

EL KARMAYOGA Y EL REVIVALISMO DE LA CLASE MEDIA: INTERPRETACIÓN SOCIOHISTÓRICA BASADA EN EL INTERÉS DE CLASE

V. SUBRAMANIAM
Carleton University, Ottawa

MUCHOS OBSERVADORES INDIOS, al igual que extranjeros, han hecho notar la enorme popularidad de la *Bhagavadgita* como texto religioso principal del hinduismo¹ entre los indios de este siglo. De manera más significativa, también se dieron cuenta de cómo el *karmayoga*, la ética de trabajo del activismo desinteresado, se consideraba como su mensaje crucial, excluyendo los otros aspectos de sus enseñanzas.² Además, es bien sabido que la *Gita* y su mensaje ético inspiraron a los principales nacionalistas indios en este siglo, más que cualquier otra obra. Se ha aceptado tácitamente, al explicar esta influencia, que la *Gita* siempre ha poseído esta supremacía (no sólo como uno de los tres puntos de partida de la indagación filosófica), que su ética de trabajo o *karmayoga* ha sido siempre considerada como la parte central de sus enseñanzas, que ha influido a los militantes hinduistas la mayor parte del tiempo

¹ Esto es cierto por razones obvias. Los vedas y las upanishad le son menos accesibles al hinduista común y corriente, aunque éste se refiere a ellos con reverencia. Así, la *Bhagavadgita*, como palabra de Dios, obtuvo un lugar central debido a su disponibilidad en inglés y en lenguas indias. Generalmente, los estudiosos usan el título abreviado de *Gita*.

² El profesor P. Nagaraja Rao anota en su *Introducción al Vedanta* (Bombay: B. V. Bhavan), sin comentario o explicación alguna, que es interesante notar que los grandes *acharya* difirieron en su interpretación de la *Gita* en lo referente a su énfasis sobre *jñana* o *bhakti*, pero todos los autores modernos están de acuerdo en que el *karmayoga* es su esencia. Este trabajo se dedica a explicar el porqué.

y que su influencia sociopolítica sobre los nacionalistas indios fue simplemente una continuación de todo esto.

Este ensayo sostiene que todas estas suposiciones son parcial o totalmente falsas y que la reinterpretación de la *Gita* como evangelio de la ética de trabajo, así como la enorme influencia de esta reinterpretación, fueron el resultado del "revivalismo" radical de la nueva clase media india.

Nuestra tesis puede ser brevemente resumida así:

La *Gita* fue uno de los tres puntos de partida de la filosofía hindú del Vedanta, pero por siglos su influencia estuvo limitada a círculos de eruditos y su influencia sociopolítica sobre los militantes hinduistas fue mínima. Su karmayoga o ética de trabajo del activismo desinteresado fue diluida y pasada por alto por todos sus comentaristas principales a excepción de Jnanadev.

El énfasis puesto en el karmayoga o, de hecho, la equiparación de la *Gita* con el karmayoga, se desarrolló *pari passu* con el ascenso de la clase media india educada y con los desafíos que enfrentaba ante el ultraje de los dominadores coloniales británicos protestantes, los cuales le concedían una importancia especial al trabajo; esto se da particularmente a partir de fines del siglo XIX. Es difícil identificar las variables dependientes e independientes en esta situación de desafío y respuesta. Pero éste es uno de los mejores casos de "afinidad electiva" en la evolución social y, de hecho, es un ejemplo más claro que el clásico de Max Weber de la ética protestante y el espíritu del capitalismo.

El revivalismo en este caso no se aferró al pasado defensivamente en un contexto de derrota, sino que equiparó un instrumento moderno de éxito del vencedor con algo propio de su antiguo repertorio, y podría ser llamado revivalismo radical. Esto fue posible en el contexto colonial de la India en un periodo especial de la evolución de la clase media "derivativa" por razones contextuales especiales.

I

No es tan difícil demostrar que para los miembros de la *intelligentsia* india de este siglo, la *Bhagavadgita* (o *Canción del*

Señor, como es conocida entre los lectores de Edwin Arnold) es sinónimo de karmayoga o de activismo desinteresado.³ El mandamiento de la *Gita* de “venerar al Señor en el corazón e ir a la lucha”, ha sido la máxima de varios líderes de la India moderna, tales como Vivekananda, Tilak, Mahatma Gandhi y Rajaji, además de cientos de indios educados. La *Gita* fue la fuente básica de inspiración en la lucha de los indios por su libertad desde fines del siglo pasado y también inspiró a los indios en su búsqueda de la eficiencia.

En la primera década de este siglo, la *Bhagavadgita Rahasya* de Tilak revivió e hizo brillar esta fuente latente y antigua y la puso al servicio de la lucha por la independencia, mientras que el interés de Mahatma Gandhi por la *Gita* ayudó a difundir el mensaje por toda la India. En los años treinta, Rajaji también acudió a esta interpretación activista. Simultáneamente, Sri Aurobindo la estaba haciendo popular en círculos de eruditos con una interpretación más redondeada, pero ésta fue ignorada o pasada por alto. Desde la independencia varias organizaciones administrativas o empresariales han intentado utilizar la ética activista de la *Gita* para lograr la construcción nacional. Así, tanto la Academia Nacional de Administración (encargada de entrenar a todos los jóvenes reclutas de los altos servicios indios) como el Consejo Nacional de Productividad han escogido el mismo motivo de la *Gita*, al proclamar que el “yoga es eficiencia en acción”.

Mi tesis, que parece poco usual, es que la interpretación militante de la *Gita* data sólo del siglo pasado y que su efecto

³ Muchos indios famosos han reconocido explícitamente a la *Gita* como la guía de su vida. Vivekananda lo hizo en sus tres folletos sobre los yogas de jñana, bhakti y karma. De igual forma lo hicieron Tilak en su monumental *Bhagavad Gita Rahasya*, Mahatma Gandhi en su colección de ensayos llamada *Anasakti Yoga*, y Rajaji en *Kannan Kaattiya Vazhi*. Mi propio estudio de las actitudes de los gobernantes en el capítulo 7 de mi *Social Background of India's Administrators* revela cuánta importancia se adjudicó a la *Gita*. La Academia Nacional de Administración, encargada de entrenar a los altos funcionarios indios, también se encarga de organizar conferencias sobre la *Gita* cada año. Asimismo, la mayoría de los “discursos” anunciados en varias ciudades indias hoy en día tratan sobre la *Gita*. En todas estas exposiciones se enfatiza la ética activista, especialmente, por ejemplo, en las conferencias de Swami Chinmayananda y de Swami Ranganathananda, a las cuales acuden públicos de la clase media urbana.

sorprendente sobre el movimiento nacional indio y la clase media fue un producto residual de la reacción revivalista ante la eficiencia occidental a principios de este siglo. Esto puede demostrarse al comparar las pruebas existentes en torno a la interpretación de la *Gita* antes y después de 1900. En resumen, la interpretación tradicional hasta comienzos de este siglo no le concedió una importancia cardinal al karmayoga, mientras que la *Gita* misma, aunque considerada por siglos de gran importancia filosófica, sólo afectó la vida social y política de una manera marginal. Sin embargo, a partir de los inicios del presente siglo, la *Gita* rápidamente llegó a ocupar el lugar central de la conciencia nacional, principalmente a través de las interpretaciones activistas de Vivekananda y de Tilak, las cuales fueron influidas subconscientemente por el impacto que el pensamiento y la acción occidentales tuvieron en ellas.

II

La primera observación, relacionada con el predominio de una interpretación no militante en los siglos anteriores, puede ser demostrada sin mucha dificultad. Aunque no sabemos nada sobre el origen de la *Gita*, está claro que tomó forma alrededor del final del periodo de las upanishad principales. Es una obra compuesta, en la cual se incluyen diferentes puntos de vista sobre la vida y la salvación.⁴ En otras palabras, no se compuso bajo las mismas condiciones sociales en que se creó la ética calvinista para presentar un solo cuerpo de doctrina. De ahí que la *Gita* no se consagre únicamente al karmayoga. En realidad, éste es sólo uno de los tres yogas y ocupa menos de una cuarta parte del espacio del texto.⁵ Aunque el karmayoga es elogiado en el capítulo 5 como inequívocamente superior al sankhya, esta alabanza no es sostenida a lo largo del

⁴ La especulación sobre la fecha y el autor de la *Gita* se menciona en el *Karmayoga* de Vivekananda y es discutida en la obra de K. M. Panikkar, *Survey of Indian History* (Bombay: National Information to Publication) pp. 122-123. La evidencia interna sugiere que es postupanishádica y quizás postbudista.

⁵ De los 18 capítulos, solamente los número 2, 3, 4 y 5 se relacionan directamente con el karmayoga, existiendo una mención en el 6.

libro.⁶ Así, para un lector lego, el énfasis puesto en cada uno de los tres yogas aparece como distribuido al azar o, tal vez, por igual.

Veamos rápidamente el texto como un todo sin tomar en cuenta los comentarios, para obtener una visión clara desde el punto de vista del lector lego. Vamos a examinar muy de cerca el significado explícito de karma y el espacio que se le dedica a fin de evaluar su importancia. El karma se interpreta en tres sentidos diferentes. En primer lugar, la interpretación se refiere a los rituales de todo tipo; tomemos como ejemplo el capítulo 3, donde Krishna describe un mandamiento de Prajapati a los humanos para que éstos realicen rituales y para que los devas (dioses) les concedan deseos a cambio. Los *mimamsakas* también interpretaban la palabra karma como rituales de varios tipos, tales como el *nitya* (diario) el *naimittika* (ocasional) y el *kamya* (para obtener un fin deseado).⁷ El filósofo Shankara por lo general sigue la misma interpretación. Sin embargo, los rituales hinduistas son complejos en su función; algunas veces consisten sólo en una magia simpática que imita el fenómeno deseado, otras son una oración propiciatoria para la deidad encargada del fenómeno, y en otros casos mantiene a la comunidad unida a través de la disciplina de rituales comunes.⁸ En sentido estricto, bajo ninguna de estas formas el karma es idéntico al concepto de trabajo productivo en el sentido protestante weberiano. Quizás, con base en la subjetividad racional, un ritual que integra a una comunidad y le inculca disciplina pueda ser considerado como algo que libera a su ejecutante para hacer el trabajo pesado. El éxito tan extraordinario que han tenido los brahmanes ritualistas tameses en las profesiones de la clase media y en la administración du-

⁶ En respuesta a la pregunta directa de Arjuna, quien desea saber si el *sannyasa* o es superior al karma (a principios del capítulo 5), Krishna claramente declara que este último es superior. Sin embargo, esta observación no se repite en los capítulos posteriores.

⁷ Swami Atmananda, *Sankara's Teachings in his Own Words* (Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan) capítulo 2.

⁸ Estoy de acuerdo con esta visión marxista y racionalista del ritual como magia simpática. Véase la *Hindu Philosophy* de Bhattacharya (Bombay: People's Publishing House).

rante los últimos cien años quizás pueda atribuirse a tales razones.⁹ Mas dicho lo anterior, karma en el sentido del ritual no equivale a trabajo en el sentido weberiano occidental. En el mismo capítulo 3, el término karma se ha utilizado en un segundo sentido, extremadamente amplio, según el cual el karma abarca todos los movimientos físicos y fisiológicos, incluyendo el pensar y el soñar despierto. En este contexto, nadie puede permanecer inactivo, aun si lo intenta inútilmente, lo cual se utiliza como argumento en favor de la acción libre del deseo para conseguir sus frutos.¹⁰ Karma abarca así el trabajo productivo al incluir en sí todo movimiento, tanto útil como inútil. En un tercer sentido, karma se acerca al trabajo productivo, cuando Krishna declara (en el mismo capítulo) que aun él, el Señor, quien no necesita nada, trabaja incesantemente para que el mundo se mantenga. Agrega que les incumbe a los grandes establecer un ejemplo para el resto del mundo.

Resumiendo nuestro argumento digamos que a primera vista la *Gita* pone mayor énfasis en el camino del karma en sus primeros cuatro capítulos, pero cuando se considera la totalidad del texto, ese énfasis es reducido. Además de los tres significados que tiene "karma" en el texto, sólo uno se refiere al trabajo en el sentido moderno. Sin embargo, en el principio y hacia el final, los objetivos inmediatos de la *Gita*, los de impulsar a Arjuna para que vaya a la lucha, se relacionan claramente con la actividad intensa en el sentido protestante.¹¹ La *Gita*, pues, no se dedica a abogar exclusivamente por la acción desinteresada, ni pone en ello un énfasis inequívoco.

Esta sustentación variable del karmayoga fue claramente diluida por sus tres grandes comentaristas de la antigüedad. Para Shankara, la enseñanza básica de la *Gita* se encuentra en el camino del *jñana* (conocimiento), mientras que los otros

⁹ He explicado esto un poco más en mi artículo "Emergence and eclipse of Tamil Brahmins", *Economic and Political Weekly*, número especial, julio de 1969. Podemos señalar también que la ética de trabajo occidental le debe mucho al trasplante que se hizo a la vida del lego del ritualismo monástico y de la conciencia benedictina del tiempo.

¹⁰ Capítulo 3, verso 5.

¹¹ Fue este aspecto, más que el contenido interno, el que Tilak subrayó cuando resumió la esencia de la *Gita* como "piensa en mí y lucha".

dos caminos eran meramente auxiliares y preparatorios: el del karma (acción) contribuía a la purificación mental, y el de la *bhakti* (devoción) a la concentración. Este gran filósofo enfatizó esto paso a paso, y en el principio mismo de su comentario contradice a los *karmayogis* y asevera categóricamente que no existe en la *Gita* evidencia alguna que permita suponer que la acción por sí misma pueda conducir al autoconocimiento y a la salvación.¹² Su tono beligerante confirma la existencia de una fuerte escuela contemporánea de pensamiento, a favor del ritualismo, y que Shankara estaba determinado a combatir con tesón. Es un hecho histórico que esa escuela disputó acérrimamente la interpretación de Shankara.

Aunque Ramanuja y Madhva rechazan el énfasis que Shankara pone en el camino del conocimiento y le dan preferencia al de la devoción (*bhakti*), ambos se oponen a los méritos del camino del karma al igual que Shankara. De hecho, los tres hacen a un lado la frase embarazosa del principio del capítulo 5 en la que se dice que el karmayoga es superior, al calificarla simplemente como un embellecimiento hiperbólico o *arthavada*.¹³

Así, desde Shankara en el siglo IX hasta Madhva en el XIII, el pensamiento filosófico hinduista desconoció el activismo desinteresado de la *Gita*, con la excepción del comentario de Jnanadev. Está también claro en los escritos de Al-Biruni, del siglo XI, que las enseñanzas de la *Gita* eran consideradas como centrales en la fe hinduista, pero que probablemente no se consideraba al activismo karmayóguico como su mensaje principal.¹⁴ Tal parece que en siglos posteriores, bajo el dominio musulmán en el norte de la India, el conocimiento de la *Gita* quedó restringido a una minoría educada todavía más restrin-

¹² *Bhagavad Gita with Shankara's Commentary* [en sánscrito] (Varanasi: Chowkhamba Vidya Bhavan). Shankara empieza desde la parte donde Krishna regaña a Arjuna, entonces anota brevemente el argumento contemporáneo del mimansa en favor del karmayoga y lo comienza a rebatir de inmediato.

¹³ Sobre esto, Shankara dice de paso "ahora él alaba al karmayoga".

¹⁴ Al-Biruni contrasta la exclusividad hinduista contemporánea con la receptividad de sus ancestros, mas no contrasta el activismo de la *Gita* con la mentalidad derrotista hinduista contemporánea ante Mahmud de Ghazni, por la razón plausible de que el activismo no era enfatizado en la India de su tiempo.

gida. Inclusive en estos círculos, fue probablemente el camino de la devoción el más destacado dada la atmósfera que prevalecía en el norte de la India: un ambiente lleno de las canciones devocionales de Ramananda, Kabir, Mirabai, Surdas y Vidyapati. También en el sur, las escuelas de interpretación que ponían énfasis en el *jñana* o en la *bhakti* excluyeron a todos aquellos que desearan enfatizar el activismo de la *Gita*.

La única excepción a esta corriente fue Jnanadev, en Maharashtra, cuyo comentario siguió un patrón distinto al de los tres filósofos ortodoxos.¹⁵ En primer lugar, Jnanadev puso énfasis en la unidad de los tres caminos y, al interpretar el concepto de karma y su importancia, anticipó parcialmente a Tilak. Para él, el karma significa llevar a cabo el deber cotidiano propio y equiparar esto al servicio de Dios. Glorificó, en cierto grado, a todos aquellos hombres y mujeres comunes que llevaban a cabo los deberes propios de su situación social, fuesen amas de casa, agricultores o herreros. De acuerdo con su clasificación, nueve de los dieciocho capítulos de la *Gita* están dedicados al karma. Así, el capítulo 3 está dedicado al *karma-kanda* como tal, y los capítulos 4 al 11 constituyen el *upasana-kanda*, que para Jnanadev incluye al karma. Su interpretación de la *Gita* concede a los deberes sociales un puesto elevado y posiblemente sirvió hasta un cierto grado como fuente de inspiración a los movimientos de liberación de Maharashtra, frente a la dominación tanto de mogoles como de británicos. Sin embargo, sería ir demasiado lejos considerar la *Jnaneshvari* como el evangelio del trabajo productivo en el sentido protestante. Esta obra estaba demasiado empapada de una devoción hacia un Dios amoroso, que era distinta de la obediencia que se le da al gran capataz divino de Calvino; su concepto de deber social sigue siendo distinto del impulso de competencia en el trabajo que existe en el protestantismo. Aparte de esta única interpretación activista modificada, la influencia social de la *Gita* hasta fines del siglo XIX, de acuerdo con los

¹⁵ Dependo de la traducción al hindi de la *Jnaneshvari* hecha por Mayananda Chaitanya, publicada por Trayambak Hari Aavide (Poona: 1942), y de las aclaraciones hechas por el profesor S. V. Dandekar del Ashram Ramakrishna, Poona, dadas en una comunicación especial privada.

testimonios existentes, fue marginal. En el sur de la India y en los centros de erudición del norte como Varanasi, la *Gita* fue básicamente un libro de texto de la filosofía del *Vedanta* a lo largo de todos estos siglos. En otras áreas fue casi olvidada por la gente, y cuando se hizo necesario el activismo, la inspiración para éste provino de otras partes. Así, la resistencia hinduista al islam en el norte por parte de rajput como Hammira y Pratap, no reconoció ninguna deuda directa para con la *Gita*. En el caso de movimientos de resistencia populistas como los de los satnami, éstos probablemente obtuvieron más inspiración del *Ramcharit Manas* de Tulsidas. Más extraño resulta el caso del guru Gobind Singh. Aunque su vida fue el mejor ejemplo del karmayoga en la historia india, y aunque convirtió la religión pacífica de Nanak en devoción militante al deber, él no le da una importancia principal al karmayoga.¹⁶ Incluso Samartha Ramdas, quien pudo haber recibido mucho de la *Jnanesbhvari*, parece no haberla utilizado en el mismo grado en que utilizó el culto a Hanuman para inspirar al campesinado de Maharashtra. Está claro que a lo largo del periodo musulmán la influencia de la *Gita* estuvo limitada a círculos filosóficos y que los activistas militantes sólo la utilizaron como evangelio popular en contadas ocasiones.

Tal situación persistió durante el periodo británico hasta fines del siglo XIX. Los fundadores iniciales de la India moderna, como Ram Mohan Roy, fueron liberales cristianizados que se interesaron por los vedas y las upanishad más que por la *Gita*. Aun después de que ésta se volviera accesible al mundo occidental gracias a su traducción, lo que más le llamó la atención a eruditos occidentales como Emerson y Edwin Arnold fueron otras cosas, y no el concepto del activismo desinteresado.¹⁷ Mucho después, cuando el gran activista militante del hinduismo, Swami Dayananda, buscó inspiración, acudió a los

¹⁶ Guru Gobind Singh cita los versos de la *Gita* relacionados con la encarnación de Krishna para destruir el mal. Esto es interpretado por algunos historiadores como el proclamarse a sí mismo como salvador.

¹⁷ El erudito occidental se impresionó más con la idea del alma indestructible que con el activismo de la *Gita*. De ahí que la traducción que hizo Emerson de la estrofa que empieza diciendo "Si el asesino piensa que mata..." se volvió lo suficientemente famosa como para que Rudyard Kipling hiciese una parodia.

vedas, pasando por alto la *Gita* a la que consideraba como un apéndice posterior.¹⁸ Casi hasta finales del siglo pasado, a pesar del creciente reconocimiento popular, tanto en el Occidente como en la India, la *Gita* todavía no constituía la biblia de los activistas.

Al inicio de este siglo, sin embargo, varios factores se combinaron para darle a la *Gita* el rango de biblia de la lucha nacional india. Un perspicaz observador, Risely, en una carta dirigida a lord Moreley en 1908, hace notar la nueva popularidad de esta obra y se la recomienda como lectura básica.¹⁹ Éste es el momento cuando la nueva interpretación de la *Gita* hecha por Tilak, quien la equipara al karmayoga, estimula la imaginación de la *intelligentsia* india en general y de los nacionalistas indios en particular. Pero, ¿cuáles fueron los factores que condujeron a esta reinterpretación tan dramática?

III

Cuando se busca una respuesta a tal pregunta, uno puede identificar dos factores relacionados con la formación de clases en un contexto colonial. El primero es de tipo general y se aplica a todas las situaciones coloniales del siglo XIX. El segundo es de tipo más específico y tiene que ver con la evolución de las relaciones entre la clase media y los gobernantes coloniales. También podemos considerar la nueva interpretación de la *Gita* como un caso de revivalismo que está muy ligado a un contexto específico, particularmente al de los colonialismos británico y francés de los siglos XIX y XX.

Así, el revivalismo en sí es un fenómeno antiguo y ha sido advertido por muchos historiadores perspicaces. De acuerdo con Toynbee, el historiador romano Flavio Josefo fue el primero en distinguir las dos formas de respuesta que tuvo la comunidad judía conquistada frente a la ocupación romana de Judea: la respuesta herodiana y la de los celotes. Las personas

¹⁸ *Satyartha Prakash*. Introducción.

¹⁹ De Risely a Moreley, 13 de mayo de 1909, en los documentos de Moreley, citados por D. Rothermundt, *Politische Willensbildung in Indien*.

del primer grupo se romanizaron con la esperanza de superar y desalojar a los romanos a su debido tiempo; las del segundo grupo pensaron que la mejor forma de terminar con la ocupación romana consistía en que los judíos volviesen a la pureza de su pasado o llegasen a un revivalismo burdo. A partir de esto, el historiador Toynbee hace una generalización y describe el arcaísmo, volver hacia el pasado, y el futurismo, pensar en un nuevo amanecer glorioso, como afecciones sociales en momentos de crisis y confusión.

Más recientemente, Franz Fanon atribuye el revivalismo en los países de África y de Asia recientemente independizados, a una clase media decadente, incompetente y carente de valor.²⁰ De hecho, ha habido otros pensadores que han tratado de hacer generalizaciones sobre el revivalismo, pero aún no tenemos un estudio tan bueno como el de Ranulf sobre la clase media y la indignación moral.

Quisiéramos destacar aquí las características generales de dos tipos distintos de revivalismo (en la situación colonial y poscolonial de los siglos pasado y actual), que rebasan las fronteras nacionales y culturales: el viejo revivalismo del celote, y el nuevo, al que podríamos llamar "revivalismo radical".

Estamos interesados específicamente en el papel del revivalismo en la India bajo el dominio colonial británico. Uno de los resultados importantes de este nuevo colonialismo (ya fuera el británico u otro) fue la formación de una clase media a la que he designado como "clase media derivada", que tuvo al revivalismo como una de sus características dominantes durante un periodo específico de su evolución. Algunos de los rasgos de este revivalismo fueron bastante similares en África y en la India, debido al reto común del dominio colonial y de los problemas poscoloniales, mientras que otros rasgos fueron distintos, pues emanaban tanto de diferencias en su historia y cultura como de diferencias en las actitudes colonialistas hacia las clases y élites africanas e indias.

Para comprender la naturaleza de este revivalismo de la clase media se necesita conocer el origen y las características

²⁰ Franz Fanon, *The Wretched of the Earth* (Londres: McGibbon & Kee, 1965), *passim*.

de tal clase. El surgimiento y el firme establecimiento de “la clase” intermediaria nativa de profesionistas y comerciantes durante el periodo colonial han sido estudiados por varios académicos desde diversos ángulos, pero de manera fragmentaria. Esta “clase” ha sido hábilmente condenada por Franz Fanon y René Dumont, por mencionar a algunos de sus críticos más sobresalientes.²¹ En varios artículos he intentado elaborar un marco teórico amplio para explicar su surgimiento, desarrollo y estancamiento, así como su fortaleza y debilidad.²² Aquí haré un breve resumen de mi tesis.

Dumont y Fanon han señalado que la llamada burguesía de los países africanos recientemente independizados no tiene parecido alguno con la burguesía de Marx y su relación dominante con los medios de producción. Y esto se debe a que estas dos “burguesías” son producto de dos líneas distintas de evolución social. La burguesía occidental europea (y norteamericana) es producto de una evolución “natural”, la cual se llevó a cabo sin los apremios de una conquista externa, sino a través de una sucesión de cambios que van de la caída de las lealtades feudales al desarrollo de las ciudades, a los viajes de descubrimiento y al crecimiento del comercio. Todo esto culminó con la Revolución industrial. Estos cambios llevaron a una estructura de clases en la cual se incluían una clase trabajadora y una burguesía. Esta burguesía estaba integrada por los propietarios controladores de los medios de producción ubicados en la cúspide, y una burguesía auxiliar (integrada, por una parte, por empleados asalariados y profesionales y, por la otra, por intermediarios económicos, como distribuidores, financieros, rentistas y pequeños fabricantes). En esencia, esta burguesía estaba equilibrada por sus tres ramas, es decir, los grandes propietarios, la burguesía profesional asalariada y la burguesía comercial. En resumen, la burguesía europea fue algo “natural” y estuvo “equilibrada”.

²¹ René Dumont, *False Start in Africa* (Londres: Sphere paperback, 1967).

²² V. Subramaniam, “The Derivative Middle Class: A Colonial Residue” Apéndice II en V. Subramaniam *Transplanted Indo-British Administration* (Nueva Delhi: Ashish Publishing House, 1977), y V. Subramaniam, “Three Converging Factors in Social Stratification”, Noveno Congreso de Sociología, Uppsala, Suecia, 1978.

En contraposición a esto, la burguesía nativa del periodo colonial nació bajo la dominación occidental con *cuatro pecados originales*: era derivada, imitadora, desproporcionada y además fue frustrada. Esta clase nació de las necesidades de mediación que surgieron de la confrontación entre gobernantes y gobernados. Además de sus diferencias en cuanto a raza y a tecnología, los gobernantes fueron socializados dentro de sus propias sociedades *gesellschaft*, al tener que organizar precisamente en compartimentos su propio trabajo, su descanso, y sus actitudes y comportamiento generales. En contraste, los dominados fueron socializados dentro de sus sociedades *gemeinschaft*, en las que existían formas de comportamiento y actitudes orgánicas. Una clase intermediaria (un grupo de empleados, maestros, abogados, etc.), fue necesaria únicamente para la tarea de mediación y de interpretación entre gobernantes y gobernados, y esta clase creció con el estímulo de los gobernantes. Fue el producto “derivado” de esta confrontación. Fue “imitadora” en relación a las formas de comportamiento de los gobernantes, en actitudes como separar la oficina del hogar, el trabajo del juego, y en otras como las tocantes al vestido y a la bebida. Esta clase era “desproporcionada” porque en ella predominaba un grupo profesional y asalariado y carecía de otro grupo que equilibrase las actividades comerciales. Fue a la vez “frustrada”, ya que sus oportunidades no iban de acuerdo con sus ambiciones sociales, económicas y políticas. Estas cuatro características iniciales han influido en la evolución de esta clase aun después del periodo colonial, haciéndola diferente de la burguesía europea.

Aquí ya no interesa más la “capacidad de imitación” de esta clase, que posteriormente se orientó hacia el revivalismo. De hecho, las cuatro características de esta clase dan origen a sus opuestos dialécticos, a su debido tiempo y en condiciones adecuadas. El factor principal que pone en marcha este movimiento dialéctico es el grado de frustración que la clase sufre en manos de los gobernantes coloniales. Cuando es bien tratada, como bajo los franceses en África, este movimiento dialéctico se pospone indefinidamente. Pero cuando es tratada con desdén y hostilidad, como sucedió bajo los británicos en la India y en África, aunque en grados diferentes, la reacción dia-

léctica se inicia más temprano y puede producir resultados sumamente interesantes. Esta clase media frustrada hace a un lado parte de su tendencia a la imitación y redescubre una ética y modos de comportamiento antiguos y nativos, volviéndose revivalista. Esta clase también reacciona ante la frustración con protestas y agitaciones bajo la bandera de un movimiento nacionalista. En este proceso, el nacionalismo y el revivalismo se vuelven aliados tácticos. Esta reacción dialéctica se llevó a cabo primeramente en la India bajo el gobierno británico, y más tarde en África. Las características del revivalismo difieren dependiendo de varios factores.

Así, el revivalismo hinduista se moldeó en reacción a las diversas fases y formas de la administración colonial y de sus actitudes. Hacia los años 1840 se dio el revivalismo burdo de los celotes antiguos, en el cual la ortodoxia hinduista se organizó en contra de la abolición de la *sati* (inmolación de las viudas) y de la educación occidental. Fue la continuación del autoaislamiento ante la dominación política musulmana, parcialmente permitido por los gobernantes musulmanes de la escuela Hanifa de jurisprudencia. Hacia los años 1870, la juventud hinduista sensible reaccionó severamente en contra de la arrogancia racial británica a través del culto a la diosa Kali y el terrorismo, en Bengala, mientras que en el Punjab reaccionó con el activismo reformista, encabezado por Dayananda Saraswati, del movimiento revivalista védico-calvinista del Arya Samaj. Esto fue sólo un paso más lejos del revivalismo de los celotes.

Sin embargo, la fase más sofisticada de revivalismo surgió en la primera década de este siglo con la adaptación de la ética activista del karmayoga tomada de la *Bhagavadgita*, primero por Vivekananda y Tilak y luego por Mahatma Gandhi en lo que podría ser considerado como un revivalismo radical. Se trató de la respuesta revivalista más poderosa dada por la clase media hinduista, en términos de su propia revitalización y para sacudirse al gobernante británico. Examinemos su contexto específico en detalle.

El encuentro entre hinduistas y británicos tuvo tres fases: la primera fue una fase de amistad que se dio desde los años 1840 hasta 1857; la segunda fue de hostilidad silenciosa y des-

dén, y duró hasta inicios de este siglo, y la tercera fue la del activismo hinduista. La primera etapa se distinguió por una fertilización cultural cruzada y por un revivalismo seguro de sí mismo que produjo un tipo de indio liberal semejante a Raja Ram Moham Roy. En esta misma fase, el descubrimiento de la antigua civilización hinduista y sus glorias produjo en los hinduistas un nuevo sentimiento de orgullo hacia su herencia perdida, lo que condujo a movimientos revivalistas. Éstos no llegaron a ser anti-británicos y, de hecho, hasta la revuelta de 1857, la élite hinduista y los británicos generalmente se mantuvieron en términos amistosos. Esta luna de miel anglo-hinduista fue, sin embargo, anulada por el aislamiento y el desdén raciales que surgieron en el periodo posterior a 1857, cuando se origina la segunda fase. Los ingleses cometieron violentos asesinatos de indios que quedaron impunes. A estos asesinatos siguieron el terrorismo, un nacionalismo bengalí encolerizado y adorador de Kali y leyes represivas en contra de la prensa vernácula india. En la primera década de este siglo ese conflicto cristalizó en la tercera fase del encuentro, cuando ante los sentimientos británicos en contra de la clase media hinduista se produce la reacción por parte de esta última. La actitud británica está perfectamente documentada en cientos de comentarios, informes y advertencias de las autoridades inglesas, además de que se percibe en su comportamiento general. Todo esto ha sido bien descrito por los historiadores indios.²³ El menosprecio de lord Curzon hacia los babus y la organización del *darbar* de Delhi por parte de lord Lytton, su creación del Servicio Civil Estatuido y su apoyo manifiesto al separatismo de la nobleza musulmana, son indicadores claros del antagonismo hacia la clase media hinduista. Además, la continua negativa a la implantación en la India de exámenes simultáneos para el Servicio Civil indio estuvo basada en críticas implícitas a la eficiencia real de los aspirantes indios que pasasen las pruebas, a lo cual se aunó el temor secre-

²³ K. M. Panikkar, *Survey of Indian History*, pp. 217-222. Una buena parte de esta literatura anticlase media se encuentra resumida y referida en mi artículo "Graduates in the Public Services A Comparative Study of Attitudes" *Public Administration* [Londres], invierno de 1957, p. 278, especialmente.

to de que llegasen a copar el Servicio Civil si se les permitía competir libremente en la India.²⁴ Este temor y antagonismo se volcaron en la esfera comercial en donde se desalentaron las empresas tempranas de la clase media punjabi. Esto también afectó la política colonial británica en África, llevándola hacia el llamado “gobierno indirecto”.²⁵

En suma, mientras los críticos británicos en el fondo sospechaban de la clase media india, declaraban públicamente que ésta no podía trabajar tan eficientemente como lo hacía la clase media europea en las esferas relacionadas con la política, la administración y el comercio. Fue este ultraje abierto lo que llevó a la clase media india a la acción, desafiando la afrenta en varios campos. En la política y el periodismo mostraron que podían manejar muy bien los métodos de agitación, como sucedió durante los movimientos en contra de la partición de Bengala. Vivekananda demostró que la propaganda religiosa podía ser organizada para incitar a la gente a la actividad social.²⁶ Los seguidores del Arya Samaj del Punjab demostraron que podían organizarse comercialmente. La quiebra ignominiosa del banco Arbuthnot, controlado por los ingleses, dio a la clase media hinduista de Madras la oportunidad de poner de manifiesto, ante un tribunal, lo mucho que podían fallar los mismos ingleses tan críticos de la eficiencia india.²⁷ Aun más, el éxito de algunos candidatos indios en los exámenes del

²⁴ Esto fue lo que los líderes indios liberales afirmaron por años y fue admitido por L. S. Amery en la cena de discusión privada de la Liga Imperial de Cooperación en Londres, el 22 de junio de 1910: “Si mantuviésemos el examen en una sola lista, creo que nos veríamos obligados a llevarla a cabo también en la India, y podríamos acabar con el Servicio Civil Indio lleno de babus jóvenes y listos preparados apresuradamente. Esto tendría un resultado desastroso para la eficiencia del Gobierno de la India”. (Tomado de un reporte de circulación limitada, Archivos de la Commonwealth, Canberra.)

²⁵ El sentimiento anticlase media de los administradores británicos en la India fue comunicado también a sus contrapartes en África, lo que condujo a la utilización de los jefes tradicionales en el gobierno en lugar de africanos educados. Véase V. Subramaniam, *Transplanted Indo-British Administration*, capítulo 10.

²⁶ K. M. Panikkar, *Survey of Indian History*, p. 269. Véase también Christopher Isherwood, *Ramakrishna and his Disciples*, capítulo 21, especialmente las pp. 324-327.

²⁷ Sobre “the Arbuthnot Bank Case”, véase K. M. Balasubramania Iyer, *Life of S. V. Krishnaswamy Iyer* [en tamil] (Madras).

Servicio Civil indio en Londres parecía apoyar el reclamo de los indios de que tendrían más éxito si ese examen se llevaba a cabo simultáneamente en la India.

En resumen, durante las dos primeras décadas de este siglo, la clase media hinduista compitió con su contraparte inglesa en todos los campos, para demostrar que podía competir y que lo podía hacer con excelencia. Esto significó emular la virtud protestante del trabajo arduo sin esperar una recompensa inmediata. Este ánimo de emulación fue expresado con sarcasmo por Gokhale, quien declaró que, en promedio, los funcionarios británicos se dedicaban mejor a su deber y a su país y eran más trabajadores que los indios. Vivekananda anunció que, mientras los indios no pudiesen fabricar un alfiler, no tendrían derecho a criticar a los ingleses. De hecho, todos los indios, fuesen moderados o nacionalistas, estaban convencidos de la necesidad de las virtudes protestantes occidentales, y tan sólo difirieron buscando una ética en fuentes distintas. Los moderados voltearon sus ojos hacia Occidente, mientras que los nacionalistas acudieron a las fuentes hinduistas tradicionales.²⁸

Afortunadamente para estos últimos, su líder, Tilak, supo combinar una vasta erudición tradicional y moderna con la agitación política activa, mientras obtenía su inspiración del casi olvidado karmayoga de la *Gita*. Esto fue oportuno en más de un sentido. El activismo de la *Gita* era más filosófico y controlado que el natural activismo agresivo ario del *Rig Veda*, glorificado por Dayananda. En su contexto original, la *Gita* sirvió para reanimar el desalentado espíritu de Arjuna. Además, existía un precedente para una interpretación parcialmente activista en el gran comentario en marathi de la *Jñanesbhvari*. Más recientemente, Vivekananda había puesto mayor énfasis en este aspecto en sus conferencias sobre karmayoga y con su conducta, además de su enfoque activista de todos los asuntos religiosos y sociales.²⁹

²⁸ Christopher Isherwood, p. 325. Para entender la orientación favorable de Vivekananda hacia el vigor americano, véase p. 219.

²⁹ Aunque Vivekananda escribió acerca de los tres yogas de la *Gita*, gradualmente dirigió su énfasis hacia el karmayoga a través de su propia vida al emplear un lenguaje más entusiasta para el karmayoga, y con su constante llamado a la actividad nacionalista y de bienestar social.

Esta búsqueda de una ética del trabajo occidental en las escrituras hinduistas estuvo también de acuerdo con las tradiciones sociohistóricas de la cultura hinduista. El repertorio de conceptos vivos de ésta era mucho más amplio que el de cualquier otra cultura, simplemente porque durante todas las épocas hubo un mercado de ideas más tolerante y hasta permisivo en la sociedad hinduista, y además cada idea fue preservada viva de una u otra manera.

El desafío militar musulmán, por un lado, promovió la contraorganización por parte de los reyes y los *sannyasi* hinduistas, y por el otro, el reto espiritual del islam fue contratacado por el aislacionismo cultural hinduista con medidas profilácticas expresadas a través de los conceptos bhakti de igualdad entre los seres humanos y a través de la creación, por los sikh, del *khalsa* como un sustituto de la *millat* musulmana.³⁰

Sin embargo, el desafío de los británicos después de la conquista fue más sutil. No se dio principalmente en términos militares, sino en términos de superioridad ética. La respuesta herodiana de tan sólo imitar los hábitos de trabajo del adversario implicó una considerable ineficiencia, al igual que una pérdida de respeto de sí mismo, mientras que el redescubrimiento que hizo Tilak de la misma ética en las escrituras hinduistas garantizaba tanto la eficiencia como el orgullo.

Los resultados del análisis de Tilak fueron bastante dramáticos, pues no sólo encendió de inmediato la conciencia política en Maharashtra, sino que, de una manera más firme, preparó las mentes de centenares para una lucha prolongada bajo la guía de Mahatma Gandhi. En esta lucha la gente no esperaba resultados inmediatos, como en el caso de los revolucionarios violentos. Mientras fue Vivekananda quien preparó el camino, sería la exposición que hizo Tilak de la *Gita* en sus discursos y escritos la que conduciría a otros como Gandhiji y Rajaji a la utilización de esta fuente como arma política.

No nos interesan ahora los méritos filosóficos y lógicos del *Bhagavadgita Rahasya* de Tilak. Lo que llegó a la *intelligentsia* fue una versión simplificada, que predicaron tanto él

³⁰ V. Subramaniam, *Cultural Integration in India* (Nueva Delhi: Ashish Publishing House, 1978), capítulo 8.

como sus seguidores en foros públicos. Podemos, sin embargo, referirnos brevemente a su erudición admirable y a la brillantez interpretativa de su exégesis. Tilak no sólo demostró tener un profundo conocimiento de todas las fuentes filosóficas sánscritas como las upanishad y los brahmasutra, sino también de los comentarios tradicionales sobre estos textos hechos por Shankara, Ramanuja, Madhva y la *Janeshviri* de Jnanadev; también demostró un profundo conocimiento de la filosofía y la sociología occidentales. Tilak explicó que tanto en Occidente como en Oriente, los caminos de la renuncia y del trabajo eran iguales ya que los dos conducían a la autorrealización.³¹ Tilak establece entonces que el camino de la *Gita* es el segundo, al oponerse a las interpretaciones tradicionales que menosprecian este camino y utilizar todo el cuerpo hinduista de las smriti, las upanishad y los comentarios filosóficos para demostrar que defendían esta misma idea. Explica en detalle cómo Shankara, Ramanuja y Madhva³² dejan de lado sin justificación la frase crucial del capítulo 5, que trata de la superioridad del karmayoga. También llegó a demostrar que la *Ishavasyopanishad* apoyaba el karmayoga desde sus versos iniciales y que otras fuentes, como los dharmashastra y los purana, hacían lo mismo.³³ Se trata de una admirable prueba de erudición a lo largo de la cual Tilak debate fructíferamente contra los tradicionalistas usando sus propias armas.

También queda claro que a Tilak no le interesaron mucho otros métodos modernos de interpretación. Desde un punto de vista psicológico, la *Gita* no pone el suficiente énfasis en el concepto de acción desinteresada como para que éste sea evidente sin una defensa. El texto trata de describir otros caminos con más detalle; es posible que históricamente se concibiera como un compendio de varios puntos de vista más que como el promotor de uno solo. Como último gran *acharya* que comentó la *Gita*, Tilak utilizó las armas tradicionales de

³¹ Balgangadhar Tilak, *Bhagavad Gita Rahasya*, traducido por Balachandra Sitararam Sukthankar (Poona: 1935). Véanse en particular los capítulos 10 y 11.

³² *Op. cit.*, p. 426-427. Tilak critica directamente a Shankara y a Ramanuja.

³³ *Op. cit.* El capítulo 11 se apoya en la gran mayoría de las obras filosóficas hinduistas.

la exégesis, sin un análisis psicológico o histórico, defendiendo su interpretación con habilidad polémica en vez de objetividad académica.³⁴

Sin embargo, nos interesa menos la realización de Tilak que su fuente de inspiración así como las de Mahatma Gandhi y Vivekananda. Hemos demostrado histórica y circunstancialmente que la nueva interpretación militante de la *Gita* coincidió con un periodo en que la clase media hinduista emulaba las virtudes protestantes y aquélla de hecho fue su expresión. Esta prueba puede ser completada con algunas reflexiones singulares de Vivekananda, Jayakar y Mahadev Desai. El primero de éstos, Vivekananda, explica en su obra *East and West* que los europeos siguen el precepto de la *Gita* de acción desinteresada e infatigable, mientras que los indios siguen el mandato de Cristo de imitar a los lirios del campo.³⁵ Jayakar, por su parte, describió a los ingleses durante la "batalla de Bretaña" como verdaderos seguidores de la *Gita*. Y en la lista de karmayogis de Mahadev Desai hay mayor número de europeos que de indios.³⁶ Ninguno de los tres parece haber sospechado que la *Gita* estaba siendo reinterpretada en este siglo para enfatizar la ética de trabajo protestante occidental.

Hemos tratado de demostrar este punto mediante la evidencia circunstancial ya que no es posible una prueba directa. El propósito de este ejercicio académico no es concederles menos crédito a Tilak y a Vivekananda por su originalidad, sino desentrañar un caso muy interesante de renovación de una fuente de inspiración antigua bajo la influencia sutil del desafío extranjero. El hecho de que se haya llevado a cabo exitosamente sin que los promotores se dieran cuenta de esta influencia es un tributo a la grandeza de Tilak y Vivekananda, al igual que a la vasta extensión del pensamiento hinduista del

³⁴ Se ha señalado que Tilak no era un gran admirador del quietista Varkari Sampradaya, de ahí que no haya obtenido gran inspiración de la *Jnaneshvari*. Además, existe una controversia considerable en Maharashtra, desde el trabajo de Tilak, sobre el significado de la *Gita*. Pero es un hecho que Tilak virtualmente lo empezó todo y puso a la *Gita* a la cabeza como fuente de inspiración nacionalista.

³⁵ Vivekananda, *East and West* (Nainital: Advaitashrama), pp. 3-5.

³⁶ Para la lista de karmayogis de Mahadev Desai, véase su *The Gita According to Gandhi* (Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1951), pp. 118-120.

cual obtuvieron su inspiración. Esta reinterpretación revivalista, activista y radical de la *Gita* tiene mayor importancia para la historia de la reacción india ante Occidente que la adaptación temprana que hizo Ram Moham del liberalismo occidental, o el revivalismo simple del Arya Samaj o las varias interpretaciones indias del pensamiento marxista en este siglo.

IV

Se considera que el “revivalismo”, en un sentido amplio, es una manera de inspirarse en algo del pasado, cercano o distante, preservado o no. Es un fenómeno social y general que aparece bajo ciertas condiciones de dominación política, cultural o económica. El calificarlo de totalmente irracional es demasiado rotundo. El revivalismo posee varios aspectos funcionales; a menudo restaura el respeto a sí mismo cuando se rechaza o resulta inútil la imitación del gobernante; se vuelve más funcional cuando llega a ser menos costoso, en términos de consumo, que la imitación; se vuelve útil para construir un puente entre las masas tradicionales y los líderes de la clase media en una sociedad colonial y poscolonial y se vuelve poderoso cuando redescubre las armas del contrincante en su propio arsenal. Esto fue precisamente lo que reinterpretes de la *Gita* como Tilak y Gandhi hicieron en su país. El académico debe sopesar cuidadosamente los aspectos racionales e irracionales de cualquier ejemplo específico de revivalismo antes de emitir un juicio.

Traducción del inglés:
ISABEL A. DUQUE PELÁEZ