

FUNDAMENTALISMO Y VIOLENCIA. ¿UN VÍNCULO INEVITABLE? EL FUNDAMENTALISMO HINDÚ EN INDIA

Laura CARBALLIDO CORIA

SUMARIO: I. *Introducción.* II. *Fundamentalismo.* III. *Fundamentalismo y violencia.* IV. *El fundamentalismo hindú.* V. *El ascenso al poder.* VI. *Conclusiones.* VII. *Bibliografía.*

I. INTRODUCCIÓN

En abril de 2017, un grupo de “justicieros” hindúes atacó a varias personas. El ataque ocurrió porque las víctimas transportaban vacas en tres camiones para su venta: cinco personas fueron hospitalizadas y una de ellas murió. Si bien hace tiempo que India mantiene una prohibición en varios estados sobre la venta o el sacrificio de vacas —pues es un animal importante para el hinduismo (aunque lo es también para otras religiones)—, este tipo de ataques se ha incrementado.¹ Grupos de vigilantes integrados por personas vinculadas a organizaciones hindúes extremistas patrullan las calles por la noche, en busca de traficantes de vacas, y mantienen una estricta vigilancia por si alguien consume la carne. Hay grupos que trabajan desde la década de los noventa y que dicen haber rescatado un número importante de vacas, que han enviado a refugios.²

Este ejemplo es sólo uno de los muchos en los que grupos de ultranacionalistas hindúes han ejercido violencia en los años recientes y que incluyen ataques a Iglesias cristianas, acusaciones a grupos por pronunciar discursos antinacionalistas y ataques a musulmanes.³ Dichos ataques se han vuelto más

¹ “India Probe after «Cow Vigilantes Kill Muslim Man»”, *BBC News*, 5 de abril de 2017, disponible en: <https://www.bbc.com/news/world-asia-india-39499845>.

² Biswas, Soutik, “A Night’s Patrol with India’s Cow Protection Vigilantes”, *BBC News*, 29 de octubre de 2015, disponible en: <http://www.bbc.com/news/world-asia-india-34634892>.

³ Arya, Divya, “Are Hindu Nationalist a Threat to other Indians?”, *BBC News*, 12 de agosto de 2015, disponible en: <http://www.bbc.com/news/magazine-33241100>.

comunes particularmente a raíz de que el Bharatiya Janata Party (BJP), partido ultranacionalista hindú, tomara el poder en 2014. ¿Qué hay detrás de estos actos de violencia? ¿Qué caracteriza al fundamentalismo hindú? ¿Cuáles son los grupos que perpetran la violencia? ¿Cómo se organizan? ¿Cuáles son sus principios? ¿Por qué se han recrudecido los ataques, particularmente a partir de la década de 1980?

Para poder contestar a estas preguntas, el objetivo de este texto será analizar la relación entre fundamentalismo y violencia. En primer lugar, se hará una breve exposición del término “fundamentalismo”. En segundo lugar, se explorará la relación entre éste y “violencia”, para en tercer lugar hacer referencia a un caso de fundamentalismo: el supremacismo hindú en India.

II. FUNDAMENTALISMO

La literatura relevante en el tema coincide en señalar que, a partir de la década de los setenta, se registra un aumento a nivel mundial de grupos fundamentalistas, pertenecientes a varias religiones: cristianismo, islam, hinduismo, budismo y sikhismo. Asimismo, hay una coincidencia en que la modernización juega un papel clave, particularmente ante uno de sus componentes, que es el secularismo. La creciente división entre público y privado, las modificaciones en los valores y el cambio paulatino en el papel que juega la religión están detrás de los varios movimientos fundamentalistas.⁴ Para sus integrantes, la modernización erosiona los principios que son importantes para ellos y los vuelve secundarios, de allí que sientan la necesidad de ir a contracorriente y defenderlos.

A partir de la década de los setenta, la globalización y sus elementos constitutivos tales como contactos más acelerados, el cambiante papel del Estado-nación y la construcción de sociedades cada vez más multiculturales por la migración, han producido en muchos grupos una sensación de incertidumbre, de miedo, tal como Mark Juergensmeyer afirma.⁵ Esto es lo que está detrás de la incidencia de movimientos fundamentalistas en tantas comunidades religiosas en diversas regiones del mundo.

Como se sabe, el término “fundamentalista” fue usado originalmente por grupos cristianos en Estados Unidos, quienes decían basarse en los fun-

⁴ Appleby, R. Scott y Marty, Martin E., “Fundamentalism”, *Foreign Policy*, Washington, 2002, núm. 128, enero-febrero de 2002, pp. 16-18 y 20-22; Emerson, Michael y Hartman, David, “The Rise of Religious Fundamentalism”, *Annual Review of Sociology*, vol. 32, 2006, pp. 127-144, disponible en: <http://www.jstor.org/stable/29737734>.

⁵ Juergensmeyer, Mark, “Holy Orders. Religious Opposition to Modern State”, *Harvard International Review*, 6 de enero de 2004, disponible en: <http://hir.harvard.edu/article/?a=1188>.

damentos de su religión, tal como puede apreciarse en sus publicaciones: *The Fundamentals: A Testimony of the Truth*, que aparecieron de 1910 a 1915. A decir de Emerson y Hartman, una distinción importante con los fundamentalistas actuales es que el enemigo a vencer eran otros cristianos y no el Estado.⁶

Actualmente, es un término que designa a una serie de movimientos que poseen varias características en común. De acuerdo con Almond, se trata de movimientos religiosos que reúnen a militantes, creyentes auténticos, que buscan alternativas a las instituciones seculares. Estos movimientos consolidan los elementos que identifican a la comunidad y pueden basarse no sólo en la religión, sino también en lo que distingue a otras naciones, como la raza, la lengua o la cultura (tal como el caso que nos ocupa, que combina con el hinduismo varios de estos elementos).⁷

Los movimientos fundamentalistas poseen cinco elementos de carácter ideológico y cuatro de carácter organizacional. Entre los primeros se encuentra la reacción frente a lo que se considera la marginalización de la religión, que puede ocurrir frente a procesos de secularización, como hemos mencionado antes, pero también ante políticas estatales, ante la presencia de otras religiones o de otros grupos étnicos. Se llevan a cabo varios procesos de selección en varios niveles, que incluyen la elección de algunos principios religiosos y una visión binaria que divide al mundo en “bueno” y “malo.” Pero se seleccionan también elementos “modernos” como apropiaciones para sus fines y que han incluido, en estas décadas, desde medios de comunicación, como radio y televisión, hasta páginas de internet y distintas redes sociales. El último proceso de selección consiste en la identificación de elementos resultados de procesos de secularización y contra los que se vuelve indispensable luchar. Dichos elementos dependen de los contextos en que están ubicados. Almond menciona, por ejemplo, el aborto para algunos grupos en Estados Unidos o la “tierra para la paz” en Israel.⁸ En el caso que nos ocupa, además de la protección de la vaca, podríamos agregar la noción de que el Estado indio privilegia y consiente a las minorías, particularmente la musulmana.

Los últimos elementos de carácter ideológico son lo que Almond define como maniqueísmo moral, absolutismo e infalibilidad, así como el milenarismo. La creencia en una serie de principios verdaderos, contenidos en textos; la relevancia de un texto sagrado (ya sea el texto central o uno que asume ese

⁶ Emerson, Michael y Hartman, David, *op. cit.*, pp. 131 y 132.

⁷ Almond, Gabriel *et al.*, “Fundamentalism: Genus and Species”, en Marty, Martin E. y Appleby, R. Scott (eds.), *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995, pp. 402-404.

⁸ *Ibidem*, p. 406.

carácter), y una forma particular de acercarse a éste, se vuelven importantes para los seguidores. Asimismo, existe la noción de la llegada de una etapa en la se terminarán las dificultades y prevalecerá el bien, la verdad; noción que está basada en la división del mundo en “bueno” y “malo”.⁹

Entre los segundos se encuentra la percepción de que los miembros son elegidos, son “convocados”; la diferenciación total entre quienes son parte y quienes no lo son. Esta separación puede ocurrir de forma diversa: desde la necesidad de vivir cerca de los espacios sagrados hasta el uso de un vocabulario específico. La organización jerárquica también está presente (aunque esto podría parecer contradictorio en una comunidad en la que todos son iguales), pues permite una organización más eficiente. Finalmente, existe una serie de normas estrictas de comportamiento que abarcan desde las prácticas alimenticias hasta la estructura familiar pasando por la vestimenta.¹⁰

De este último punto sobre las reglas de comportamiento, algunos separan las relaciones de género. Esto es de suma importancia pues, para algunos, los movimientos fundamentalistas tienen otro elemento característico: el reforzamiento de los sistemas patriarcales. De allí, que los fundamentalismos sean particularmente dañinos para las mujeres¹¹ y rechacen las identidades de la comunidad de la diversidad sexual, así como cualquier otro tipo de formación familiar que no sea la proclamada por ellos.¹²

Es importante agregar algunas otras consideraciones en torno a ciertos falsos supuestos. El fundamentalismo no está circunscrito sólo a religiones que reconocen un libro sagrado, sino que abarca también, por ejemplo, a

⁹ *Ibidem*, pp. 406 y 407.

¹⁰ *Ibidem*, 407 y 408.

¹¹ Para Ruby, el fundamentalismo es particularmente peligroso para las mujeres pues afirma una estructura patriarcal y al volverse clave para la identidad de un grupo o Estado, las mujeres se vuelven ámbitos para las disputas. En dichos ámbitos se debe reflejar de manera precisa los principios que el movimiento defiende. Véase Ruby, Jenny, “Fundamentalisms on the Rise”, *Off Our Backs*, vol. 36, núm. 3, 2006, pp. 11-13. No obstante, habría que considerar que el fundamentalismo es en general peligroso para hombres y mujeres que no se conforman con los ideales de masculinidad y feminidad, tal como el caso de aquellos que pertenecen a la comunidad de la diversidad sexual.

¹² Riesebrodt analiza cuidadosamente por qué las relaciones de género y la estructura familiar son tan relevantes para los movimientos fundamentalistas. Estos construyen un “milieu cultural”, que refleja sus principios. Los cambios sociales recientes (parte de una crisis general para los fundamentalistas) afectan de manera directa las relaciones de género (división de tareas y espacios para hombres y mujeres) o la familia (el respeto a los padres), de allí que estos se vuelvan objeto de defensa a ultranza. No obstante, añade, en algunos casos precisamente esto ha permitido que se renegocien las relaciones de género. Riesebrodt, Martin, “Fundamentalism and the Resurgence of Religion”, *Numerus*, vol. 47, núm. 3, 2000, pp. 266-287.

religiones como el hinduismo (ejemplo usado en este trabajo), sikhismo y budismo. No hay una interpretación totalmente apegada de su texto ni de los principios: ellos eligen cuáles elementos textuales (como en los movimientos fundamentalistas budistas o hindúes) y cuáles principios, dependiendo de las circunstancias. A diferencia de lo que se cree, los movimientos fundamentalistas no se alimentan de sectores pobres o con bajos niveles de escolaridad: aunque pueden incluir a algunos de estos grupos, generalmente sus integrantes tienen un alto grado de escolaridad y pueden o no carecer de empleo. Si bien pueden tener líderes carismáticos, los movimientos fundamentalistas no están ligados sólo a cultos a la personalidad.¹³

La relación entre los movimientos fundamentalistas y el cambio es bastante compleja. Como ya se ha mencionado antes, estos movimientos rechazan elementos asociados a la modernidad y a la globalización, pero no se apartan de las formas de comunicación o de las tecnologías que les son útiles. Tal como nos recuerdan Marty y Appleby, los fundamentalistas no son como los amish, no se apartan del mundo moderno, modernizado, sino que habitan en éste.¹⁴ Esta relación reviste particular relevancia pues no son movimientos tradicionales, sino totalmente constitutivos, junto con otros más, de la modernidad. Volveremos a este punto más adelante en relación con la violencia.

III. FUNDAMENTALISMO Y VIOLENCIA

Suele pensarse que el fundamentalismo está acompañado de violencia, pero esto depende mucho de la tradición política de la región en la que se ubique, así como de las circunstancias. Así, tenemos grupos de cristianos en Estados Unidos o de musulmanes en Medio Oriente que son fundamentalistas, pero que no recurren a actos de violencia.¹⁵

Desde la década de los setenta se ha elevado no sólo el número de movimientos fundamentalistas, sino también los episodios de violencia, en el sentido más amplio de la palabra. Sin embargo, cabe hacer dos precisiones importantes: no toda la violencia religiosa es fundamentalista y no todos los grupos fundamentalistas son violentos, de hecho, varios no lo son.¹⁶ Sobre la primera, basta recordar que a lo largo del siglo XX y lo que va del XXI hemos visto ejemplos de violencia ejercida por grupos religiosos no fundamentalistas sobre otros grupos. En el caso del sur de Asia, las confrontaciones entre musul-

¹³ Appleby, R. Scott y Marty, Martin E., *op. cit.*

¹⁴ *Ibidem*, p. 21.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 20 y 21.

¹⁶ Emerson, Michael y Hartman, David, *op. cit.*, p. 136.

manes y no musulmanes al momento de la Partición son un buen ejemplo: se registraron violaciones, asesinatos, conversiones religiosas forzadas y desacralización de templos y mezquitas, entre otros actos de violencia. En 1946 comenzaron oleadas de violencia que irían hasta 1947 y que abarcaron regiones importantes de India.¹⁷ Aunque de ambos lados podemos detectar grupos que habían realizado propaganda religiosa, no podemos detectar las características de los movimientos fundamentalistas, que ya antes hemos mencionado. Sin embargo, a partir de la década de los ochenta ocurrirá un cambio en el contexto indio, así como un fortalecimiento de las organizaciones culturales y políticas hindúes, que llevarán al fundamentalismo y a actos de violencia.

Juergensmeyer nos dice que es importante reflexionar tanto sobre los objetivos de los movimientos como los efectos que produce en ellos el uso de la violencia. Por un lado, no hay que olvidar que para los movimientos lo que está en juego es una batalla entre el bien y el mal, entre su visión del mundo y los cambios asociados a la modernidad y a la creciente secularización. De allí que al realizar un ataque lo vean como parte de un conjunto más grande: de una historia de enfrentamientos entre su religión y otras.¹⁸

La lucha que llevan a cabo es de largo alcance y duración. La relevancia de esto hace que los grupos fundamentalistas puedan sentirse autorizados a hacer uso de la violencia.

Por otro lado, el uso de la violencia les permite afianzar su poder, les da visibilidad, pero no en el sentido personal, sino al movimiento. En suma, la religión justifica el uso de la violencia y la violencia permite afianzar la centralidad que la religión está perdiendo.¹⁹

Las formas de organización y de ejecución que asume la violencia son muy variadas. Para profundizar en ellas, usaremos el caso del fundamentalismo hindú, donde encontramos formas tanto simbólicas como físicas.

IV. EL FUNDAMENTALISMO HINDÚ

En esta sección exploraremos la trayectoria por la cual se fue afianzando un movimiento fundamentalista hindú. Para ello echaremos mano de los elementos teóricos mencionados anteriormente, tanto los de carácter ideológico

¹⁷ Carballido Coria, Laura, “Silencios en la historia: Una reflexión en tono a la violencia”, en Yébenes, Zenia y Barbosa, Mario (coords.), *Silencios, discursos y miradas sobre la violencia. Reflexiones desde la filosofía, la historia y la sociología*, Barcelona, Anthropos-UAM, Unidad Cuajimalpa, 2009; Carballido Coria, Laura, *¿India o Pakistán? Espacios divididos*, México, El Colegio de México-UAM, Unidad Cuajimalpa, 2011.

¹⁸ Juergensmeyer, Mark, *op. cit.*, p. 2.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 2 y 3.

co como los de carácter organizacional. Pero también siguiendo la idea de Frykenberg, buscaremos la especificidad de los fundamentalismos en el sur de Asia, entre los que se encuentran no sólo la variante hindú, sino también la sikh, la budista y la cristiana. La presencia del colonialismo británico y su impacto en el hinduismo, así como de movimientos de reforma social y religiosa, contribuirían a la formación del fundamentalismo hindú.²⁰

El nacionalismo hindú surge en el siglo XIX no como una deformación del nacionalismo, sino como una variante de la lucha por definir la nación india. De acuerdo con Hansen, se trata de articulaciones particulares surgidas en arenas donde las políticas de masas comenzaban a perfilarse.²¹ La fuente de la cual abrevó el hinduismo fue el orientalismo, particularmente la variante romántica: "...India era un objeto de fascinación, un lugar de espiritualidad, de imaginación y misticismo tal como está desplegada en la filosofía india antigua".²² Esta versión fue aceptada por líderes tan seculares como Jawaharlal Nehru, quien habla de la espiritualidad india *versus* un Occidente materialista, individualizado. Estas nociones fueron elaboradas por Swami Vivekananda, intelectual bengalí seguidor de Ramakrishna Paramahansa. Un ejemplo del intento de promoción del individualismo, igualdad y racionalismo se encuentra en Ram Mohan Roy y en el Brahmo Samaj, querecibieron la influencia de teologías unitarias dentro del protestantismo: traducción y circulación de textos védicos para que llegaran a una audiencia mayor y campañas contra costumbres arcaicas.²³

Desde fines del siglo XIX, varios movimientos contribuyeron a la distinción entre hindúes y musulmanes, uno muy influyente fue el Arya Samaj, fundado en 1875 en Punjab, con el objeto de reformar y reinventar prácticas hindúes. Había un sentimiento antimusulmán porque en Punjab había una fuerte competencia entre hindúes, sikhs y musulmanes. Este movimiento llevaría a la distinción paulatina entre el urdu y el hindi: dos formas de escribir la misma lengua, el indostaní, que comprendía diversos dialectos. A fines del siglo XIX, debido a esta distinción, se llegó a pensar que un musulmán hablaba urdu y lo escribía usando el alfabeto árabe, mientras que un hindú hablaba el mismo idioma, pero lo llamaba hindi y lo escribía en devanagari.²⁴

²⁰ Frykenberg, Robert Eric, "Accounting for Fundamentalisms in South Asia", en Marty, Martin E. y Appleby, R. Scott (eds.), *Accounting for Fundamentalisms*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994, pp. 599-602.

²¹ Hansen, Thomas Blom, *The Saffron Wave. Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1999, pp. 88 y 89.

²² *Ibidem*, p. 67.

²³ *Ibidem*, pp. 69-71.

²⁴ *Ibidem*, pp. 71-74.

Ya en el siglo XX algunas organizaciones hablaban de las “debilidades” del hinduismo. Este dilema fue relevante sobre todo en Punjab: por la competencia entre las comunidades. Se fundó el Punjab Hindu Sabha en 1907 y, posteriormente, se empezó a extender a otras provincias y a abarcar India. La década de 1910 fue de preparación para la Hindu Mahasabha y hasta los años veinte adquirió mayor fuerza: de acuerdo con los fundadores, la comunidad hindú adolecía de una falta de organización y cohesión, si no hacía algo al respecto, sería aplastada por musulmanes y sikhs.

Vinaik Dámodar Savarkar fue uno de sus dirigentes en la década de los veinte y se encargó de detectar el origen de esta “falla”, así como de brindar los elementos conceptuales del fundamentalismo hindú. Savarkar había participado en actividades de resistencia ante el colonialismo británico y esto le había valido una sentencia en prisión, durante la cual escribió *Hindutva: Who is a Hindu?*²⁵ En ese libro, Savarkar esboza los elementos centrales de su pensamiento: la cultura y el territorio. El primer paso consiste en establecer un término, Hindutva, que contiene, pero que excede al hinduismo:

Hindutva no es una palabra, sino una historia. No solo la historia espiritual o religiosa de nuestros pueblos, pues en ocasiones se le confunde con el otro término cognado, hinduismo, sino una historia en su totalidad.²⁶

La Hindutva comprende todos los ámbitos de pensamiento y actividad de todo el ser de nuestra raza hindú.²⁷

Para Savarkar es importante establecer que el término “hindú” ha designado desde siempre a los habitantes de India. Para ello, realiza un recorrido por la historia de ese país. Si, dice Savarkar, se asume que los arios llegaron a India (sin pronunciarse sobre el lugar de origen), ellos habrían usado el término que los grupos que encontraron usaban: hindú, aunque al sanscritizarlo lo hubieran convertido en sindhu. Así, los arios terminarían por adoptar el término para autoidentificarse.²⁸

Los arios comenzaron a expandirse, a fundar ciudades y reinos. La culminación de esta expansión ocurrió con Rama, quien construyó un puente que abarcaba desde el norte hasta el sur. Para Savarkar, el nacimiento de lo hindú ocurre cuando Rama unifica India desde los Himalayas hasta Ceilán. Es el nacimiento de la nación porque no sólo los arios sino también quienes

²⁵ Savarkar, Vinayak D., *Hindutva. Who is a Hindu?*, 5a. ed., Bombay, Veer Savarkar Prakashan, 1969.

²⁶ *Ibidem*, p. 3.

²⁷ *Ibidem*, p. 4.

²⁸ *Ibidem*, pp. 8-10.

no lo son se unifican y reconocen a Rama como rey.²⁹ No obstante, el periodo de surgimiento y consolidación del budismo, establece Savarkar, llevará a la debilidad de la “virilidad nacional”.³⁰ Ante la invasión de hunos y shakas, el budismo respondió con debilidad: la población sufrió debido a la llegada de invasores inferiores a ellos en filosofía, religión, lenguaje y piedad. Por ello, dice Savarkar, fue necesario regresar a los vedas, para poder usar la fuerza y derrotar a los invasores.³¹

Después de la expulsión de shakas y hunos, vinieron varios siglos de independencia, bajo el gobierno de los rajputs. Lamentablemente, escribe Savarkar, después vino la invasión de Muhammad de Ghazni y con ella la presencia de los musulmanes a India.

Así, para Savarkar, el criterio principal para definirse como hindú es la definición de “tierra santa/sagrada”, es decir, la localización geográfica de lugares sagrados y mitos de la religión del practicante. Hindú es un término que abarca todo lo que se ha originado en India: budistas, jainas, sikhs y todas las sectas hindúes. Pero el resultado es que esto excluye de la nación a cristianos y musulmanes. Aunque ellos comparten una misma tierra y una misma sangre, no comparten la cultura.³²

Hansen ha resaltado que la conclusión de estas ideas es que cristianos y musulmanes sean vistos como una amenaza cultural, pues poseen lealtades extraterritoriales. Estos grupos pueden tener sentimientos patrióticos hacia India, pero nunca serán hindúes porque siempre tendrán otra tierra sagrada.³³ Esto se volverá central para definir quiénes son parte de la nación y quiénes no, y en última instancia para justificar la violencia ejercida sobre ellos: se tratará de actos de purificación del territorio sagrado.

Tal como hemos visto antes, para el fundamentalismo, la selección de ciertos elementos religiosos es clave. Por ello, Savarkar desempeñará un papel relevante: él se encarga de construir un nacionalismo cultural que se distingue por ser comunalista, masculino, antimusulmán, pero también racionalista: admiraba el poder de los británicos, por ejemplo.³⁴

Fue Madhav Sadashiv Golwalkar —líder del Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) a la que volveremos más adelante— quien se encargó de desarrollar esta corriente durante los años cuarenta. Escribió *We, Our Nationhood Defined* (1939), texto en el que estableció que aquellos que no se adaptan a los

²⁹ *Ibidem*, pp. 13 y 14.

³⁰ *Ibidem*, p. 18.

³¹ *Ibidem*, pp. 21 y 22.

³² *Ibidem*, pp. 91 y 92.

³³ *Ibidem*, pp. 78 y 79.

³⁴ *Ibidem*, p. 79.

estándares de la nación hindú quedan fuera de ella, no merecen privilegios, ni tratamiento especial, ni siquiera derechos ciudadanos. Gowalkar abandonó esta línea en los años siguientes, por el asesinato de Gandhi (1948) y por los traumas de la partición de la India británica en dos, con la independencia. Entonces, cultivó más la idea de la espiritualidad india, afirmó que el ideal de la nación sólo se puede alcanzar a través del fortalecimiento espiritual y físico.

Finalmente, Deendayal Upadhyaya fue organizador de tiempo completo del RSS, encargado de trabajar como organizador en el partido nacionalista Bharatiya Jana Sangh (1951). Él creó un nuevo discurso para las décadas de los sesenta y setenta. Retomó el humanismo integral de Gandhi, usando conceptos como “swadeshi” y “sarvodaya” (bienestar para todos).

Estas estrategias para apropiarse del gandhismo representaron los esfuerzos de la RSS por ser los únicos herederos del nacionalismo indio y los guardianes de la sociedad hindú.³⁵ En este movimiento se privilegió una historia donde se presenta la organización, que heroicamente ha resistido los embates del Estado indio. Tal como hemos mencionado antes: el fundamentalismo se ve como defensor de una serie de valores que están siendo atacados por el Estado secular.

Si Savarkar fue clave para el tradicionalismo hindú en términos de definición de la Hindutva, el doctor Hedgewar sería fundamental para sentar las bases del activismo cultural. Esto lo logró a través de la organización formada en 1925 por Golwalkar: la RSS o Asociación Nacional de Voluntarios, que aspiraba a agrupar a todos los hindúes para construir una nación fuerte. Ésta desarrollaría eventualmente una rama juvenil: el Bajrang Dal, que a través de akharas (espacios para entrenar artes marciales) cultivan el ideal de masculinidad y valor físico, que se espera posean los practicantes.³⁶

La formación de organizaciones diversas ha llevado a la conceptualización de la Sangh Parivar: la familia de organizaciones. Las actividades que abarca son múltiples e incluyen las arriba mencionadas de carácter más cultural y religioso, pero también las hay para mujeres, para grupos tribales, económicas, educacionales y políticas (como el Bharatiya Janata Party). Esta “familia” ha estado vinculada a numerosos eventos: desde la organización de patrullas para la protección de las vacas hasta ataques a *dalits* (intocables) o misioneros cristianos.

³⁵ Esto no dejar ser un tanto irónico, si se piensa que Nathuram Godse, quien asesinó a Gandhi en 1948, perteneció a la RSS. Godse asesinó a Gandhi por considerar que su postura fue favorable a los musulmanes y terminó posibilitando la partición de India.

³⁶ Tal como hemos visto, estas nociones sobre la relevancia de la fuerza física se encuentran desde Savarkar y son centrales hasta el día de hoy para el fundamentalismo hindú.

Romila Thapar sostiene que este largo proceso ha dado como resultado una visión en la cual el hinduismo es una religión unificada y uniforme, basada en los brahmanas y que incluye, de alguna forma, a budistas, jainas, saivas, vaisnavas y saktas. Esta religión, a diferencia de la tradición semítica, no tiene un profeta, un libro revelado que sea sagrado, un dios monoteísta, una organización eclesiástica, debates teológicos sobre ortodoxia y herejía ni idea de conversión.³⁷

Esta visión del hinduismo, dice Thapar, es extraída de su filosofía, iconología y rituales, pero no del examen de sus fuentes con sus contextos sociales, ni de las relaciones entre las distintas sectas, ni de la religiosidad popular, con lo cual se borra una parte importante de su historia.³⁸ Por ejemplo, se hace abstracción de la relación de enemistad entre brahmanas y sramanas (esta última categoría engloba a budistas, jainas, ajivikas, etcétera) y, de hecho, se presenta a estos últimos como parte del hinduismo. Hacia el segundo milenio d. C., surgen una serie de cultos devocionales —el término utilizado en general es *bhakti*— centrados en una deidad, pues es a través de ésta que se busca la salvación. En torno al surgimiento de estas sectas se da un fenómeno importante para el hinduismo actual: la búsqueda de una topografía sagrada.³⁹

Como hemos visto, la lectura reciente que se hace del hinduismo proviene de la época colonial, de la “ausencia” de elementos en éste, que sí tenían las religiones de origen semítico.⁴⁰ Asimismo, la codificación de la ley hindú convirtió las leyes que eran consuetudinarias y sociales en homogéneas y atemporales. Es así que terminamos con una serie de características que el hinduismo dice poseer: *a)* el concepto de *ahimsa* o no violencia —aunque ocurre por primera vez en los Upanisads, son los budistas y jainas quienes lo convierten en la base de sus enseñanzas—, y *b)* nunca llevaron a cabo persecuciones contra otras comunidades (aunque tengamos múltiples casos, tales como la persecución de sivaítas contra sramánicos en Cachemira en el siglo VII o la persecución de sivaítas hacia monjes y monasterios budistas alrededor de Gandhara en el siglo XII).⁴¹

En el siglo XIX, surgieron varias obsesiones e imágenes cultivadas por el régimen colonial: el sistema de castas, los códigos legales hindúes —ade-

³⁷ Thapar, Romila, “Imagined Religious Communities? Ancient History and the Modern Search for a Hindu Identity”, *Modern Asian Studies*, vol. 23, núm. 2, 1989, pp. 210 y 211.

³⁸ *Ibidem*, p. 211.

³⁹ *Ibidem*, p. 214.

⁴⁰ Para Frykenberger, esto es parte de un proceso de institucionalización del hinduismo bajo el régimen colonial. El hinduismo se volvió prácticamente la religión oficial. Frykenberg, Robert Eric, *op. cit.*, p. 600.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 218-220.

más de los islámicos—, la raza indoaria, la existencia de razas marciales y afeminadas, la composición de la sociedad en India con base en comunidades. Romila Thapar ve el surgimiento de esta movilización política de la comunidad hindú como la respuesta a la representación otorgada por el sistema colonial a las distintas comunidades religiosas, pues esto daba acceso a representación que era igual a mejoría económica: “La competencia por el empleo entre la clase media trajo conllevó la idea de que, en toda justicia, el tamaño de la comunidad debía ser tomado en cuenta”.⁴²

Esta idea presente en el periodo colonial será retomada en el periodo independiente por las varias organizaciones culturales y políticas antes descritas. Parte de su éxito a partir de la década de los ochenta será la referencia constante a las mayorías y la democracia. Para estas organizaciones, como veremos en la siguiente sección, su lucha estará dirigida tanto a un Estado que no defiende a su población mayoritaria y que “consiente a las minorías”.

V. EL ASCENSO AL PODER

El domingo 6 de diciembre de 1992, una movilización que se había organizado para reclamar el lugar donde alguna vez, se supone, había estado un templo dedicado a Rama destruyó la mezquita que había en ese sitio. La mezquita, construida en 1528 por un general de Babar, fundador de la dinastía mogola, fue levantada sobre ese supuesto templo. Así, las consignas que los *kar sevaks* o voluntarios convocados por el Bharatiya Janata Party (el Partido del Pueblo Indio, BJP, en adelante), el Vishva Hindu Parishad y el Bajrang Dal gritaron ese 6 de diciembre fueron: “Es el gadha de Hanuman (mazo)” aludiendo al general de los monos que en el Ramayana ayuda a Rama a rescatar a Sita y “¡El sol se pone al final sobre Babar! Se ha limpiado la mancha para siempre”, haciendo de la destrucción de la mezquita un acto de justicia. También se escuchó decir: “El templo simplemente es el medio, el fin es el Reino de Rama”.⁴³

Este fundamentalismo hindú adquirió fuerza en la década de los ochenta, debido a varios factores de orden político, tales como el debilitamiento del Partido del Congreso; el paso de su discurso de secularismo y desarrollo socioeconómico a uno etnoreligioso, y las movilizaciones políti-

⁴² *Ibidem*, p. 229.

⁴³ Shankar, Ravi, “The Day of Ram’s Tigers”, *India Today*, 31 de diciembre de 1992, disponible en: <https://www.indiatoday.in/magazine/cover-story/story/19921231-babri-masjid-demolition-when-men-in-saffron-bandanas-struck-screaming-the-name-of-ram-767472-2013-05-21>.

cas de algunas minorías.⁴⁴ Pero también a factores de otro tipo como, por un lado, el deseo del gobierno de ejercer un mayor control sobre ciertos lugares de peregrinaje que se han vuelto destinos turísticos para ciertas clases, y la transmisión de la serie televisa Ramayana (1987), que según Peter van der Veer:

Esto ha contribuido más que cualquier otra cosa a elaborar una versión estandarizada del poema épico y a hacerlo popular entre la clase media india. Mucho más, esto ha hecho del conocimiento popular que Ayodhya es el lugar de nacimiento de Rama y por lo tanto como uno de los lugares más importantes de peregrinación en Uttar Pradesh.⁴⁵

Que el BJP decidiera usar el tema de Ayodhya le significó el ascenso al poder. Esto se comprueba cuando se echa una mirada a los resultados obtenidos en elecciones anteriores. En las elecciones de 1984 sólo había conseguido dos escaños en la Lok Sabha, que se convirtieron en 86 escaños en 1989 y en 118 en 1991. Ésta no era la primera vez que se usaba un lenguaje etnorreligioso o la identificación de Ayodhya con la ciudad donde Rama nació; ya en 1948 y en 1950 habían ocurrido dos pequeños incidentes. En el primero, el Partido del Congreso había presentado a un sadhu o santón como candidato en Faizabad. Y su oponente había sido descalificado por carecer de fervor religioso.⁴⁶ Al año siguiente, la Hindu Mahasabha aprovechó que en 1949 alguien se había introducido en la mezquita para colocar una figura de Rama —lo cual constituyó un milagro para los hindúes— y su secretario general vistió el lugar, además de proponer el 27 de marzo como la fecha para celebrar el aniversario de Rama.⁴⁷ Estos intentos encontraron la oposición firme de Jawaharlal Nehru y de Sardar Patel, quienes impidieron que se realizara una campaña política usando ese tema. Esta tendencia no sólo se encontró en un partido como el Hindu Mahasabha, pues al interior del Congreso mismo había un grupo de hindúes tradicionalistas que pretendían usar un lenguaje similar, pero la respuesta fue la misma: Nehru presentó un proyecto de ley que prohibía el uso de símbolos religiosos o la alusión al enojo divino en campañas electorales.⁴⁸

⁴⁴ Jaffrelot, Christophe, *The Hindu Nationalist Movement in India*, Nueva York, Columbia University Press, 1996, p. 9.

⁴⁵ Veer, Peter van der, *Religious Nationalism. Hindus and Muslims in India*, Berkeley, University of California Press, 1994, p. 9.

⁴⁶ Jaffrelot, Cristophe, *op. cit.*, p. 94.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 95.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 104.

Durante las décadas siguientes, las corrientes hindúes nacionalistas siguieron participando en actividades políticas a través del partido Jana Sangh. Si bien los resultados electorales no fueron impresionantes (1952: 3 escaños en la Lok Sabha, y 35 en la Vidhan Sabha, mientras que en 1957 obtuvieron 4 y 46), las elecciones de principios de 1950 y 1960 involucraron a un gran número de activistas, producto de la movilización de la RSS.⁴⁹

Las razones del lento avance en las preferencias electorales se deben tanto al apoyo popular al Partido del Congreso como a que el Jana Sangh seguía trabajando con estrategias propias de una organización para promover el nacionalismo hindú y no como un partido con una agenda definida. Y aunque el gobierno de Nehru logró controlar a los miembros hindúes dentro del Congreso sobre todo al centro, en los estados del norte del país el escenario era distinto.⁵⁰

En 1980, varios ex miembros del Jana Sangh inauguraron un nuevo partido, el Bharatiya Janata Party, que se veía a sí mismo como el heredero del partido anterior. Esto se reflejó en la elección tanto de las consignas del partido como en los temas que entraron en su agenda. Se apeló a un socialismo gandhiano, a un secularismo positivo y a campañas contra la corrupción o la inflación, entre otros puntos.⁵¹

A fines de la década de los ochenta, un escándalo por corrupción al interior del gobierno encabezado por el Congreso provocó que éste saliera del poder y que subieran otros partidos, entre ellos, eventualmente, los de derecha. Hubo luchas internas de poder y dificultades para mantener alianzas al interior del Parlamento. Éste fue el momento en que L. K. Advani, presidente del BJP, decidió lanzar un *rath yatra* o peregrinación para promover la construcción de un templo a Rama.

El uso de Ayodhya ha permitido varios procesos: la consolidación de Rama como el dios principal del fundamentalismo hindú (ya delineado en el texto de Savarkar) y la demostración del poder y capacidad de las varias organizaciones culturales y políticas fundamentalistas. Asimismo, ha permitido consolidar en el imaginario de los adherentes al fundamentalismo hindú la idea de que existe un tipo de revancha histórica que se debe llevar a cabo en contra de los musulmanes.

Así, a partir del 2000, el fundamentalismo hindú ha ido en ascenso, de la mano con la centralidad del partido BJP. El BJP, a la cabeza de una alianza, tomó el poder por un año en 1998, pero no logró mantenerse. Sin

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 154 y 155.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 159.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 316 y 317.

embargo, al realizarse nuevamente elecciones, logró vencer y permanecer los cuatro años reglamentarios. De 2004 a 2014, el Partido del Congreso mantuvo el poder hasta que en 2014 el BJP nuevamente regresó. Pero, en esta última ocasión, de forma notable, si bien formaba parte de una alianza, por sí solo obtuvo el número necesario de votos. Aunque se suavizó el discurso del BJP (no se mencionaron tan a menudo los grupos “consentidos” tradicionalmente por el Partido del Congreso: musulmanes y cristianos) y se enfatizó la pertenencia a una casta baja de su líder, Narendra Modi, es difícil olvidar que éste fue gobernador de Gujarat durante la matanza de musulmanes en 2002. Particularmente notable es el hecho de que en éste y otros incidentes de violencia ha sido notoria la ausencia (o presencia cómplice) de la policía.

De 2014 a la fecha, en India, se han elevado los ataques a las comunidades cristiana y musulmana, con un alto grado de impunidad, y se ha ejercido una y otra vez el derecho a decidir qué se puede decir y publicar. Así, se han registrado ataques a iglesias cristianas, particularmente en fechas importantes como Navidad.⁵² Además de que se ha insistido en que es preciso prohibir totalmente la matanza de vacas, a pesar de que esto afecta a los grupos pobres que la consumen o trabajan en ese sector, además de la industria de exportación de carne de res.⁵³ No sin olvidar las acciones de las patrullas de vigilantes que buscan atrapar a aquellos que consumen carne de vaca y que han culminado en la muerte de las víctimas, sin que las autoridades tomen una actitud más enérgica.

VI. CONCLUSIONES

Uno de los puntos centrales expuestos fue que el fundamentalismo no necesariamente conlleva violencia, porque ésta depende de las formaciones políticas. Para poder entender esto es que este texto ha delineado el origen del fundamentalismo hindú en varios ámbitos: las transformaciones religiosas en el siglo XIX y principios del XX durante el periodo colonial, la inclusión de consideraciones religiosas en la política tanto de partidos seculares como de partidos religiosos, la fuerte movilización de la población en organizaciones de diverso cuño y la transformación del hinduismo. En el caso de India, las acciones de

⁵² Arya, Divya, *op. cit.*

⁵³ Chatterji, Saubhadra, “RSS Chief Mohan Bhagwat Demands Law that Bans Cow Slaughter across India”, *Hindustan Times*, 29 de abril de 2017, disponible en: <http://www.hindustantimes.com/india-news/any-violence-in-name-of-cow-slaughter-defames-the-cause-rss-chief-bhagwat/story-y68iumxpc9PuUXYOzwRWAJ.html>.

partidos políticos, organizaciones culturales y líderes han alimentado un clima en el que la violencia es posible. De allí que las noticias aludidas al principio de este texto se hayan vuelto más y más frecuentes.

Detrás de ellas hay una serie de miedos promovidos por el Sangh Parivar: la amenaza que suponen las actividades de misioneros cristianos, las conversiones al budismo, islam o cristianismo de *dalits* (intocables) que dividen a la comunidad, el aumento demográfico de los musulmanes en comparación con la población que, se afirma, va en descenso. Todo esto hace del tradicionalismo hindú una variante por demás interesante, pues es articulada por la mayoría, es decir, no se trata de un movimiento de autoafirmación llevado a cabo por una minoría deseosa de mejorar su situación, sino de afirmar una serie de derechos justamente por ser la mayoría, pero por percibirse en situación de peligro frente a comunidades como la cristiana o la musulmana.⁵⁴

VII. BIBLIOGRAFÍA

- “India Probe after «Cow Vigilantes Kill Muslim Man»”, *BBC News*, 5 de abril de 2017, disponible en: <https://www.bbc.com/news/world-asia-india-39499845>.
- ALMOND, Gabriel *et al.*, “Fundamentalism: Genus and Species”, en MARTY, Martin E. y APPLEBY, R. Scott (eds.), *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995.
- APPLEBY, R. Scott y MARTY, Martin E., “Fundamentalism”, *Foreign Policy*, Washington, 2002, núm. 128, enero-febrero de 2002.
- ARYA, Divya, “Are Hindu Nationalist a Threat to other Indians?”, *BBC News*, 12 de agosto de 2015, disponible en: <http://www.bbc.com/news/magazine-33241100>.
- BISWAS, Soutik, “A Night’s Patrol with India’s Cow Protection Vigilantes”, *BBC News*, 29 de octubre de 2015, disponible en: <http://www.bbc.com/news/world-asia-india-34634892>.
- CARBALLIDO CORIA, Laura, “Silencios en la historia: Una reflexión en tono a la violencia”, en YÉBENES, Zenia y BARBOSA, Mario (coords.), *Silencios, discursos y miradas sobre la violencia. Reflexiones desde la filosofía, la historia y la sociología*, Barcelona, Anthropos-UAM, Unidad Cuajimalpa, 2009.

⁵⁴ Éste es un elemento interesante, que comparte con movimientos fundamentalistas en otras latitudes.

CARBALLIDO CORIA, Laura, *¿India o Pakistán? Espacios divididos*, México, El Colegio de México-UAM, Unidad Cuajimalpa, 2011.

CHATTERJI, Saubhadra, “RSS Chief Mohan Bhagwat Demands Law that Bans Cow Slaughter across India”, *Hindustan Times*, 29 de abril de 2017, disponible en: <http://www.hindustantimes.com/india-news/any-violence-in-name-of-cow-slaughter-defames-the-cause-rss-chief-bhagwat/story-y68iimxpc9PuUXYOzwRWAJ.html>.

DEVALLE, Susana, “Violencia en la cultura política de India: ¿fundamentalismo o ultranacionalismo hindú?”, *Estudios de Asia y África*, vol. 26, núm. 3, septiembre-diciembre de 1991.

EMERSON, Michael y HARTMAN, David, “The Rise of Religious Fundamentalism”, *Annual Review of Sociology*, vol. 32, 2006, disponible en: <http://www.jstor.org/stable/29737734>.

FRYKENBERG, Robert Eric, “Accounting for Fundamentalisms in South Asia”, en MARTY, Martin E. y APPLEBY, R. Scott (eds.), *Accounting for Fundamentalisms*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

HANSEN, Thomas Blom, *The Saffron Wave. Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1999.

JAFFRELOT, Christophe, *The Hindu Nationalist Movement in India*, Nueva York, Columbia University Press, 1996.

JUERGENSMEYER, Mark, “Holy Orders. Religious Opposition to Modern State”, *Harvard International Review*, 6 de enero de 2004, disponible en: <http://hir.harvard.edu/article/?a=1188>.

JUERGENSMEYER, Mark, “2009 Presidential Address: Beyond Words and War: The Global Future of Religion”, *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 78, núm. 4, diciembre de 2010.

RIESEBRODT, Martin, “Fundamentalism and the Resurgence of Religion,” *Numen*, vol. 47, núm. 3, 2000.

RUBY, Jenny, “Fundamentalisms on the Rise”, *Off Our Backs*, vol. 36, núm. 3, 2006.

SAVARKAR, Vinayak D., *Hindutva. Who is a Hindu?*, 5a. ed., Bombay, Veer Savarkar Prakashan, 1969.

SHANKAR, Ravi, “The Day of Ram’s Tigers”, *India Today*, 31 de diciembre de 1992, disponible en: <https://www.indiatoday.in/magazine/cover-story/story/19921231-babri-masjid-demolition-when-men-in-saffron-bandanas-struck-screaming-the-name-of-ram-767472-2013-05-21>.

STROZIER, Charles, “The Apocalyptic other: on Fundamentalism and Violence”, *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, vol. 11, núm. 1, agosto de 2007.

THAPAR, Romila, “Imagined Religious Communities? Ancient History and the Modern Search for a Hindu Identity”, *Modern Asian Studies*, vol. 23, núm. 2, 1989.

VEER, Peter van der, *Religious Nationalism. Hindus and Muslims in India*, Berkeley, University of California Press, 1994.