

**SHANTI Y AHIMSA:
PAZ Y NO VIOLENCIA EN EL HINDUÍSMO**

VICENTE MERLO

Doctor en Filosofía



Vicente Merlo

Las palabras que vienen a continuación, como contribución inicial al diálogo posterior, tratan de plantear la pregunta acerca de en qué medida el hinduismo, en tanto que una de las grandes religiones de la humanidad, constituye un factor de violencia y en qué medida ha sido y es un foco creador de paz, sabiduría y compasión. Comenzaremos recordando la importancia de la experiencia y la realización de la paz interior, la paz del corazón, la paz espiritual, en la tradición hindú, para esbozar luego la gestación de la violencia político-religiosa en nuestro siglo. Tras algunas referencias al nacionalismo tradicionalista en sus ramificaciones políticas y culturales terminaremos mencionando las tendencias más abiertas del neohinduismo: desde la actitud no-violenta que tiene en Gandhi su mejor símbolo, hasta las enseñanzas de algunos de los más insignes representantes del neohinduismo contemporáneo.

1. LA TRADICIÓN HINDÚ: UNIDAD Y DIVERSIDAD

No falta quienes cuestionan que sea clarificador hablar de “la” religión hindú o del hinduismo, como si gozase de una suficiente unidad. Se ha afirmado que se trata, en realidad, de poco más que una construcción (teórica) de los orientalistas. Se ha insistido en que hay que señalar al menos tres etapas tan notablemente distintas que su unidad quedaría en entredicho: vedismo, brahmanismo e hinduismo deberían, en este caso entenderse como tres religiones distintas, unidas por un tenue hilo, más ideal que real. Se sigue afirmando —más allá del anterior problema— que en el seno del hinduismo, como tradición global, habría que distinguir, por lo menos, tres religiones: shivaismo, vishnuismo y shaktismo, según la divinidad principal que atrae la devoción de los fieles (Shiva, Vishnu o Shakti).

Hay buenas razones para defender todo ello. No obstante, me parece igualmente legítimo y no menos aceptado entre los indólogos, así como entre los propios interesados, que se autocomprenden y se sienten hindúes, el hablar de la tradición hindú como una unidad con sentido propio y que se extiende desde los primeros himnos védicos hasta las manifestaciones más nobles del siglo veinte, en el llamado neohinduismo (Sri Ramakrishna, Swami Vivekananda, Sri Ramana Maharshi o Sri Aurobindo), pasando por textos tan significativos como las Upanishads y la Bhagavad Gita, el Mahabhârata y el Ramâyana o los Purânas, y por escuelas y autores tan relevantes como el Yoga de Patanjali o el Vedanta advaita de Shankara o el Vedanta vishistadvaita de Ramânuja.

2. LA PAZ COMO EXPERIENCIA ESPIRITUAL Y COMO ESTRUCTURA ÚLTIMA DE LA REALIDAD: INVOCACIÓN MÁNTRICA PARA LA PAZ

Ya en los Vedas se le concede a la paz toda la importancia que tiene. El hombre puede tener riquezas, salud, familia, poder y gloria, pero si le falta la

paz, ese don de los dioses que no depende de ningún otro don, la plenitud humana es incompleta. De ahí que hallemos varias invocaciones a la Paz. Destaca especialmente el que se ha considerado **mantram de la paz** (*shânti mantra*), en el Atharva Veda XIX, 9.

1. ¡Que los cielos estén en paz, que la Tierra esté en paz,
Reine la paz en el amplio espacio entre ambos.
Que sean pacíficas las aguas que corren,
las plantas y los árboles!
3. Que a través de esta Diosa suprema, la Palabra,
inspirada por Brahman, por la cual es creado todo lo que
inspira temor, nos sea concedida la Paz.
12. Brahman, Prajâpati, Dhâtr, los mundos,
los Vedas, los Siete Sabios, y los fuegos,
¡preparadme para un sendero bendito!
¡Que Indra sea mi refugio,
Que Brahman sea mi refugio,
Que todos los dioses sean mi refugio!
14. Que mediante esta invocación a la paz se difunda la paz.
Que mediante esta invocación a la paz, descienda a nosotros la paz.
Con esta paz apaciguo ahora al temible,
Con esta paz apaciguo ahora al cruel,
Con esta paz apaciguo todo mal,
Para que la paz prevalezca, para que reine la felicidad
Que todo nos sea apacible¹.

Om, paz, paz, paz (*Om Shânti, shânti, shânti*).

2.1. La paz (shanti): nota fundamental de la experiencia religiosa india

Shânti es el término sánscrito que expresa la noción de paz espiritual. Pero hoy nos resulta difícil concebir la *paz religiosa* como algo independiente y separado de la *paz social y política*. Es cierto que cabe una paz individual, personal, religiosa, ajena a los conflictos de este mundo. Pero la sensibilidad contemporánea parece vedar tal posibilidad, al menos no podría representar ya el ideal integral del hombre actual. Claro que no se trata de permanecer ahora en el ideal igualmente unilateral y además superficial, de una paz meramente social y política. Una *concepción advaita (no dual)*, típica de la tradición hindú, debería invitarnos a considerar ambas dimensiones (la espiritual-religiosa y la socio-política) como aspectos complementarios de la realidad una².

1. Cf. Raimon PANIKKAR, *The Vedic Experience*, New Delhi (Motilal Banarsidass) 1989, p. 306.

2. Cf. Raimon PANIKKAR, *Paz y desarme cultural*, Santander (Sal Terrae) 1993.

No obstante, es cierto que el hinduismo, al menos después de la época védica y hasta el surgimiento del neohinduismo en el siglo XIX, ha sido predominantemente una “*religión de huida del mundo*”, una “*religión mística*” en la que la unión con lo Divino (*yoga*) y la liberación (*moksha*) de los males de este mundo, y de este mundo en su totalidad, con su ciclo de vida-muerte-reencarnación (*samsâra*) era el fin último y el valor supremo (*parama-purusharta*).

Y es en la investigación apasionada y radical de esta dimensión espiritual de la existencia donde el hinduismo tiene más que ofrecernos, con sus *milenarias técnicas psico-espirituales de realización*, expuestas en los distintos senderos del yoga (hatha yoga, raja yoga, karma yoga, bhakti yoga, jñana yoga, tantra yoga, kundalini yoga, mantra yoga, etc.).

Si en lo que respecta a su concepción teórica fundamental la noción clave sería la de *vedânta advaita* y la intuición no dualista, en su aspecto práctico las aportaciones del hinduismo pueden sintetizarse bajo el concepto de *yoga*. Yoga es samâdhi, reza una de las más breves y célebres definiciones del yoga. Samâdhi puede traducirse por éxtasis, y con M. Eliade como énstasis, pues no sería tanto un salir de sí como una interiorización hasta descubrir en el fondo de la propia conciencia, de la propia alma, el propio *âtman*, la Conciencia absoluta, Brahman, que constituye mi realidad más honda, pues tal como afirma la más famosa de las tesis upanishádicas: “*âtman brahman*”, el atman es Brahman, trascendencia immanente o immanencia trascendente, superación de esa falsa dualidad que sigue encerrada en un lenguaje insuficiente.

Pues bien, la esencia del yoga, y con ello de la tradición hindú, tiene mucho que ver con la paz, con la calma, no como mera ausencia de conflictos o actividad, sino como realidad espiritual viva, vibrante, sutil; la paz espiritual como estado básico de la conciencia, frente al cual, todos los demás, incluido el habitual estado de vigilia, serían ciertamente “*estados alterados de conciencia*”.

Esto lo vio bien O. Lacombe, en su bello libro sobre el Absoluto en el Vedanta:

“La nota fundamental de la experiencia religiosa india es quizás la *shanti*, la calma, la paz, la profundidad del silencio espiritual. Shankara ha querido tomar el ser según su dimensión silenciosa y pacífica; es alrededor del ser *shanta*, del ser como paz y calma que ha construido su doctrina total del ser”³.

Ni que decir tiene que no sólo Shankara (baluarte de la ortodoxia hindú), sino antes y después de él, los más importantes textos y místicos (yogis, sadhus, swamis, siddhas) coinciden en el testimonio y la invitación a esa experiencia luminosa que es la experiencia de la paz espiritual. Paz espiritual que no se limita a la paz psicológica, como equilibrio emocional y silencio men-

3. Olivier LACOMBE, *L'Absolu selon le Vedânta*, Paris (Librairie Orientaliste Paul Guethner) 1937, p. 33.

tal, sino que —frente a lo que tantas veces se ha dicho de modo injusto— se caracteriza por una plenitud indescriptible, fruto del descenso de la Gracia (*prasad*) de la Presencia de lo Divino en nuestra conciencia, de la integración (yoga) de lo Sagrado en nuestra realidad personal. De ahí que el *jivanmukta*, el ser que ha realizado su potencial espiritual y se ha instalado en Brahman, irradia esa paz y esa serena felicidad de quien ha integrado lo divino en su conciencia cotidiana: “Estás radiante como alguien que ha visto a Brahman” —exclama el sabio en una de las Upanishads—.

2.2. La paz y la felicidad espirituales en las Upanishads

En la *Katha Upanishad*, Nachiketas es sacrificado por su padre a Yama, el dios de la muerte, y tiene el derecho de pedir tres dones, siendo el último de ellos la revelación del enigma de la muerte. En ese contexto, Yama describe las características del verdadero sabio. Y le dice a Nachiketas:

“De los sabios que perciben como presente en uno mismo al que es eterno entre los no-eternos, conciencia entre las conciencias, uno entre muchos, el que concede los deseos, de ellos es la **paz eterna**”. (Kat. Up. II,2,13).

Esa misma Paz, en la que el sabio ha logrado instalarse, al tomar posesión de su naturaleza primordial, posee el sabor de la Felicidad, de la Dicha espiritual. Shanti nos remite a Ananda, verdadero secreto de la existencia, el Gozo (de la naturaleza espiritual):

“De los sabios que perciben como presente en uno mismo al uno que gobierna, el âtman interior a todo, que hace múltiple su forma única, de ellos es la **felicidad eterna**.” (II,2,12).

Ananda no es un estado psicológico personal, un momento de placer o un sentimiento de bienestar, sino la naturaleza última de nuestra realidad afectiva, lo cual en una concepción no-dualista significa el tono afectivo constituyente de toda realidad. Efectivamente, una de las caracterizaciones clásicas del Absoluto (Brahman) es la que, tras declarar su infabilidad, destaca tres notas esenciales del mismo: *sat*, *cit*, *ânanda*. Ser, Conciencia, Felicidad. Tres atributos que, en realidad constituyen una tri-unidad, pues se trata de una **Conciencia** que es pura **Dicha**. Esa conciencia gozosa es el fundamento no-dual de nuestro propio ser, el atman que somos es *âtmananda*.

Sin duda, si hay una palabra en nuestra tradición que puede recuperarse para traducir, libres de prejuicios, esta noción, es la de **bienaventuranza**, la de **beatitud**. El alma vive permanentemente en estado de beatitud, esto es en “estado de gracia”.

El yoga como “tecnología del éxtasis” (G. Feuerstein) tiene sus semillas, justamente, en la *Katha Upanishad*. El yoga como estado de reintegración o unión (mística) con lo Divino, como camino conducente a la Fuente de toda paz.

2.3. Guerra y paz en la Bhagavagîtâ

También la *Bhagavadgîtâ*, uno de los textos más célebres del hinduismo, análogo por su importancia al Nuevo Testamento del Cristianismo, loado como prototipo de la sabiduría perenne, describe al sabio, al yogui que ha controlado su mente y se mantiene firme en samadhi. En esta revelación de Krishna a Arjuna, se pone de manifiesto la actitud impecable del sabio. Este no teme los sufrimientos ni busca los placeres, para él la pasión, el temor y la ira han desaparecido. Ha logrado una profunda paz y una dicha indestructible:

“No hay control de la mente (*buddhi*) sin yoga; sin yoga no hay impulso hacia la concentración; sin concentración no hay paz; y sin paz, ¿dónde estaría la dicha?” (BG II,60).

Precisamente la Bhagavad Gîtâ es un texto importante para el tema que nos ocupa, pues la revelación de este *avatar* que es Krishna, esta Encarnación de lo Divino (con el nombre de Vishnu en este caso) que aconseja a Arjuna, tiene lugar en pleno campo de batalla, en medio de una inminente **violencia** bélica. Arjuna se halla al frente del ejército de los pandavas, dispuesto a combatir la injusticia flagrante de los kauravas, entre quienes se encuentran sus primos y algunos de sus antiguos instructores. Su maldad moral ha obligado a los pandavas a combatir, para reestablecer el orden y la justicia. Pero en Arjuna se despierta una seria crisis moral. Casi con sensibilidad pacifista muestra a Krishna su confusión y su desaliento y se niega a combatir. Todo el resto de la obra es el intento de Krishna por convencer a Arjuna de que debe combatir, por violenta que se presente la contienda. En definitiva, una vez más, sería una guerra justa y necesaria.

El deber (*dharma*) de combatir que se le supone a Arjuna ha de relacionarse con el hecho de pertenecer a la casta de los guerreros (*kshatriyas*). Por eso insistirá Krishna en que “más vale que cada uno siga su propio dharma, aunque sea de modo imperfecto, que intentar seguir el dharma de otro, practicado perfectamente. Más vale perecer cumpliendo el propio dharma, pues es peligroso seguir el dharma de otro” (BG III,35).

Esto nos lleva a la posible **violencia estructural** de un sistema sociopolítico sancionado por la tradición hindú, basado en castas, frecuentemente con rigidez en sus fronteras, y que sobre todo ha dejado fuera de sí a millones de seres humanos, negándoseles todo derecho, marginándolos inhumanamente: el sistema de castas y su sombra, los des-castados, los intocables, verdaderos parias condenados a una sombría existencia, repudiados por una sociedad que los expulsaba a los márgenes (incluso físicamente) del recinto de la convivencia. ¡Cuántos de ellos se convirtieron a un buddhismo más tolerante, ayudados y persuadidos por el doctor Ambedkar! ¡Cuántos agradecieron a Gandhi su lucha por integrarlos en el sistema de castas, por el reconocimiento de sus derechos! Este colectivo al que el mahâtma gustaba llamar *harijans* (hijos de Dios), pero que la versión india de la “teología de la liberación”, la teología *dalit*, la teología de los pobres, prefiere llamar de modo más realista y con voz de denuncia, justamente así, “pobres”, “miserables”, “desgarrados”, “rotos”, *dalit*-s.

La mayor parte de los representantes del neohinduismo han mostrado igualmente su repudio hacia esta práctica, legalmente abolida desde la independencia de la India el 15 de Agosto de 1947, aunque realmente presente con fuerza y permanente fuente de problemas sociales y políticos. Baste la voz de S. Radhakrishnan afirmando ya en 1942:

“Lo que se está haciendo hoy no es cuestión de justicia o caridad, sino de expiación. Aun cuando hayamos hecho todo lo que está en nuestro poder no habremos purgado ni siquiera una pequeña parte de nuestra culpa en lo que a este respecto concierne”⁴.

Pero sería pura miopía espiritual permanecer limitados a esa lectura sociopolítica de la Bh. Gita. Allí asistimos sobre todo a un magnífico despliegue de la sabiduría hindú, que nos recuerda que el atman es inmortal y esta vida no es la única, que es posible una acción desinteresada, un actuar no egoísta, libre del apego a los frutos de la acción, un *karmayoga*, tal como en nuestro siglo ejemplificó Gandhi, actualizando la noción central en el hinduismo de *ahimsa* (no violencia). Y sobre todo, más allá incluso del yoga del conocimiento, ese canto devocional al Señor, esa invitación a la entrega absoluta en brazos de lo Divino, secreto supremo de la Gita:

“Abandona todo dharma (deber y acción) y ven a Mí, tu único refugio. Yo te liberaré de todos los males” (BG XVIII, 51-54).

Sólo en la entrega amorosa a lo Divino transpersonal es posible la Paz del corazón.

2.4. La paz del yoga como forma de vida: Patanjali, Shankara, Sri Aurobindo

Decíamos antes que buena parte de la espiritualidad práctica de la tradición hindú puede recogerse bajo la denominación de yoga y que la paz interior, la paz psicológica y la paz espiritual formaban la base sin la cual ningún yoga puede edificarse. Veamos tres de los más ilustres representantes de esta tradición.

Patanjali vivió en los primeros siglos de nuestra era y es el sistematizador de las técnicas de control mental y otras disciplinas espirituales conocidas como *raja-yoga*, el yoga real (regio), el yoga de la mente. Sus aforismos sobre el yoga comienzan justamente con una definición que se convirtió en clásica: “*yogas citta vritti nirodha*”, “el yoga es la detención de los movimientos de la mente” (YS I.1). El yoga puede verse como una investigación de la conciencia (sobre sí misma), o mejor, como una inmersión en las profundidades del alma, atravesando las capas de la mente y las emociones. El yoga es equilibrio de la mente (*samatva*) y con ello serenidad y paz (*shânti*).

4. S. RADHAKRISHNAN, *Religión y sociedad*, Buenos Aires (Sudamericana) 1955, p. 183.

Si Patanjali es el principal exponente del raja yoga, Shankara es el máximo representante del vedânta clásico y uno de los más celebrados pensadores de todo el hinduismo. En esa breve pero bella obrita que es *Vivekacudamani* (“La joya suprema del discernimiento”), en el último discurso del *guru* al discípulo, habla del “estado de silencio”. En toda la tradición ascética hindú destaca la figura del sadhu y el samnyâsin, ascetas-renunciantes, monjes itinerantes o eremitas solitarios. En cualquier caso, la práctica del silencio (*mouna*) es de gran importancia. Hasta el punto de constituir como rasgo central la figura del *muni*, “el silencioso”, el que guarda silencio, dedicada su mente a la contemplación del atman. Silencio que no ha de ser sólo de palabras, silencio externo, al fin y al cabo, sino en primer lugar y ante todo, silencio de pensamientos. Ese silencio de la mente va acompañado de paz en el corazón.

“Ese estado de silencio, equivale a una entera Paz, en la cual la mente cesa de ocuparse de lo irreal. En este silencio, Aquello que conoce es Brahman, con el gozo de la Felicidad inacabable” (Viv. 526)⁵.

Si Sankara es el príncipe del vedânta advaita clásico, Sri Aurobindo se erige en el siglo XX como el creador del vedânta integral. Místico y pensador, poeta y político, yogui y maestro espiritual, Sri Aurobindo ha insistido también en que la paz y el silencio son el fundamento firme sobre el que ha de asentarse toda *sadhana*, todo trabajo interior espiritual.

“Lo primero que hay que hacer en la sadhana es obtener una paz y un silencio estables en la mente. De otro modo se puede tener experiencias, pero nada será permanente. Es en la mente silenciosa donde puede edificarse la verdadera conciencia”⁶.

La figura de Sri Aurobindo resulta especialmente atractiva e interesante en nuestro caso, pues en él se une la profunda, elevada y rica experiencia mística con la refinada y potente capacidad intelectual; y además destaca igualmente un importante componente político en su vida, como compromiso activo en una etapa (1903-1910), como reflexión filosófica y trabajo yóguico-esotérico en otra (1910-1950). Sri Aurobindo fue líder del partido nacionalista radical, con encendidos discursos y artículos políticos llamando a la liberación del yugo colonialista británico. Pasó un año en la cárcel de Alipore y al salir de ella abandonó la política activa para dedicarse de lleno al yoga y la realización espiritual, formando un ashram para la práctica del yoga integral que poco a poco fue creando y exponiendo, a medida que lo experimentaba en sí mismo e iba de realización en realización, hasta convertirse en uno de los maestros espirituales más reconocidos del hinduismo contemporáneo⁷.

5. SRI SANKARACARYA, *La joya suprema del discernimiento*, Mexico (Costa-Amic) 1980, trad. de Roberto Plá.

6. SRI AUROBINDO, *Letters on Yoga*, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1972, p. 635.

7. Vicente MERLO, *Las enseñanzas de Sri Aurobindo*, Barcelona (Kairós) 1998.

3. DE LA RELIGIÓN CONVERTIDA EN DOGMA INTEGRISTA AL FANATISMO Y LA VIOLENCIA: EL NACIONALISMO RELIGIOSO-POLÍTICO HINDÚ

Siempre es necesario hacer hincapié en la paz espiritual, pero, justamente a partir de ella es preciso preguntarse ¿cómo es posible que las religiones se hayan convertido, en tantas ocasiones, en motivos de guerras, las hayan estimulado y justificado? Pese a haber sido una religión fundamentalmente tolerante, en el hinduismo no han faltado episodios de violencia. Y esto puede verse hoy en algunos movimientos nacionalistas hindúes-ortodoxos. Precisamente la última década del siglo ha sido la más inestable y violenta, probablemente desde la independencia en 1947. Recordemos que desde 1950 la India tiene una Constitución laica, pero que la “laicidad india” supone no el rechazo laicista de la religión, sino la aceptación de la pluralidad religiosa por un Estado totalmente neutro que protege todas las religiones del mismo modo. Presencia de las religiones cuya legitimidad no se cuestiona en el espacio social. Así, en el censo de 1991 había un 82% de hindúes, un 12% de musulmanes (esto supone unos 120 millones de indios musulmanes), un 2’32% de cristianos, un 2% de sikhs, un 0’77% de budhistas y un 0’40 de jainistas.

La Constitución lleva el sello del Congreso Nacional Indio, quizás el partido político más antiguo del mundo, pues se fundó en 1885. A él perteneció Mahâtna Gandhi y ha dominado la escena política india desde 1950 hasta 1996. Desde 1952 hasta 1977 gobernó ininterrumpidamente con J. Nehru (1952-1964), B. Shastri (1964-1966) e Indira Gandhi (1966-1977). Después de dos años de alternancia (1977-1979) con el Janata Party liderando a toda la oposición, vuelve la “restauración dinástica” del “sistema congresista”, de nuevo con Indira Gandhi (1980-1984) y luego, tras ser asesinada, Rajiv Gandhi (1984-1989). Termina entonces, con una grave crisis política y financiera el dominio indiscutido del Partido del Congreso. En junio de 1991 comienza una era de inestabilidad en la que nos encontramos todavía. En 1989 el Janata Dal (Partido del Pueblo) de W.P. Singh, se alía a los comunistas y al partido nacionalista hindú, rebautizado como Bharatiya Janata Party (BJP), para vencer al Congreso de Rajiv Gandhi. En agosto de 1990 el nuevo Primer Ministro, V.P. Singh, anuncia la puesta en marcha de las recomendaciones de la Comisión Mandal, consistente sobre todo en reservar el 27% de los puestos de la administración central a las clases desfavorecidas⁸. Inmediatamente los estudiantes de las clases altas descienden a la calle y se asiste incluso a inmoluciones por el fuego.

8. La terminología oficial, desde la supresión del sistema de castas, habla de los siguientes grupos sociales: 1) Los intocables, dalits son llamados ‘The Scheduled Castes’; 2) los sudras reciben la denominación de ‘Other Backward Classes’(OBC); 3) los aborígenes, adivasis, se denominan ‘Scheduled Tribes’. Pensemos que estos tres grupos juntos suman el 74% de la población. El cuarto grupo lo forman las antaño tres castas superiores, las de los dos veces nacidos (brahmanes, ksatriyas y vaishas).

Entre 1991 y 1996 vuelve a gobernar el partido congresista, pero por primera vez por escasa minoría, con Narasimha Rao como Primer Ministro. A partir de entonces se sucederán distintos gobiernos de coalición, dirigidos por el BJP. El Primer Ministro Atal Behari Vajpayee, dos meses después de subir a su puesto tomó la decisión de efectuar los ensayos nucleares, con la tensión que eso creaba entre India y Pakistán.

Estamos asistiendo en India a una descentralización creciente, en la que las castas siguen desempeñando, un papel fundamental. Es lo que se conoce como “casteísmo”, la llamada a las castas para la movilización política, ya sea en conflictos que oponen a clases sociales o en defensa del nacionalismo hindú. El casteísmo, unido al “comunitarismo” —en el sentido de movilizar políticamente a los hindúes sobre bases religiosas—, está siendo utilizado por los movimientos nacionalistas que defienden la “hinduidad” (*hindutva*), estableciendo una identificación completa entre religión, cultura y nación y criticando la protección de los particularismos de las minorías. En realidad reivindicaban una uniformización cultural del país, oponiéndose a la idea de una nación multicultural, tal como se halla en los fundamentos mismos de la Constitución. Toda la década de los 90 se ha visto dominada por una estrategia de agitación sistemática con fuertes violencias hacia musulmanes y cristianos.

Veamos, pues, la formación de este nacionalismo religioso tradicionalista (bien podríamos hablar de fundamentalismo e integrismo) defensor de la violencia con una intolerancia xenófoba que rechaza la convivencia con los diferentes (en este caso, fundamentalmente los miembros de las religiones no autóctonas, pues budhistas, jainistas y shiks se aceptan más fácilmente como parte de la comunidad panindia)⁹.

3.1. La Hindu Mahâ-Sabhâ, el Râstriya Svayam-Sevak Sang y el Vishva Hindu Parisad. La gestación de la violencia como camino político

Ya el Arya Samaj, fundado por Dayanada Saraswati (1824-1883) abogó por el nacionalismo basándose en el concepto de *dharm*a hindú, al tiempo que criticaba la occidentalización de la India. Otros partidos y grupos han seguido esa línea. En 1909 se fundó la Hindû Mahâ Sabhâ, partido hindú conservador, contrario al Partido del Congreso y a la Liga musulmana, aunque tras la independencia no tuvo gran repercusión. Su pretensión era que la India como “Hindustán” pudiera gozar de leyes y de un autogobierno de acuerdo a la religión hindú tradicional. Su líder más conocido, Vinayak Damodar Savarkar propuso diferenciar entre el “*dharm*a hindú” (religión común a las varias tradiciones hindúes) y el *hindutva* (hinduidad o hindismo), fuerza sociopolítica capaz de unir a todos los hindúes contra las influencias extranjeras¹⁰.

9. Véase para análisis recientes de la política hindú, ‘L’Inde’, *Pouvoirs*(Revue Française D’Etudes Constitutionnelles et Politiques) n° 90, 1999.

10. Gavin FLOOD, *El hinduismo*, Cambridge (Cambridge University Press) 1998.

Un miembro de la Hindu Mahâ Sabhâ, K.V. Hedgewar (1890-1940), fundó en 1925 el Râstriya Svayam-Sevak Sangh (RSS), que puede traducirse como “Asociación de voluntarios nacionales”. No se trata de un partido político, sino de una organización cultural para fomentar los intereses hindúes en contra de musulmanes, cristianos y comunistas. Patrocina instituciones hindúes como templos y escuelas. Sus miembros visten de color caqui y se entrenan militarmente en las montañas. Es un grupo con más de cinco millones de afiliados. Uno de ellos fue el asesino de Gandhi.

De similares características es otra organización, fundada en 1964, el Vishva Hindu Parisad (VHP). Su principal impacto se produce sobre los jóvenes de clase media baja. De ahí proceden la mayoría de sus miembros.

Al no ser partidos políticos, sus miembros han militado en varios de ellos ejerciendo considerable influencia. Incluso en el Partido del Congreso tuvo lugar una prolongada lucha interna entre liberales secularistas y tradicionalistas hindúes, muchos de los cuales eran miembros del RSS. En la época de Nehru fue prohibida durante un año, pero más tarde volvió a legalizarse y sigue hoy muy activa, debiéndose generalmente a miembros de la RSS buena parte de la violencia comunal desatada en la historia reciente de la India.

3.2. El Bharatiya Janata Party (BJP): la oposición tradicionalista, no ajena a la violencia política

El BJP es el partido nacionalista hindú más importante. En realidad procede del *Jana Sangh*, fundado en 1951 por Shyama Prasad Mookerjee, en oposición frontal al Partido del Congreso. En los años cincuenta y sesenta casi logró desplazar al Partido del Congreso, insistiendo en políticas como la introducción del hindi como idioma nacional, la prohibición de matar vacas y el reconocimiento del estado de Israel (tres medidas implícitamente antimusulmanas). El *Jana Sangh* se disolvió como tal y uniéndose con otros partidos opuestos al Partido del Congreso, bajo la denominación de *Partido Janata* vencieron a Indira Gandhi y al Partido del Congreso en las elecciones de 1977, tras haber sido declarados ilegales por aquellos en el estado de excepción que duró de 1975 a 1977. Pero las luchas internas le impidió mantenerse en el poder mucho tiempo y en 1980 la señora Gandhi volvía al poder. Tras ese fracaso se desmembró el JP y en abril de ese mismo año se fundó el *Bharatiya Janata Party* (BJP). Su nacionalismo hindú tradicionalista tiene éxito especialmente entre las clases instruidas del norte y del sur de la India. Pese a defender los valores del *varnâsramadharma* hace campaña a favor de todos los hindúes y lucha por la superación de las injusticias sociales. A menudo se le culpa también al BJP de los episodios de violencia comunal, pero no todos los partidarios del BJP aprueban la violencia como medio político. Recientemente volvió a gobernar, dirigiendo una coalición, encabezada por Atal Behari Vajpayee, que se hundió en marzo de 1999. Este año se celebrarán las décimoterceras elecciones desde la independencia de la India.

3.3. La mezquita de Ayodhya y los ataques contra musulmanes

En lo que respecta a las luchas entre hindúes y musulmanes destaca el triste episodio de la mezquita Babri de Ayodhya en Diciembre de 1992. Ciertas facciones del hinduismo más tradicionalista llevaban tiempo reclamando la pertenencia del lugar en que se asentaba la mezquita de Ayodhya, construida en el siglo XVI por Babur. Argüían —sin suficientes pruebas históricas— que se hallaba edificaba sobre un antiguo templo dedicado a Râma, presuntamente construido en el siglo IV a.C. En 1991 el BJP propone una “peregrinación” por toda la India con el fin de recoger ladrillos para levantar un templo a Râma en Ayodhya. El 6 de Diciembre de 1992, un ejército de unos cien mil voluntarios, convocados por el RSS el VHP y el BJP, derribaban la mezquita, provocando la muerte de unos 2000 musulmanes, saqueando y destruyendo casas musulmanas y otras mezquitas.

Estos sucesos desencadenaron multitud de actos violentos contra musulmanes en otros lugares de la India, así como la reacción violenta de los musulmanes contra los hindúes, especialmente en Bangladesh.

Estamos ante un caso de lo que E. Durkheim denominó “efervescencia colectiva” en los comportamientos religiosos, relacionado con la búsqueda de un sentido de identidad religiosa con fronteras trazadas de un modo estricto.

4. LA FUERZA DE LA VERDAD (SATYAGRAHA) Y SU MANIFESTACIÓN A TRAVÉS DE LA NO-VIOLENCIA (AHIMSA): EL EJEMPLO DE GANDHI

Parece necesario, en el tema que nos ocupa, recordar la figura de Mahâma Gandhi (1869-1948), y su propuesta de una actitud combativa no-violenta. Gandhi-ji representa justamente la síntesis ejemplar de la dimensión religiosa y el compromiso político, unidos por un fuerte vínculo ético. Gandhi se sitúa claramente en el campo del hinduismo, aunque con un explícito reconocimiento de la validez de todas las otras religiones (tal como venía siendo habitual en el neohinduismo, al menos desde Ramakrishna y Vivekananda). El intento de unión, o al menos de tolerancia entre hindúes y musulmanes sería una de las grandes misiones de su vida. La otra habría sido la lucha por la igualdad de los parias, los intocables, aunque esto no suponga, en el caso de Gandhi, la crítica total al sistema de castas.

Religión, ética y política se integran en Gandhi, como decíamos, de un modo del cual tenemos mucho que aprender hoy. Con la Bhagavad Gîtâ como libro de cabecera, Gandhi se esfuerza toda su vida por encarnar el doble ideal del karma-yogui y del bhakta-yogui. Es decir, por una parte, el hombre de acción capaz de dedicarse a una vida de servicio, con su voluntad entregada a lo Divino (a la Verdad, como él prefería decir, pues tal símbolo apelaba incluso a los ateos) y toda su energía volcada en la lucha por la justicia, especialmente allí donde faltaba a los más pobres; por otra parte, el devoto religioso (de Rama, de Krishna, de Vishnu) que hace del ayuno, la oración, la

castidad y la pobreza los medios de purificación y de autocontrol necesarios para el servicio y la autorealización.

Pero, si hay dos conceptos que se han convertido en símbolos vivientes de la acción de Gandhi son los de *ahimsa* y *satyagraha*. **Ahimsa** suele traducirse por no-violencia, pero hay que entender el amplio y profundo significado de este término que apunta hacia una actitud de paz interior, de respeto y reverencia hacia toda vida, no sólo la vida humana, actitud que trata de evitar cualquier daño a otra criatura. Pensemos en la motivación ética del vegetarianismo de Gandhi, basado en la repulsa a sacrificar animales para comer su carne. Actitud pacífica de no-agresividad, de no-violencia, que tiene sentido no sólo en el ámbito de la acción, sino también y en primer lugar en el nivel del pensamiento y de la palabra. Ahimsa, decía Gandhi, no es posible como mero esfuerzo de la voluntad; en última instancia, supone una actitud de apertura y entrega a la Verdad, a Dios. Sólo enraizados en su Paz, en la paz espiritual, el amor y la compasión hacia todos los seres, es posible una actitud no-violenta sostenida. La no-violencia de Gandhi no es una estrategia calculada por el débil y el cobarde para evitar enfrentamientos con el poderoso; no es un arma utilizable ocasionalmente, cuando las circunstancias lo exijan; la no-violencia activa es la máxima valentía unida a la humildad y el amor al otro, incluido el otro enemigo, al otro capaz de golpearme cuando me opongo a sus estrategias de explotación y a sus privilegios infundados. La no-violencia es toda una forma de vida que no se improvisa en unos meses ni se abraza casualmente. Exige una seria auto-disciplina y autocontrol y supone una capacidad de sacrificio y de soportar el sufrimiento que la convierte en un camino no sólo social y político, sino igualmente ético y religioso.

Esa lucha no-violenta está acompañada y viene posibilitada por **satyagraha**, “la fuerza de la verdad”. Ese “aferrarse firmemente a la Verdad” con la convicción de que la victoria es segura, una victoria que no pasa por la derrota del enemigo sino por su conversión, es el pilar inmovible que ha hecho de Gandhi un apóstol de nuestro tiempo. Gandhi se convirtió en uno de los principales portavoces del Partido del Congreso. Logró frenar al ala izquierda del partido, liderada por Subash Bose y J. Nehru. Este último reverenciaba al mahâtna, quien logró situarlo al frente del partido en 1936, aunque en 1939 Bose se hizo con la presidencia y derivó hacia la violencia. Gandhi llegó a proponer a los judíos una actitud no-violenta frente a los nazis, lo que le valió duras críticas por parte de Martin Buber, así como desacuerdos fundamentales con figuras importantes en su país como Sri Aurobindo.

La violencia en la India era elevada. Semanas después de la independencia los disturbios entre hindúes y musulmanes eran muy intensos. Gandhi decide ayunar a muerte el 13 de Enero de 1948. Se destruyeron 137 mezquitas y algunas se convirtieron en templos hindúes.

En 1945 decía ya a sus compañeros de partido:

“Yo no puedo hablar de desobediencia civil mientras haya tanta violencia en la atmósfera de la India. Hoy día algunas castas hindúes no hacen un juego limpio con los intocables... Hay algunos que no quieren desterrar la intangibilidad de sus corazones. Ahí estriba la tragedia... Por otra parte, los musulmanes creen que se les está tratando injustamente. En una casa hindú ortodoxa no se permite que un musulmán se siente sobre la misma alfombra del hindú y comparta la misma comida. Esa religión es falsa. La India es religiosamente falsa. Necesita abrazar la verdadera religión”¹¹.

El 30 de Enero de 1948, cuando la India independiente todavía no cumplía seis meses, independencia que había costado la separación de India y Pakistán, un fanático hindú disparó tres tiros a Gandhi, quien cayó al suelo exclamando ¡Hey Rama!

Esa verdadera religión, poco preocupada ya de la mitología y los rituales tradicionales y comprometida, sin embargo, con la paz y la justicia, la tolerancia y el despertar espiritual a través de la experiencia es, quizás, la que trata de ofrecer ese hinduismo global que se había iniciado con Ramakrishna y Vivekananda y continúa en nuestros días, a través de muy diversos canales. Terminemos con ese rostro más luminoso, universalizador y esperanzador del neohinduismo.

5. HACIA UN HINDUÍSMO DE ALCANCE PLANETARIO: DE RELIGIÓN CERRADA A ESPIRITUALIDAD UNIVERSALIZABLE

En contraste con el nacionalismo estrecho y violento de los grupos anteriormente mencionados, hallamos un amplio movimiento, no por diversificado menos influyente, que apunta hacia una posible universalización del hinduismo, entendido como una de las tradiciones religiosas más abiertas e incluyentes. Por primera vez el hinduismo puede estar convirtiéndose en una religión mundial, comparable al cristianismo, el islam o el buddhismo. No sólo las comunidades de la diáspora hindú practicarían esta espiritualidad neohinduista, sino también un amplio número de occidentales que han hallado en ella un sentido de la vida que las religiones occidentales no habían logrado mostrarles.

En este caso se defienden valores que se consideran universales, como la transformación espiritual de la humanidad, la justicia social y la paz. Quizás sería más oportuno hablar de espiritualidad que de religión en sentido estricto y entre sus representantes destacados habría que mencionar a Ramakrishna y Vivekananda, a Ramana Maharshi, a R. Tagore y a Gandhi, a S. Radhakrishnan y a Sri Aurobindo, así como a la Sociedad Teosófica, con toda la influencia que ha ejercido en la difusión de las ideas hindúes.

11. Citado por Emilio José MARTÍNEZ GONZÁLEZ, *Gandhi: experiencia de Dios y exigencia ética*, Bilbao (Desclée de Brouwer) 1999. Del propio Gandhi, véase, sobre todo: Gandhi, *Autobiografía: mis experiencias con la verdad*, Madrid (Eyras) 1983. Una biografía completa en L. Fischer, *La vida de Mahâtna Gandhi*, Barcelona (Argos Vergara) 1983.

Es necesario mencionar, en este sentido, la enorme influencia de algunos maestros espirituales que han tenido y algunos continúan teniendo un elevado número de devotos, discípulos y seguidores que piensan y viven según el modelo de espiritualidad hindú. Baste citar nombres como J. Krishnamurti, P. Yogananda, Swami Sivananda, Maharishi Mahesh Yogui, Swami Muktananda,, Sri Nisargadatta Maharaj, Satya Sai Baba, Amritananda Mayee, Madre Meera, y un largo etcétera que no es necesario incluir aquí.

Terminaría suscribiendo la conclusión de Gavin Flood cuando afirma: “Será cada vez más difícil separar las manifestaciones más recientes del hinduismo tal como se plasman en las enseñanzas de los gurus que han influido en Occidente, de las interpretaciones tradicionales de las comunidades de la diáspora. De hecho, los **nuevos movimientos religiosos**, a que se hace referencia libremente como “**New Age**” (Nueva Era), muchas de cuyas ideas derivan del hinduismo por mediación de la teosofía, también pueden contribuir a la conformación del hinduismo global en el futuro” (o.c. 292).

Que la Paz os acompañe. Om Shanti, shanti, shanti.