Humania del Sur. Año 12, Nº 23. Julio-Diciembre, 2017. Felipe Luarte Correa
Política y religiones en la India contemporánea... pp. 33-50.

Política y religiones en la India contemporánea

Felipe Luarte Correa
University of Delhi, India
Universidad Católica de Chile
filc78@gmail.com / fluarte@uc.cl

Resumen

La India se caracteriza por ser un país donde coexisten múltiples religiones. Los ideólogos del proyecto nacional, considerando esta pluralidad, instauraron un Estado constitucionalmente secular, que protegiera a las minorías frente a la mayoría hindú, y así permitir el desarrollo armónico y unitario de la nueva nación. Más allá de las intenciones, la política india ha tenido que hacer frente a diversos problemas de orden religioso. Este artículo trata sobre las principales relaciones entre religión y política en la India del siglo pasado, abordando el problema del comunalismo, del nacionalismo hindú y el del neo-espiritualismo hindú.

Palabras clave: India, religión, comunalismo, nacionalismo hindú, neo-espiritualismo.

Politics and religions in contemporary India

Abstract

India is characterized by being a country where multiple religions coexist. The national project ideologists, considering this pluralistic situation, established a constitutionally secular State, who would protect minorities facing Hindu majority. In this way, the harmonic and unitary development of the nation would take place. Far beyond these intentions, Indian politics has been facing different kind of problems regarding religious matters. This paper is about the main relations between politics and religion in India during the last century, approaching the problem of communalism, Hindu nationalism and Hindu neo spiritualism.

Keywords: India, religion, communalism, hindu nationalism, neo spiritualism.

Recibido: 16.5.17 / Aceptado: 31.5.17

1. Introducción

A partir de la 44ª. Enmienda, durante la administración de Indira Gandhi, la Constitución de la India en su preámbulo declara ser "una República Soberana, Socialista, Secular y Democrática, y asegurar para todos sus ciudadanos: justicia social, económica y política; libertad de pensamiento, expresión, creencia, fe y culto" (Constitución de la India, Preámbulo en Bakshi, 2013:3), calificativos todos que constituyen la estructura básica de la Carta Magna india y que no pueden ser modificados. De este modo, esta Constitución propugna un Estado secular, es decir, que no tiene religión oficial, permitiendo que todas las personas profesen, practiquen y propaguen el credo de su elección, garantizando así no sólo "la libertad de religión y de conciencia, sino que [además] asegura la libertad a quien no tiene religión, e impide escrupulosamente que el Estado discrimine por razón de la religión. Se garantiza una sola ciudadanía a todas las personas con independencia de su respectiva religión" (p. 8).

Con esta Ley Constitucional de 1976, se formalizó una política que venía discutiéndose en la Asamblea Constituyente desde su creación en 1946 y practicándose *de facto* desde el mismo nacimiento de la nueva nación. El secularismo fue una de las "ideas madre" –junto con el desarrollo económico y la modernización estructural de la sociedad– del primer Estado indio y del dominante Partido del Congreso o Congreso Nacional Indio (Indian Congress Party o Indian National Congress, INC), que aspiraban por medio de ésta facilitar la unidad y prosperidad de la India poscolonial (Luarte, 2017). En este sentido, hay que recordar que desde antes de la independencia del 15 de agosto de 1947, los principales líderes del movimiento nacionalista habían entendido que para tener éxito en la formación y consolidación del naciente Estado-nación, era necesario crear un sistema constitucional, legal y político que diese seguridad y justicia a las minorías religiosas de la península índica, especial pero no únicamente a los musulmanes. Y que contrarrestara, de esta manera, los nocivos efectos de la exitosa política colonial del "dividir y vencerás" aplicada por el *Raj* británico desde fines del XIX en adelante, la cual fragmentó y polarizó la población del subcontinente en base a la politización de las diferencias religiosas (y también de castas, lingüísticas y regionales), dando origen al "comunitarismo" o "comunalismo" (*communalism*) y a sus variadas problemáticas en el tiempo. Junto a lo anterior, Sunil Sahu agrega que: "La reforma hindú y el movimiento tradicionalista exacerbaron las tensiones, posteriormente reforzadas por el extremismo hindú en el seno del Congreso Nacional Indio en los años iniciales del siglo

XX. Durante el proceso de independencia las organizaciones tanto hindúes como musulmanas, e incluso el Partido del Congreso, emplearon símbolos religiosos para movilizar a la población" (2002: 319).

Por lo mismo, Jawaharlal Nehru y otros líderes del movimiento independentista, al ver y experimentar la violencia entre hindúes y musulmanes antes, durante y después de la partición del territorio entre la India y los dos "Pakistanes" desde 1946 hasta los primeros años de la década de los cincuenta –con la muerte de casi un millar de personas y con el desplazamiento de más de diez millones de individuos en ambos sentidos, de población hindú hacia la India y de musulmanes hacia Pakistán, en un escenario de confusión y caos total, matanzas y horrores jamás conocidos en el país–, concluyeron que la idea de la secularidad del Estado era definitivamente la ideología a seguir por el futuro gobierno, a pesar de la conocida y contraria opinión de Mohandas K. Gandhi al respecto, quien promulgó siempre la unidad de todo el territorio, basada ésta en una identidad histórico-cultural india común a todos y que sería más profunda que las distintas religiosidades de la población.

De este modo, la actual Constitución de la India, heredera de este panorama inestable y sin duda trágico, se caracteriza no sólo por ser la más extensa y meticulosa de todas las existentes en las naciones democráticas (con 448 artículos), sino por recoger este principio de la secularidad, con un Estado benefactor comprometido a garantizar la justicia, la libertad y la igualdad para el pueblo y en promover la fraternidad, la dignidad de la persona y la unidad e integridad de la nación (Gledhill, 1957: 22-23). El adjetivo "secular", distintivo en cualquier *carta magna*, en este caso cobra aún mayor importancia, debido al contexto sociocultural indio, ya que producto de su multirreligiosidad y pluralidad en varios ámbitos y sentidos, la religión tiene –y ha tenido históricamente, desde el Imperio maurya con Ashoka, pasando por Akbar durante el periodo mogol– un rol crucial en el sistema político, en la vida pública de la India y en el éxito de sus gobiernos, tanto antes como también después de la independencia. La coexistencia de muchas y diversas religiones ha significado que los distintos gobiernos y administraciones en la historia de la India hayan tenido especial cuidado en el tratamiento de las religiones y también en las relaciones entre ellas, dándose así una coexistencia entre religión y política que, aparentemente, en occidente no se da (y tampoco debiera darse según la concepción occidental), que más bien acepta la prohibición de la asociación de lo religioso en las actividades estatales, antes que la neutralidad promovida por las leyes indias.

En resumen, el principio fundamental de la laicidad de la Constitución de la India intenta hacerse cargo de este panorama complejo y variado, al garantizar los mismos derechos a todos los ciudadanos, teniendo una actitud de buena voluntad, neutralidad e imparcialidad hacia todas las religiones (*sarvadharma sadbhava*), donde todas las personas pueden profesar, practicar y propagar cualquier religión, la cual estaría sometida a regulaciones legales en interés del orden público, de la moral, de la sanidad o de actividades seculares ligadas a la práctica religiosa. Además, cualquier confesión religiosa puede establecer instituciones, tener propiedades y administrarlas, con sujeción todo ello a lo dispuesto por la ley (*Constitución de la India,* en Bakshi, 2013; Gledhill, 1957). En términos políticos y concretos, lo anterior se expresa, por ejemplo, en la supresión de los votos apartes de los cuerpos electorales independientes para musulmanes y otras minorías religiosas (instaurados por los británicos a través de las leyes de 1909, 1919 y 1935) y en la eliminación de los escaños reservados para estos grupos. Como también en la abolición de la "intocabilidad" y de su práctica discriminatoria, la cual, claramente, nacía de una tradición religiosa que el *pandit* Nehru y otros querían superar y olvidar en la nueva India.[1] Por lo mismo, las nuevas leyes legalizaron también el divorcio y el matrimonio intercastas, además de prohibir la poligamia y dar a las hijas los mismos derechos a la herencia paterna que a los hijos.

Antes de continuar, valga aclarar que la secularidad constitucional de la India no significa, en ningún caso, la total separación entre religión y Estado, sino que como ya se ha sugerido, sólo representa una neutralidad e imparcialidad del segundo sobre el primero. De este modo, la India "ofrece apoyo estatal explícito a instituciones religiosas, como templos hindúes y mezquitas musulmanas, y también a instituciones educativas que imparten instrucción religiosa, como la Universidad Musulmana Aligarh y la Universidad Hindú Benarés" (Sahu, 2002: 323), facilitando además la reclamación de impuestos en beneficio de todas las religiones, pero no en ayuda de alguna religión en particular.[2]

Más allá de los evidentes logros en la contención de las aspiraciones de los distintos grupos religiosos y en la conservación de la unidad de la India durante estas siete décadas –que no son siquiera necesarios de explicar, ya que la propia estabilidad y vitalidad de la democracia india, con todas sus dificultades si se quiere, son la mejor prueba de ello (Adeney y Wyatt: 2010; Guha: 2007; Chandra, Mukherjee y Mukherjee: 2008; Luarte: 2017)–, la política secular del Estado indio ha enfrentado, como es lógico en cualquier caso, diversos problemas, tensiones, crisis, cuestionamientos

y contradicciones, en su aplicación práctica en todas estas décadas. Este artículo, dentro de los límites de espacio permitido, aborda brevemente este complejo y dinámico escenario entre religión, religiones y política, en un Estado constitucionalmente secular de una India religiosa y culturalmente diversa, tratando históricamente ciertos fenómenos y/o procesos derivados directa o indirectamente de la relación entre religión y política, como son los del problema del "comunalismo" (hindú-musulmán particularmente) durante el periodo pre y post-independencia; el desarrollo creciente del nacionalismo político hindú a fines del siglo pasado; y la aparición de nuevas prácticas religiosas en estos últimos años.

2. "Comunalismo" hacia los años de la independencia

Mucho ya se ha escrito sobre el comunalismo en la India colonial (Bayly: 1985; Kumar: 1990; Pandey: 1989 y 1990; Mishra: 2012; entre otros), por lo que en este artículo me remitiré –sin duda además por los alcances de éste– a describir brevemente algunos hitos importantes de esta historia, a modo de graficar y contextualizar los complejos vínculos entre política y religión que ha tenido que confrontar la sociedad india durante el pasado siglo.

La relación entre ingleses e indios, desde sus inicios a principios del siglo XVII, se caracterizó por ser principalmente comercial en una primera etapa, a través de la East India Company (EIC) y, posteriormente, con el correr de las décadas, se dio paso a un mayor compromiso por parte de la Corona británica en el territorio con la creación en 1773 y 1774 de la figura del Gobernador General, lo que se tradujo en mayores atribuciones por parte de ésta, y en la práctica, en una suerte de gobierno doble, donde la EIC mantuvo el control comercial y la Corona se hizo cargo de los aspectos civiles y militares. En líneas generales, esta situación se mantuvo hasta el Motín de los Cipayos de 1857, año en que la Corona tomó el dominio total y al Gobernador General se le sumó el título de Virrey. Con la mayor participación y control de los ingleses desde 1858 en el territorio, el distanciamiento entre británicos e indios se incrementó. Este alejamiento fue suplido por la administración inglesa con un hábil (y exitoso) manejo de las diferencias entre hindúes y musulmanes, explotándolas, fomentándolas y manipulándolas, en lo que se ha denominado como la política del "comunalismo" o "comunitarismo". Gyanendra Pandey, (1990: 6) entiende por comunalismo como: "Una condición de sospecha, de miedo y hostilidad entre miembros de diferentes comunidades religiosas. En las investigaciones

académicas es más frecuente que el término se aplique a los movimientos organizados que se basan en los intereses proclamados por una comunidad religiosa, usualmente en respuesta a una amenaza real o imaginada de otra comunidad religiosa".

Descontando algunos sucesos menores y específicos anteriores (como por ejemplo, los disturbios entre hindúes y musulmanes ocurridos en Benarés en 1809 y 1810 [Bayly: 1985]), la violencia política y religiosa entró de lleno a escena sólo a partir del inicio del siglo XX con algunas medidas impuestas por las autoridades británicas (Pandey: 1989). Hasta esa época, hindúes y musulmanes sin duda tenían sus diferencias religiosas y sociales, pero en general podían manejarlas y coexistir sin grandes fricciones (Vohra: 2015).

En 1905, Lord George Curzon, virrey de la India entre 1899 y 1905, encendió los antagonismos religiosos al tomar la decisión de dividir Bengala por razones administrativas. Esta región hacia esos años tenía una población aproximada de 78 millones de habitantes, haciéndola ingobernable para los ingleses, por lo que se decidió separarla según criterios lingüísticos y religiosos (lo que fue la antesala directa del Pakistán Oriental, la actual Bangladesh). Esta medida, que beneficiaba a los musulmanes, provocó múltiples protestas por parte de los hindúes y una ola de violencia en la región. Los radicales del Congreso guiaron el movimiento de protesta popular contra la división, organizando un boicot contra los productos ingleses que habían arruinado la industria india (movimiento *swadeshi*), y por primera vez se propuso luchar por un gobierno propio en que los indios se autogobernaran (*swaraj*). El movimiento fue suprimido mediante el accionar policiaco y la medida fue, finalmente, revertida con la reunificación en 1911, pero lo cierto es que la imagen del gobierno inglés de la India cambió para siempre, dejando una profunda impresión de descontento en los indios, tanto musulmanes como hindúes.

Un año después, en 1906, un grupo de musulmanes de la escuela de Aligarh, solicitó a los británicos un trato especial que respondiera a su posición de grupo minoritario. Su exigencia fue acogida en 1909 con las Reformas Morley-Minto, estableciéndose un sistema de listas electorales separadas para los musulmanes y con asientos reservados para ellos. Era el inicio de la representación comunal con políticas separadas para hindúes y musulmanes, y la institucionalización del comunalismo en el territorio. La petición de trato especial fue también la base de la Liga Musulmana (1906), que nació con dos objetivos principales: la lealtad al gobierno británico y la defensa de los intereses musulmanes que se veían limitados en el interior del Partido del Congreso, que había sido fundado en 1885 y que más allá

de formarse como una institución representativa de y para todos los indios, era mayoritariamente hindú, con sólo un tres por ciento de sus miembros musulmanes. Ante el progresivo despertar político de los indios, los ingleses prefirieron siempre instrumentalizar y acentuar las diferencias religiosas, debilitando al Congreso y negándole la representatividad de toda la comunidad india, para evitar así un frente común en contra de los intereses de la Corona (Preciado, 2002: 37).

Por lo mismo, en las décadas siguientes los británicos se dedicaron a fomentar las desavenencias y odiosidades entre ambas comunidades no sólo en el interior del Congreso y la Liga, sino también en las calles. Desde los primeros años de la década del veinte, irían aumentando peligrosamente el número de disturbios religiosos, motivados y alentados en muchas ocasiones por los ingleses.[3] Durante la Primera Guerra Mundial, ambos partidos ayudaron materialmente a Gran Bretaña, esperando alguna recompensa de libertad. Lo mismo aconteció a las puertas de la Segunda Guerra Mundial, donde los británicos le ofrecieron a los indios gran control sobre el gobierno y prometieron una nueva constitución después de la guerra. Pero la situación era muy volátil y los acontecimientos se les escapaban de las manos a los ingleses. Durante la guerra, el gobierno colonial adoptó severas medidas contra las manifestaciones, encarcelando a miles de indios. Ante esto y a la falta de compromisos reales por parte del *Raj*, Gandhi persuadió al Congreso a romper las negociaciones y lanzó su campaña *Quit India* o "Abandonen la India" en 1942. La situación de los británicos en la India pasó a ser insostenible en el tiempo. Los excesos, fruto de las pasiones, alcanzaron uno de sus mayores hitos el 16 de agosto de 1946, jornada en que el líder de la Liga Musulmana, Muhammad Ali Jinnah, puso fin a las negociaciones diplomáticas de transferencia de poder de la Corona y proclamó El Día de Acción Directa, dando paso a la guerra civil y conduciendo a una reacción en cadena de violencia, represalias y muerte. El gobierno inglés agotado ya tanto por la guerra como por las caóticas circunstancias internas, abandonó su política comunalista de incitación a la discordia entre ambas comunidades, concluyendo que la partición del territorio en dominios separados –India y Pakistán– era inevitable.

Sin embargo, el problema del comunalismo en la India no desapareció con el fin del *Raj* colonial ni con el establecimiento de Pakistán en agosto de 1947, ni tampoco con la adopción y legalización de la política secular por parte del INC –por más que haya aplacado en gran parte sus consecuencias negativas–, sino que continúa afectando a la sociedad india hasta hoy en día. Para Ranbir Vohra (2015: 198), cinco son los principales efectos del

comunalismo en la India poscolonial, de los cuales aquí tratamos sólo tres: primero, los grupos extremistas islámicos que han realizado actos de violencia en territorio indio, lo que ha llevado a la respuesta armada de extremistas hindúes y a la radicalización de éstos, con el consecuente desarrollo del terrorismo religioso en la región y del ciclo permanente de violencia en la India durante todas estas décadas. Segundo, la división de la península con la creación de Pakistán, ha llevado a otras comunidades religiosas, regionales y/o étnicas, todas minoritarias en el contexto indio (tales como los sikhs, los nagas o los musulmanes de Cachemira), a luchar y rebelarse contra el poder central y la idea de "la unidad en la diversidad", exigiendo una autonomía política y territorial basada en principios separatistas e identidades locales, contrarias al proyecto multicultural y tolerante de la India del Partido del Congreso. Por último, y para Vohra la consecuencia más grave ciertamente, es el creciente fanatismo actual asociado al comunalismo, que ha penetrado profundamente en parte importante de la sociedad india (especialmente en las clases medias urbanas), incluso con mayor fuerza que en los años de la independencia, perpetuándose en el tiempo y exagerando las diferencias religiosas entre la población.

Estos efectos han dado origen a nuevos desafíos entre lo religioso y lo político, principalmente con la aparición en primer plano de nuevos actores en la política en estas últimas décadas, que critican y rechazan la idea de la secularidad de la India y lo que esto significa en la(s) cultura(s) de la India.

3. El nacionalismo político (y religioso) hindú

En parte, como una consecuencia directa de los efectos del comunalismo en la península, que recién mencionamos, durante las últimas dos o tres décadas la política en la India se ha transformado con la (re)aparición y el nuevo alcance del nacionalismo hindú en la escena pública. El nacionalismo hindú es una forma militante (y muchas veces violenta) de la ideología hinduista, que aspira a equiparar la identidad nacional india con el hinduismo, en una suerte de supremacía de ésta por sobre las minorías. Estos grupos nacionalistas conservadores, en contraste al secularismo y al pluralismo religioso y cultural promovido por el Partido del Congreso desde la fundación del Estado-nación, desean expandir la idea de la India como un Estado y sociedad hindú (*Hindu Rashtra* o nación hindú), en vez de un Estado secular y tolerante.

Como señala Gavin Flood en su obra *El Hinduismo* (1998: 280), en el nacionalismo hindú

> Existe cierta nostalgia del glorioso pasado de la India y un deseo por recuperar el orden y los explícitos valores tradicionales del *varṇāśrama-dharma*. Se ha consolidado la construcción de una identidad hindú, muy moderna en lo que respecta a su identificación con la idea de Estado-nación, pero que se proyecta hacia el pasado. La identidad se construye en oposición a la "alteridad" que representa el extranjero, especialmente los musulmanes indios y, en menor grado, los cristianos, y también en directo enfrentamiento con la modernización y la ideología secular occidental.

Los orígenes directos del nacionalismo político hindú actual se remontan a antes de la independencia, hacia mediados de la década de 1920, cuando Vinayak Damodar Savarkar, uno de los líderes de la Hindu Maha-Sabha o la Gran Asamblea Hindú, un partido conservador (fundado en 1909) contrario tanto al Congreso como a la Liga Musulmana, desarrolló y popularizó la idea de "hinduidad" (*hindutva*, ser hindú) en su manifiesto *Hindutva. ¿Quién es hindú?* (1923), concepto sociopolítico fundamentado en lo racial, en la unidad geográfica y en una cultura común, antes que en lo estricta y puramente religioso, que lleva a elogiar la grandeza de la "Madre India" (*Bharat Mata*) y de la identidad hindú, promoviendo la unión de todas las tradiciones religiosas hinduistas y derivadas del *dharma* hindú (budismo, jainismo y sikhismo) contra las influencias extranjeras, especialmente contra las islámicas, fomentando así la idea de una India entendida como "Hindustán", es decir, de y para los hindúes, y del derecho de éstos para autogobernarse de acuerdo con la ideología hindú y no con los principios foráneos de la política occidental (Gordon: 1975).

En una primera etapa, el nacionalismo hindú de la Maha-Sabha y de otros grupos nacionalistas contemporáneos que abrazaron esta ideología, se expresó en la creación de movimientos socioreligiosos que defendían, por ejemplo, el hindi sanscritizado, la protección de las vacas, el patrocinio de templos y escuelas, y en el desarrollo de actividades educativas y de bienestar social para los hindúes (Bose: 2009). Pero al poco tiempo se fue radicalizando, llegando a postular "la hinduización de toda la política y la militarización de todo el hinduismo" (McKean, 1996:71). En 1925, este tipo de nacionalismo hindú más militante, se institucionalizó con la fundación de la Rashtriya Svayam Sangh (RSS, Asociación de Voluntarios Nacionales) por Keshav B. Hedgewar, también miembro de la Maha-Sabha. La RSS más bien es una asociación cultural que un partido político como tal (por lo mismo, no participa de las elecciones), que tiene por finalidad recuperar y fomentar los verdaderos valores e intereses hindúes en contra

de musulmanes y cristianos principalmente, organizándose en comandos paramilitares uniformados, consolidando un ambiente propicio para que "los hinduistas puedan iniciarse en la ideología del nacionalismo y los nacionalistas aprendan a identificarse con el hinduismo" (Graham, 1990: 18 citado en Flood, 1998: 281).

Tras el asesinato de Gandhi el 30 de enero de 1948 por Nathuram Godse, un miembro de la RSS y seguidor y amigo cercano de Savarkar, el nacionalismo hindú perdió fuerza y protagonismo en la política pública india, cayendo en cierto descredito sus medios violentos y sus ideas sobre una India exclusiva. Sin embargo, lo anterior no significó en ningún caso su total desaparición, sino que por el contrario, la RSS continuó influyendo, inspirando y guiando a muchos hindúes, especialmente a jóvenes de clase media baja y urbana, desde una segunda o tercera línea de acción si se quiere durante esos años, despertando desde ahí las aspiraciones políticas hindúes y consolidando sus ideas en la sociedad india.

Ahora bien, esta suerte de olvido del nacionalismo político hindú no fue permanente y hacia fines de la década de 1970, con la RSS a la cabeza, logró desprenderse de los negativos efectos que la muerte de Gandhi había producido en la imagen pública del movimiento. A partir de esos años, comenzó a reorganizarse y lograr cada vez mayor visibilidad, representación electoral y poder político, especialmente a través del Bharatiya Janata Party (BJP, Partido del Pueblo Indio), que había sucedido en 1980 al Bharatiya Jana Sangh (BJS), como principal brazo político de la RSS. Después de algunos años de acomodo, con un gran fracaso en las elecciones de 1984 incluido, y siempre bajo el alero de la RSS, el BJP ha sabido conquistar políticamente a los indios-hindúes desencantados (y agotados) del Partido del Congreso, utilizando un discurso marcadamente nacionalista y antiseparatistas, pro hinduista y contrario a los privilegios de las minorías y al secularismo legal de la India.

Para lo anterior, el BJP aspira redefinir y transformar los cuatro pilares de la India independiente, a saber: la unidad nacional, la democracia, la justicia social y el laicismo (Embre, 1990: 46-48). Los dos primeros se encuentran relacionados entre sí y se refieren a que la nueva unidad nacional debiera estar sustentada, como en toda democracia, en las mayorías (en este caso hindú), en sus valores e intereses, que serían los únicos capaces de responder a las problemáticas internas y externas de una nación. En cuanto a la justicia social, pretenden recuperar el orden tradicional del *varṇāśrama-dharma.* Y, por último, en lo referente a la secularidad de la India, plantean que ésta debe encontrarse en la tolerancia propia del hinduismo, y no en

el pseudo laicismo impuesto por el Partido del Congreso, que actúa más bien como un Estado "comunal" que divide, en el sentido de que por tratar de mantener una (falsa) neutralidad, termina favoreciendo a una religión (el Islam) y perjudicando con políticas reformistas sólo a la gran mayoría hindú, y no a los otros grupos religiosos o culturales de la India (Embre: 1990; Preciado, 2008: 450).

Para este "renacimiento de la India", el nacionalismo hindú se ha valido no sólo de los mecanismos de la política tradicional y de políticos de profesión, sino que en esta empresa de posicionamiento de la religión como una fuerza con alcance político que se retroalimentan entre sí, también han participado distintos maestros y líderes religiosos que han promocionado y consolidado un nacionalismo (espiritual y político) hindú de tipo partidista, siendo un gran apoyo estético e institucional, al operar "como una fachada populista y democrática de la infraestructura militante y autoritaria del Movimiento Nacionalista Hindú" (McKean, 1996:12). La espiritualidad universalista del neo-hinduismo neo-vedántico (concepto creado en 1970 por Paul Hacker en "Aspects of Neo Hinduismas Contrasted with Surviving Traditional Hinduism"), tal como la propagaron algunos gurus y swamis durante todo el siglo XX tanto dentro como fuera de la India, se convirtió "en una característica primordial y definitoria de la identidad nacional india y, por tanto, en una fuerza esencial en el surgimiento de un nacionalismo hindú militante y agresivo" (Morris, 2009:186). Algunos de ellos son, por ejemplo, Swami Vivekananda (1863-1902), Swami Satyamitrananda (1932), Swami Sivananda (1887-1963) y sus discípulos Swami Chinmayananda (1916-1993) y Swami Chidananda (1916-2008), miembros estos dos últimos del Vishva Hindu Parishad (VHP), el Consejo Mundial Hindú, otra rama de la RSS, que fue fundado en 1964 por Madhav S. Golwalkar (1906-1973) y el propio Chinmayananda, con el objeto de unificar el hinduismo y protegerlo de las influencias cristianas y occidentales.

No pretendo seguir profundizando más en el derrotero político del nacionalismo hindú, porque todavía está en pleno desarrollo y además porque la relación entre religión y política –un objetivo del artículo– es más que evidente y con lo ya dicho es suficiente, por lo que basta agregar dos puntos más al respecto para cerrar este apartado:

1. Desde principios de los noventa el BJP ha tenido un impresionante crecimiento, transformándose en uno de los dos grandes partidos del sistema político indio y en el gran opositor del INC, más allá

de su participación directa o indirecta en los trágicos disturbios de Ayodhya en 1992 y en Gujarat en el 2002. En estos años, el BJP pasó de tener sólo dos asientos en el Lok Sabha en las elecciones de 1984, a 182 en las de 1999 y a obtener una mayoría parlamentaria absoluta en las últimas elecciones generales del 2014, con 282 representantes y con su líder, Narendra Modi (miembro de la RSS desde los ocho años), como primer ministro de la India, lo que grafica en números su éxito y actual preponderancia, además también de mostrarnos los cambios que ha experimentado la política (y el poder) de la India en estas últimas décadas.

2. En cuanto al desempeño del BJP y al futuro del nacionalismo hindú en el gobierno de la India, pienso que, desde una perspectiva histórica, sus políticas a favor del hinduismo aún son muy recientes de analizar, por lo que todavía no podemos dimensionar sus reales alcances y consecuencias en el tiempo. De este modo, sólo se puede especular y quizás vislumbrar las motivaciones y efectos que tendrán algunas de éstas, como es la instauración del Día Internacional del Yoga (Luarte: 2016b), la creación del Ministerio del Yoga (AYUSH: siglas de Ayurveda, Yoga, Unani, Siddha y Homeopatía), o las acusaciones de restringir la libertad de prensa o de debilitar la democracia india con el arresto de estudiantes de la Universidad Jawaharlal Nehru (JNU), acusados de sedición y de antinacionalistas. Acciones, para el mundo, políticamente correctas o positivas las primeras si se quiere, y las últimas, sin duda, bastante polémicas y cuestionables. Sin embargo, todas ellas han sido controversiales y problemáticas para la administración de Modi, dejando contentos a unos y disconformes a otros, demostrando las distintas veredas religiosas de la India contemporánea.

4. Política y nuevo espiritualismo hindú en la India

La India contemporánea ha construido su identidad, su "imagen país", podríamos decir, en la espiritualidad supuestamente inherente a los indios y a sus prácticas religiosas (yoga, meditación, entre otras), siendo ella, la "India espiritual", la "mágica India", una de las características esenciales –sino la más– de como la India se nos presenta al mundo con su gran legado religioso o, en palabras del primer ministro de la India, Narendra Modi, a modo de "obsequio [indio] para la humanidad" (http://timesofindia.indiatimes.com/india/Yoga-is-our-collective-gift-to-humanity-PM-Modi/

articleshow/47762520.cms). De este modo, las prácticas religiosas indias, principalmente hinduistas, desde hace algún tiempo no sólo son parte del ámbito de la religión (y de la sociedad y de la política india por supuesto), sino que también hoy son objetos culturales, masivos y globales y, por lo mismo, grandes negocios tanto en la India como en el resto del mundo.

La espiritualidad hindú llegó a Occidente de la mano de Swami Vivekananda en su más que famosa participación en el Parlamento Mundial de las Religiones de Chicago en 1893. A partir de su éxito, muchos gurus viajaron fuera de la India durante la primera mitad del siglo XX, para promover el neo-hinduismo y fundar centros de neo-*vedānta* y (hatha) yoga, masificándolo así en gran parte del mundo, lo que permitió una suerte de "hinduización" en parte importante de la sociedad occidental (Luarte: 2016a). Fuera de la India, claro está, estas prácticas y creencias se transformaron debido al contacto con nuevas ideas y contextos, siendo influenciadas por la modernidad occidental, principalmente por el liberalismo económico y la democracia política. Además, Occidente maximizó, o derechamente tergiversó, algunos principios del hinduismo (especialmente de la filosofía *advaita vedānta*) que resultaron ser atractivos para la mentalidad occidental, como son la idea de la divinidad del alma y la autorrealización del ser, la ausencia de una autoridad central y de dogmas rígidos. De este modo, el yoga y otras prácticas budistas e hindúes, fueron catalogados como "modernas" y aceptadas como tal, por estar –aparentemente– centradas más en el individuo y en la experiencia personal, en el mérito propio y en la esfuerzo personal (más democráticas en cierto sentido), que en un colectivo y en comunidades organizadas y jerarquizadas (como las iglesias cristianas y católica). Orientadas desde esta perspectiva al *self care* y *self help* (auto cuidado y autoayuda, respectivamente), a combatir el estrés, a ser fuertes, sanos, prósperos y exitosos, tanto física, mental como materialmente. Estas prácticas y creencias religiosas, que son sincréticas, moldeables y globales, son parte de lo que se conoce como neoespiritualismo o también del *New Age* occidental.

En las últimas dos décadas, y debido principalmente a la globalización, el nuevo espiritualismo hindú está presente en la sociedad de la India, promoviéndose en periódicos, canales de TV, mensajes de textos, publicidades en las calles, en variados productos de consumo, además, obviamente, en cursos de yoga y meditación, que por lo general son pagados. Así pues, tenemos que el yoga, la meditación y el neo-hinduismo (que ya poseía elementos occidentales desde la conceptualización de Ram Mohan Roy a mediados del siglo XIX), fueron exportados a Occidente durante todo el siglo

XX (especialmente en las décadas de los sesenta y setenta), para, a comienzos del presente siglo, retornar a la India, pero modificados (nuevamente) por ideas occidentales, siendo un artículo más de la sociedad de consumo. En pocas palabras, muchas de las prácticas espirituales que realizan los hindúes en la India (y que nosotros interpretamos como tradicionales y milenarias) están occidentalizadas y son de tiempos bastante recientes.

La política de la India del siglo XXI también se ha visto afectada por los alcances del neo-espiritualismo hindú en la península. Esto es bastante lógico, ya que si las formas de auto identificación social y religiosa han cambiado (de lo grupal a lo individual), los modos de concebir la política deben ir inevitablemente en esa misma dirección. La política (tal como la religión) india, histórica y sociológicamente tendía hacia la acción colectiva, hacia la comunidad. Hoy, producto de las ideas del nuevo espiritualismo, las personas, especialmente en las ciudades y de clases medias altas, se relacionan de un modo más personal con lo público y lo político (Gooptu: 2013).

A diferencia de los líderes religiosos cercanos al nacionalismo hindú de la segunda mitad del siglo XX, que planteaban la aplicación de los principios del hinduismo en acciones sociopolíticas concretas y colectivas, hoy, por el contrario, los gurus y movimientos neoespirituales hinduistas (Brahma Kumaris y el Arte de Vivir [*Art of Living*] de Sri Sri Ravi Shankar, por ejemplo), postulan las técnicas y prácticas del hinduismo para el desarrollo personal, el control de sí mismos y el auto empoderamiento en general. Señalan que la transformación social de la India será una consecuencia de la transformación de cada indio, por lo que se centran en detectar la causa del problema en vez del efecto. Por ejemplo, para Swami *Baba* Ramdev (más político que los anteriores, cercano al gobierno de Modi, nacionalista y antiimperialista, además de un gran hombre de negocios con su marca Patanjali y figura de la televisión india), la violencia sólo se cura al calmar la mente de los agresores y la corrupción es el resultado de las impurezas del cuerpo, por lo que puede ser erradicada con la práctica espiritual y con la purificación del cuerpo. Los nuevos gurus intentan llevar a cabo una revolución sociopolítica a través de la revolución mental de las personas, desarrollando *vichāra* o entendimiento, el cual sería posible a través de la práctica del yoga, del *āyurveda* y de *prāṇāyāma*, las técnicas de control de la respiración (Gooptu: 2013).

Las consecuencias de las relaciones entre política y esta nueva religiosidad internalizada y personal, son bastante ambiguas todavía, pero nos ofrecen un nuevo panorama sociopolítico a considerar, que hace referencia a la individualización del ser y la religión, a la rapidez del cambio, a la

prosperidad económica y a la expansión del capitalismo en la población. En definitiva, lo fundamental para esta nueva relación entre política y religión, es que, en teoría, una persona empoderada espiritualmente se construye a sí misma en otros ámbitos (de salud física y mental, de bienestar económico), por lo que ayuda a la construcción de la nación desde su propia experiencia individual. De este modo, cada uno se percibe como un agente del cambio de la transformación nacional y del posicionamiento de la India como una potencia global, por lo que la política y sus formas tradicionales tendrían que adecuarse y permitir el desarrollo de estos "nuevos" ciudadanos.

5. Conclusión

La India, desde 1976, declara ser un Estado constitucionalmente secular, garantizando la neutralidad estatal para con todas las religiones que existen en el territorio. Esta ley fue uno de los principios fundamentales de la construcción del naciente Estado-nación por parte de los padres fundadores de la República y de los líderes del Partido del Congreso Indio. Con la confirmación legal de la laicidad del Estado, pretendieron proteger a las minorías religiosas, especialmente a los musulmanes, y dar cabida así a todos los indios –sin importar la diversidad de culturas y la pluralidad religiosa– en el gran proyecto de unidad nacional que estaba en formación a mediados del siglo pasado. La secularidad india nace tanto en respuesta al contexto socioreligioso indio, así como también para subsanar la política del "divide y vencerás" impuesta por el gobierno inglés desde fines del siglo XIX en la península índica.

Sin embargo, la aplicación práctica de la ideología secularista al modo indio no siempre tuvo los resultados esperados (aunque sí las más de las veces), enfrentando ciertas problemáticas entre religión y política en la India pre y pos independencia, con un escenario diverso y cambiante por las circunstancias internas. De este modo, la política colonial inglesa del "comunalismo", como hemos visto, no sólo afectó a la sociedad india durante los últimos años del *Raj* y que definió, en parte, la partición del territorio por motivos religiosos y políticos, sino que aún continúan sus efectos, siendo una de las causas importantes del resurgimiento del nacionalismo político y religioso hindú desde fines de la década de los noventa del siglo pasado en adelante, y del triunfo absoluto del BJP en las últimas elecciones del 2014. Finalmente, la sociedad india contemporánea vive un creciente bienestar económico como resultado de las políticas de liberalización de la economía de fines del siglo XX, que han modificado no sólo sus aspiraciones

y costumbres materiales, sino también la forma en que las personas sienten (y entienden) su religión y el vínculo de ésta con lo político, cuestión que aún está fluctuando, por lo que se necesitan mayores estudios al respecto y también el paso del tiempo.

Así pues, el estudio de las relaciones entre lo político y lo religioso, importantes en cualquier sociedad y país, en el caso indio resultan ser esenciales debido, principalmente, a como se expresan las múltiples religiones, a los alcances de éstas en ámbitos más allá de lo estrictamente espiritual y, por último, a cómo los indios han vinculado la religión en la política y ésta en la religión.

Notas

1 Para el tema de la intocabilidad, de los *dalits* (oprimidos) y del sistema de castas (*varna-jāti*), ver Pániker (2014). *La sociedad de castas. Religión y política en la India.*

2 Para un análisis crítico y general del secularismo "tipo indio", ver Sen (2007: 351-376). Y también Preciado (2008: 449-451).

3 Para una descripción de un observador extranjero de la situación popular por esos años, véase *Diario íntimo de la India 1929-1931.* Una novela indirecta del historiador de las religiones Mircea Eliade, quien se encontraba en la India estudiando filosofías indias y desarrollando su tesis doctoral en yoga, titulada *El yoga. Inmortalidad y libertad*. Eliade en *Diario íntimo…* describe así el panorama:

"En Dacca, los mahometanos se han levantado con ayuda de la policía. Atacaban las casas de los hindúes, violaban a las mujeres y mataban a los que se resistían. Han quemado barrios enteros ante los mismos ojos de la policía. Los policías sólo intervenían cuando algún hindú se defendía con armas. Entraban en la casa, confiscaban las armas y detenían a los hombres. Los musulmanes estaban armados; ellos tenían permiso. Todos los intentos del Congreso de aplacarlos han resultado inútiles" (…) "Un grupo armado de mahometanos provistos de gasolina entraban a saquear en las casas y les prendían fuego. A los hombres los mataban. A las mujeres las violaban, luego las colgaban de los pies, las despanzurraban y las arrojaban al fuego. Cogían a los niños de los pies y los lanzaban entre las brazas. Eso duró hasta que los hindúes se organizaron también en grupos nutridos, pero insuficientemente armados. Ellos atacaron asimismo un barrio musulmán. Derribaron la mezquita, despanzurraron a las mujeres, los disturbios se extendieron a toda la ciudad y a las aldeas. La gente lucha con lo que puede, algunos incluso con los dientes y con los puños" (1997: 134-146).

Referencias

Adeney, K. y A. Wyatt (2010). *Contemporary India.* Londres: Palgrave Macmillan.

Bakshi, P. M. (2013). *La Constitución de la India. Presentación y coordinación de Rafael Iruzubieta Fernández.* Trad. Santiago Sánchez González, Madrid: Universitaria Ramón Areces.

Bayly, C.A. (1985). The Pre-History of "Communalism"? Religious Conflict in India, 1700-1860. *Modern Asian Studies 19* (2), pp. 177-203.

Bose, A. (2009). Hindutva and the Politicization of Religious Identity in India. *Journal of Peace, Conflict and Development 13.*

Chandra, B., M. Mukherjee y A. Mukherjee (2008). *India since Independence.* Delhi: Penguin Books.

Eliade, M. (1997). *Diario íntimo de la India 1929-1931. Novela indirecta.* Valencia, España: Pre-Textos.

Embre, A.T. (1990). *Utopias in Conflict. Religion and Nationalism in Modern India.* Berkley: University of California Press.

Flood, G. (1998). *El Hinduismo.* Trad. M.J. Hagerty. Madrid: Cambridge University Press.

Gledhill, Alan (1957). La Constitución de la India. *Revista de Estudios Políticos 92*, pp. 13-30.

Gooptu, N. (2013). New Religious Practices and Politics in Contemporary India. Conferencia, Institute of Development Studies, Sussex (27/02/2013).

Gordon, R. (1975). The Hindu Mahasabha and the Indian National Congress, 1915 to 1926. *Modern Asian Studies 9* (2), pp. 145-203.

Guha, R. (2007). *India after Gandhi. The History of the World´s Largest Democracy.* Nueva York: Harper Collins Publishers.

Kumar, R. (ed.) (1990). *Problem of Communalism in India.* Nueva Delhi: Mittal Publications.

Luarte, F. (2016a). Algunas notas históricas y conceptuales sobre el "Hinduismo" en Chile. *Colección India. Actas de la I Jornada Internacional sobre India: Diversidad, Saberes y Poder. Perspectivas desde Latinoamérica.* Buenos Aires, pp. 227-254.

Luarte, F. (2016b). A propósito del Día Internacional del Yoga. Centro de Estudios de Relaciones Internacionales (CERI), Universidad del Desarrollo. Disponible en: http://gobierno.udd.cl/estudio-rrii/noticias/2016/07/31/a-proposito-del-dia-internacional-del-yoga/

Luarte, F. (2017). India: entre la unidad y la pluralidad. En P. Iacobelli (ed.), *Asia y el Pacífico durante los años de la Guerra Fría*. Santiago: Fondo de Cultura Económica. En prensa.

McKean, L. (1996). *Divine Enterprises: Gurus and the Hindu Nationalist Movement.* Chicago: The University of Chicago Press.

Mishra, S. (2012). Emergence of communalism in India. En K.N. Panniker, *Perspectives of Modern Indian History*. Mumbai: Popular Prakashan.

Morris, B. (2009). *Religión y Antropología. Una introducción crítica.* Madrid: Akal.

Pandey, G. (1989). The Colonial Construction of "Communalism": British Writings on Banaras in the Nineteenth Century. En R. Guha (ed.), *Subaltern Studies VI. Writings on South Asian History and Society*. Nueva Delhi: Oxford University Press.

Pandey, G. (1990). *The Construction of Communalism in Colonial North India.* Delhi: Oxford University Press.

Pániker, A. (2014). *La sociedad de castas. Religión y política en la India.* Barcelona: Kairós.

Preciado S., B. (2002). La Revolución India. *Revista de la Universidad de México 617,* pp. 33-38.

Preciado S., B. (2008). El fin del secularismo en la India. En Roberto Blancarte (ed.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo.* Ciudad de México, DF.: El Colegio de México, pp. 445-456.

Sahu, S. K. (2002). Religion and Politics in India. The emergence of Hindu Nationalism and the Bharatiya Janata Party (BJP). En Ted Jelen y Clyde Wilcox (eds), *Religion and Politics in Comparative Perspective: the One, the Few and the Many*, Cambridge University Press, pp. 241-266.

Sen, A. (2007). *India Contemporánea. Entre la modernidad y la tradición.* Barcelona: Gedisa.

Vohra, R. (2015). *The Making of India. A Political History.* Nueva York: Routledge.