo, inició una cruzada para liberarse de los hindúes del Panjab mediante el uso de la violencia; Bhindranwale y sus legionarios se apostaron en el Templo Dorado de la ciudad de Amritsar utilizándolo como su fortaleza; el gobierno de Indira Gandhi resolvió atacarlos con un operativo militar denominado *Blue Star* y el 2 de junio de 1984 se anunció el toque de queda en todo el Estado, se suspendieron las comunicaciones y se escoltó a los periodistas

²¹⁰ Manor, *op. cit.*, p. 80.

fuera de la ciudad. La batalla se inició la madrugada del día 4, las cifras oficiales registraron 200 bajas de las fuerzas armadas tan sólo en el intento por cruzar el patio que conduce al templo; el armamento con el que contaban los sikhs era impresionante, pero el ejército los superaba con mucho, así que tras ininterrumpidos tiroteos, los *khalsas* fueron finalmente vencidos el día 7.⁴¹

La opinión pública no se mostró conforme con la acción del gobierno en el Panjab, por lo que la Primera Ministra retrasó el llamado a elecciones; sin embargo, cuatro meses después de la operación *Blue Star*, el 31 octubre, Indira Gandhi fue asesinada en su residencia de Delhi por dos de sus guardaespaldas, que eran sikhs. “De cada parte del país hubo reportes de ciudadanos furiosos cerrando ciudades para llorar la muerte de una mujer que se había convertido claramente en mártir y que podía incluso convertirse en Diosa. Gradualmente, la ira comenzó a tomar una forma peligrosa. Se convirtió en violencia en contra de los sikhs.”⁴² Alrededor de 20% de la población sikh se encontraba diseminada fuera del Panjab y estaba conformada fundamentalmente por hombres de negocios, industriales y comerciantes; gran parte de los sikhs eran prósperos y el revuelo de violencia causado por la muerte de Indira le dio al lumpen urbano la licencia y el pretexto para saquear sus propiedades. La violencia sucedida en Delhi en esos días era sólo comparable a la que India había padecido tras la partición.

El descontento que hacia el Congreso había provocado el asalto al Templo Dorado se vio prácticamente eliminado por la conmoción que trajo consigo la muerte de Indira. Para las elecciones de noviembre de 1984, en las que Rajiv Gandhi competía como candidato del Congreso, los efectos del asesinato de su madre produjeron altos réditos; Rajiv logró la victoria con el 49.1% de los votos, el mayor porcentaje que el Congreso había obtenido jamás.⁴³ Pero, además del denominado ‘voto de compasión’ generado por la muerte de su madre, una serie de factores decidieron el resultado de la elección, entre otros, el fracaso de los partidos de

⁴¹ M.J. Akbar, *India: The Siege Within. Challenges to a Nation's Unity*, Delhi, UBSPD, 1996, cap. II.

⁴² *Ibid.*, p. 203.

⁴³ Maya Chadda, *Ethnicity, Security, and Separatism in India*, Nueva York, Columbia University, 1997, cap. V.

oposición para representar una alternativa viable al Congreso, la juventud y frescura política de Rajiv que le permitieron aparecer como una figura de estabilidad y continuidad y al mismo tiempo como una de renovación y cambio,⁴⁴ la idea de que la unidad nacional corría peligro (principalmente por la actuación de la militancia radical sikh), y el relativamente nuevo discurso nacionalista del Congreso, que le había traído además el respaldo de numerosos activistas del RSS. Así “la elección de 1984 se decidió en el ámbito de las ansiedades, las imágenes, las evocaciones y los símbolos.”⁴⁵

El *BJP* alcanzó a mantener únicamente dos escaños en el Parlamento y cayó en un *impasse*, la apertura que había demostrado en los años anteriores puso en riesgo su alianza con el RSS, y su disolución ideológica junto con sus reveses electorales hicieron dudar a este último que el *Bharatiya* pudiera promover la causa nacionalista. El partido se vio en la necesidad de replantear nuevamente sus fórmulas, así que se declaró por construir una política conforme a la tradición y la cultura antigua de India y se orientó hacia una postura ultra hindú. En 1986 su presidencia recayó en Advani, más cercano al RSS y al *Jana Sangh*, quien buscó canalizar el resentimiento hindú en contra de los musulmanes y pactó con los líderes del RSS, que ya era una fuerza sumamente desarrollada, para trabajar en conjunto.

De 1984 a 1987 la administración de Rajiv Gandhi fue desprestigiándose paulatinamente, su intervención en asuntos religiosos tales como el caso Shah Bano y la disputa *Babri Masjid-Ramjanmabhumi*, las denuncias de ineficiencia y corrupción de los funcionarios de su partido y sus dudosas asociaciones con capitales extranjeros provocaron la desconfianza popular; además, la persistencia de los conflictos en Assam, Jammu y Cachemira tuvo un alto costo para el Congreso, que, para finales de 1987, gobernaba sólo doce de los veinticinco estados de la Unión; por primera vez desde la independencia el sur entero se encontraba en manos de la oposición. Advani aprovechó la vulnerabilidad del gobierno de Rajiv para acusarlo de pseudo secularista y de apaciguador de las minorías; muchos

⁴⁴ Manor, *op. cit.*, p. 86.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 86-87.

hindúes, principalmente de clase media, se mostraron temerosos de la ilegalidad y preocupados por la integridad territorial, el *BJP* capitalizó estos sentimientos atacando al gobierno y al Congreso y prometiendo “un secularismo positivo que se mantendría bajo el presupuesto de *Justice for All and Appeasement for None*.”⁴⁶

“Las campañas instrumentales del *BJP* –normalmente combinadas con movilizaciones populistas– deben su éxito en gran medida a la red expansiva de *sadhus* del *VHP* y a los trabajadores locales *sangathan* cuya estrategia –la del intransigente nacionalismo hindú– van siendo gradualmente adoptadas por el liderazgo nacional.”⁴⁷ Cuando el *BJP* cambió su línea hacia un fuerte nacionalismo hindú el *RSS* consideró darle su apoyo en exclusiva; por otro lado la estrategia de movilización etno-religiosa pudo penetrar en los pequeños pueblos a través de las redes del *VHP*; encima de todo se introdujeron elementos nuevos en su estrategia de movilización agregando a los símbolos religiosos tradicionales nuevos rituales y nuevas versiones de los viejos mitos (con un especial énfasis en el culto a Rama⁴⁸). Estas fueron básicamente las condiciones bajo las cuales el nacionalismo hindú o comunismo, apoyándose en el reavivamiento religioso, se convirtió en la principal fuerza política del país.

El contexto político, así favorable para el hinduismo militante, le proporcionó una posibilidad más para expandirse con los resultados de las elecciones generales de 1989. En ellas ningún partido obtuvo la mayoría absoluta, por lo que el *BJP*, junto con el Frente Izquierdista, decidió apoyar al Frente Nacional Opositor encabezado por el *Janata Dal* en el Parlamento para así formar un gobierno de coalición con Vishwanath Pratap Singh como Primer Ministro. La izquierda y la ultraderecha compartían el propósito de mantener al Congreso fuera del poder, anticipando quizá que el gobierno minoritario no duraría mucho y que pronto tendrían que realizarse nuevas elecciones.

Cuando en 1990 el Primer Ministro V.P. Singh aceptó las recomendaciones de la Comisión Mandal para reservar el 27% de los empleos gubernamentales a las

⁴⁶ Y.K Malik y V.B. Singh, *op. cit.*, p. 84.

⁴⁷ Jaffrelot, *op. cit.*, p. 369.

⁴⁸ *Vid. infra*, Cap. III.3.

OBC o castas de retaguardia,⁴⁹ el *Janata* fue inmediatamente identificado con los intereses de estas castas enemistándolo así con las clases altas y la clase media urbana, especialmente con los profesionistas. La implementación de la recomendaciones amenazaba con dividir la base política del *BJP*, que tenía su apoyo mayor precisamente en las altas castas urbanas de hindúes, quienes constituían la creciente clase media de India. Son ellos quienes controlaban la industria, las finanzas, la administración y la maquinaria que mantenía la ley y el orden en el país. Estos grupos eran, lógicamente, opositores de la reserva institucional de empleos, pero el *BJP* no podía hacer pública esta oposición sin desafiar al 55% del electorado conformado por las *OBC*.

Frente a la disyuntiva, el partido concluyó que sólo un asunto puramente religioso podría unir a los hindúes independientemente de las divisiones de casta y clase y, por ende, se decidió por la movilización de éstos alrededor de un asunto altamente emocional como lo era rescatar el lugar sagrado del nacimiento del Señor Rama. Así dio inicio la *Rath Yatra* (que el *BJP* venía fraguando en coordinación con el *VHP* y el *RSS* desde tiempo atrás) con dirección hacia Ayodhya para demandar la construcción del *Ram Mandir*.

El Primer Ministro Singh advirtió que la procesión debía suspenderse y trató de negociar con el *BJP* para mantener su apoyo, pero Advani no desistió de la *Yatra* hasta ser detenido en Bihar en octubre; su arresto le dio a su partido el pretexto perfecto para romper la alianza con el Primer Ministro y asegurar así su remoción del cargo. V.P. Singh fue sustituido por su otrora correligionario Chandra Shekhar como cabeza de un nuevo gobierno minoritario apoyado por el Congreso (I), su mandato duró sólo hasta marzo de 1991, cuando el Presidente de la Unión disolvió la *Lok Sabha* con la finalidad de realizar nuevas elecciones entre mayo y junio.

Para la campaña electoral el *BJP* volvió a su vieja fuente de identidad, esto es, la promoción del *Hindutva* para movilizar a los hindúes en su favor; endureció su postura con respecto al *Ramjanmabhumi* y prometió de hecho la construcción del templo. Se declaró preocupado por la avanzada del fundamentalismo islámico y

⁴⁹ Vid. *supra*, Cap. II.1.

aseguró que dinero proveniente del Medio Oriente era utilizado para financiar a grupos militantes de indomusulmanes; la propuesta del *BJP* era imponer el secularismo nehruviano junto con un programa económico orientado hacia el libre mercado, descentralizar el control de las industrias y formalizar privatizaciones, todo acompañado de promesas de ley, orden, justicia, bienestar y algunos detalles como la protección a las vacas. Pero la que se erigió como la cuestión primordial de su campaña política fue la construcción del *Ram Mandir*, a través de la cual patentó su dedicación a la causa hindú junto con sus aspiraciones religiosas nacionalistas.

Rajiv Gandhi, nuevamente candidato de su partido, fue asesinado el 22 de mayo de 1991 tras la primera ronda electoral; como consecuencia, la segunda fue pospuesta un mes y el Congreso repuntó en su desempeño alcanzando una mayoría relativa con el 44% de las curules, esto es, 225 de 511. Por su parte el *BJP* tuvo también progresos subiendo de 80 a 120 lugares en el Parlamento y de 11 a 20% del total de los votos, la movilización política alrededor del templo le funcionó tan bien que el partido vio doblado su porcentaje de votos, además de ganar el control de Uttar Pradesh, Madhya Pradesh, Himachal Pradesh y Rajasthan y colocarse como el segundo partido de la *Lok Sabha*; a pesar de que su influencia seguía constreñida al *hindi-belt* y de que todavía no alcanzaba un estatus nacional, el *BJP* consiguió imponerse como el principal partido de oposición.

En el caso específico de Uttar Pradesh (el estado más densamente poblado de India, con 100 millones de habitantes) el *BJP* obtuvo mayoría en el Parlamento y en la Asamblea estatales formando un nuevo gobierno que le confirió a Ayodhya una definición política distinta. Una de las primeras acciones del gobierno del *BJP* en el estado fue destituir al Inspector General y al Superintendente de Policía junto con el Magistrado Distrital de Faizabad para colocar en sus puestos a agentes incontestables de sus filas. El *BJP* ayudó igualmente al *VHP* a deshacerse del *mahant* del *Ramjanmabhumi*, Swami Laldas, quien les estaba resultando muy incómodo, reemplazándolo con un sacerdote favorable a la *Sangh Parivar* con el pretexto de que Laldas les causaba inconvenientes a los peregrinos. Según extractos

de sus conversaciones con Ashis Nandy,⁵⁰ Swami Laldas, otrora miembro del Partido Comunista de India, se mantenía en la clandestinidad pues temía ser atacado tanto por el *VHP* como por la policía; para Laldas el apoyo del *BJP* al movimiento *Ramjanmabhumi* respondía exclusivamente a un interés político, si no fuera así, argumentaba, ¿Por qué sus líderes no demandaron la construcción de un templo en el sitio en disputa cuando estaban en el poder como miembros de los gobierno de coalición en U.P., Bihar, Maharashtra, etc. en los años sesenta? ¿Por qué Lal Krishna Advani y Atal Behari Vajpayee no levantaron el asunto cuando eran ministros del gobierno central en 1977–1979? ¿Por qué ningún líder importante de la *Sangh* –exceptuando al vicepresidente del *BJP* Vijaya Raje Scindia– ha celebrado nunca cultos en el *Ramjanmabhumi*? Laldas también acusa que antes los jefes de los monasterios y templos eran hombres cultos y educados, pero que ahora “hasta un criminal puede dar 20 mil rupias a la policía y con la ayuda de cuatro discípulos sitiar un templo y convertirse en *mahant*”,⁵¹ y que estos son los individuos que el *VHP* reconoce como líderes religiosos, Laldas incluso sugirió que “los vínculos con sectores criminales estaban relacionados con las conexiones criminales o cuasi criminales de algunos partidos políticos involucrados en la disputa.”⁵²

Hacia principios de la década de los noventa el comunismo hindú tuvo un crecimiento sin precedentes. Su construcción ideológica se había estructurado entre la última mitad del siglo XIX y los años veinte como la reivindicación de la visión tradicional de las castas altas, incorporando a ésta características modernas ajenas al hinduismo clásico e inventando así una nueva tradición. Esta reorganización cultural surgió también como respuesta a las amenazas externas –reales o imaginarias– del proselitismo de las misiones cristianas, del impacto del dominio británico y de la militancia de la minoría musulmana. Su auge era consecuencia de la decadencia de los estándares económicos y sociales que padecía la mayoría de la población india; la tremenda pobreza, la inseguridad, la reducida oferta de empleo, la falta de acceso a los servicios de salud y la sobrepoblación eran capitalizados por

⁵⁰ Vid. Nandy, et al., op. cit., pp. 47-50.

⁵¹ Ibid., p. 49.

⁵² Idem.

ciertos líderes autoproclamados como defensores de su comunidad para culpar a los miembros de otras comunidades de la precariedad de su condición; la competencia por acceder a los escasos recursos posibilita que todo conflicto sea así convertido en una conflagración de tintes comunales. Con esta estrategia el *BJP* consiguió extender su membresía, que tradicionalmente había estado compuesta en su mayoría por las castas altas ('cuellos blancos'), hacia las clases medias y medias bajas, esto es, profesionistas, estudiantes y jóvenes desempleados.

Como hemos visto, el *BJP* buscaba unificar el Estado nacional bajo un patrón centralizador sobre la base de la mayoría hindú para homogeneizar a las masas y borrar las diferencias de casta, lengua, etnia y así unificar el significado del concepto de 'hindú' como una cultura y como una religión, pero, a pesar de ello, "los nacionalistas hindúes no sostienen que los musulmanes deban ser excluidos."⁵³ Declarándose como un partido incluyente, el *BJP* se esforzó por parecer atractivo también a los musulmanes; su énfasis en oponer el secularismo genuino sobre el pseudo secularismo del Congreso y el nombramiento de algunos ministros musulmanes en sus gabinetes son constancia de ese esfuerzo, pero su "insistencia en que los musulmanes otorguen su lealtad absoluta a India lleva implícita la noción de que la lealtad de éstos es de alguna forma sospechosa. Los nacionalistas hindúes hacen eco de la tesis de hindúes y musulmanes 'separados e iguales' que crearon Pakistán."⁵⁴

Ideología y propaganda

La ideología distintiva de la derecha radical se funda en el reavivamiento y en el comunalismo hindúes que explotan la aprehensión por la integridad territorial de la India y la alarma por los movimientos secesionistas –particularmente alrededor del activismo sikh en el Panjab y del de los ejércitos civiles en Jammu y Cachemira– para fomentar el escepticismo respecto a la efectividad del nacionalismo secular

⁵³ Chadda, *op. cit.*, p. 215.

⁵⁴ *Idem.*

propugnado por el Congreso y el Estado⁵⁵ y así, equiparar la identidad religiosa (hindú) con la identidad nacional India dentro del marco de una lógica que supone que por el hecho de estar constituida mayoritariamente por hindúes la India debe ser regida como una *Hindu Rashtra*. De tal suerte, el primer elemento distintivo de la ideología comunalista hindú sería el presupuesto de una democracia. Por definición, democracia es el gobierno de la mayoría, con el escudo de este presupuesto los propugnadores del nacionalismo hindú asumen que el hecho de que los hindúes conformen el mayor porcentaje de población en India los convierte en los gobernantes lógicos de la misma. Sin embargo la democracia no tiene por qué corresponderse con una colectividad mayoritaria, temporalmente unida por un propósito pasajero fuera de los límites del marco constitucional. La democracia no implica que las preferencias de la mayoría deban imponerse a todos los ciudadanos en detrimento de algunos, su función es asegurar los intereses con los que juiciosamente la mayoría se identifica; esto es, la legitimidad de cualquier demanda depende de su compatibilidad general con los intereses básicos de todos los ciudadanos.⁵⁶ Así, lo que los comunalistas hindúes defienden es una democracia acomodaticia bajo la cual una mayoría religiosa debería imponerse como si el total de sus miembros comprendiera un bloque homogéneo de ideas, deseos, pensamientos y preferencias políticas.

La derecha política representada por el *BJP* se declara, en el discurso, abierta para trabajar con todo aquel ciudadano que quiera transformar la sociedad por vía pacífica sin hacer distinciones de religión o de clase, pero el trasfondo de ese discurso y la claridad de actuaciones como la del movimiento *Rajmanmabhumi*

⁵⁵ Aunque como hemos revisado, la comunalización del proceso político no es monopolio del *BJP* y sus aliados; el Congreso también ha utilizado la religión como medio para obtener ganancias electorales. En este sentido el ejemplo más significativo para nuestro estudio es la apertura de los cerrojos de la *Babri Masjid-Ramjanmabhumi* ordenada por Rajiv Gandhi en febrero de 1986, vid. supra

⁵⁶ Para un argumento más detallado al respecto vid. Rajeev Bhargava, "Secularism, Democracy and Rights", en Arslan y Rajan (eds.), op. cit., pp. 61-73, que considera que la democracia no es el gobierno de la mayoría sino la aceptación de un marco común por parte de la mayoría y las minorías para impedir la concentración del poder.

ponen de manifiesto su tendencia a alienar a los grupos minoritarios. En la práctica, la alianza familiar del partido con los activistas hindúes pro activos (*RSS*, *VHP*, *Bajrang Dal*, etcétera) le permite utilizar el discurso religioso y la acción ritual masiva por medio de terceros; gracias también a los entusiastas miembros que estas organizaciones ponen a disposición del *BJP*, la capacidad de la derecha para movilizar masivamente a la población hindú se ha probado como indiscutible.

El parámetro antitético a través del cual el comunalismo hindú se define a sí mismo es la construcción que ha hecho de los musulmanes como los ‘otros’, como un peligroso elemento extranjero no verdadera ni auténticamente indio. La partición y los eventos que le siguieron otorgaron un fuerte realismo a ese concepto; en ese contexto los radicales hinduistas se han encargado de presentar a la comunidad islámica como una quinta columna, en consecuencia todo indomusulmán es susceptible de ser visto como un pakistaní en potencia, y aun las secciones más desprotegidas de la minoría musulmana son consideradas por los comunalistas hindúes como descendientes de los invasores y opresores de la India y, por lo tanto, culpables por igual. En su estrategia de autoafirmación como contrarios y opuestos a esos ‘otros’, los hinduistas fanáticos definen a los musulmanes como hombres y mujeres sucios, irracionales y retrógradas que viven hacinados en *ghettos*, multiplicándose como conejos y constituyendo la mayor amenaza para la sociedad civilizada y moderna. Las soluciones que a tal amenaza sugieren son su aniquilación física a través de los enfrentamientos comunales, su desaparición o migración a Pakistán, o bien que reconozcan constitucionalmente su subordinación a los preceptos de la comunidad mayoritaria.⁵⁷ Con frecuencia se manejan además prejuicios infundados que sostienen que los musulmanes están buscando nuevamente la ruta del separatismo en nombre de su identidad, y que el gobierno del Congreso, en lugar de controlarlos, los consecuencia con la política del *appeasement*. Al crecer y diseminarse con tanta vehemencia estos prejuicios muchos hindúes, normalmente ajenos a la confrontación comunal, tienden a endurecer su actitud.

⁵⁷ Vid. Gyanendra Pandey, “The Civilized and the Barbarian: The ‘New’ Politics of Late Twentieth Century in India and the World”, en Pandey (ed.), *Hindus and Others...*, p. 2.

Confiando en la movilización religiosa como la más efectiva de sus estrategias, la *Sangh Parivar* ha podido comprobar que al atizar los sentimientos hindúes e inducir la violencia comunal el electorado tiende a polarizarse para beneficio del *BJP*. Sin embargo tras el revuelo causado por la demolición de la *Babri Masjid* en diciembre de 1992 y la violencia que le sucedió, muchos votantes decidieron alejarse del nacionalismo hindú y muchos otros disociarse de la *Parivar* pues, además, el objeto de su encono había desaparecido. “Curiosamente, después de la demolición de la *Babri Masjid*, los líderes y simpatizantes nacionalistas hindúes ya no se referían a ella como ‘la estructura en disputa’ sino como ‘la mezquita’ porque ésta era de hecho la forma en la que siempre la habían percibido.”⁵⁸

Otro significativo cambio del panorama fueron los bombazos que en enero de 1993 sucedieron en Bombay; los motines eran anatema para un sector de aliados potenciales de la derecha, esto es, los propietarios de comercios que comúnmente se ven afectados durante los disturbios, y los hombres de negocios que conocen los inconvenientes financieros de la inestabilidad interna de un país. Es aquí donde la estrategia de movilización demuestra su paradoja pues, mientras las organizaciones comunales hindúes necesitan el apoyo de la mayor cantidad posible de activistas y *sadhus* para hacer proselitismo y mantener el apego emocional de los creyentes, el peligro de que estos grupos se salgan de control se mantiene inevitable y en permanente latencia.

Con el enfoque del materialismo histórico que comparten entre otros Asghar Ali Engineer y Bipan Chandra, K. Chakravarty manifiesta que el individuo, frustrado por no poder acceder a un empleo, a altos ingresos y a un mejor nivel de vida, busca la redención en una nueva clase de misticismo, por lo que la pasión religiosa adquiere mayor importancia. El comunismo carece de popularidad entre los sectores más pobres de la sociedad, pero también son ellos quienes tienen una necesidad mayor y más apremiante de una fuerza redentora y, por ende, terminan siendo seducidos por la fe. Para estos sectores los comunales promueven un

⁵⁸ Jaffrelot, *op. cit.*, p. 490.

nuevo simbolismo que proyecta al practicante de otra religión como el enemigo, al cual se responsabiliza de la propia condición de desventaja.⁵⁹

Así el comunalismo define, presenta y explota una visión distorsionada de la realidad como instrumento ideológico de convencimiento para movilizar a un grupo particular en contra de otro, pero su visión no se concentra exclusivamente en el presente, “los comunalismos utilizan la interpretación comunal de la historia de India para crear una atmósfera de temor, pasión, prejuicios y odio... el pasado, interpretado para encajar en un comunalismo particular, ha sido utilizado también como su legitimación principal y su justificación intelectual.”⁶⁰

En este contexto, el periodo que más distorsiones comunales ha padecido, historiográficamente hablando, es el denominado medieval o musulmán, que se ha definido como un periodo oscuro durante el cual los únicos sucesos destacados fueron los enfrentamientos entre hindúes y musulmanes, en donde todo conflicto ocurrido entre gobernantes hindúes y musulmanes es presentado como un conflicto entre comunidades y en el que cualquier acción individual se concibe como un acto representativo de la religión de ese individuo. Esta visión comunal de la historia es el fundamento básico de la ideología comunalista.

La historia moderna de India fue escrita por vez primera en la época colonial por los propios colonialistas, quienes establecieron los criterios y patrones de lo que hoy consideramos India, así, a partir del siglo XIX, ésta quedó definida como una entidad cuyas características básicas eran el fanatismo religioso y el conflicto entre los distintos grupos religiosos. La identificación religiosa fue asimismo presentada como la fuerza motriz de la política india; lectura histórica que es fundamentada con los motines religiosos (cuyos primeros brotes en realidad no tuvieron lugar sino con la llegada de los británicos), interpretados a su vez como simples acciones reflejas de un pueblo irracional. La justificación del dominio colonial fue encontrada por estos historiadores ya no únicamente en el poder de la espada o en la superioridad de la

⁵⁹ Kumaresh Chakravarty, “Towards a Genesis of the Recent Upsurge in Communalism”, en Arslan y Rajan (eds.), *op. cit.*, pp. 11-28.

⁶⁰ Bipan Chandra, *Communalism in Modern India*, p. 209.

ciencia, sino en las inconciliables divisiones religiosas de los nativos y en su incapacidad para controlarse.

Las interpretaciones comunales de la historia se basan en las británicas coloniales que aseguraban que el pueblo indio había estado dominado por la cruel tiranía mogola, siendo ellos, los propios británicos, quienes llegaron a redimirlos reemplazando un régimen despótico y cruel por uno humano y civilizado regido por leyes justas. Bajo el presupuesto de que hindúes y musulmanes eran enemigos jurados, la presencia británica para mantener el orden en el país resultaba imprescindible. “La visión comunal hindú de la historia descansa en el mito de que la sociedad y cultura india –la civilización india– había alcanzado alturas grandiosas e ideales en el periodo antiguo para caer en una decadencia permanente y continua durante el periodo medieval, a causa del gobierno y dominio musulmanes.”⁶¹ Dentro de esta dinámica, la idea de los musulmanes como gobernantes tiranos posibilita a los comunales hindúes fomentar el temor por un potencial retorno de su dominio, a la vez que otorga a los musulmanes la memoria de un pasado glorioso.

Así se sostienen dos prejuicios sumamente arraigados en la sociedad india actual, primero, la idea del país sufriendo bajo la dominación extranjera de los musulmanes y segundo, el mito de la decadencia de las grandes glorias hindúes en el periodo medieval. Sin embargo “no fue el pasado el que produjo el comunismo, es el comunismo de hoy el que produjo la interpretación comunal del pasado. Esto es, para justificar el comunismo presente, el pasado se reinterpretó en términos comunales. De esta forma, los comunales interpretan y adoptan una visión del pasado a través de la cual puedan exaltar sentimientos de temor, inseguridad y separatismo entre el pueblo indio.”⁶² La memoria de la tiranía y la opresión es así deliberadamente creada generando prejuicios, desconfianza mutua y perenne conflicto; el concepto de ‘dominio medieval extranjero’ estereotipa a los musulmanes como tiranos y los retrata como elemento ajeno a la sociedad india, como

⁶¹ *Ibid.*, pp. 226-227.

⁶² Bipan Chandra, “Use of History and Growth of Communalism”, en Kumar, P., (ed.), *Towards Understanding Communalism*, p. 336.

extranjeros permanentes, siendo precisamente su religión lo que les otorga esa cualidad de externos.

La solución comunalista a este ‘antagonismo histórico’ fue, para los musulmanes, la creación del Estado separado de Pakistán, y para los hindúes, la expulsión o subordinación de la población musulmana que aun a pesar de haber permanecido en India ha rechazado ser absorbida por la cultura hindú.

La enseñanza de la historia –de una interpretación particular y tendenciosa de la historia– alimenta una psicosis del miedo para crear una atmósfera imbuida de terror y suspicacias en la que se haga necesaria una figura redentora. La visión comunal no sólo se expresa en los libros de texto sino también en la poesía, las novelas históricas, en los periódicos y revistas, en los panfletos y, sobre todo, en las plataformas políticas.

El *VHP* y el *RSS* presentan al hinduismo, por un lado, como una figura estática de fe totalizadora producida por la cultura *Bharat* y, por el otro, como una entidad dinámica definida constantemente por su violento antagonismo con el islam. Es aquí donde la historia se vuelve importante, pues no sólo amplifica lo que significa ser y define lo que el otro es, sino que también delinea los objetivos prácticos del compromiso con la violencia. Los ideólogos del *Hindutva* se apropian de la narrativa del pasado indio de tal suerte que la historia del *Ramjanmabhumi* se intersecte con los periodos distintivos de la historia de India de la siguiente manera:⁶³ la edad dorada hindú cuando el *mandir* se construye y florece, los periodos musulmán y británico en los que se ve sometido y, finalmente, 1949 y el renacimiento de Rama inmediatamente después de que el país alcanzó su independencia. “El *janmabhumi* surge como el corazón de la historia de India, como la condición y el indicador de la medida y el control que los hindúes ejercen sobre su propio espacio y su vida como hindúes.”⁶⁴

La derecha puede entonces publicitar su propaganda por conducto de sus distintas divisiones, “el hecho de que numerosas organizaciones derechistas hindúes

⁶³ Vid. Pradip Kumar Datta, “VHP’s Ram: The Hindutva Movement in Ayodhya” en Pandey (ed.), *Hindus and Others...*, pp. 46-73.

⁶⁴ Ibid., p. 55.

se hayan reunido en años recientes alrededor del asunto del templo de Rama en Ayodhya ayuda al movimiento hindú a hablar distintas voces a un sólo tiempo, algunas sosteniendo una posición ‘moderada’, otras una un tanto más radical, algunas pretendiendo que representan una organización puramente ‘cultural’ y otras que vienen de una puramente ‘política’ (y por lo tanto dejando asuntos como la construcción de templos en manos de los líderes ‘religiosos’).”⁶⁵

Para movilizar a los seguidores de una religión como miembros de una comunidad –definida justamente por la adscripción religiosa– los comunalistas deben concentrar sus estrategias en amplias cuestiones ideológicas y configuraciones subjetivas de agravios, memorias y diferencias culturales especialmente diseñadas para propósitos movilizadores; y eso es justamente lo que la *Sangh Parivar*, encabezada por el *VHP*, ha construido en Ayodhya. Y cuando me refiero a construir estoy utilizando el término en forma literal; a menos de un kilómetro de distancia del recinto que ocupaba la *Babri Masjid* y en el que hoy se mantienen las figuras de Rama y Sita ‘aparecidas’ en diciembre de 1949 custodiadas por un fuerte dispositivo policiaco que asemeja un retén militar, se encuentra una especie de puesto de ensamblaje que recibe losas de piedra venidas de distintas partes de la India para prefabricar, parte por parte, el previsto *Ram Mandir*, cuyo modelo a escala, expuesto en un espacio adjunto, muestra un templo suntuoso de imponentes dimensiones que los militantes pretenden instalar en los terrenos del *Ramjanmabhumi* una vez que la Corte –y seguros están de ello– resuelva y dicte el fallo en su favor.

La maqueta en sí misma tiene el potencial de ser utilizada como propaganda para la movilización alrededor de la disputa; formas de propaganda más explícitas se exponen en carteles que representan el hallazgo del templo por Vikramaditya y su destrucción a manos de Babar, así como en la ‘literatura’ producida por el *VHP* que “se centra en un tema principal: cómo la santidad del *Janmasthan* en Ayodhya, certificada por la asociación de ésta con los milagros recogidos en muchos mitos, ha

⁶⁵ Pandey, “The Civilized and the Barbarian...”, p. 8.

sido profanada por los musulmanes.”⁶⁶ En un fragmento del libro *Angry Hindu! Yes, Why Not?* –publicado en 1988– recogido por Ashis Nandy se aboga por una afirmación agresiva del poder hindú para vengar los ‘males cometidos en su contra’ por los musulmanes en el pasado:

Si, efectivamente estoy furioso, tengo todo el derecho de estar furioso, es correcto que lo esté, si no lo estuviera no sería hombre. He sufrido los insultos en silencio desde hace tanto... Mi pueblo ha sido secuestrado por los enemigos. Mis números han decrecido... mi madre tierra que es como una Diosa ha sido dividida... He sido despojado de mis derechos tradicionales... Mis templos han sido desacrados, destruidos... Mis dioses están llorando y quieren que yo restaure su gloria original. Cuando manifiesto mi pesar los secularistas lo consideran una amenaza a nuestra ‘paz secular’. Ello añade injuria a mi herida. Estoy orgulloso de que me llamen un ‘hindú furioso’. Hasta ahora había sido un *zamindar* furioso, un campesino furioso, o un Maratha furioso, un Bengalí furioso, o un jaina furioso, un *arya samaji* furioso... pero ahora me han dado un nuevo nombre en el que todo se concentra... Ahora me doy cuenta de que he sido demasiado bueno para este cruel mundo. Creía que otros respetaban mis dioses y mis templos como yo respetaba los suyos... pero una y otra vez fui decepcionado, fui traicionado, fui apuñalado por la espalda. Ahora sé algo de las dinámicas del mundo. Y he decidido hablarles a los otros en el idioma que ellos comprenden... Finalmente he logrado conocer el valor de mi furia.⁶⁷

⁶⁶ Nandy, *et al.*, *op. cit.*, p. 54.

⁶⁷ *Idem.*

Además de poemas encendidos que definen la identidad de este nuevo hindú militante, de entre los que destaca uno escrito por Atal Behari Vajpayee,⁶⁸ otro de los instrumentos más utilizados por los comunalistas son las cintas de audio que contienen mensajes agresivos o canciones populares con nuevas letras (*v.g.* una canción en la que se hacen peticiones amorosas se cambia por una súplica a Rama para no abandonar su trono en Ayodhya⁶⁹) y que comúnmente son tocadas a alto volumen durante las procesiones, o con afán provocador frente a alguna mezquita. La propaganda comunalista distorsiona la historia y busca formas y medios para presentar ‘evidencia’ de los daños hechos por un cuerpo indiferenciado denominado musulmanes hacia otro cuerpo indiferenciado, los hindúes, a través de panfletos que llevan títulos tales como *La sangrienta historia del Ramjanmabhumi* en el que llegan a listarse 76 batallas libradas a lo largo de la historia en defensa del sitio.⁷⁰ “La ‘historia’ hindú reduce todo el pasado de la India a un argumento doble: primero, la gloria de la India pre musulmana, y segundo, los incesantes problemas que han imperado desde que los musulmanes llegaron al subcontinente. En correspondencia con la historiografía colonial, la ‘historia’ hindú de Ayodhya se convierte en una historia de una sola perspectiva sobre, por lo menos, los últimos siglos. Es una historia de conflicto hindú-musulmán perpetuo, agresión musulmana y resistencia hindú, el bien *versus* el mal, lo puro *versus* lo impuro.”⁷¹

Los efectos de la divulgación de esa historia y la convicción del bien y de la verdad amenazados se constatan en las escenas de la *Ekatmata Yatra*, en las de la autoinmolación de jóvenes estudiantes y, como paradigma, en las de la destrucción multitudinaria de la *Babri Masjid*.⁷²

⁶⁸ Por haber sido entonces un alto funcionario del *BJP* y por ser actualmente Primer Ministro de India, vid. ibid., p. 55.

⁶⁹ Datta, op. cit., en Pandey (ed.), *Hindus and Others...*, p. 68.

⁷⁰ Vid. Pandey, “The Civilized and the Barbarian...” p. 10 y Datta, op. cit., en Pandey (ed.), *Hindus and Others...*, p. 52.

⁷¹ Pandey, “The Civilized...” p. 12.

⁷² Vid. supra

III.3 LA DEFENSA DE LO SAGRADO

Manipulación de los símbolos religiosos

La utilización de la violencia en nombre de un principio, un valor o una entidad religiosas no sólo es susceptible de allegarse emociones encendidas, sino que, al hacerse efectiva, alcanza un impacto que trasciende hacia el espacio de lo simbólico. Las batallas religiosas son “deliberadamente diseñadas para producir sentimientos de revulsión y de ira en aquellos que las presencian. En algunos casos las matanzas toman la forma de sacrificios religiosos.”⁷³ Pero el mayor porcentaje de esas batallas son menos como un sacrificio y más como una guerra envuelta en una dicotomía entre lo sagrado y lo profano, como si se tratase de un encuentro violento de las fuerzas cósmicas del bien y del mal, las de la verdad divina y de la falsedad.

En India la guerra, por tradición, ha contribuido a engrandecer la mitología; los dos poemas épicos definitorios de la cultura hindú, el *Ramayana* y el *Mahabharata*, rememoran y describen al detalle conflictos e intrigas militares interminables. La parafernalia de las luchas cósmicas con las que el pueblo hindú está familiarizado puede ser de tal suerte manipulada por los líderes o activistas de determinada causa para investir de legitimidad sagrada a situaciones o eventos mundanos materiales. Tal legitimación les confiere un elemento capital, el poder; esta dinámica es explicada de la siguiente manera por Mark Juergensmeyer: “como la religión tiene la capacidad de sancionar moralmente a la violencia y la violencia es la fuerza más potente que una entidad no legal puede poseer, la religión es capaz de convertirse en un arma política poderosa.”⁷⁴

La idea de la violencia es entonces igualmente manipulada, y se presenta como si su desarrollo y consecuencias correspondieran a un plano que supera lo humano, que es de hecho intemporal y cuyo imperativo es por lo tanto el orden universal mismo. Al elevar la batalla temporal hasta el nivel cósmico, las restricciones morales usuales sobre actos como el asesinato son pasadas por alto; dicho de otra forma,

⁷³ Juergensmeyer, *op. cit.*, p. 155.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 163.

cuando la batalla que se libra es parte de la gran batalla del espíritu universal inconmensurable, el principio rector de la moral convencional es sustituido por la ley de la guerra.

La defensa de lo sagrado se vuelve un juego en el que la manipulación y las convicciones actúan conjuntamente. El presupuesto totalizador de que en India las masas se movilizan en las formas previstas por las élites que necesitan su apoyo debe ser cuestionado; no se trata desde luego de restarle importancia al papel de la manipulación político religiosa –cuyos alcance y efecto hemos revisado– sino de intentar interpretar las razones de la participación y la acción individuales en la disputa por el *Ramjanmabhumi*. Identificar y exponer con claridad los impulsos a los que la persona promedio responde para participar en la lucha por la defensa del sitio tiene un carácter que debemos reconocer como cuasi especulativo; intentar adivinar los detonadores de las emociones requeriría de un análisis que sobrepasa los límites metodológicos de esta tesis, sin embargo, sí es posible identificar algunos factores causales precisos. El poder que oferta la propaganda de la violencia religiosa resulta especialmente atractivo para aquéllos que no han accedido al poder anteriormente, o sea, para los grupos marginales que entonces vislumbran su oportunidad a través de un nacionalismo religioso de corte violento. Intereses económicos particulares pueden reconocerse también como otro de los catalizadores de la violencia comunal; no es infrecuente que los establecimientos comerciales prósperos pertenecientes a musulmanes se conviertan en el blanco de ataques y saqueos por parte de sus rivales comerciales hindúes durante los enfrentamientos (desde los años ochenta “han habido cambios considerables en la estructura social musulmana, especialmente el surgimiento de nuevos sectores de negocios que compiten con los hindúes en industrias sobre las que estos últimos ejercían dominio o control monopólico.”)⁷⁵

Otro ejemplo de intereses específicos es representado por las mujeres, quienes participando en la disputa de Ayodhya buscan asentar su posición en la esfera pública. Las organizaciones comunales, siguiendo el patrón de la sociedad hindú

⁷⁵ Brass, *Politics in India...*, p. 201.

tradicional, no han permitido, en general, una presencia política demasiado activa o destacada para las mujeres. A pesar de que cuenta con sectores femeninos, la *Sangh Parivar* se ha mantenido como una organización casi exclusivamente varonil; por ejemplo, la división *Rashtrevikas* ('servidoras o siervas de la nación') del RSS tiene más de sesenta años de haberse formado y sin embargo no goza sino de un perfil marginal y de un número apenas considerable de adscritas. Las instancias femeninas de la *Parivar* aparecen más bien como la respuesta a la necesidad de completar la metáfora de 'familia', con un presupuesto de división del trabajo.

“Desde el punto de vista de los nacionalistas hindúes, la mujer ideal actual no es sólo discreta y maternal sino también resuelta en su dedicación a la causa.”⁷⁶ De esta forma el movimiento *Ramjanmabhumi* se convierte en una suerte de despertar del poder femenino; como ejemplo tomemos el caso del *VHP* que asegura que en las acciones de 1991 tomaron parte más de 20 mil *karsevikas* (*karsevaks* mujeres). La activación de la participación femenina se vuelve aún más interesante cuando atendemos al símbolo que se está defendiendo, el cual, a diferencia de la comúnmente mancillada vaca, es esta vez masculino; “aquí los roles se intercambian, ahora es Sita quien lucha por su hombre... este cambio le confiere a la mujer comunal una imagen nueva y poderosa. La mujer ha salido de un estatus puramente icónico para tomar una posición activa como militante.”⁷⁷

Igual que en esta referencia a Sita, encontramos en Durga,⁷⁸ 'La inaccesible' feroz Diosa de ocho brazos, la especificación de las aspiraciones de la mujer aguerrida que sabe defenderse sola y que, a partir de ello, puede acceder a un lugar destacado en la sociedad. La simbología es una oposición de contrarios, donde el mito de la lujuria proverbial de los musulmanes tan manejado en la mitología del comunalismo hindú es el factor que explica la necesidad femenina de fortalecerse para mantenerse a salvo del asedio. Como alternativa, el RSS ofrece el atractivo de sus entrenamientos físicos para que ellas desarrollen, además de un cuerpo poderoso, confianza y seguridad en sí mismas; unirse a la organización permite a un

⁷⁶ Jaffrelot, *op. cit.*, p. 428.

⁷⁷ Tanika Sarkar, "Women's Agency Within Authoritarian Communalism: The Rashtrevika Samiti and Ramjanmabhoomi", en Pandey (ed.), *Hindus and Others...*, p. 27.

⁷⁸ Una de las formas de Devi, esposa de Shiva.

grupo específico de mujeres salir de la existencia restringida al hogar para reclamar espacios públicos y así adquirir identidad política –aunque paradójicamente la derecha hindú no permita su liberación real al rechazar cualquier debate sobre la autoridad del patriarcado.

El factor explicativo más amplio de la participación popular en las movilizaciones es el marco social del subdesarrollo: el desempleo, la inseguridad, el analfabetismo y el alfabetismo funcional condicionan la vulnerabilidad a la manipulación, y la efectividad de la propaganda insidiosa. Existen al respecto, además, las funciones psicológicas sobre las que Kakar Sudhir abunda explicando que las identidades grupales tienen una significación supra individual y por lo tanto inspiran los atributos de lealtad y sacrificio heroico. La masa, la muchedumbre, ilustra la evanescencia del pensamiento racional, la fragilidad de los controles internos del comportamiento y de los estándares éticos y morales, amén de que posibilita la apertura de un espacio para la liberación de las ansiedades; la necesidad de trascender hace que el individuo se pierda en el grupo y suspenda su juicio, el contacto directo con la realidad es así el factor motivacional primordial, tanto de la reunión religiosa como de la turba violenta.⁷⁹

Pero más allá de las razones que resultan menos sacras para tomar parte en los enfrentamientos comunales, es innegable que la fe –la certeza de que Rama nació en el sitio y de que se apareció en él para reclamar su espacio y así conminar a sus devotos a pelear por su devolución, esto es, la defensa irrestricta de lo que se ha reconocido como sagrado– es ciertamente uno de los móviles por los que el individuo se involucra directamente en el movimiento. Y aquí, no es la cuestionable ‘evidencia histórica’ que la derecha ha presentado para sostener su argumento del *janmabhumi* lo que trasciende, sino el hecho de que los creyentes están real y plenamente convencidos de que es así y por lo tanto defienden el lugar como el espacio de un Dios que es parte de su psique y al que profesan una sincera e indoblegable devoción. El problema no reside pues en la verdad factual, sino en la idea, en la creencia; las pruebas histórico arqueológicas nos dan efectivamente una

⁷⁹ Kakar Sudhir, “Some Unconscious Aspects of Ethnic Violence in India”, en Das (ed.), *op. cit.*, pp. 135-145.

aproximación racional a la verdad pero el *quid* reside en la fe, que transforma el movimiento por la construcción del nuevo templo en una afirmación global de fuerza y dignidad totalitarios. Ésa es el arma que la derecha comunalista tiene en sus manos.

La transformación de Rama

Desde los tiempos del reformismo del siglo XIX la atención de los militantes se ha concentrado en la aprehensión por el debilitamiento del hinduismo, por su vulnerabilidad frente al embate de otras religiones y por el consecuente riesgo de conversión hacia éstas.

Las intenciones de estructurar a India como una *Hindu Rashtra* se basan en la idea de unificar a la sociedad alrededor de un espíritu nacional de dignidad. En la década de 1920 K.B. Hedwegar, cofundador del RSS, identificó como impedimentos para esta tarea algunas de las características que consideraba como perjudiciales al espíritu del proyectado nuevo hinduismo, esto es, la desorganización, la superstición y la ‘incipiente masculinidad’ que los hindúes tenían como sino. La solución fue hallada en una fórmula disciplinaria y organizacional que aliviaría estos males para entonces poder dar inicio a la reconstrucción de la nación.

Es curiosa la acepción del comunalismo hindú que pretende fraguar el poder de una renovada nación india sobre las bases de su tradición y cultura antiguas y que sin embargo considera a los hindúes herederos de ese pasado como excesivamente imperfectos (no sólo supersticiosos, sino también insuficientemente masculinos, las cuales son resabios de las concepciones del orientalismo europeo de los siglos XVIII y XIX). Aun aquéllos que constituirían la *Hindu Rashtra* no podían ser hindúes en el sentido tradicional; “el hindú tradicional es visto como demasiado diverso, afeminado, irracional, ignorante de los vericuetos del mundo moderno, demasiado panteísta, pagano y anárquico como para dirigir un Estado formal.”⁸⁰ Así, la

⁸⁰ Nandy, *et al.*, *op. cit.*, p. 63.

prioridad fundamental se convierte en la formulación de un hinduismo renovado surgido desde la India metropolitana e inspirado por los valores occidentales.

“El *Hindutva* buscaba masculinizar la autodefinición de los hindúes y por ende, marcializar o militarizar⁸¹ a la comunidad. Mientras más se intensificaba el sentido de impotencia cultural y personal producido por la economía política colonial, más pronunciados eran los intentos por dar forma pública a esos esfuerzos de masculinidad, por militarizar lo que parecía inmilitarizable.”⁸² Para lograr este cambio, los comunales hindúes hicieron una construcción particular del pasado indio asentado en los preceptos de su nacionalismo, alternando la historia –principalmente a partir de los registros coloniales– con los mitos y utilizándolos indistintamente.

La idea exagerada de la amenaza islámica y las memorias creadas del cruento dominio musulmán, combinadas con la lógica medieval en la que las autoridades divina y temporal estaban íntimamente conectadas convirtiendo a toda institución religiosa en una más de las manifestaciones del poder político, posibilitó la proyección de la *Babri Masjid* como símbolo de la sujeción hindú y legitimó la necesidad de su destrucción como condición de liberación. Esta propaganda comunales del nuevo espíritu hindú requería de una representación simbólica popular a través de la cual canalizar sus intenciones.

Entonces el hinduismo se convirtió en un instrumento de acción política y presentó una nueva imaginería religiosa privilegiando la figura de un Dios particular como el emblema de su regeneración: Rama, quien con la disputa por el *Ramjanmabhumi* ha terminado por convertirse en un heraldo que demarca no únicamente las fronteras territoriales sino también las espirituales. Así “se ha inventado un Rama que es significativamente distinto de la figura representada en la

⁸¹ Este precepto del nacionalismo hindú se basa en la distinción que los europeos establecían entre las razas denominadas marciales y las no marciales y, además, en la idea articulada por Lord Curzon y por la burocracia colonial que sostenía que eran justamente las marciales (la británica en particular) las que debían gobernar a la India.

⁸² Nandy, *et al.*, *op. cit.*, p. 60.

iconografía tradicional. Esta nueva imagen ha alterado los significados de la *Ram bhakti* y, como consecuencia, también los del hinduismo popular.”⁸³

De la otrora benévola deidad de sonrisa serena que aparecía normalmente sí llevando un arco, pero rara vez empuñándolo, Rama se convirtió en un guerrero combativo que porta una armadura y que se dispone a tirar con su arco. Ciertamente no ha existido nunca un único icono representativo de Rama; en la pintura, la escultura y especialmente en la literatura⁸⁴ encontramos un amplio rango de figuras variadas –no sólo en épocas subsecuentes sino incluso contemporáneas– cada una representando una interpretación particular del Dios. Sin embargo, en la iconografía podemos encontrar características comunes de su personalidad: previamente Rama aparecía, por lo general, como un Dios compasivo, tranquilo y tierno, sempiternamente joven, profusamente maquillado y enojado, carente de cualquier asomo de poder varonil y que así y todo es el ‘Amo del Universo’.

El nuevo Rama, surgido directamente de la controversia alrededor de la *Babri Masjid-Ramjanmabhumi*, pierde su serenidad y comúnmente aparece sobre o a un lado del proyectado templo de Ayodhya, listo para enfrentar a su enemigo; decidido, aguerrido y furioso, Rama está ahora fuertemente armado, además del arco lleva un hacha, un tridente y una espada; aunque en la actualidad hay versiones de Rama niño, por lo general su físico afeminado ha sido sustituido por una figura de enfática musculatura y aspecto castigador. Anuradha Kapur describe al Rama actual como un auténtico cruzado que se asemeja al modelo del héroe hollywoodense.⁸⁵ La representación tradicional del Rama andrógino no necesitaba ser físicamente fuerte pues por axioma todos sus enemigos eran menos poderosos que él,⁸⁶ así que ahora, el énfasis en su fortaleza física le supone paradójicamente una debilidad implícita.

Rama se ve forzado a adquirir las cualidades violentas que antes le eran ajenas, características que tradicionalmente se destacan en otros dioses como Shiva o

⁸³ Kapur, *op. cit.*, p. 74.

⁸⁴ Para una relación detallada de las distintas formas de Rama *vid. ibid.*, pp. 74-110.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 105.

⁸⁶ *Vid. supra*, Cap. I.3.

Krishna.⁸⁷ Estos dioses, sin embargo, no eran susceptibles de convertirse en estandarte del movimiento *janmabhumi*; Shiva por ejemplo, cuya imaginería es *per se* mucho más guerrera y violenta, no goza de los beneficios que tiene la popularidad de Rama en la cultura del norte de India. La reinterpretación mitológica es, según Jaffrelot, una invitación de la derecha, específicamente del *VHP*, a los hindúes (siempre descritos como demasiado tolerantes y pasivos) a prepararse para enfrentar los retos, y a concertar acciones de fuerza. Asimismo el nuevo Rama, en su caracterización de ‘hindú furioso’, sirve de marco tanto para la creación de una nueva clase de hinduismo político como para la invención de rituales más agresivos –que a su vez conformaran el contexto para más motines.⁸⁸

Rama es entonces propugnado como el símbolo de la unidad hindú por excelencia; poco antes de iniciar la *Rath Yatra* de 1990 L. K. Advani declaraba “El culto a Rama es un factor unificador, no sólo para la sociedad hindú, sino para la nación entera.”⁸⁹ Los esfuerzos del *BJP* y el *VHP* se concentraron entonces en unificar a los hindúes alrededor de la imagen de Rama a través de nuevos rituales y prácticas que los distinguieran como seguidores de su religión con la intención de homogeneizar la tradición para dirigirla hacia sus políticas comunales. Y para tal efecto resultaba intrascendente que, en el proceso, aquélla pudiera ser deliberadamente alterada; véase precisamente la *Yatra* de Advani, cuyo automóvil pretendía simbolizar el carruaje de Rama: “hablando del simbolismo del carruaje, éste evoca la imagen de Krishna⁹⁰ más que la de Rama... La iconografía del Rama creada por el *VHP* presenta tensiones, oposiciones potenciales e intentos por desentenderse de las cualidades adróginas, pastoriles y menos tecnologizadas que Rama simboliza. Esta iconografía revierte el *Ramayana* original, en el que Rama pelea su batalla climática contra el demonio Ravana sin un carro, de pie y desafiando con la precariedad de sus armas el sofisticado instrumental bélico de

⁸⁷ Otra de las advocaciones de Vishnu.

⁸⁸ Jaffrelot, *op. cit.*, cap. XI.

⁸⁹ *Vid.* Datta, *op. cit.*, en Pandey (ed.), *Hindus and Others...*, p. 46.

⁹⁰ Es Krishna quien en el *Mahabharata* conduce un carruaje.

Ravana. Tanto en el *Ramayana* de Valmiki como en el de Tulsidas es Ravana, el demonio, quien usa un carruaje, no Rama.”⁹¹

La superposición de los símbolos pareció no encontrar quejas entre la población, según demuestra la aceptación de la que Advani fue objeto durante su recorrido.⁹² La maquinaria del VHP, a través de su explotación de la figura de Rama, ha logrado, además, homologar lo discursivo y lo organizacional al reorientar algunos caracteres elementales del hinduismo, tales como la búsqueda personal interior de realizarse en la universalidad –noción derivada de la tradición devocional de relación entre la *jivatma* (alma individual) y la *paramatma* (alma universal).⁹³ Equiparando a Rama con el hinduismo como religión diferenciada “el VHP abre la posibilidad de orientar el objeto de la devoción hacia una colectividad particular denominada hindúes. La temporalización del acto devocional, consecuencia inevitable de esta orientación, es extendida a un territorio específico. A través del movimiento *Ramjanmabhumi* el VHP ha sido capaz de localizar el ser universal en un espacio particular originario. La reintegración con el ser [universal] significa entonces una búsqueda para recuperar la propia herencia.”⁹⁴ De tal suerte la deseada fusión entre las almas universal e individual –característica del hinduismo devocional de altos alcances espirituales– es temporalizada y simbolizada en la defensa del territorio sagrado de Rama, cuya recuperación significaría la realización integral de aquélla.

Este discurso transporta la devoción supraterrrena hacia un símbolo material local a través del cual los hindúes puedan reconocerse como tales, traslado que convierte el espacio del *Ramjanmabhumi* en el símbolo crucial de la identidad hindú. La promoción de esta identidad sobre los iconos del Rama renovado y del templo proyectado se hace a través de una amplia parafernalia: estampas, cuadernos, cajas, papel para envolver, etcétera que llevan ambos emblemas unidos al característico signo ‘OM’ y que se venden como otro más de los símbolos autoritarios

⁹¹ Nandy, *et al.*, *op. cit.*, p. 40.

⁹² *Vid. supra*, Cap. II.1.

⁹³ Datta, *op. cit.*, en Pandey (ed.), *Hindus and Others...*, p. 49.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 50.

y centralizadores que la derecha comunalista utiliza para intensificar los sentimientos alrededor de la disputa.

Pero un instrumento mucho más efectivo para activar a nivel popular la preeminencia de Rama resultó ser la serie televisiva *El Ramayana*, transmitida a todo el país durante 1987 y 1988; su proyección estandarizó la figura de la *Ramcharitamanas* de Tulsidas y preparó al público para recibir a Rama como héroe histórico y deidad suprema. Por medio de ella se exaltó la receptividad del nuevo Rama, que a partir de entonces dejó de ser sólo rey de la región norte exclusivamente constreñido al vishnuismo, para convertirse en héroe significativo para todas las sectas hindúes erigiéndose como gobernante de toda la India, jefe del reino que era una realidad histórica y no un simple ideal político.

Atizando los prejuicios legendarios

(El papel de los medios de comunicación)

Entre enero de 1987 y julio de 1988 la televisión india transmitió los 78 episodios de la serie *El Ramayana*, que no sólo fue el programa de televisión más visto en la historia del país sino que se convirtió en un evento de auténtica trascendencia social. Basada en la versión de Tulsidas y grabada en 26 cintas de video, la historia se puso a la venta alrededor del mundo con el eslogan: “La más grandiosa épica india. Atesorada por más de diez mil años. Guarda ideales que son inmemoriales. Enseña lecciones que son intemporales.”⁹⁵ A la transmisión del *Ramayana* le siguió la de *El Mahabharata* con sus respectivos 91 capítulos.

Seguidas por alrededor de cien millones de espectadores⁹⁶ en un país en el que el que la audiencia promedio diaria total oscila entre los cuarenta y los sesenta millones, las series se proyectaban no sólo en los hogares indios sino en televisores montados en plazas públicas y eran seguidas incluso por quienes no comprendían el

⁹⁵ Citado en Van der Veer, *Religious Nationalism...*, p. 175.

⁹⁶ Akbar Ahmed asegura que los programas llegaron a tener hasta 600 millones de espectadores, pero esta cifra no encuentra respaldo en ningún otro texto. Vid. Ahmed, op. cit., p. 231.

hindi. *El Ramayana* y *El Mahabharata* se convirtieron pues en sucesos nacionales: las notas de prensa aseguraban que la vida de los pueblos y ciudades se veía paralizada durante las transmisiones.⁹⁷

Los actores protagonistas de las mismas comenzaron incluso a ser reverenciados como encarnaciones de los dioses a quienes representaban y el director de la épica, quien también hacía las veces de narrador, tampoco pudo escapar de la ola mística que envolvió a la serie y dejó el tabaco y el alcohol; de hecho el elenco completo inició un régimen vegetariano en aras de purificarse, mientras que los espectadores “no seguían simplemente la historia de Rama relatada en varios episodios sino que al mirarla se relacionaban visualmente al drama cósmico de la vida de Rama.”⁹⁸

Los partidos políticos, principalmente el *BJP* –aunque el Congreso lo hizo igualmente– reclutaron a los actores de la serie –a quienes la gente trataba prácticamente como santones– para ser candidatos en las contiendas electorales. Deepika Chikhalia y Arvind Trivedi (que encarnaban a Sita y Rama respectivamente) resultaron electos como miembros del Parlamento por el *BJP* en Gujarat. Era como si personificar a los seres sagrados santificara políticamente a los actores.

Asimismo, *El Ramayana* facilitó la campaña por el *Ram Mandir* al habilitar la figura de Rama como el icono de la identidad hindú, impulsando en gran medida la colocación del mismo como elemento nuclear y reactivando consecuentemente la relevancia de la disputa por el presunto lugar de su nacimiento. Así, conforme los hindúes se mantenían atentos a las aventuras del héroe guerrero de la televisión, iban involucrándose emocionalmente con Rama, posibilitando el desarrollo de la aprensión alrededor de la mezquita de Ayodhya.

La versión televisiva del *Ramayana* de Tulsidas transformó la imagen de Rama en la de un cruzado, un defensor del bien, impactando con esa figura la conciencia popular, en tanto su visión particular de la *Ram bhakti*, gracias al enorme escaparate que la televisión representa, recibió un apoyo inusitado. Rama comenzó a intervenir en la vida de los hindúes con un alcance sin precedentes, el individuo

⁹⁷ Van der Veer, *ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*, p. 176.

creyente lo hizo más que nunca parte de su cotidianeidad, fortaleciendo el desarrollo del orgullo hindú, y facilitando de igual forma la exaltación de la defensa del *janmabhumi*.

Los jóvenes urbanos fueron motivados por la reinterpretación y el carácter militante del nuevo Rama como una idealizada figura moral y viril que comparte las características de los héroes cinematográficos. La serie contribuyó en gran medida a la formación del “surgimiento emocional del orgullo hindú... fue una diestra utilización de los medios modernos de comunicación para crear una conciencia cultural hindú sobre una base pan-india y dar a los hindúes un nuevo sentido de cohesión.”⁹⁹

Las épicas televisadas proveyeron de una identidad colectiva que, con el combustible del *Hindutva*, se convirtió en la motivación para el cambio a través de la fuerza y la violencia. Además reforzaron la idea de la historicidad de la *Rama katha* y obtuvieron como un *by-product* la insistencia en el señalamiento de la gloria antigua que había sido arruinada por los invasores, promovieron la unidad y exaltaron el orgullo de la comunidad hindú añadiendo, paralelamente, certeros elementos a la paranoia política creada alrededor de los musulmanes. El conjunto de estos elementos se concentraba en un objeto específico particular: la *Babri Masjid*.

La expansión de los medios masivos de comunicación en India, iniciada a comienzos de los años ochenta, ha contribuido en gran medida a moldear una conciencia universal hindú, ¿cómo? los medios¹⁰⁰ adscriben una declaración social y política específica –v.g. eligiendo una de las versiones de la *Rama-katha* (la de Tulsidas) por encima de todas las demás para ser televisada– definiendo así una ideología particular del hinduismo.

Romila Thapar se extiende en este argumento¹⁰¹ señalando, primero, que la riqueza de temas en versiones alternas o contradictorias de la historia de Rama es suprimida, concediendo, por medio de la serie televisiva, un carácter sagrado a la

⁹⁹ Malik y Singh, *op. cit.*, p. 220.

¹⁰⁰ Los electrónicos (radio y televisión) manejados por el Estado, y la prensa escrita dominada en su mayoría por los intereses de sus dueños, poseedores a su vez de los grandes capitales del país.

¹⁰¹ *Vid.* Thapar, *op. cit.*, en S. Gopal (comp.), *Anatomy...*, pp. 141-163.

Ramcharitamanas que, por lo tanto, no es susceptible de ser cuestionada. “Éste es un tratamiento significativamente distinto al que la civilización india ha concedido a la *Rama-katha*. La manifestación de la diversidad y el acomodo de la misma eran características de la cultura india en el periodo precolonial enriqueciendo cada tradición. Aceptar una única versión erosiona tanto la flexibilidad cultural como la motivación a innovar, tan necesarias a cualquier idioma cultural.”¹⁰²

Según Thapar, esto obedece al interés de redefinir al hinduismo como una ideología de modernización; la modernización se relaciona con el crecimiento del capitalismo y el capitalismo, se cree, prospera entre las religiones semíticas¹⁰³ como el cristianismo y el islam. “El argumento establece entonces que para que el capitalismo tenga éxito en India, el hinduismo debe amoldarse a las formas semíticas; aunque este deseo de cambio se disfrace frecuentemente en la teoría de que el resurgimiento del hinduismo es en realidad el regreso a sus tradiciones antiguas... El paralelo [con las religiones semíticas] se encuentra por ejemplo en el resurgimiento del culto a Rama, donde el control de la articulación religiosa tiene una motivación política: el profeta es sustituido por el *avatar* de Vishnu, Rama; el libro sagrado es el *Ramayana*; el origen geográfico y la historicidad de Rama se buscan insistentemente en el lugar de su nacimiento, en Ayodhya.”¹⁰⁴

De esa forma la televisión, difundiendo una imagen antonomásica de Rama, funcionó como otro más de los medios de propaganda del nuevo hinduismo de pretensiones modernizadoras. Mismo que culminó en la alineación de una tendencia militante y agresiva que encontró en la *Babri Masjid* el principal objeto de su encono, y en los musulmanes a quienes ésta simbolizaba en el paradigma de su antítesis.

Habría que poner en tela de juicio si la transmisión televisiva de *El Ramayana* y *El Mahabharata* coincidió casualmente con la disputa por el *janmabhumi* o si se la hizo coincidir de manera intencional. Careciendo de documentos probatorios, sería

¹⁰² Ibid., p. 159.

¹⁰³ Según Thapar, las características distintivas de las religiones semíticas pueden enumerarse como las siguientes: un profeta o maestro histórico, un libro sagrado, un lugar geográfico originario, una infraestructura eclesiástica y la conversión de un gran número de personas hacia ella. Ibid.

¹⁰⁴ Idem.

prejuicioso afirmar que fue una acción deliberada pero quizá algo cándido pretender que no lo fuera. Sin embargo, aunque la producción de las series no haya tenido por objetivo participar en la creación del hinduismo militante y agresivo (el propio guionista era musulmán), la situación que se vivía respecto al conflicto de Ayodhya la convirtió en un atajo para la difusión y el crecimiento de ese tipo de hinduismo.

A esta politización del culto también contribuyó considerablemente otro medio de comunicación, la prensa escrita. En el libro de Ashis Nandy se recogen varias notas periodísticas que describen parcial y tendenciosamente determinados hechos sucedidos alrededor de la disputa: “Aun antes de los eventos del 30 de octubre [de 1992] dos de los principales diarios hindis, el *Dainik Jagran* (publicado en Kanpur, Lucknow, Jhansi, Gorakhpur, Varanasi, Meerut, Agra y Bareilly en U.P. y en Nueva Delhi) y el *Aaj* ya habían iniciado su *karseva*. Habían invitado a sus lectores –a través de reportes noticiosos, editoriales y de la publicación de las declaraciones y llamados de casi cualquier líder religioso hindú– a tomar una postura abierta [en el conflicto].”¹⁰⁵ Cuando el gobierno estatal canceló los trenes hacia Ayodhya e impuso el toque de queda en la ciudad como medidas precautorias¹⁰⁶ el encabezado del *Aaj* afirmó que se había reforzado el ‘estado de excepción’, aludiendo a la impuesta por Indira Gandhi en 1975; ambos diarios aseguraron también que la policía acosaba a cualquiera que invocara el nombre de Rama, así fuera con los saludos tradicionales de ‘*Ram Ram*’ o ‘*Jai Ramji ki*’, y publicaron que a los *karsevaks* presos de Mirzapur se les alimentaba con excremento de caballo. Pequeños incidentes eran magnificados con un sentido totalmente distinto: un mono robó un tronco en llamas de la fogata de unos soldados y lo tiró cerca de un colegio de Azamgarh que no sufrió sino leves quemaduras, aproximadamente 500 *karsevaks* estaban quedándose en ese edificio así que *The Pioneer* (diario de Lucknow) reportó el incidente bajo el título ‘¡Un *Lankadahan!*’ relacionándolo con el episodio del incendio de la ciudad de Lanka a manos de Hanuman en el *Ramayana*. Las cifras de los

¹⁰⁵ Nandy, *et al.*, *op. cit.*, pp. 33-37.

¹⁰⁶ *Vid. supra*, Cap. II.1.

mueritos en los enfrentamientos eran infladas, y las acciones de los devotos hindúes revestidas de un carácter fantástico cuasi milagroso.¹⁰⁷

Otra serie de reportes aseguraban que existía un extenso apoyo islámico al movimiento *janmabhumi*; *The Pioneer* por ejemplo, sostuvo que cinco mil musulmanes participarían en la demolición de la *Babri Masjid*. “Semejantes historias, falsas como eran, sugieren que la prensa parcial estaba tan alerta como algunos funcionarios del *BJP* de los límites del ‘mayoriteo’ hindú. Mientras intentaban obtener ganancias políticas de los sentimientos religiosos de la comunidad mayoritaria, ambos [prensa y *BJP*] se sintieron obligados, por las mismas razones políticas, a demostrar que también tenían lugar para la minoría a la que estaban atacando.”¹⁰⁸

Así, los medios de comunicación han contribuido de forma determinante para la diseminación de la violencia comunal. En febrero de 1986, la entrada de los hindúes a los terrenos de la mezquita fue transmitida en directo por *Doordarshan*, cuyos comentaristas se referían al terreno como *Ramjanmabhumi*; las ‘celebraciones de la victoria’ que siguieron a la apertura de los cerrojos fueron igualmente repetidas y así denominadas por la televisora,¹⁰⁹ y lo mismo sucedió cuando tuvo lugar la demolición de la *Babri Masjid* en diciembre de 1992, demostrando con ello una falta total de imparcialidad y encendiendo además las emociones del pueblo a través de la repetición reiterada de las imágenes. El brote de motines en regiones lejanas tanto en 1986 como en 1990 y 1992 sólo puede explicarse por el impacto de la difusión que *Doordarshan* y *All India Radio* hicieron de los eventos sucedidos en Ayodhya.

Pero no sólo la radio y la televisión son susceptibles de funcionar como promotores indirectos de la violencia, la prensa reporta con frecuencia noticias exageradas o inclusive falsas sobre asesinatos, torturas y violaciones que individuos de una comunidad infligen contra miembros de otra; semejante actitud, se infiere de inmediato, provoca la detonación de más enfrentamientos.

¹⁰⁷ Nandy, *ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 35.

¹⁰⁹ *Vid. supra*, Cap. I.5.

Sin embargo, para evaluar la influencia que puede ejercer la prensa en la conciencia popular es necesario considerar primero el porcentaje de alfabetismo en India, que entre los adultos alcanza apenas el 36% de la población,¹¹⁰ y además tomar en cuenta que saber escribir no necesariamente significa poder leer los periódicos, la circulación de los cuales resulta por lo tanto mucho más limitada que la televisiva o la radiofónica, pero que sin embargo mantiene un poder de impacto considerable entre los sectores medios. El *Indian Express*, el *Times of India*, el *Hindustan Times* y *The Statesman*, que son los diarios más citados en los textos contemporáneos, constituyen instrumentos efectivos de presión política y tensión social; siendo propiedad de las principales casas industriales del país, tienen el potencial de extenderse como reflejo de los intereses económicos y políticos de éstas. Asimismo, los medios electrónicos, que el Estado posee y el gobierno central controla, funcionan como promotores de los líderes cuando podrían ser aprovechados para difundir la lucha en contra de la ideología comunalista.

Se hace entonces claro que los medios de comunicación tienen un papel ideológico al presentar series de imágenes que se superponen a la realidad y que van conformando estructuras muy difíciles de enfrentar debido a que son en exceso persuasivas y poderosas. “Es muy fácil incendiar hogares, violar mujeres y torturar y asesinar a miembros del grupo opositor cuando se pueden crear estereotipos tan simplistas sobre ellos. Esta ha sido una de las más insidiosas consecuencias de los medios masivos de comunicación durante las décadas de 1980 y 1990.”¹¹¹ Esta afirmación de Akbar Ahmed representa, además de una denuncia contra la manipulación de los medios –cuya incidencia en el moldeado de la conciencia hindú es innegable–, un signo de la permeabilidad de las tendencias que dividen a la sociedad india en grupos religiosos; la categoría de ‘grupo opositor’ que se referiría a la totalidad de un sector –hindú o musulmán– no es sino una creación del comunalismo, que ciertamente los medios, pero igualmente el manejo corriente de estas nociones, contribuyen a formar, atizando así los antagonismos.

¹¹⁰ Subrata Banerjee, “Communalism as a Commodity in Media Industry”, en Kumar, P., *Towards Understanding Communalism*, p. 383.

¹¹¹ Ahmed, *op. cit.*, p. 230.

III.4 LEYES GENERALES, LEYES PERSONALES

Como hemos visto, el hinduismo y el islam tradicionales son más que sólo religiones,¹¹² “históricamente ambos han estado muy cerca de ser modos de vida totales en el sentido más literal; prescribían regulaciones detalladas para prácticamente todo acto de la existencia humana, para los eventos principales que marcan el ciclo de la vida y para la rutina cotidiana. La religión omnipresente regulaba no sólo las relaciones sociales en general sino el total del área de lo que ahora denominamos ley criminal y civil.”¹¹³

Así, la ley estaba asentada tanto en los textos sagrados como en las costumbres inmemoriales. El concepto nuclear de la ley hindú, el *dharma*, envuelve, contiene a la ley en sí misma e incluye no sólo deberes religiosos, sino morales, sociales y legales; de igual forma la *shari'a* musulmana tiene palabra en casi todos los aspectos de la vida y, además de regularlos, funciona como la agencia integradora de los distintos pueblos que profesan la fe islámica.

En el pasado el *dharma* y la *shari'a* dictaban las obligaciones y los derechos de todos los individuos y significaban los cánones irrenunciables de sus respectivas comunidades religiosas. Los reyes, tanto hindúes como musulmanes, carecían de una autoridad legislativa formal, y sus funciones se restringían exclusivamente a mantener y fortalecer las leyes y costumbres ya existentes; los gobernantes musulmanes no tenían el derecho de alterar en modo alguno los designios del Corán y salvo contadas excepciones siempre concedieron a sus súbditos hindúes plena libertad de regirse por sus propias leyes sin interferir en ellas. Sin embargo los depositarios del poder político seguían, por tradición, un patrón de interdependencia con la religión; los reyes –hindúes y musulmanes– eran los constructores de los templos y mezquitas, cuya administración estaba al cargo del Estado; los primeros tenían la obligación, prescrita en los textos antiguos, de proteger a los *brahmanes* y a las vacas, mientras que los segundos se asumían como promotores del islam imponiendo, en algunos casos, la obligatoriedad de la *jizya* o impuesto para los no

¹¹² Cap. II.2.

¹¹³ Smith, D., *op. cit.*, p. 265.

musulmanes. Así y todo el poder de acción de los gobernantes estaba supeditado al orden normativo de las leyes tradicionales.

El derecho formal del Estado para legislar en materia de costumbres sociales y religiosas fue establecido por primera vez en el periodo colonial. El gobierno inglés no solamente unificó la economía y centralizó la administración en la India, sino que construyó una infraestructura eficiente y funcional de ley y gobierno; dentro de ésta, sin duda, la mayor contribución fue la estipulación de igualdad de todos los individuos frente a la ley, junto con la premisa secular que distinguía y separaba las funciones gubernamentales de la religión.

En la segunda mitad del siglo XX los pilares del secularismo y la igualdad heredados del coloniaje británico se unieron al espíritu progresista del Congreso y encontraron en el líder Jawaharlal Nehru la convicción de ser impuestos –como una necesidad irrestricta– en la India recién independizada para superar los rezagos tanto sociales como económicos. El compromiso secular se convirtió de tal suerte en una de las condiciones elementales para el desarrollo y consolidación de la nación.

La Constitución Política de la India fue redactada al amparo de estos principios, estableciendo como derechos fundamentales de todos los ciudadanos el derecho a la libertad y las libertades básicas: el derecho a la igualdad, el derecho contra la explotación, el derecho a la libertad de religión, el derecho a la educación y el derecho a la propiedad; garantizando además la libertad de expresión, asociación y movimiento, la igualdad ante la ley, la libertad de pensamiento y las libertades cultural, religiosa y educativa. Las libertades fundamentales, sin embargo, no son absolutas, no pueden superponerse ni a la seguridad nacional ni al bienestar general, pues, se argumenta, en ausencia de estas dos condiciones, los derechos individuales no pueden estar a salvo.

Ciertas creencias y prácticas religiosas tradicionales (de entre las que destaca de inmediato el sistema de castas) complicaban la estimulación de la igualdad social; además, derivadas de la *shari'a* y del *dharma* se habían conformado las denominadas Leyes Personales. Éstas son leyes básicamente familiares que cada comunidad religiosa pretende conservar para sí y que versan sobre asuntos tales como matrimonio, divorcio, manutención, tutoría, adopción, herencia y sucesión; las

diferentes comunidades religiosas (no sólo hindúes y musulmanas sino también cristianas y parsis) tienen diferentes leyes particulares, mismas que pueden o no estar basadas en preceptos religiosos. Bajo estas condiciones algunas reformas revolucionarias se tornan inevitables e imperativas; primeramente se prohíbe cualquier tipo de discriminación por concepto de religión, raza, casta, sexo u origen (Artículo 15), y se establece el secularismo como la base rectora del Estado.

La garantía constitucional de libertad de conciencia del individuo reemplaza el poder de los líderes religiosos, y la religión se establece como un asunto de incumbencia exclusivamente personal. Sin embargo, el secularismo no se desenvuelve en India siguiendo los patrones y condiciones que al mismo confiere Occidente; se comprende y se práctica desde su particular perspectiva histórica-cultural.

Donald Smith explica el secularismo como un triángulo de relaciones: uno de los lados comprende la libertad de fe y culto en la que se relacionan el individuo y la religión sin interferencia del Estado; el segundo lado dibuja la ciudadanía, definiendo las relaciones entre el individuo y el Estado, en donde no tiene cabida la religión; el único modo de mantener estas exclusiones es la existencia de un tercer vértice que separe la religión del Estado. La integridad de los dos primeros lados del triángulo se mantiene sólo en virtud del tercero que los separe; bajo este principio ambos pueden desenvolverse sin sabotearse.¹¹⁴

La directriz secular de la Constitución india prohíbe al Estado hacer cualquier tipo de discriminación en términos de fe, creencia o culto, pero ello no significa que le obligue a ser antirreligioso o irreligioso, simplemente le impide conceder o imponer un trato preferencial a una religión particular. La obligación secular del Estado es pues mantenerse, no separado, sino en una posición equidistante de todas y cada una de las religiones del país. “El secularismo indio difiere de la teoría del secularismo clásico en que no separa completamente al Estado de la iglesia o de la religión. Busca controlar la religión dentro de la esfera de la fe personal coartando su tradicional jurisdicción sobre la totalidad de la vida humana. Aspira a separar la

¹¹⁴ Ibid., cap. I.

religión de la política, no del Estado.”¹¹⁵ Por lo tanto, la separación total entre el Estado y la religión que el secularismo occidental supone no existe como tal en India.

El Estado tiene por obligación garantizar a todos los ciudadanos el derecho de profesar cualquier religión –o de no profesar ninguna–; es el Artículo 25 el que establece que todas las personas gozan de libertad de conciencia y del derecho a profesar, practicar y propagar su religión. Las prácticas religiosas están sin embargo sujeta al orden, la moral y la salud públicos, por ejemplo, prácticas como el *sati* o la dedicación *devadasi*¹¹⁶ –que con frecuencia conduce a la prostitución– son susceptibles de ser sancionadas o bien prohibidas por el Estado aun cuando tengan una base religiosa hindú. La Constitución ampara la interferencia del Estado en ciertas áreas que los hinduistas consideran de su exclusiva competencia, como son la libertad de tránsito de los *Harijans* en los templos, la abolición de la ‘intocabilidad’ y la modificación de sus Leyes Personales. “La razón clave de esta interferencia es el hecho de que el hinduismo carece de la organización eclesiástica necesaria para poner en orden su propia casa; la apremiante urgencia de una reforma social y religiosa efectiva que caracteriza a la India actual, sólo puede ser satisfecha mediante la acción del Estado.”¹¹⁷

Hemos citado como primer caso al respecto la contraposición del principio de igualdad de todos los ciudadanos con los imperativos del sistema hindú de castas; inserto en la dinámica que antepone los derechos universales a las inequidades de los usos y costumbres religiosas, Nehru formuló en 1950 la *Hindu Code Bill*, que suscribe el Código Civil por sobre la Ley Personal Hindú. El controversial estatuto se dividía en tres actas especializadas, el Acta Hindú de Matrimonio que sanciona la poligamia, otorga carácter legítimo a los matrimonios intercasta y regula los procesos de divorcio, el Acta Hindú de Adopción y Manutención que libera el derecho de las niñas de ser adoptadas también, y el Acta Hindú de Sucesión que concede a las viudas y a las hijas igual rango de heredad que los varones.

¹¹⁵ Karandikar, *op. cit.*, p. 293.

¹¹⁶ Bailarinas de los templos.

¹¹⁷ Smith, D., *op. cit.*, p. 126.

Así, la Constitución permite al Estado ir consolidando paulatinamente la identidad individual más allá de las diferencias de género y clase, lo cual refleja, a su vez, la orientación de la India independiente hacia una ciudadanía común, esto es, la adscripción del concepto que hace del individuo y no del grupo, la unidad elemental de la nación, con sus deberes y sus responsabilidades, sus garantías y sus privilegios. Paralelamente, busca asegurar la libertad y la protección de las minorías religiosas bajo el presupuesto de que la teoría de igualdad entre todas las religiones no niega el carácter único de cada una de ellas.

La libertad colectiva de religión está amparada en el Artículo 26, que otorga el derecho al establecimiento de instituciones para propósitos religiosos y de caridad, a la vez que les concede el derecho a manejar libremente sus asuntos y a adquirir y poseer propiedades muebles o inmuebles, así como el derecho a administrar tales propiedades según lo establezca la ley. Seguidamente, el Artículo 27 otorga protección extra a estas instituciones permitiéndoles el manejo de fondos monetarios para la promoción de su religión y exentándolas del pago de impuestos.

Los Artículos 29 y 30 cubren los derechos de cultura y educación legalizando el derecho de cualquier sección de ciudadanos que residan en el país a tener un idioma, una escritura y una cultura propia, junto con el derecho a conservarlas. Prohíben la discriminación basada sólo en términos de religión, raza, casta o idioma para la admisión en instituciones estatales o financiadas por el Estado, y garantizan a cualquier minoría, sea religiosa o lingüística, el derecho a establecer y administrar las instituciones educativas de su elección. Así y todo la Asamblea Constituyente resolvió por unanimidad desde 1948 la acción legislativa y administrativa contra actividades –otras que las esenciales– asumidas por cualquier organización comunal (definida como aquella cuya membresía esté sujeta a categorías de raza, casta, religión, etcétera). Ello corresponde al principio secular que impediría la intromisión de la religión en las cuestiones políticas, y nos explica, además, la diversificación que la derecha comunalista hindú se ha visto obligada a realizar –a través de las distintas organizaciones que conforman la *Sangh Parivar*– para poder desarrollarse

en líneas paralelas hacia un sólo objetivo: el *Hindutva* (mismo que enarbolan como defensor del ‘verdadero secularismo’).¹¹⁸

Por su parte los impulsores del islam comunalista musulmanes atacaron al secularismo constitucional denostándolo como ideología occidental que va de la mano con el ateísmo y argumentando que la separación entre religión y Estado no concordaba con los fundamentos del islam.¹¹⁹ El concepto de ‘una nación dentro de otra nación’ surgido en los tiempos previos a la partición tomó un nuevo impulso con las demandas de reavivamiento musulmán de la *Jamaat-i-Islami*, que se basaban en la urgencia de preservar la identidad separada y en la defensa de la cultura y la religión musulmanas. Bajo los preceptos de que el islam no es únicamente una cuestión de conciencia y de que los asuntos de la religión atañen a la comunidad entera y no sólo a los individuos, se mantiene el rechazo a la implementación de un Código Civil Común y a la intención de reformar la Ley Musulmana.

El dilema al que se enfrenta el gobierno está entonces en proteger los derechos de las minorías a la vez que legislar sobre ellas en cuestiones que se consideran privadas (relaciones familiares). A la consigna de libertad de práctica y propagación de la fe sin impedimentos por parte del Estado, se le ha ido dando la interpretación de que el gobierno debe apoyar, a través de la ley, las costumbres que cada comunidad considera básicas para su vida interna; sin embargo, el Artículo 25 condiciona las citadas libertades a los derechos de igualdad y de no discriminación de los ciudadanos. De tal suerte, el problema de los derechos de grupo o de comunidad termina por enfrentarse a la voluntad de la mayoría (leyes aceptadas).

Pero el principio de no discriminación es contradicho, de facto, por la propia Constitución a través del decreto que establece provisiones especiales para los descastados y para las *OBC*, esto es, la reservación de lugares para ellos en las instituciones de educación y servicio del gobierno; medida que, por otra parte, respondía a una de las directrices del nuevo Estado consistente en promover la educación y los intereses económicos de los sectores más débiles. Estas

¹¹⁸ Vid. supra, Cap. I.5.

¹¹⁹ Karandikar, op. cit., cap. XI.

distinciones, aun cuando prescritas seguramente con la mejor de las intenciones, terminaron desembocando en inconformidad, descontento, protestas, y conflictos intergrupales.

En respuesta a éstos, la primera enmienda de 1951 agregó al Artículo 15 (el cual establece que el Estado no deberá discriminar a ningún ciudadano en términos de religión, raza, casta, sexo u origen) la cláusula: 'nada en este artículo impide al Estado hacer cualquier provisión especial para el progreso de cualquier clase social o educativamente atrasada'. Estas concesiones otorgan garantías en tres rubros básicos: empleos públicos, admisión en las instituciones educativas del gobierno y representación y voto en las legislaturas.

Otra de las formas de esta discriminación, que se ha dado en llamar positiva, se deja ver en la parcialidad de la aplicación del Artículo 44, a través del cual se asegura el establecimiento de un Código Civil Uniforme. A pesar de las especificaciones consignadas en el citado artículo la Ley Personal Musulmana –y la Hindú apenas en un par de cuestiones¹²⁰ no han sido alteradas.

La cuestión de la formulación y redacción puntillosa del Código Civil Uniforme no se ha demostrado como una de las prioridades de los gobiernos indios; aunque el tema de la reforma a las Leyes Personales ha aparecido con frecuencia en distintos foros desde la independencia, sobre ellas se han realizado únicamente algunos ajustes menores. Es seguro que de intentar modificaciones mayores al respecto un sector muy definido de la comunidad musulmana se levantaría en protesta; mientras que lo que la *Sangh Parivar* entiende por Código Civil Uniforme es básicamente la estipulación de un código hindú.

Avances en el terreno se han dado por ejemplo con el Acta Especial de Matrimonio de 1954, que concede a cualesquiera dos ciudadanos, sin importar cuál sea la religión que profesen, el derecho a casarse legalmente. Esta acta introduce además los conceptos de monogamia y divorcio, rubro para el que previamente el maltrato, el abandono o el acuerdo mutuo no eran elementos de consideración.

¹²⁰ Las actas derivadas de la *Hindu Code Bill* formulada por Nehru, progresistas como pudieran ser, se inscriben -como sus nombres indican- exclusivamente en la Ley Personal Hindú. Aprobadas entre 1955 y 1956 establecen distinciones jurídicas precisas entre los hindúes y los miembros de otras comunidades religiosas.

En contraposición, la única codificación de la Ley Personal Musulmana que se ha hecho en la India post independiente, esto es, el Acta de Protección de los Derechos de Divorcio de las Mujeres Musulmanas –lanzada por Rajiv Gandhi en 1986 para asegurarse el apoyo de la comunidad (masculina) musulmana ante la controversia del caso Shah Bano–,¹²¹ privó a las mujeres musulmanas del derecho de manutención que otorga el Código de Procedimientos Criminales a todas las mujeres indias.¹²² Kirti Singh considera que “las leyes particulares violan los derechos fundamentales que garantiza la Constitución. Son antiliberales, antihumanas y contienen provisiones altamente discriminatorias.”¹²³ Pero, a pesar de la contundencia que opiniones como ésta puedan tener, el gobierno no puede escapar a su compromiso de garantizar los derechos que demandan las comunidades minoritarias.

En la serie de artículos que han sido enumerados son fácilmente discernibles ciertas discrepancias en la legislación; los acomodados entre las leyes personales y las constitucionales conducen a diferencias categóricas y –aunque se pretenda lo contrario– a patrones corrientes de desigualdad. De tal suerte, coexisten códigos paralelos, igualmente válidos y entre sí contradictorios. La ley se muestra acomodaticia, y parece gozar de plena libertad para ellos; ante esta falta de claridad se facilita su utilización y manipulación por parte de sectores con intereses particulares.

Frente a la insistencia de las demandas comunales, N.C. Saxena ve aparecer dos alternativas, la primera es reconocer sólo los derechos, obligaciones y privilegios de los individuos como tales (el éxito de esta política depende de la disposición de las minorías a abandonar sus demandas de grupo), la segunda es reconocer la existencia de grupos diferenciados y asignarles derechos, obligaciones y privilegios de acuerdo con su proporción numérica.¹²⁴

¹²¹ Vid. supra, Cap. I.5

¹²² Kirti Singh, “Women’s Rights and The Reform of Personal Laws”, en Pandey (ed.), *Hindus and Others...*, p. 177.

¹²³ Ibid., p. 178.

¹²⁴ N.C. Saxena, “The Nature and Origin of Communal Riots in India”, en Engineer (ed.), *Communal Riots in Post-Independent India*, pp. 63-64.

Las intenciones del gobierno por secularizar la ley musulmana violarían el derecho de libertad de religión, pues, paradójicamente, significarían un alejamiento de los presupuestos de no intervención del Estado secular en asuntos de religión. Indudablemente la secularización de la ley es absolutamente esencial para la evolución del Estado soberano moderno, pero para que la reforma sea funcional, la iniciativa de sustituir las Leyes Personales debe surgir, necesariamente, de las propias comunidades religiosas.

Akeel Bilgrami nos explica que un movimiento reformista al interior del islam dependería del grado en el que la población musulmana considere negociables los detalles de identificación con su religión. Habría que determinar entonces cuáles pueden ser esos detalles, distinguirlos de los que se denominan como ‘compromisos fundamentales de identidad’, esto es, aquellos que de ser coartados o despojados, alterarían los fundamentos ontológicos de la cohesión grupal. Bilgrami afirma que “los musulmanes moderados son presas del conflicto que existe entre su oposición hacia las fuerzas absolutistas antiseculares en sus países y su compromiso fundamental con una religión cuyo libro habla con detallada pretensión sobre asuntos de la ley y el Estado.”¹²⁵ Dado que el compromiso actual con el islam está grandemente dominado por una función altamente defensiva, los musulmanes moderados encuentran particularmente difícil hacer una crítica sustancial a la doctrina ortodoxa por su temor de ser acaparados por las fuerzas occidentales; ello los hace susceptibles de ser explotados por los esfuerzos políticos de los movimientos absolutistas. La reforma tendría que hacerse pues en dos ‘porciones’ del Corán (una la correspondiente a las cuestiones políticas y la otra a las leyes particular y pública) manteniendo intactos los argumentos y compromisos más universales y espirituales que el mismo propugna.¹²⁶

Es cierto que en medio del proceso de secularización y modernización de India, la respuesta musulmana ha sido limitada pero, a diferencia de los que los comunalistas hindúes argumentan, ello no se debe a una deliberada intransigencia

¹²⁵ Akeel Bilgrami, “What Is a Muslim? Fundamental Commitment and Cultural Identity”, en Pandey (ed.), *Hindus and Others...*, p. 280.

¹²⁶ *Ibid.*, pp. 273-299.

sino, primero, a su adhesión a la visión política tradicional islámica que se basa en un canon que cuestiona la legislación democrática; segundo, a la concientización de que son una minoría y a la reserva psicológica que ello provoca; y tercero, a la falta de confianza en su rol creativo en la competencia política y el consecuente temor a la amenaza de un 'dominio hindú'. Además, la brecha entre el nivel socioeconómico y de oportunidades de desarrollo de la mayoría de los musulmanes y el de otras comunidades es considerablemente amplia, lo que, inevitablemente, restringe tanto el virtual desapego respecto a las tradiciones, como las posibilidades efectivas de modernización.

CONCLUSIONES

A partir del análisis de los eventos descritos, el comunalismo en la India contemporánea puede ser identificado como el resultado de la manipulación del *ethos* cultural del pueblo por parte de grupos particulares (generalmente élites de la clase política o de las asociaciones religiosas) que, en aras de materializar sus aspiraciones políticas, económicas o culturales, presentan estas últimas como si fuesen necesidades de la comunidad entera. Como hemos revisado, los motines comunales no son espontáneos y raramente son causados en forma exclusiva por la animosidad religiosa; la violencia, en sus formas más extremas y elaboradas no es resultado de las pasiones humanas irracionales, sino de ideologías instrumentadas a conciencia; así, las diferencias entre hindúes y musulmanes adquieren proporciones de antagonismo a consecuencia de conflictos de intereses políticos y económicos muy concretos.

Los disturbios entre comunidades religiosas tienden a desviar la atención de lo que parece ser realmente el origen del conflicto: la desigualdad económica, los rezagos sociales y el subdesarrollo. El fragmentado e incipiente desarrollo capitalista de la India mantiene condiciones de atraso social que facilitan el crecimiento del comunalismo; el estancamiento económico ha conducido a una situación en la que los diferentes grupos no demuestran únicamente hostilidad y suspicacia, sino que se enfrentan como rivales en el escueto mercado de empleos, concesiones y subsidios.

Así, el comunalismo no debe ser asumido como un elemento natural e ineluctable de las sociedades religiosamente diversas, sino como el producto de intereses creados y de la competencia entre distintos grupos dentro de esas sociedades, independientemente de la fe que profesen.

Sin embargo, aunque dando seguimiento a cada caso particular en los enfrentamientos pudiéramos encontrar rivalidades personales, familiares o

comunitarias como la causal detonadora de los mismos, es inadmisibles declarar que todos y cada uno de los individuos que participaron, por ejemplo, en la demolición de la *Babri Masjid* el 6 de diciembre de 1992, lo hicieron porque obtendrían con ello un beneficio directo. En episodios como ese, la violencia es enarbolada como un principio y un valor en defensa de lo sagrado, de tal forma que la participación en los disturbios puede terminar entendiéndose como un ejercicio de convicción.¹

La fe, al lindar con los márgenes de una ideología, es susceptible de ser manipulada por grupos determinados, bajo el influjo de presupuestos comunales. La religión en India no es únicamente un instrumento o herramienta de intereses materiales, ni sólo una fachada para los conflictos de clase, sino que el discurso religioso es un elemento profundamente vinculado a la identidad social; dadas sus caracterizaciones ideológico-religiosas, tanto el hinduismo como el islam manifiestan una fuerte tendencia para regular la vida humana más allá de los rituales, las ceremonias o los festivales. Por ello, en aras de librar los obstáculos que para el secularismo suponen las lealtades religiosas, es necesario que éstas sean transformadas a través de un marco supremo de orden moral, al cual, los indios (musulmanes, hindúes, sikhs, cristianos, parsis, etcétera) pudieran adecuar su respectivo compromiso religioso, manteniendo a la religión, sí como un elemento primordial de identidad, mas no como el único reducto de la misma.

El secularismo, como hemos reiterado, tiene en India una acepción distinta de la que tiene en Occidente; no representa un muro de contención entre la religión y la política ni una división absoluta entre ambas. El secularismo indio entiende que no hay religión estatal y que todas las religiones deben ser consideradas iguales por el Estado, lo que sin embargo no le impide a éste, por ejemplo, asistir financieramente instituciones de educación manejadas por asociaciones religiosas.

El dilema del Estado indio reside en que las ideas modernas de justicia y equidad le demandan la realización de cambios radicales en la estructura social (sistema de castas, discriminación de las mujeres) mientras los principios de la

¹ Vid. *supra*, Cap. III.3.

teoría secularista,² le impiden interferir en las tradiciones religiosas. Existen sin embargo salvedades respecto a este presupuesto cuando se trata de asuntos relacionados con el orden público y la salud, *v.g.* los sacrificios humanos; la Constitución permite también provisiones para el avance de cualquier clase social o educativamente atrasada o para ciertas castas o tribus desprotegidas; concediendo esos privilegios o beneficios especiales, el Estado discrimina en función de la religión o casta de los ciudadanos. Esta discriminación, que se denomina positiva, es justificada de la siguiente manera: “la discriminación en favor de una religión particular es permisible si la calificación es resultado de otras consideraciones además del hecho de que la persona pertenezca a esa religión”.³

Así, es legítimo que el Estado conceda libertad absoluta de conciencia restringiendo la práctica religiosa en aras del bien común en los rubros en que ésta (la práctica religiosa) interfiera con actividades seculares. El Estado tiene derecho a intervenir por ejemplo en la administración financiera de los centros religiosos, en la admisión de los *Harijans* en los templos y en la modificación de las Leyes Personales, ya que el criterio de acción sobre este tipo de situaciones no se basa única y exclusivamente en una cuestión de tipo religioso.

La consolidación de un Estado secular podría ser interpretada como la solución pragmática al pluralismo religioso bajo la consideración de que dicho Estado tendría la capacidad de mantener la unidad y la estabilidad nacionales mientras lleva a cabo el proceso de integración de las minorías.

Sectores reticentes al marco secular que la Constitución de 1950 suscribió como ideal político para la recién independizada nación sostienen, sin embargo, que el secularismo es incompatible con las definiciones ontológicas tradicionales de la India en particular y del sureste de Asia en general, y consideran que los principios configurativos de la religión como fe, la negación del concepto de ser individual y el histórico patronazgo estatal (por parte tanto de los monarcas hindúes como de los

² El Estado secular es aquel que garantiza la libertad individual y colectiva de religión, que considera al individuo independientemente de su religión, y que no está constitucionalmente conectado con ninguna religión particular ni busca promover o interferir con la religión. *Vid.* Smith, D., *op. cit.*, p. 4.

³ Sharma, *op. cit.*, p. 69.

musulmanes) a la religión⁴ se contraponen con los principios de la teoría secularista occidental, que excluye a la religión de la vida pública restringiéndola exclusivamente a la esfera privada. Su propuesta es abrir en el esfera pública espacios para un diálogo continuo tanto entre las distintas tradiciones religiosas como entre lo religioso y lo secular.⁵

Otros argumentan que la ideología del secularismo (junto con las del desarrollo y el nacionalismo) puede también terminar convirtiéndose en una fe intolerante de otras; aseguran que las ideas de consolidación de la nación, desarrollo científico, seguridad, modernización y progreso tienen un toque de violencia que justifica el ataque contra los disidentes.⁶ Aquí debemos apuntar que, aunque ciertamente toda teoría es susceptible de radicalizarse, uno de los principios del secularismo indio ha sido justamente el no dar por descartada la importancia del papel que las religiones tienen en la vida integral de la sociedad en su conjunto. Su preocupación (la del secularismo) no es la existencia de las religiones, sino el dominio que éstas puedan ejercer en la vida de los hombres ante la ausencia de un espíritu crítico. Y he aquí otro de los elementos indispensables para que la incidencia del comunalismo pueda ser revertida; determinados principios religiosos, pasados por el cariz del espíritu crítico, podrían incluso ser trasladados a los ámbitos no religiosos como reducto de moralidad y solidaridad, por ejemplo.

Otro aspecto de la polémica alrededor de la viabilidad del secularismo lo podemos encontrar, precisamente, en uno de los argumentos que en este trabajo hemos presentado, el hecho de que las nuevas formas de violencia son productos seculares; quienes hoy planean, instigan y legitiman la violencia religiosa son elementos seculares que se aprovechan de fuerzas sociales no seculares. Efectivamente, pero el matiz reside en que justamente estos “elementos seculares” son tales en el sentido de que no son religiosos, no en el sentido de que cumplan con

⁴ Lo que no debe confundirse con la imposición de un credo particular al pueblo por parte del gobierno. Previo a la colonización los países asiáticos gozaban de amplias libertades religiosas y de pensamiento. Vid. Weber, op. cit.

⁵ Vid. Ashis Nandy “The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance”, en Das, op. cit.

⁶ Idem.

los principios del secularismo como intención política. Sus intenciones son, de hecho, comunalistas.

El *quid* de la cuestión es que en el panorama de la India actual, donde los enfrentamientos entre grupos religiosos son una amenaza que se mantiene latente, el secularismo representa la alternativa antitética del comunalismo. El imperativo de las reformas religiosa y social que el secularismo formal supone debe iniciar con la acción directa por parte del Estado, los festivales y peregrinaciones religiosas, por citar un caso –no sólo por su probado potencial incendiario sino porque tanto el islam como el hinduismo carecen de una autoridad centralizada que controle la conducta de los fieles en tales actividades–, deben ser regulados.

Es necesario aclarar, sin embargo, que el Estado no puede, no debe, ser el reformador de las religiones, ya que son los grupos religiosos quienes tienen que consensar y dar inicio a la transformación de sus propias disposiciones ideológicas y morales. Secularizar por decreto las Leyes Personales violaría el principio de libertad de religión y podría ser rebatido como una intromisión directa en los asuntos internos de las colectividades (hindúes, musulmanas o cualesquiera otras). Sin embargo, para bien estructurar y fortalecer la política secular, el Estado puede erigirse como impulsor de las reformas requeridas, orientando o conduciendo hacia ellas a los principales núcleos religiosos.

Las reformas religiosas serían entonces resultados incidentales de las actividades de un Estado secular que defendiera los principios de igualdad ciudadana, respeto a la integridad humana y no discriminación, los cuales a su vez podrían, paulatinamente, ir conduciendo la religión al ámbito privado de la sociedad india en aras del respeto y prosecución de otros ideales abstractos. Si se establece, por ejemplo, la igualdad de género como un factor de identidad colectiva podrían trascenderse aquellos preceptos religiosos que condicionan la oferta de oportunidades para las mujeres.

El problema reside entonces en “desarrollar una ciudadanía común sobre líneas individualistas entre un pueblo cuyas instituciones legales y políticas han

estado, por siglos, basadas en grupos socioreligiosos.”⁷ El objetivo es alcanzar una integración emocional de la nación en la cual la conciencia individual de casta o comunidad quede subordinada a la de ciudadanía india; para lograrlo es necesario establecer un código civil común.

La cuestión del Código Civil Uniforme (propugnado por vez primera en 1950 por los redactores de la Constitución) ha sido reiteradamente evadida por los sucesivos gobiernos de la India postindependiente. La instrumentación de dicho código puede hacerse efectiva salvaguardando las particularidades que efectivamente coartaran elementos primordiales de cada adscripción religiosa, esto es, aquellos que pudieran comprobarse como *sine qua non* de sus respectivas identidades. Es muy probable que estos elementos no tuvieran siquiera que ser establecidos en un conjunto denominado Ley Personal puesto que su práctica cotidiana no afectaría, no afecta de hecho, la vida corriente en la esfera pública, serían eventos derivados naturalmente de las prácticas religiosas puras; nos referimos a los rituales de la oración, la meditación, las ceremonias en los templos, etcétera. Sin embargo, las iniciativas reformadoras deben surgir, reiteramos, de las propias comunidades religiosas.

Y para que esas medidas prosperen resulta igualmente importante que la ley sea aplicada correcta y pertinentemente. Por ejemplo, sabemos que el Código Penal establece el castigo para quienes deterioren o violen lugares y objetos considerados sagrados por algún grupo de personas, así como para quienes ultrajen los sentimientos religiosos de las mismas,⁸ y sin embargo, como hemos apuntado, ese tipo de ofensas (todas públicas y algunas incluso utilizadas como propaganda) no han sufrido sanción alguna. A casi diez años de la demolición de la *Babri Masjid*, los conflictos de fondo y el revuelo generado en su momento parecían haber quedado en el olvido; sin embargo, en los primeros meses de 2002 los disturbios comunales alrededor del sitio volvieron a ser noticia en India, demostrando así que el fenómeno se mantiene latente. La amenaza del comunalismo religioso está lejos de ser una cuenta saldada; la vigilancia militar que resguarda los focos de tensión –llámense Ayodhya, Cachemira o Varanasi– se prueba como insuficiente para evitar los

⁷ Smith, D., *op. cit.*, p. 407.

⁸ *Vid. supra*, Cap. II.1.

enfrentamientos. Las vías para solucionar efectivamente los problemas deben dirigirse a la raíz de los mismos, atendiendo los elementos que los posibilitan y provocan y enfrentándolos de manera decidida, firme y directa.

Considerando las perspectivas que aquí han sido presentadas, la solución de fondo, amén del cumplimiento cabal de los principios seculares, tendría que elaborarse sobre dos campos paralelos: uno, el mejoramiento integral de las condiciones económicas de la sociedad india en su conjunto y como tal –es decir, más allá de toda diferencia sectaria–, la elevación de los niveles de vida de la población, de su educación y oportunidades de desarrollo; y otro, la implementación de una legislación progresista que reformule la validez de las Leyes Personales sobre bases no religiosas, a través de las cuales se establezcan como prioritarios los derechos humanos, la justicia social y la igualdad de género.

BIBLIOGRAFÍA

AHMAD, Imtiaz, *Caste and Social Stratification among Muslims in India*, 2ed. Delhi, Manohar, 1978, 314p.

AHMED, Akbar, S., *Jinnah, Pakistan and Islamic Identity*, Nueva York, Routledge, 1997, 274p.

AKBAR, M.J., *India: The Siege Within. Challenges to a Nation's Unity*, Delhi, UBSPD, 1996, 329p.

_____ *Riot After Riot. Reports on Caste and Communal Violence in India*, Delhi, Penguin Books, 1988, 175p.

ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983, 160p.

ARSLAN, Mehdi y Janaki RAJAN (eds.), *Communalism in India. Challenge and Response*, Delhi, Manohar, 1994, 207p.

AZIS, Ahmad y G.E. Von GRUNEBAUM (eds.), *Muslim Self-Statement in India and Pakistan. 1857-1963*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1970, 240p.

BABUR-NAMA, *Memoirs of Babur*, Trad. del turco original por Anette Susannah Beveridge, Delhi, Oriental Books, 1970.

BASHAM, A.L., *The Wonder That Was India I*, 3ed. Delhi, Rupa and Co., 1967, 568p. ilus.

BRASS, Paul, *Factional Politics in an Indian State. The Congress Party in Uttar Pradesh*, Berkeley y Los Angeles, University of California, 1965, 262p. ilus.

_____ *Language, Religion and Politics in Northern India*, Nueva York, Cambridge University Press, 1974, 467p. ilus.

_____ *The Politics in India Since Independence*, Cambridge, Cambridge University, 1990, 357p. (The New Cambridge History of India, IV, 1).

CHADDA, Maya, *Ethnicity, Security and Separatism in India*, Nueva York, Columbia University Press, 1997, 286p.

CHANDRA, Bipan, *Communalism in Modern India*, Delhi, Vani Educational Books, c. 1984, 341p.

_____ *Essays on Indian Nationalism*, Delhi, Har-Anand, 1993, 220p.

CHATTERJEE, Partha, *The Nation and its Fragments, Colonial and Postcolonial_Histories*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1993, 282p.

COWARD, Harold G. (ed.), *Modern Indian Responses to Religious Pluralism*, Albany, State University of Nueva York, 1987, 340p.

DAS, Veena (ed.), *Mirrors of Violence. Communities, Riots and Survivors in South Asia*, Delhi, Oxford University Press, 1990, 407p.

DESAI, Akshayakumar Ramanlal, *Social Background of Indian Nationalism*, 3ed. Bombay, Popular Book Depot, 1959, 427p.

DUBE, Saurabh, "Los pasados de un lugar de peregrinación", en DEVALLE, Susana (comp.), *Poder y Cultura de la Violencia*, México, El Colegio de México, 2000, pp. 221-243.

DUMONT, Louis. Religion, *Politics and History in India. Collected Papers in Indian_Sociology*, La Haya, Mouton Publishers, 1970, 165p.

EATON, Richard M., *India's Islamic Traditions, 711-1750*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2003, 439p., (Themes in Indian History).

ELST, Koenraad, *Ayodhya and After. Issues Before Hindu Society*, Delhi, Voice of India, 1993.

EMBREE, Ainslie Thomas, *Utopias in Conflict, Religion and Nationalism in Modern India*, Berkeley y Los Angeles, University of California, 1990, 144p.

ENGINEER, Asghar Ali (ed.), *Babri Masjid-Ramjanambhommi Controversy*, Delhi, Ajanta Publications, 1990, 247p.

_____ (ed.), *Communal Riots in Post-Independence India*, Hyderabad, Sangam Books, 1984, 331p.

ESPOSITO, John L., *islam and Politics*, Nueva York, Syracuse University, 1984, 273p.

FRANKEL, Francine (ed.), *Dominance and State Power in Modern India. Decline of a Social Order*, Delhi, Oxford University Press, 1989-1990, 2v, ilus.

FULLER, CRISTOPHER JOHN, *The Camphor Flame. Popular Hinduism and Society in India*, Princeton, Princeton University Press, 1992, 306 p. ilus.

GOPAL, Kadekodi, *India on Flames*, Delhi, Sarup and Sons, 1991, 208p. ilus.

GOPAL, Sarvepalli (comp.), *Anatomy of a Confrontation. The Babri Masjid-Ramjanmabhumi Issue*, Delhi, Penguin Books, 1991, 240p.

GOYAL, Des Raj, *Rashtriya Swayamsevak Sangh*, Delhi, Radha Krishna Prakashan, 1979, 232p.

GRAHAM, Bruce Desmond, *Hindu Nationalism and Indian Politics. The Origins and Development of the Bharatiya Jana Sangh*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, 283p.

GUHA, R.A., *Subaltern Studies Reader 1986-1995*, Minneapolis, University of Minnesota, 1997, 303p.

HASAN, Mushirul, *Nationalism and Communal Politics in India 1916-1928*, Delhi, South Asia Books, 1979, 372p. ilus.

JAFFRELOT, Cristophe, *The Hindu Nationalist Movement in India*, Nueva York, Columbia University Press, 1996, 592p.

JAVED, Arifa Kulsoom, *Muslim Society in Transition*, Delhi, Commonwealth, 1990, 200p.

JAYAPRASAD, K., *RSS and Hindu Nationalism. Inroads in a Leftist Stronghold*, Delhi, Deep and Deep, 1991, 396p.

JUERGENSMEYER, Mark, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley, University of California, 1993, 283p.

KARANDIKAR, Maheshwar, *Islam in India's Transition to Modernity*, Bombay, Orient Longmans, 1968, 414p.

KOHLI, Atul, *Democracy and Discontent. India's Growing Crisis of Governability*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, 420p. ilus.

_____ (ed.), *India's Democracy. An Analysis of Changing State-Social Relations*, Nueva Jersey, Princeton University, 1988, 350p.

KUMAR, Pramod (ed.), *Towards Understanding Communalism*, Chandigarh, Center for Research in Rural and Industrial Development, 1992, 557p.

KUMAR, Ravindra (ed.), *Problem of Communalism in India*, Delhi, Mittal Publications, 1990, 111p.

LORENZEN, David N. y Benjamín Preciado Solís, *Atadura y liberación. Las religiones de la India*, México, El Colegio de México, 1996, 201 p.

MAHADEVAN, T.M.P., *Invitación a la filosofía de la India*, Trad. Leticia García Urriza. México, Fondo de Cultura Económica, 1991, 237p.

MALIK, Yogendra Kumar y V.B. SING., *Hindu Nationalists in India. The Rise the Bharatiya Janata Party*, Oxford, Westview Press, 1994, 262p. ilustr.

MANDAL, D., *Ayodhya: Archaeology after Demolition. A Critique of the 'New' and 'Fresh' Discoveries*, Delhi, Orient Longman, 1993, 69p. ilustr. (Tracts for the Times, 5).

McKEAN, Lise, *Divine Enterprise. Gurus and the Hindu National Movement*, Chicago, University of Chicago, 1996, 361p. ilustr.

MUJEEB, Mohammed, *The Indian Muslims*, Londres, George, Allen and Unwin, 1967, 590p.

NANDY, Ashis, et al., *Creating a Nationality. The Ramjanmabhumi Movement and Fear of the Self*, Delhi, Oxford University Press, 1995, 212p. ilustr.

PANDEY, Gyanendra, *The Construction of Communalism in Colonial North India*, Delhi, Oxford University Press, 1990, 297p.

_____ (ed.), *Hindus and Others. The Question of Identity in India Today*, Delhi, Viking, 1993, 313p.

PANTHAM, Thomas y Kenneth L. DEUTSCH (eds.), *Political Thought in Modern India*, Delhi, Sage Publications, 1986, 362p.

PYLEE, Moolamathan Varkey, *Constitutional Government in India*, 2ed., Bombay, Asia Publishing House, 1965, 824p. ilustr.

RIZVI, S.A.A. *The Wonder That Was India II*, Calcuta, Rupa and Co., 1987, 416p. ilustrasi.

ROBINSON, Francis, *Separatism Among Indian Muslims. The Politics of the United Provinces' Muslims, 1860-1923*, Londres, Cambridge University Press, 1974, 469p. ilustrasi.

SAVARKAR, V.D., *Hindutva Essentials*, Nueva Delhi, Hindi Sahitya Sadam, 1993, 141p.

SHARIF, Ja'far, *Islam in India or the Qanum-i-Islam*, Londres, Curzon, 1972, 374p. ilustrasi.

SINHA, V.K., *Secularism in India*, Bombay, Lalvani, 1968, 212p.

SMITH, Donald Eugene, *India as a Secular State*, Nueva Jersey, Princeton University, 1963, 518p.

SMITH, Wilfred Cantwell, *Modern Islam in India. A Social Analysis*, Lahore, Ripon Printing Press, 1947, 475p.

SRIVASTAVA, Sushil, *The Disputed Mosque. A Historical Inquiry*, Delhi, Vistaar Publications, 1991, 142p. ilustrasi.

VAN DER VEER, Peter, *Gods on Earth. The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Center*, Delhi, Oxford University Press, 1989, 310p.

_____ *Religious Nationalism. Hindus and Muslims in India*, Berkeley y Los Angeles, University of California, 1994, 247p.

VARSHNEY, Ashutosh, *Contested Meanings. India's National Identity, Hindu Nationalism and the Politics of Anxiety*, Cambridge, Harvard University, 1991, 53p.

VYAS, H.K., *Incendiary Hand of the RSS and Jana Sangh Behind Communal Riots*, Delhi, Communist Party of India, 1969, 17p.

WAINES, David, *An Introduction to Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 332p. ilustrasi.

WALLACE, Paul (ed.), *Region and Nation in India*, Delhi, Oxford and IBH Publishing Co., 1985, 335p.

WEBER, Max, *The Religion of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism*, Illinois, The Free Press, 1958, 392p.

HEMEROGRAFÍA

“A Nation Divided”, en *India Today*, vol. XVIII, no. 1, 15 de enero 1993, Delhi, Living Media India, pp. 16-22.

ANKLESARIA, Shahnaz, et. al., “Communal Riots. Anatomy of Carnage”, en *India Today*, vol. XVI, no. 1, Delhi, Living Media India, 15 de enero 1991, pp. 36-42.

AWASHTI, Dilip, “Crucial Phase. VHP Further Hardens Stand”, en *India Today*, vol. XVI, no. 3, Delhi, Living Media India, 15 de febrero 1991, p. 78.

_____ “Vishwa Hindu Parishad Cash Quibbles”, en *India Today*, vol. XV, no. 5, Delhi, Living Media India, 15 de marzo 1990, pp. 39-40.

BADHWAR, Inderjit, “L.K. Advani. Saffron Seer”, en *India Today*, vol. XV, no. 6, Delhi, Living Media India, 31 de marzo 1990, pp. 22-28.

BAWEJA, Harinder, “A Saffron Surge”, en *India Today*, vol. XVIII, no. 1, Delhi, Living Media India, 15 de enero 1993, pp. 56-57.

BOB, Dilip, “Soldiers of Secularism” en *India Today*, vol. XVIII, no. 5, Delhi, Living Media India, 15 de marzo 1993, pp. 68-72.

_____ et. al., “Terror in Bombay”, en *India Today*, vol. XVIII, no. 6, Delhi, Living Media India, 31 de marzo 1993, pp. 45-53.

CHENGAPPA, Raj, et. al., “Hindu – Muslim Divide” en *India Today*, vol. XVIII, no. 2, Delhi, Living Media India, 31 de enero 1993, pp. 39-56.

CHUA-EOAN, Howard G., “Memories of Splendour: Now Hindu Hegemony and Muslim Resentment”, en *Time Magazine*, vol. 137, no. 20, Nueva York, Time Inc., 20 de mayo 1991, p. 21.

DEVALLE, Susana, “Violencia en la cultura política de India: ¿fundamentalismo o ultranacionalismo hindú?”, en *Estudios de Asia y África*, no. 86, México, El Colegio de México, septiembre-diciembre 1991, pp. 458-471.

GARCIA, GUY D., “The Awesome Wrath of Rama”, en *Time Magazine*, vol. 136, no. 21. Nueva York, Time Inc., 12 de noviembre 1990, pp. 27-28.

GHIMIRE, Yubaraj, “Rashtriya Swayamsevak Sangh. Shift in Strategy”, en *India Today*, vol. XVII, no. 2, Delhi, Living Media India, 31 de enero 1992, pp. 40-46.

“Indira’s Time of Trouble”, en *Time Magazine*, Nueva York, Time Inc. 23 de junio 1975, pp. 32-37.

GONZÁLEZ TORRES, Yólotl, “Y Nehru tenía razón...”, en *Cuicuilco*, Nueva Época, vol. 5, no.13, México, 1998, pp. 277-287.

JOHNSON, Marguerite, “The Fire This Time”, en *Time Magazine*, vol. 136, no. 15. Nueva York, Time Inc., 8 de octubre 1990, p. 18.

LORENZEN, David, “*Bhakti*, comunidad y política”, en *Estudios de Asia y África*, no. 100, México, El Colegio de México, mayo-agosto 1996, pp. 319-355.

MITTA, Manoj, “BJP Stumps the Court. Supreme Court Judges Face Some Awkward Questions Over the Babri Masjid Demolition”, en *India Today*, vol. XVIII, no. 21, Delhi, Living Media India, 15 de noviembre 1993, pp. 161-165.

“Mrs. Gandhi Dangerous Gamble”, en *Time Magazine*, Nueva York, Time Inc., 7 de julio 1975, pp. 7-14.

OBEROI, Harjot, “En lidia con conceptos: ¿comunalismo o fundamentalismo?”, en *Estudios de Asia y África*, no. 86, México, El Colegio de México, septiembre-diciembre 1991, pp. 444-457.

PACHAURI, Pankaj, “Ayodhya Rabid Stand. Both Sides Refuse to Yield”, en *India Today*, vol. XV, no. 3, Delhi, Living Media India, 15 de febrero 1990, p. 13.

PATHAK, Rahul, “To Build or Not To Build?”, en *India Today*, vol. XVIII, no. 1, Delhi, Living Media India, 15 de enero 1993, pp. 79-82.

_____ y W.P.S. SIDHU, “Ayodhya: A Tangled Web”, en *India Today*, vol. XVIII, no. 2, Delhi, Living Media India, 31 de enero, 1993, pp. 64-65.

PENBERTHY, Jefferson, “Burn Them!”, en *Time Magazine*, vol. 141, no. 4. Nueva York, Time Inc., 25 de enero 1993, pp. 28-29.

_____ “Nowhere to Turn”, en *Time Magazine*, vol. 141, no. 7. Nueva York, Time Inc., 15 de febrero 1993, pp. 24-25.

RAHMAN, M. y Lekha RATTANANI, "Savagery in Bombay" en *India Today*, vol. XVIII, no. 2, Delhi, Living Media India, 31 de enero 1993, pp. 34-38.

RATTANANI, L. y Y. GHIMIRE, "The RSS After the Ban. Manning All Battle Stations", en *India Today*, vol. XVIII, no. 1, Delhi, Living Media India, 15 de enero 1993, p. 55.

ROY, Bhaksar, "AIBMAC Divided House. Rift Among Muslim Leaders", en *India Today*, vol. XVI, no. 5, Delhi, Living Media India, 15 de marzo 1991, p. 57.

_____ "VHP – BMAC Talking Terms. The Government Buys Time", en *India Today*, vol. XVI, no. 2, Delhi, Living Media India, 31 de enero 1991, p. 45.

SARAN, Awad K., "El secularismo en la India moderna: el período postindependiente", en *Estudios Orientales*, vol. III, no. 1, 1968, México, El Colegio de México, 1968, pp. 27-65.

SERRIL, Michael S., "Synchronized Slaughter", en *Time Magazine*, vol. 141, no. 12. Nueva York, Time Inc., 22 de marzo 1993, p. 36.

_____ "Unholy War", en *Time Magazine*, vol. 140, no. 25. Nueva York, Time Inc., 21 de diciembre 1992, pp. 28-32.

SIDHU, W.P.S., "Paralysis of Will", en *India Today*, vol. XVIII, no. 1, Delhi, Living Media India, 15 de enero 1993, p. 51.

SINGH, L.S., "Los problemas de integración nacional en India", en *Foro Internacional*, vol. VII, no. 3, México, El Colegio de México, julio 1966 – junio 1967, pp. 233-250.

WALSH, James, "India in a State of Shock" en *Time Magazine*, vol. 137, no. 22. Nueva York, Time Inc., 3 de junio 1991, pp. 6-10.

WARD, Geoffrey C., "India: Fifty Years of Independence" en *National Geographic Magazine*, vol. 191, no. 5. Washington, National Geographic Society, mayo 1997.