

LA DOMINACIÓN BRITÁNICA Y EL SISTEMA DE VALORES DE LA INDIA

A. K. SARAN

de la Univ. de Lucknow

LA CONQUISTA DE LA INDIA por parte de Inglaterra fue, en muchos sentidos, única en nuestra vasta, agitada y desafortunada historia. Distinta de cualquier otra, ésta significó una turbación profunda de la espiritualidad, una especie de "cisma en el alma" de la India. Si consideramos aparte invasiones tales como la de Genghis Kahn o de los hunos, las cuales nunca establecieron un régimen firme, todas las conquistas de la India fueron, en un sentido religioso; es decir, representaron a menudo un ataque al hinduismo pero nunca a la religión. Este último tipo es una dimensión enteramente nueva que aparece por primera vez en nuestra historia con el enfrentamiento al Occidente moderno que culmina en la conquista británica. Ahora bien, el Occidente no fue en ninguna manera irreligioso; en todo caso, no es nuestra intención discutir si el Occidente fue o no "realmente" cristiano, o si la conquista británica fue o no motivada por el Cristianismo, aunque ambos factores son importantes en muchos sentidos. Es decir, que a pesar de la considerable actividad de los misioneros, que tuvo a menudo mucho éxito y que a veces fue activamente apoyada por el gobierno de Inglaterra, el impacto esencial de la dominación de ésta en el sistema social de la India no fue el del Cristianismo.¹

Esto se debía no sólo a la naturaleza del imperialismo británico, sino también a ciertos aspectos importantes del hinduismo (por ejemplo, su combinación de una dialéctica completa y una universalidad transcendente). Otra característica de la conquista británica fue que representó la decadencia de una edad y la aparición de otra. Así, la aceptación de la conquista incluyó la aceptación de un sistema de ideas, económicas, políticas, legales,

éticas y sociológicas, radicalmente diferentes. Nuevamente esto diferencia a la conquista británica de todas las demás, que no implicaron ninguna separación radical de la tradición (esto no quiere decir que la civilización hindú no sea profundamente diferente de la del Islam; sin embargo, las dos son civilizaciones centralizadas en lo tradicional y trascendente; tanto como las civilizaciones de América y la URSS son tecnológico-industriales a pesar de la importante diferencia entre ellas). Una tercera característica de la conquista británica fue que ésta se llevó a cabo en un tiempo en el que el hinduismo trataba de afirmarse echando del país a los líderes del Islam. Así pues, la conquista británica significó una segunda derrota para el hinduismo.

Las características del encuentro de la India con el Occidente son, en mi opinión, de una importancia primordial para entender el impacto que en el sistema de valores tradicionales de la India tuvieron la dominación británica y la lucha de Gandhi en contra de ésta.

Lógicamente, debemos definir primero el auténtico sistema de valores de la India y, después, analizar los procesos que condujeron a cambios importantes dentro de él. Seguir este plan es, sin embargo, una tarea muy difícil; la dificultad más grande parece ser el llegar al acuerdo de si el modelo del sistema de valores indio es auténtico o no. Por una parte, un modelo puramente lógico-filosófico se expondría a ser criticado por ser ahistórico y falto de realismo aparte de otras dificultades metodológicas, un modelo histórico implica ya el análisis de una larga serie de cambios y así no se sabe dónde empezar para encontrar un conjunto de valores específicamente indios. En este breve ensayo no parece posible tratar con esta dificultad aunque no se menosprecia su importancia. Así, el camino será analizar las fuerzas engendradas por la dominación británica en la India y mostrar cómo han conducido al estado actual de confusión de valores.

La respuesta más importante a los retos de la dominación británica fue, naturalmente, la formación del Congreso Nacional Indio y la lucha por la independencia que se llevó a cabo en gran parte bajo su dirección; sin embargo, las peculiarida-

des de la dominación británica dieron a esta lucha un patrón característico. Nuestra lucha por la libertad fue progresiva desde el punto de vista cultural. La vena revitalizante de nuestro movimiento de liberación ha sido generalmente llamada un movimiento "renacentista"; se suele creer que este renacimiento ("despertar") es el acompañante natural de los movimientos de liberación. Pero por más plausible que parezca esta visión, es muy incorrecta: el movimiento "renacentista" presentó una ambivalencia fundamental, un cisma básico, axiológico, en la ideología de nuestro movimiento de liberación. Durante la dominación británica los imperativos y urgencias de la lucha por la independencia contenían la fuerza corrosiva de esta ambivalencia que persiste después de la independencia con todo su siniestro poder.

Los problemas fundamentales que la conquista británica planteó a la población india pueden ser formulados más o menos en la manera siguiente: ¿luchamos contra los dos: dominación extranjera y occidentalización del sistema socio-cultural y de valores indios, o aceptamos la occidentalización de nuestros valores y de nuestra manera de vivir y luchamos sólo contra la dominación extranjera (británica)? Nunca se dio frente a este reto, y tal vez nunca se dio durante una rigurosa lucha por la libertad, porque muy pocas personas —o tal vez ninguna— podían aceptar el principio de la dominación extranjera, y por lo tanto, mientras la oposición al poder de Inglaterra fue una idea simple y casi unánimemente aceptada, el rechazo de la occidentalización no implicó necesariamente la dominación extranjera. Así, la opinión en cuanto a occidentalización se dividió; sin embargo, durante la dominación de Inglaterra y nuestra lucha en su contra, el problema no podía cristalizarse, porque tuvo que reconocerse que cualquier aceptación de la influencia de Occidente tenía que fortalecer la dominación de Gran Bretaña hasta un grado apreciable, y por consiguiente debilitar nuestra lucha en su contra. En cambio, hasta aquellos que rechazaban la influencia de Occidente, independientemente de su afiliación a la dominación, no eran claros en su pensamiento. Su problema tenía dos caras: en primer lugar, tenían que reconocer

que una cierta occidentalización era inevitable, y en esa circunstancia, uno tenía que encontrarse con los ingleses en su propio campo. Para borrar el sentimiento colectivo de inferioridad y fin y al cabo esto llevó a socavar el respeto de la gente hacia sí se tenían que aceptar y promover muchos aspectos de la cultura de Occidente, sobre todo el sistema de educación —aunque al fin y al cabo esto llevó a socavar el respeto de la gente hacia sí misma. Pero había una dificultad más importante, el rechazo de la occidentalización significaría poco sin una idea clara de lo que se preservaba y se defendía; en otras palabras, el problema fue tener una idea clara y coherente de lo específico en el sistema de valores de la India, el cual se iba a revivir y preservar contra el reto del sistema de Occidente. En este punto ha sido muy difícil lograr la claridad de pensamiento requerida. La dificultad radica esencialmente en el hecho de que nuestra manera de vivir tiene una larga historia —desde tiempos inmemoriales, prehistóricos— durante la cual muchas corrientes de pensamiento han brotado desde adentro tanto como desde afuera, corrientes que han sido contradictorias, complementarias, paralelas, eclécticas, excéntricas. Además, el pensamiento arcaico hindú es a menudo sumamente abstracto, simbólico y dialéctico, y por lo tanto una fuente naturalmente rica para diversas interpretaciones y desarrollos divergentes.² La seria dificultad de conseguir una versión absolutamente auténtica de la tradición era ya conocida en el tiempo del *Mahabharata*. En la respuesta de Yudhishtira a la pregunta de Yaksá: ¿qué es Dharma?, se dice: “El Dharma no se establece por la Razón, ni por los Textos Revelados, porque ellos también difieren; no existe sabio cuya palabra tenga una autoridad absoluta. La esencia de Dharma se esconde en cuevas profundas (o en el espacio interior). Así, el camino seguido por el Grande es el Dharma.” Hay que notar, sin embargo, que la posibilidad de conocer el verdadero Dharma no se niega, y la postulación de una sola tradición auténtica entre la vasta diversidad del hinduismo se ha venido haciendo hasta nuestros días.

Sea cual fuere la solución correcta, esta dificultad fundamental se complicó aún más en los tiempos modernos por la necesi-

dad implícita de resolverla de una manera que se acordara con los valores racionalistas de Occidente, los cuales, extrañamente, estaban atravesando una crisis grave en su propia tierra, al mismo tiempo que comenzaba la modernidad en la India.

No tenemos ninguna explicación satisfactoria de este retraso cultural. Había en ese tiempo muchos contactos intelectuales entre el Occidente y la India. Se esperaba de los líderes del pensamiento y movimiento modernos que estuvieran al día, pero éste no fue el caso: no encontramos en la India de este tiempo conciencia de la crisis que el racionalismo occidental estaba pasando. Quizás una razón sería que nuestro contacto con Occidente ha sido casi siempre con la cultura y el pensamiento de Inglaterra, mientras el movimiento antirracionalista de este tiempo —espléndidamente documentado y analizado por el profesor Hughes en *Consciousness and Society*— tuvo su origen y adquirió sus caracteres en la Europa Continental. De hecho, las maneras radicales de pensar muy raras veces tuvieron origen en Inglaterra; es innegable que hay en ellos cierta insularidad. Pero el retraso cultural a que nos hemos referido no caracteriza sólo este período, persiste bajo diferentes formas, incluso hoy, cuando nuestro contacto con el Occidente ha sido ampliado suficientemente y los medios de comunicación son más rápidos y están al alcance de casi todo el mundo.

Cualquiera que sea la explicación correcta y adecuada, una importante consecuencia de este persistente retraso cultural ha sido la falta de profundidad, sutileza y complejidad en las tendencias y procesos de modernización en la India; en una palabra, en el sentido más profundo de la expresión, nuestra modernidad nunca ha sido contemporánea. Nuestra herencia occidental, a través de la dominación británica, nos fue entregada sin testamento,³ y, desafortunadamente, no la hemos descubierto; nuestro pensamiento no se preocupa de esta falta. El resultado es que nuestros valores emergentes se han atrapado entre la xenofilia y la xenofobia. Y esto, es cierto, no es una situación congénita al crecimiento y desarrollo de un nuevo, dinámico sistema de valores que pueda infiltrarse en la conciencia de la gente que tiene encima el peso de la tradición.

Otras circunstancias complican la situación. No fue sólo la dificultad de identificar a un sistema de valores que el consenso pudiera considerar valores tradicionales específicos de la India; porque si esto se pudiera hacer, habrían de ser necesariamente valores tradicionales hindúes, porque a diferencia de otras culturas no hindúes o no arias, la cultura islámica no ha sido absorbida por los hindúes. Desde el comienzo de las invasiones islámicas y de la conquista final y hasta el presente, la India ha vivido dividida en dos mundos culturales con sistemas de valores, pensamientos y costumbres diferentes. Es cierto, como hemos dicho al principio, que había un horizonte común compartido por los dos mundos —su naturaleza tradicional y trascendente— pero esto tiene sentido sólo en el contexto del encuentro de la India con el Occidente moderno (no tradicional). De ninguna manera hay que olvidar el hecho de que el hindú de la India y el musulmán de la India viven en dos mundos culturales diferentes. El encuentro con el Occidente, bajo la forma de la dominación inglesa, agravó la situación y surgieron complicaciones que imposibilitaron una solución simple del problema por que, como consecuencia, el Congreso Nacional Indio, en su lucha contra la dominación británica, se vio obligado a buscar un sistema de valores tradicionales no occidentales respetable, y que no produjera la impresión de ser sólo un sistema de valores hindúes:⁴ una idea puramente hindú de una India independiente no podía contar con el apoyo de los musulmanes en la lucha por la independencia, ni podría el Congreso decir que representaba a toda la población de la India y no sólo a la mayoría hindú, por grande que ésta fuese. En este esfuerzo para que nuestra lucha por la libertad fuera “india” y no sólo hindú, podemos notar dos tendencias. La primera, que no parece ser muy significativa, fue tratar de mostrar que las culturas hindú y musulmana, durante los siglos de coexistencia, se habían influido mutuamente y que la sociedad y cultura de la India no eran ni hindúes ni musulmanas, sino una síntesis; en este sentido eran “indias”. Este no es el lugar para examinar a fondo esta teoría; sin embargo, se puede notar que aunque los partidarios de este punto de vista fueron en otros sentidos estudiosos competentes,⁵ la posibilidad

de la teoría estriba en ignorar distinciones de conceptos esenciales, es decir, las distinciones entre coexistencia y síntesis, entre aumento y asimilación, entre tolerancia y aceptación, entre decadencia y desarrollo más alto; es decir, la distinción entre un amontonamiento de ideas y un sistema lógico-significante.

Los partidarios de esta teoría muy raras veces toman en cuenta que las culturas y las sociedades funcionan en varios niveles. Recogen su evidencia en distintos niveles para apoyar su teoría de una síntesis hindú-musulmana y una común cultura de la India, pero casi nunca se toman la molestia de ver si estas evidencias se suman en un total coherente. Por consiguiente, esta manera de pensar ha sido, en nuestra opinión, un obstáculo para el surgimiento y crecimiento de un sistema de valores coherente para la India moderna.

La segunda y más importante forma del esfuerzo hecho para unificar nuestra lucha por la libertad, fue el desarrollo de lo que se puede llamar el pensamiento nacionalista y secular. La gente no debía considerarse hindú, ni musulmana, ni sikh, ni maratha, etc., sino ante todo perteneciente a la nación india, a la cual deberían su lealtad fundamental. El Estado independiente de la India no tendría que ser hindú ni musulmán; sería un estado secular, moderno, que representaría a la nación india. Esto, claro, fue un esquema más amplio imaginado para resolver no sólo el problema hindú-musulmán sino también muchas otras tendencias regionales y sectarias.

La ideología oficial del Congreso Nacional Indio, terminó en esto, pero durante la lucha por la libertad, el Congreso encontró que la aplicación de esta ideología era muy difícil y así la historia de este esfuerzo ha sido tortuosa e inconsistente. La estrecha relación entre los líderes del Arya Samaj con el Congreso, y el apoyo oficial del Congreso al movimiento Khilafat son sólo los casos más visibles de las contradicciones inevitables en que hubo de dar el Congreso al afirmar el nacionalismo y el secularismo.

También en este caso la raíz de todo el problema era el que las ideas de Nación y Estado secular fueran ideas modernas del Occidente y no concordasen con el mundo del pensamiento

del hindú o del musulmán.⁶ En el hinduismo, toda la ley lo es en virtud del Dharma; la ley regia o la ley popular, en cuanto tales, no tienen sentido. De la misma manera, el Islam tradicional insiste en que el estado sea islámico; la manera correcta por lo tanto, habría sido oponer el sistema de valores moderno al del Islam o al del hinduismo tradicional, en vez de intentar vanamente sintetizarlos. Pero quizás la intervención total de la dominación británica en la declinación de la dominación musulmana en la India borró este camino tan inequívoco y lógico. Así, la tendencia implícita fue evitar el insistir en lo occidental de estas ideas y buscar su origen en la tradición hindú. También existía una marcada resistencia a dar un contenido positivo a la idea de "indianismo" o "swadeshi" como fue llamado durante nuestro movimiento de independencia.

La urgencia de expulsar el poder inglés de la India hizo que se impidiera advertir que la idea del "swadeshi" carecía de cualquier contenido positivo al igual que nuestros más importantes valores; sin embargo, si hasta en la India independiente persistimos en el anhelado deseo de lograr una síntesis de la modernidad y la cultura tradicional, que ahora está concebida en gran parte en términos hindúes (aunque no siempre explícitamente), sin una clara o consistente idea de lo que es o fue la cultura hindú, es por razón fundamental de que la tradición hindú tiene una naturaleza esencialmente metafísica. No puedo desarrollar aquí las implicaciones de esta caracterización, pero sí podría explicar brevemente que en el sentido querido aquí, la metafísica es necesariamente trascendente: es consistente pero no sistemática y por tanto una tradición metafísica como el hinduismo es inherentemente universal, lo que le permite tener una visión sumamente amplia frente a la diversidad y a la vez puede preservar su ortodoxia en los niveles apropiados.⁷

El sistema básico de valores de esa tradición no se puede cambiar. El único principio de cambio en el sistema social de la India es el de la aplicación de Principios Básicos a circunstancias contingentes; esto significa claramente que hay Principios Básicos que son válidos universalmente para todos los tiempos y por tanto no pueden sufrir ninguna modificación. De acuerdo

con esto, no puede haber ningún sistema socio-cultural que niegue estos principios básicos. En otras palabras, mientras una reactivación y reforma de significados tradicionales resulta indicada y es necesaria de vez en cuando, una sustitución de los principios está fuera de lo imaginable. Otro punto que siempre hay que recordar en cualquier discusión de valores en cambio, es que la teoría india de la historia es cíclica (o sea, en la medida en que esto pueda ser cierto para un sistema de pensamiento trans-histórico). Se entiende, de este modo, que en la visión india todo cambio social por más ortodoxo que sea, es en último análisis una deterioración: regresivo más que progresivo —otra vez en la medida en que éstos últimos conceptos pueden tener sentido dentro de una teoría cíclica de la historia.

Este es el fondo sobre el cual repasaremos brevemente algunas de las fases de mayor importancia del proceso de cambio en el sistema de valores de la India después de su encuentro con el Occidente. Todo el proceso puede ser visto como un desarrollo que brota de dos impulsos que se interpenetran: la necesidad de racionalizar el hinduismo y la necesidad de modernizar la sociedad de la India. Entre los primeros movimientos se encuentra el Brahma Samaj creado en 1828 por el Rajá Mohun Roy y luego dirigida por Devendra Nath Tagore (1817-1905) y Keshub Chandra Sen (1838-1884); el último, sin embargo, con su doctrina de Adesha, inició un cisma que culminó en la formación del Sadharan Brahma Samaj.

El Brahma Samaj tipifica claramente una tendencia persistente de la respuesta hindú al encuentro con el Occidente; se esfuerza en regresar a las fuentes del Upanishad y a la vez es racionalista y humanista. Es fuertemente individualista y, aunque no rechaza ni elimina formalmente la metafísica, su punto de vista es esencialmente filosófico.

Muchos sectores ortodoxos vieron el Brahma Samaj como algo herético.⁸ Su fundador, el Rajá Mohun Roy, no tuvo, desde el punto de vista tradicional ninguna calificación para la restauración o reforma de la tradición. El hinduismo tradicional, siendo esencialmente trascendente y dialéctico, pasa y disuelve todo tipo de humanismos, racionalismos e individualismos. Por lo tanto,

cualquier reforma o movimiento sincrético que se centraliza en estas últimas ideas tiene que ser forzosamente antitradicional. El Brahma Samaj se motivó por un espíritu defensivo contra las fuerzas combinadas de Cristiandad y racionalismo de Occidente; por tanto, trató de absorber lo que creía mejor y válido de los dos. Pero los incompatibles no se mezclan.

La figura verdaderamente simbólica de la edad moderna en la India es Parahansa Ramakrishna quien, sin embargo, no fundó ninguna secta en el sentido estricto del término,⁹ ni propuso ninguna doctrina nueva, ni trató de seguir ninguna reforma doctrinal ni reinterpretación de la doctrina hindú, su significado en la historia está en un nivel distinto. Pueden encontrarse en su vida varios momentos en que se aleja de la ortodoxia, incluyendo sus experimentos con formas religiosas extranjeras pero que fueron abrumadas y neutralizadas por su intensa espiritualidad fuertemente enraizada en la tradición. Su iniciación de Vivekananda y su creencia en él como el profeta del resurgimiento hindú pertenece a una distinta categoría. Que esta esperanza no se logró, reveló no tanto un error de juicio por parte de los Paramhansa como el destino irrevocable del hinduismo: el éxito personal (Siddhi) de los Paramhansa y el fracaso histórico de los Swami, mostró una vez más que desde entonces podría haber santos hindúes pero no una sociedad hindú: el Occidente había logrado la victoria final contra el Oriente.

Esto fue repetido sólo por el movimiento del Arya Samaj fundado por Swami Dayananda en 1875. También éste tenía por fin un resurgimiento del hinduismo védico original por medio de una reinterpretación radical de las doctrinas tradicionales y un programa de reformas básicas dentro de la estructura social. Aquí no puede intentarse un examen de esta reinterpretación doctrinal, pero sí puede indicarse su relación con la tradición ortodoxa. El Arya Samaj cree en la infalibilidad de los Vedas, por tanto las reformas religiosas y sociales propuestas tienen que ser meras restauraciones de las instituciones originales, regresos a las formas verdaderas; no pueden ser innovaciones, modificaciones o adaptaciones. En esto, el Arya Samaj, como un movimiento socio-histórico, cayó en la dificultad inevitable: las instituciones

védicas pueden funcionar sólo en una sociedad védica. Pero los Arya Samaj no sólo fracasaron en su intento para resolver ese problema sino que también les faltó una apreciación clara de su importancia fundamental. El Arya Samaj se quedó en la etapa de movimiento de protesta dentro del hinduismo, aunque sus principios requerían que fuera un movimiento, en primer lugar, contra el modernismo del cual era producto. Tenía razón en regresar a la iconoclastia védica, pero una vena inherente racionalista le impedía ver que el pensamiento moderno occidental en sí era lo esencialmente idolátrico. Su carácter misionero fue básicamente antitradicional y puede ser explicado en gran parte como reacción al Islam y a la Cristiandad.

El Arya Samaj fracasó y una vez más es importante ver el verdadero carácter de este fracaso. Su reinterpretación doctrinal, cualquiera que fuese su validez, se redujo pronto a un mero apoyo ideológico para su programa de reforma social. Esto, seguramente representó un extenso cambio en los valores hindúes históricamente dados; pero las reformas (la posición de la mujer, su educación, la abolición de castas por el principio de nacimiento, simplificación de la rutina diaria, reformas matrimoniales, matrimonio de las viudas, etc.) fueron todas requeridas por la sociedad moderna y tenían que realizarse alguna vez. En cambio, en cualquier otro campo, donde el Arya Samaj no fue aliado del modernismo, no hizo ninguna contribución apreciable ni logró ningún éxito duradero.

Con Mahatma Gandhi encontramos un movimiento claro del carácter antimoderno de los valores indios tradicionales.

Mahatma Gandhi no se interesó directamente en las interpretaciones de la doctrina hindú como tal, aunque, como Tilak, también escribió comentarios sobre el Gita. De hecho, su preocupación principal no fue el resurgimiento, la revisión o modernización del hinduismo, sino más bien el hombre, la sociedad y las condiciones propicias para su funcionamiento correcto. Su lucha por la liberación de la India de la dominación británica se derivó de esta preocupación fundamental; esto, nos parece, es la clave para el entendimiento del papel desempeñado por Gandhi en relación con el sistema de valores de la India, porque es aquí

donde encontramos no sólo su relación básica con la tradición hindú, sino también algunas desviaciones importantes (por ejemplo, su insistencia no dialéctica en la no violencia; también las venas moralistas y humanistas de su pensamiento). La búsqueda de principios universalmente válidos de la vida humana es una preocupación tradicional hindú, y en el espíritu verdadero de esta tradición Gandhi no concibió la universalidad en términos de la validez exclusiva de una sola tradición; en vez de eso, puso énfasis en la unidad fundamental de todas las tradiciones. También siguió la tradición india al derivar su preocupación hacia el hombre y la sociedad de una preocupación seria por su propio Ser, en vez de por el hombre en general. En otras palabras, está acorde con la tradición india al empezar —y terminar— con la “autología”, en vez de con la antropología o la sociología. Este punto de partida autológico le salva no sólo de una caída en cualquier falsa dicotomía o antítesis entre el individuo y la sociedad, sino también de todo énfasis moderno en el individuo o la persona. Es verdad que Gandhi insistió en la idea de que es el hombre justo el que hace la sociedad justa, pero la lucha, que duró toda su vida, para crear una nueva sociedad india, su esfuerzo sin fin para perfeccionar técnicas para la resistencia moral y la rebelión al nivel de las masas, su creencia firme en la urgente necesidad de programas constructivos de reconstrucción social, su petición continua de que la lucha nacional por la libertad política debía estar acompañada y apoyada por trabajo constructivo para la nueva sociedad venidera, hacen claro que nunca pensó, ni por un solo momento, que la vida correcta sería posible en una sociedad del mal.

En Gandhi encontramos al antagonista indio menos comprometido con la sociedad tecnológica moderna. Esto es de suma importancia en el contexto actual porque los valores básicos de la tradición india no pueden sobrevivir en una sociedad centrada en la tecnología. Gandhi se dio cuenta de ello con una claridad meridiana, lo cual es más importante que sus intentos para reformar y modernizar muchos aspectos de la sobreviviente ortodoxia hindú (su oposición a las castas, sus puntos de vista sobre la mujer, matrimonio, educación, etc.). Porque no sólo

estuvo en contra de la dominación de la técnica moderna sino también, y con igual fuerza, estuvo en contra de una sociedad competitiva centrada en el consumo. No es difícil entender que si su visión de una sociedad, centrada en el pueblo y de mente *Aparigraha*, hubiera sido realizada o pudiera ser realizada, ésta no sería sino la restauración de los valores tradicionales, porque dentro de éstos no hay lugar para resurrecciones ni regresos al pasado; se puede renovar la tradición sólo con la reafirmación de principios básicos y no con ningún resurgimiento de las viejas formas institucionales.¹⁰

Poco después de su independencia, la India repudió a Gandhi completa y abiertamente. Quizás era inevitable; sin embargo, al repudiar la visión gandhiana, nuestros líderes adoptaron un nuevo sistema de valores, una visión mundial, un sistema de pensamiento y conocimiento que están y han estado en crisis y bajo amenazas sin precedentes.¹¹ Los líderes de la India son personas muy instruidas, conscientes, atentas a la moda, pero han imaginado una meta para la India sin tener en cuenta su naturaleza y las implicaciones que acarrearía, y hoy sólo tienen una vaga conciencia del caos en que se halla el sistema de valores de las naciones en desarrollo. Esta conciencia vaga se refleja en su esperanza de que las fuerzas del caos puedan ser conjuradas por una síntesis de los valores tradicionales indios y los adoptados del Occidente moderno. Esto es imposible. Y el gran fracaso de Gandhi lo subraya una vez más.

Si la claridad es preferible a la confusión, permítasenos a nosotros, las víctimas de nuestros líderes actuales, el que olvidemos los valores tradicionales indios y vayamos hacia los valores de la moderna sociedad tecnológica con una clara conciencia en cuanto a las poderosas fuerzas suicidas que ha desatado, fuerzas que constantemente amagan a nuestra sociedad y sus valores.¹²

NOTAS

¹ A propósito de los misioneros extranjeros véase D. E. Smith, *Indias as a Secular State*, Princeton, N. J., 1963, capítulo siete.

² Véase A. K. Coomaraswamy, *The Transformation of Nature in Art*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1934. Especialmente los capítulos que se refieren a Parakśa y Abhaśa. También por el mismo autor, *Figures and Speech or Figures of Thought*, Luzac and Co., London, 1946, e *Hinduism and Buddhism*, Philosophical Library (s. f.).

³ Véase el capítulo de introducción del libro de Hannah Arendt, *Between Past and Future*, Faber and Faber, London, 1961. Arendt pone como epígrafe la frase de René Char, "nuestra herencia nos fue entregada sin testamento".

⁴ Véase W. C. Smith, *Modern Islam in India*, Ripon Printing Press, Lahore, 1947, especialmente los capítulos 1 y 2, y el capítulo sobre el Islam y el nacionalismo indio. Véase también, D. E. Smith, *Op. cit.*, p. 139-146 y el capítulo 13 para un estudio del problema en la India independiente.

⁵ Véase D. P. Mukerji, *Modern Indian Culture*, Hind Kitabs, Bombay, 1948, especialmente los capítulos 1 y 2. El profesor Mukerji se ha referido a los trabajos de M. L. Chowdhury, y K. M. Send; además, al bien conocido libro de Tara Chand, *Influence of Islam on Indian Culture*. Véase también J. Nehru, *Discovery of India*, The John Day Co., New York, 1946, sobre todo el capítulo VI.

⁶ Véase Louis Durmont. "Nationalism and Communalism", *Contributions to Indian Sociology*, No VII, Mouton and Co., The Hague, marzo 1964. Especialmente pp. 66-70.

Sobre la incompatibilidad de la idea tradicional de la teoría del estado con el concepto moderno de una nación-estado secular y democrático, véase A. K. Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*, A. O. S., New Haven, 1942. Como sistemáticamente se muestra en esta monografía, el todo de la teoría india del estado está basado en la hierogamia del sacerdote y el rey y en la relación análoga entre el rey y las personas. Se muestra también, que estas relaciones hierógamas son también análogas en las relaciones entre discípulos. El *Rastram* (nación), para el hindú, está constituido esencialmente de y por las relaciones entre el sacerdote, el rey y las personas y es, en principio, independiente de un determinado territorio. Los principios de la hierogamia y las relaciones discipulares entre el rey y las personas son incompatibles con el secularismo y la democracia moderna. Las siguientes citas de Coomaraswamy resumen la posición tradicional:

"Para regresar a la India, Brhaspati es 'nuestro visionario o pastor y guía' (*no gapáb patbikrd vicaksanab*, RV, II. 23.6), Agni 'Señor auténtico (rájasi... tmána) del Cielo y la Tierra y por tanto su pastor' (*paśuḥá iva*, RV. I.144.6), "Tú, quien al nacer miraste los mundos a tu alrededor como un pastor que pasa entre su rebaño" (RV.VII.13.3). El humano Purohita es, como sabemos, la encarnación y representación de este Agni-Brhaspati, y naturalmente desempeña funciones similares: él es el Pastor del Rebaño

o 'Pastor del Reino' (rāstragopā). El matrimonio del rey con el sacerdote es la 'restauración (punardaya) de la esposa del Brāhman', y es cuando esta restitución ha sido hecha 'que el reino de ksatriya es protegido' (*rāstrām gupitām ksatriyasya*, RV.X.109.3).

"Una breve ampliación de esta última observación puede ser útil. La explicación de Sāyana de RV.X.109 ('el fragmento ininteligible y de origen comparativamente reciente!' de Griffith) es excelente. La esposa de Brahṁā (Vācaspati) es Vāc: mal conducida (deducida de su propia lealtad) por uno 'que puede acercarse a ella en pecado' (RV.X.71.9), la voz real ya no es una expresión de la Verdad, por el contrario subvierte el orden cósmico. Este mal se corrige cuando 'Agni como Hotr la toma por la mano y la conduce' (hastagrhyā mināya; es decir, se casa con ella: en la persona del rey). Es precisamente esta *reductio regni ad sacerdotium* lo que se realiza en el Rājasūya, en el matrimonio ritual del rey y el Purohita, y sólo cuando este matrimonio ha sido logrado 'el reino es protegido' (*rasitrām gupitām*) por el Brahṁā como *rastragopā*, como una esposa es protegida por su esposo. La mención del 'vertedor' en X.109.5, es una referencia a la ejecución del sacrificio en el cual el Rey Soma coopera (*savrata*) con Agni; el rey, cuya mano abierta es un vertedor de sacrificios, ya no es uno de 'aquellos que no ofrecen la libación' (*nā sutēgarāsab*, RV.X.71.9).

"El valor matrimonial de ni y upani ('conducir' y 'conducir hacia arriba', 'reducir' o 'inducir') no será ignorado: el esposo es en relación a la esposa el 'Duque' (nāyaka), ella es la 'Duquesa' (nāyaki). El upanayana de un discípulo por un maestro es un audgrabhana o 'elevación' y 'exaltación', y no tenemos duda de que el matrimonio tradicional es realmente una iniciación de la mujer, comparable a la de un brahmacārin por el ācarya, o que ambas 'inducciones' son 'misterios'; cf. réew, etc., en los sentidos relativos a 'perfecto', 'iniciar', 'estar casado', 'morir'. Bien puede preguntarse si niti, 'conducción' y rājaniti, 'conducción por parte del rey', como designaciones del 'Arte de Gobernar', contienen o no una referencia explícita a las relaciones discipulares y matrimoniales del rey con el Purohita, su Guru. En nuestro himno, RV.X.109.4b y 5a, la reunión del ksatra y dharma, explícitamente asimilada al upanayana, de un Brahmacārin por un ācarya, está en acuerdo con las relaciones discípulo-maestro del rey con el sacerdote, expresadas en el Arthashastra. Sabemos ya que el matrimonio del rey con el Brāhman es parte de un ritual de sacrificios y que implica una iniciación (diksa)". (*Op. cit.*, pp. 46-47).

⁷ Véase las obras de Coomaraswamy ya mencionadas. Véase también su *A New Approach to the Vedas*, y Betty Heimann, *Facets of Indian Thought*, Allen and Unwin, London, 1964.

⁸ Véase Frithjof Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, Faber and Faber, London, 1954, Parte IV, capítulo 3, p. 118-119. Véase también René Guénon, *An Introduction to the Studies of Hindu Doctrines* Luzac and Co., London, 1945, parte IV, capítulo 4.

⁹ Véase Schuon, *Op. cit.*, parte IV. Capítulo 3, pp. 113-121.

¹⁰ Aunque agudamente consciente del nexo que existe entre cultura extranjera y dominación extranjera (véase A. J. Toynbee, *A Study of History*, Oxford University Press, London, 1954, Vol. VIII, pp. 546-547), Mahatma Gandhi no fue un hombre del resurgimiento ni un crédulo del arcaísmo sociológico; fue, como bien se sabe, un gran innovador social.

¹¹ Un análisis audaz y brillante de la difícil situación del Occidente desde el punto de vista de su intromisión y sus riesgos en el desarrollo y modernización de los países subdesarrollados de Asia y África, es el de J. R. Sinai, *The Challenge of Modernization*, Chatto and Windus, London, 1964.

¹² Una versión más breve y diferente de este artículo apareció en *Seminar*, New Delhi, India, diciembre, 1964.