

# BANKIM CHANDRA Y LA RELIGIÓN DE LA HUMANIDAD

PRODYOT MUKHERJEE

*El Colegio de México*

## I

MAX WEBER “encontró que en la religión se dan en conjunto los valores culturales, las motivaciones de la personalidad y la estructura social”. Es por ello que en sus estudios sociológicos concedió tanta importancia al problema de la religión. Cualquier estudio del proceso de modernización<sup>1</sup> debe incluir el de la religión o religiones del grupo del que se esté tratando. A lo largo del proceso de modernización el sistema existente de ideas, actitudes y prácticas religiosas está sujeto a la crítica, y al mismo tiempo se ofrecen alternativas a aquéllas. En el dominio de las ideas este proceso también ha sido designado con el término de *secularismo*. Éste se desarrolló en Europa desde el Renacimiento y la Reforma, a través de la Revolución Científica del siglo xvii, hasta la gran era del secularismo en el siglo xix; algunos dirán que todavía continúa.

La conquista británica relacionó a la India con este proceso de modernización (lo cual no quiere decir que Inglaterra modernizara a la India, pues si así fuera no habría que tratar de modernizarla ahora), sino que significa que la India se unió con firmeza a la economía internacional a través de Gran Bretaña; que se introdujeron nuevas relaciones de propiedad, especialmente de la tierra; que aumentó el mercado interno y se difundió la economía monetaria; que se dio comienzo al sistema de ferrocarriles y a otras industrias modernas; que se

<sup>1</sup> El término *modernización* es ambiguo. Lo usamos aquí en relación a los cambios sociales producidos en Europa por las Revoluciones Industrial y Francesa, cuyos efectos se difundieron por todo el mundo al extenderse el poder europeo. Esto, por supuesto, no significa que la modernización implique *occidentalización*. La historia contemporánea de Asia y África lo demuestra. Para los propósitos de este ensayo es irrelevante preguntarse si la modernización comienza en el sistema de valores o en la estructura social. La cita con que empieza el artículo está tomada de la reseña de Robert Bellah, del libro de Weber, “The Religion of India”, en *American Sociological Review*, Oct. 1959, p. 732.

establecieron nuevos sistemas legales y administrativos basados en los modelos ingleses, y se fundaron escuelas, colegios, universidades, periódicos, publicaciones, clubes y asociaciones, de acuerdo con los ejemplos ingleses. Todo ello dio comienzo al proceso de modernización, debilitando en un principio las bases del antiguo orden social, y ayudando a crear el núcleo de uno nuevo después. Sin embargo, bajo el sistema colonial, el proceso no fue universal ni autogenerativo, sino que realmente creó obstáculos estructurales para una futura modernización, especialmente en el medio rural. Los cambios positivos más importantes se limitaron a unos pocos centros urbanos que se habían desarrollado en el siglo XIX.

En las ciudades surgió un nuevo grupo social, compuesto por miembros de las nuevas profesiones: maestros, abogados, profesores, periodistas, médicos, y empleados en distintos niveles del Indian Civil Service.<sup>2</sup> Todos ellos habían recibido educación inglesa y tenían que manejarse con ideas importadas de Europa. Podemos llamar a este grupo la *intelligentsia*. No fue éste el único grupo que emergió como resultado del impacto de Occidente, sino que también han de considerarse a los nuevos terratenientes o *zamindares*, los propietarios-campesinos en las aldeas, y los diferentes grupos ocupados de los negocios, participando tanto en las ciudades como en las aldeas en la expansión del comercio dentro y fuera de la India. Pero en cuanto a corrientes de ideas, la *intelligentsia* fue la responsable, compuesta por elementos procedentes tanto de los viejos como de los nuevos grupos sociales. Se caracterizaba por su educación inglesa, por encontrarse desempeñando ocupaciones que

<sup>2</sup> Es mejor señalar la importancia del Indian Civil Service. Sus miembros se reclutaban en las mejores universidades inglesas, en exámenes de competencia abiertos. Recibían los mejores salarios y privilegios, que ningún otro trabajo podía alcanzar antes de la segunda Guerra Mundial. Se requerían versatilidad, habilidad y competencia en el mayor grado. Proporcionaba un canal para la movilidad social dentro de las sociedades inglesas, como las de las familias de los Trevelyan, Beveridges, Strachey, Butler y otros. Por largo tiempo sólo los ingleses podían entrar al I.C.S., mientras que los indios eran admitidos en los rangos subordinados y provinciales. Una de las primeras demandas de los nacionalistas fue que se realizaran exámenes en India para que más indios pudieran entrar al I.C.S., petición que recién fue satisfecha en 1920. El I.C.S. se describió como el "marco de acero" de la administración británica en India, y sus miembros formaron la *élite* gobernante en ella.

requerían el uso de ideas y actitudes derivadas de esta educación, y por estar sufriendo una crisis de identidad, producida por la confrontación entre las ideas y actitudes religiosas de acuerdo con las cuales habían sido instruidos y que persistían en el seno del hogar, y aquéllas derivadas de su educación.

De estos centros urbanos, Calcuta tenía el orgullo de ser la segunda ciudad del Imperio Británico. Fue la capital de la India durante el siglo XIX y su metrópoli industrial y comercial más importante. En la India era una ciudad cosmopolita y la que tenía la más grande concentración de civiles europeos, quienes conservaban sus características sociales e instituciones culturales propias. Pero el hecho quizás más importante era que constituía la capital de la cultura bengalí; ni Bombay ni Madrás llegaron a alcanzar la misma posición en relación con las culturas de sus regiones. Debemos agregar que, además de que esta ciudad había sufrido la influencia de la cultura europea durante un tiempo prolongado, también tuvo lugar la intervención de otros dos factores. En primer lugar, los alrededores de Calcuta contenían centros tradicionales de aprendizaje como el famoso Nabadwip, llamado “el Oxford de India”, que produjo una escuela sobresaliente y distintiva de lógica, y mentes entrenadas para el pensamiento crítico. Calcuta podía acudir a estos centros de alta cultura para satisfacer las demandas crecientes de profesionales. En segundo lugar, la relativa flexibilidad de la estructura de castas tradicional de Bengala y la participación de otras castas además de la *brahmin* en la educación de alto nivel. De este modo, el impacto de las ideas europeas del siglo XIX fue recibido en Calcuta por intelectuales hindúes de criterio más amplio.

El siglo XIX fue la gran época de seguridad y confianza de Europa en sí misma. En contraste con las ideas de los pensadores del Iluminismo, el inglés de este período tenía una actitud de superioridad intransigente hacia todo lo que no fuera europeo. Se suponía que la historia humana había alcanzado su culminación en Europa, y desde este arrogante punto de vista europocéntrico se consideraba al resto de la humanidad como representante de etapas tempranas, anteriores y más primitivas de la evolución humana,<sup>3</sup> cuyas instituciones estaban

<sup>3</sup> Para mayor información sobre este tema véase Duncan Forbes, “James Mill and India”, *Cambridge Journal*, vol. 15, 1951-52, pp. 19-33.

destinadas a desaparecer y a ser reemplazadas por las más avanzadas de Occidente. La situación en la India parecía justificar estas ideas. Panikkar escribe:

A principios del siglo XIX, en vastas regiones, la sociedad india parecía estar a punto de desintegrarse. Los misioneros en Serampore pensaron esto y más tarde hasta Thomas Babington Macaulay. Pero el impacto de Occidente hizo revivir el espíritu de la sociedad india, un hecho que debe haber sido una sorpresa para sus críticos occidentales.<sup>4</sup>

El impacto de Occidente en el mundo de las ideas no fue homogéneo. Como dice Duncan Forbes:

Había en realidad tres posiciones en competencia en el mundo de las ideas para lograr el control intelectual de la India. La actitud romántica de comprensión, que puede llamarse histórica en el sentido apropiado de la palabra, y que sucumbió antes del ataque de dos sectores, unidos sólo por su hostilidad hacia la civilización india: los evangelistas y los racionalistas de la escuela a la cual pertenecían James Mill y Macaulay.<sup>5</sup>

Este doble ataque causó una gran impresión en las mentes indias. La crisis de identidad que resultó de ello tuvo diferentes manifestaciones: algunos trataron de vivir en dos compartimentos separados, otros se permitieron un exhibicionismo exagerado con el fin de mostrar su "cultura" occidental, consistente en llevar ropas, hablar y conducirse a la manera europea, embriagarse con frecuencia, y tratar con arrogancia a los nativos y a las instituciones y valores tradicionales; en tanto que los más serios comenzaron una nueva búsqueda de identidad cuyo primer fruto fue la reconstrucción de la tradición india por Rammohan Roy (1772-1833), labor que fue continuada por Debendranath Tagore. El movimiento de la Brahma Samaj fundado por ellos, se mantuvo como el centro de las actividades religiosas y culturales de la *intelligentsia* hasta el surgimiento de los movimientos hindúes denominados *revivalistas* de fines del siglo XIX, como la Ramakrishna Mission. Ambos movimien-

<sup>4</sup> K. M. Panikkar, *Hindu Society at Crossroads*, 1961. Introducción.

<sup>5</sup> Duncan Forbes, *op. cit.*, p. 23. Agrega: "La India Británica en el siglo XIX proporciona un ejemplo significativo del fracaso de Occidente por alcanzar una concepción histórico-universal..."

tos de reforma atrajeron de modo considerable la atención de los estudiosos, si bien pueden tenerse reservas acerca de su calidad. Un interesante episodio es prácticamente desconocido: la relación entre los años de la década de 1860 y los de la de 1880, y que en cierto modo forma el lazo de unión entre los dos movimientos. Sólo unas pocas menciones indican su existencia. Si el racionalismo de los utilitaristas y el teísmo de los evangélicos fueron las influencias dominantes en la primera mitad del siglo XIX, las ideas creativas que fertilizaron las mentes del período de transición fueron las de Augusto Comte y su Religión de la Humanidad.

## II

La referencia más temprana a Comte que se haya hecho en India parece haber sido una mención aparecida el 16 de enero de 1856 en *Hindoo Patriot*, debida a su editor Harish Chandra Mookerjee, pero no fue sino hasta aproximadamente 1865 y principios de la década del setenta que se convirtió en tema de discusión entre los intelectuales de Calcuta. Como es de suponer, las principales vías por las que llegaban las influencias eran los periódicos ingleses importantes de la época: *The Fortnightly Review*, *The Nineteenth Century* y *The Edinburgh Review*, en cuyas páginas los que estaban a favor y contra de Comte resolvían sus discusiones. John Stuart Mill era una de las influencias intelectuales más fuertes que se ejercían sobre la opinión secularista en India, tanto entre los europeos como entre los indios. El mismo Mill era el responsable de la difusión del pensamiento de Comte en Inglaterra, por lo cual no es de asombrarse que sus admiradores en la India también fueran atraídos por las ideas comtianas. Sin embargo, no fue a través de esta infiltración de ideas que la Religión de la Humanidad de Comte influyó a los pensadores de Calcuta, sino por medio de un movimiento organizado que trató de lograr la adhesión de los jóvenes intelectuales de Bengala. Su líder no fue otro que el fundador y la fuerza directriz que se hallaba detrás del movimiento positivista en Inglaterra: Richard Congreve (1818-1899)<sup>6</sup> quien, contrariamente a lo que hizo

<sup>6</sup> No intentaré hacer aquí una historia del movimiento. La enfermedad me ha impedido llevar a la forma escrita la investigación que fue ter-

Mill, consideró con seriedad el aspecto religioso de las enseñanzas de Comte, con todos sus rituales y símbolos. Nunca visitó India, pero tres de sus adeptos más cercanos desempeñaron puestos oficiales en este país, y a través de ellos pudo dirigir las actividades que se desarrollarían allí. Como movimiento organizado no alcanzó siquiera el éxito modesto de la *London Positivist Society*, aunque en Inglaterra la influencia de las ideas y el trabajo realizado por estos hombres excedió en gran medida su fuerza numérica.<sup>7</sup> Congreve mantuvo correspondencia frecuente con sus conversos ingleses y sus amigos indios. Los tres ingleses que hemos mencionado eran: J. S. Geddes, casado con la hermana de la esposa de Congreve, que llegó a la India para servir en el Indian Civil Service, y murió en 1880, en plena juventud; Samuel Lobb, perteneciente al Indian Educational Service, quien cumplía funciones de profesor en los colegios del estado de Calcuta y en sus alrededores, y fue quizás el más activo y de mayor efectividad en la tarea de colocar las ideas comtianas en la India, en donde logró adeptos; como Geddes, murió joven; y H. J. S. Cotton, también miembro del Indian Civil Service, quien vivió lo suficiente para llegar a ser presidente del Congreso Nacional Indio, miembro liberal del Parlamento inglés y el líder del *lobby* (grupo de presión) indio en él.

Congreve fue quizás el primero en pronunciarse antiimperialista en Inglaterra, haciendo continuas demandas para que ésta abandonara la India y las otras posesiones coloniales, cuando esta posición era allí todavía muy poco frecuente. En 1857, durante el Motín, publicó a sus expensas varias proclamas de-

minada hace años. Deseo aprovechar esta oportunidad para agradecer a la Universidad de Adelaide por la ayuda que me ha brindado en el curso de la investigación de este material, cuando pertenecía a su Departamento de Historia.

<sup>7</sup> R. Metz proporciona un breve informe sobre los positivistas ingleses en *A Hundred Years of British Philosophy* (Londres, 1938, p. 172-184). El tema ha sido tratado más detalladamente por J. E. Megee en *A Crusade for Humanity*, Londres, 1931. Sin embargo, ninguno de ellos ha examinado la influencia que ha tenido el Positivismo sobre los movimientos sociales. Royden Harrison en *Before the Socialists* (Londres, 1962) ha cubierto esta falta, mostrando el importante papel que han desempeñado los positivistas en los movimientos obreros ocurridos en el período entre el final del Cartismo y el resurgimiento de los movimientos obreros militantes a partir de 1880.

nunciando las atrocidades de los ingleses y pidiendo que éstos se retiraran de la India.<sup>8</sup> Sólo otro personaje público hizo lo mismo, Ernest Jones, el líder del Cartismo. Esta actitud crítica intransigente hacia la actividad de despojo en la India, fue sostenida más tarde por Geddes en sus escritos. Esto indujo a alguien como Cotton a impulsar la causa del Indian National Congress con considerables desventajas para su carrera, defendiendo a los *coolies* de Assam en contra de una explotación brutal. Las actividades de Lobb fueron de tipo intelectual más que político, como era de esperarse de un profesor. Fue él quien logró los primeros adeptos indios al positivismo comtiano. Dos de ellos fueron: el juez Dwarka Nath Mitter (1833-1874), uno de los más brillantes abogados de la Suprema Corte de Calcuta, posición que constituía un raro honor para un indio en esos días y un gran tributo a su habilidad.

Por cierto tiempo sus convicciones religiosas no fueron de ningún modo fuertes, pero al tomar contacto con el sistema de filosofía positivista de Comte, rápidamente aprendió por sí mismo el francés con el fin de leer los libros del maestro en su idioma original, adquiriendo una amplia cultura que tendría influencias durante toda su vida. Poco antes de su muerte había llegado a reconciliar las doctrinas de Comte con los sistemas sociales y religiosos hindúes. Su desaparición fue lamentada por los positivistas de Inglaterra.<sup>9</sup>

Este extracto de una nota biográfica indica un aspecto importante de la influencia comtiana en la India. Mitter había mantenido correspondencia con Congreve. Uno de sus contemporáneos y el responsable de difundir las ideas comtianas fue Girish Chandra Ghosh, el editor de *The Bengalee*, una publicación en lengua inglesa, en donde se tradujeron textos positivistas y se discutieron y defendieron artículos, cartas y opiniones sobre varios temas de la filosofía positivista.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> En 1907, al cumplirse el decimoquinto aniversario del Motín, Shyamaji Krishnavarma, el revolucionario indio en el exilio, volvió a publicar el panfleto de Congreve con una breve introducción, como tributo a este temprano antiimperialista.

<sup>9</sup> Buckland, C. E., *Bengal Under the Lieutenant-Governors*, Calcuta, 1902. Biographical appendix, pp. 1037-39.

<sup>10</sup> Otras dos publicaciones, ambas editadas por los oficiales ingleses en la India, fueron importantes para los debates sobre el problema del Positivismo: *Calcutta Review* e *Indian Observer*.

Hubo otros educadores, abogados y miembros del Indian Civil Service que sintieron la influencia de las ideas de Comte. Un informe completo sólo sería posible haciendo una historia del movimiento. La única persona que aceptó por completo la Religión de la Humanidad y recibió los sacramentos del positivismo fue Jogendra Chandra Ghosh, amigo íntimo de Cotton y en correspondencia con Congreve hasta la muerte de éste. En este grupo de intelectuales bengalíes, sobre los que se hizo sentir la influencia de Comte, aunque ellos no la aceptaran en su totalidad, el más importante fue indudablemente Bankim Chandra Chatterjee, padre de la ficción india moderna, gran maestro en Bengala del estilo literario en prosa y también un apóstol del nacionalismo indio. Ni una sola persona ha hecho tantos esfuerzos y en tantas direcciones del pensamiento, la actividad y la literatura de un pueblo, como Bankim con su publicación *Banga-darshan*, sus ensayos sobre literatura, economía, sociología y política, así como con sus novelas. No se ha hecho una evaluación crítica de Bankim como escritor, a pesar de que nadie puede disputar su lugar como creador de la literatura moderna bengalí. Nosotros tendremos en cuenta solamente sus puntos de vista religiosos, considerándolos, en parte debido a la influencia comtiana, una de las ideas germinales para la reconstrucción del pensamiento religioso en Bengala. De todas maneras, éste es sólo un estudio parcial. En este artículo nos limitaremos a la presentación de sus opiniones y a indicar las líneas que debería seguirse para realizar un estudio completo.

Bankim Chandra nació el 26 de junio de 1838. Pertenecía a una familia *Kulin Brahmin* de Bengala Occidental, establecida en un pueblo cercano a Calcuta. Su padre había recibido educación inglesa y trabajado en los puestos subordinados del sistema administrativo inglés. Bankim también fue educado en escuelas y colegios de tipo inglés. En 1857 se fundó la Universidad de Calcuta; ese mismo año Bankim pasó el examen de ingreso y en 1858 recibió su título de Bachiller en Artes, resultando uno de los dos candidatos que lo lograron. Poco después fue asignado al Indian Civil Service como *Deputy Magistrate and Collector*, ocupando todas las posiciones para las cuales los indios eran elegibles en aquellos días. A pesar de su conocida competencia sufrió las acostumbradas discriminaciones de que eran objeto los indios en estos puestos. Debe recordarse que



la mayoría de sus escritos creativos fueron producidos cuando se hallaba en plena actividad administrativa y judicial, y dedicado a otros deberes. Entre 1862 y 1863, a la edad de veinticuatro años, escribió *Durgeshnandini*, que despertó gran interés al ser publicada en 1865, y posteriormente *Kapalakundala*. En 1872 comenzó la publicación de *Bangadarshana*, la primera revista literaria seria en lengua bengalí cuya calidad no ha sido superada hasta el presente. En 1882, apareció *Anandamatha*, conteniendo la canción "Bande Mataram" que sirvió de inspiración a los nacionalistas militantes de principios del siglo xx. Se retiró de sus actividades en 1891, muriendo tres años más tarde.

### III

Bankim Chandra, como los otros intelectuales de su época, había sido fuertemente influido por el utilitarismo. Esta influencia persistió aunque parece que fue modificada por las ideas de Comte en lo relativo a la sociedad y la religión. Un contemporáneo menciona que, cuando alguien sostenía que no había llegado todavía el momento para que las ideas comtianas se difundieran, Bankim objetó diciendo que la verdad debía ser conocida, aunque la ocasión no fuera aun apropiada.

En 1872, en uno de los primeros números de *Banga-darshan*, se publicó un artículo anónimo sobre Comte, y dos años más tarde, Rajakrishna Mukherjee, el conocido erudito sanscritista y adepto de Comte, escribió otro. El mismo Bankim Chandra expresó sus puntos de vista sobre la sociedad y la religión en varios artículos y novelas publicadas después de 1880. Los artículos de mayor importancia se recopilaron más tarde bajo el título de *Krishna-Charitra* (La personalidad de Krishna) y *Dharmatattva*. Las novelas: *Devi Chaudhurani*, *Anandamath* y *Sitaram*, se escribieron abiertamente para propagar los puntos de vista religiosos, sociales y políticos del autor. Muchas ideas contenidas en estos últimos escritos, ya estaban presentes en sus ensayos anteriores, especialmente en *Samya* y *Kamala-Kanta*. Sin embargo, en *Dharmatattva*, trató de dar un panorama coherente de su idea de religión. Lo discutiremos como la fuente principal que nos permitirá entender sus opiniones respecto a la religión y la sociedad.

En *Dharmatattva* se desarrolla un diálogo entre un *guru* y su discípulo, una forma común en la India pero que también recuerda el catecismo de Comte. En veintiséis capítulos con cinco apéndices Bankim presenta sus puntos de vista, cuyo eje se encuentra en su exposición de la *Gita*.<sup>11</sup> Las preguntas con que se abre el diálogo son interesantes por sus relaciones con el pensamiento del utilitarismo: qué es dolor, qué es felicidad, qué es *dharma*, qué es humanidad.<sup>12</sup> En el quinto capítulo expresa sus propias opiniones sobre el *dharma* como *anushilana* (cultura), continúa desarrollando los tópicos de la Armonía, el desarrollo de las facultades humanas y la Devoción, más o menos en la tradición de la filosofía comtiana, y luego intenta demostrar que en realidad ésta es consecuente con la tradición hindú tal como está expresada en la *Gita*. En los capítulos finales retoma los tópicos del Egoísmo, el Altruismo, el Amor a los parientes y allegados y el Amor a la Patria.

En este libro, en donde las discusiones se desarrollan rigurosamente formando una unidad compacta, podemos distinguir con claridad cuatro temas: 1) La decadencia del hinduismo y de la India, aceptados como hechos debidos a: a) la búsqueda luego de la liberación en esta vida, que trae como consecuencia el descuido del trabajo en este mundo;<sup>13</sup> b) "los indios eran devotos de Dios y veían a todos los seres humanos como iguales, pero desatendieron el amor hacia el país en aras de un amor universal. De este modo no se cultivó armoniosamente la facultad de amar. El patriotismo y el amor universal deben cultivarse y ser consecuentes el uno con el otro. Cuando esto ocurra, la India podrá tomar su lugar entre las más grandes naciones del mundo".<sup>14</sup> 2) Establecer cuál es la verdad (una esencia o substancia) del *dharma* hindú; 3) El propósito de este ejercicio es hacer posible el resurgimiento de la India. (Dice

<sup>11</sup> Todas las citas son de *Bankim Rachanavali (Obras de Bankim)*, vol. II, publicado por Sahitya Samsad, Calcuta, 1964 (3ª ed.). Caps. XIII a XVIII.

<sup>12</sup> *Ibid.*, caps. I-IV. *Dharma*: como Bankim señala cuidadosamente en su tratado, no se puede traducir como religión, término que cubre sólo uno de los elementos del *dharma*. Este abarca las ideas de: 1) deber moral; 2) los deberes pertenecientes a la propia casta y etapa de la vida; 3) la "verdadera naturaleza de las cosas", y 4) la ley universal que mantiene el orden.

<sup>13</sup> *Ibid.*, cap. XIX, p. 637.

<sup>14</sup> *Ibid.*, cap. XXIV, p. 661.

el *guru*: “Pronto verás que al divulgarse el *bhakti* puro, los hindúes se regenerarán y serán poderosos como los ingleses en el tiempo de Cromwell, como los árabes en la época de Mahoma”;<sup>15</sup> 4) Esto sólo será posible cuando se adopte un programa educacional que incorpore la esencia del *dharma* hindú y el conocimiento europeo, para el desarrollo del individuo y de la Humanidad. “El día en que se unan la ciencia y la industria europeas y el *nishkama dharma* (el *dharma* que espera actividad sin preocuparse de los resultados) de la India, ese día el hombre llegará a ser bueno.” Porque entonces esa ciencia e industria se usarán exclusivamente para el bienestar humano.<sup>16</sup>

Pero antes de que este fin se logre, se deberá rechazar gran parte de la tradición. De acuerdo con Bankim Chandra, los principales elementos de ella que deben ser rechazados son:

1. El ciego acatamiento a las reglas y prácticas establecidas por los antiguos comentaristas y sabios.

Hemos alcanzado el presente estado de confusión, de falta de *dharma* y de degradación, porque soportamos la carga de la tradición sin sujetarla a la crítica. Este ya no es nuestro deber. Todos deben usar la razón para criticar la tradición.<sup>17</sup>

2. El rechazo de la tradición ascética, porque el ascetismo se opone a la naturaleza humana. Intenta eliminar ciertas facultades humanas naturales. Todas las facultades, tanto las inferiores como las superiores, deben ser desarrolladas, pero sólo armónicamente y en coordinación apropiada.<sup>18</sup>

No se trata de suprimir totalmente la sexualidad. Esta es la enseñanza del *sannyasa dharma*, no la del *anushilana dharma*. No llamo *dharma* al ascetismo, al menos no *dharma* completo. *Anushilana* es el camino del compromiso (con el mundo) y *sannyasa* el del alejamiento (de él). *Sannyasa* es una religión incompleta.<sup>19</sup>

Una y otra vez, Buda, Cristo y Chaitanya son rechazados, y Krishna reconocido como el ser ideal porque combina en sí las

<sup>15</sup> *Ibid.*, cap. XX, p. 647.

<sup>16</sup> *Ibid.*, cap. XV, p. 633.

<sup>17</sup> *Ibid.*, cap. XXVI, p. 665.

<sup>18</sup> *Ibid.*, cap. IV, p. 598.

<sup>19</sup> *Ibid.*, cap. VII, p. 600.

virtudes del guerrero, el rey y el político (cumpliendo estas funciones de acuerdo con el *dharmā*), con la del *yogui*.

3. Así como se rechaza la tradición del ascetismo de la religión hindú por incompleta, lo mismo ocurre con el carácter ritualístico del hinduismo. Se condenan en primer lugar la hipocresía y la falsedad de muchas prácticas prevalentes en el hinduismo,<sup>20</sup> en especial a los que realizan los diferentes rituales y llevan una vida por completo contraria a las enseñanzas del *dharmā*. En un nivel más importante, los distintos *pūjas*, sacrificios, rituales, etc., se consideran formas inferiores del *bhakti* (devoción), “Dios está presente en el Universo. Trabajar para el Universo es trabajar para Él. Por lo tanto, el ‘deber’ que Krishna nos ha indicado realizar es hacer aquello que beneficie al Universo.”<sup>21</sup>

4. En la explicación sobre lo que es religión, el concepto del *más allá* se omite porque no tiene una aceptación universal, en tanto que la felicidad en este mundo se considera como un fin válido en la vida. Entonces, la investigación real de lo que es *dharmā* comienza preguntando qué es la felicidad.

Podemos sintetizar ahora sus opiniones sobre el *dharmā*. Sabremos qué es *dharmā* al preguntar sobre la naturaleza humana, sobre lo que es Humanidad. Humanidad es el estado en el cual se alcanza cualquier desarrollo del hombre y las potencialidades inherentes a él se realizan en su totalidad. El hombre tiene facultades físicas, intelectuales, de acción y estéticas. Felicidad y humanidad consisten en la expresión, el desarrollo, la armonía y la realización adecuadas de todas estas facultades. Como el desarrollo de las potencialidades inherentes a una semilla necesita un cultivo cuidadoso, y la belleza de un jardín depende de la armonía existente entre los árboles, las plantas y los arbustos, también los elementos fundamentales de la religión necesitan de un cultivo cuidadoso y de la existencia de una armonía interna entre las facultades propias del hombre. “La substancia de la religión es la cultura”. A esto lo llama *anushilana dharmā*, el *dharmā* que él defiende. El discípulo señala en este diálogo que considerar a la “educación” (cultura) una parte de la religión es seguramente una importación de las ideas de Comte y no un elemento procedente de la tradición india. A esto, el

<sup>20</sup> *Ibid.*, cap. XVIII, p. 636 y cap. XIX, p. 643.

<sup>21</sup> *Ibid.*, cap. XX, p. 647.

*guru* responde de dos maneras: primero, la idea de una educación apropiada para las distintas etapas de la vida es parte del *ashramadharmā* hindú; durante el período de *brahmacarya* se adquiere la educación intelectual y durante el de *garhasthya*, la educación en la vida activa. Segundo, si el hinduismo muestra ciertas semejanzas con el sistema comtiano, esto no significa que tenemos que rechazar al primero por estar contaminado de influencias europeas.<sup>22</sup>

¿En qué consistirá entonces esta educación? Bankim comienza por la educación física, admitiendo que, hasta ahora, ningún maestro en cuestiones religiosas ha considerado este problema, y que “en este país hay una necesidad especial de hacerlo”.<sup>23</sup> Sin un cuerpo fuerte no podemos desarrollar las facultades intelectuales, o defendernos y defender a nuestros familiares, pero sobre todo, fracasaremos en la realización del *dharmā* más importante, el de defender al país. Continúa recomendando la gimnasia, los ejercicios físicos, la lucha, la natación, la esgrima, la equitación, tanto para hombres como para mujeres.

Para el desarrollo de las facultades mentales e intelectuales se necesita el conocimiento. ¿Cuál será su carácter?: “*Guru*: —¿A través de qué ramas del conocimiento conocerás el mundo externo?” Discípulo: “—A través de las ciencias físicas.” *G.*: “Lo que quiere decir, en el siglo *xxx*, de acuerdo con Comte, a través de las Matemáticas, la Astronomía, la Física y la Química. Para este conocimiento deberás aceptar como *gurus* a los estudiosos occidentales. Entonces, ¿cómo llegarás a conocerte a ti mismo?” *D.*: “—Por medio de las ciencias que tratan de las realidades internas y externas.” *G.*: “—En otras palabras, por las dos últimas ciencias de Comte: la Biología y la Sociología.” *D.*: “—¿Pero en dónde adquiriremos el conocimiento de Dios?” *G.*: “—En las escrituras hindúes: en las Upanishads, en Filosofía; en los Puranas, en Historia, pero especialmente en la Gita.”<sup>24</sup>

Ya al principio de este discurso Bankim ha rechazado la idea de que la meta de la educación europea (o cultura) fuera alcanzar la felicidad en este mundo, y la de los indios, liberarse

<sup>22</sup> *Ibid.*, cap. V, p. 596.

<sup>23</sup> *Ibid.*, cap. VIII, p. 607.

<sup>24</sup> *Ibid.*, cap. XV, p. 630.

de éste. Para él, no debe haber contradicción entre las dos metas, ya que la liberación debe considerarse el logro más importante y la realización completa de la felicidad.<sup>25</sup> Esto significa liberación en este mundo y no en el otro, ni una liberación alcanzada por medio de la negación o alejándose de la participación en las actividades mundanas. Bankim explica en qué consiste esta liberación en el capítulo decimocuarto como el concepto de *Karma* en la Gita: participación en las actividades del mundo, cumplimiento de la función de cada uno en la vida sin preocuparse por los frutos de la propia labor.

Debemos cumplir con nuestros deberes en este mundo de tal manera que logremos los mismos resultados que el *sannyasa*, pero sin los sufrimientos innecesarios que están asociados con él.<sup>26</sup> Entonces, el fin del *anushilana dharma* es impartir tal educación que conduzca a la completa realización de todas las facultades, físicas e intelectuales, que permitan al individuo preocuparse en este mundo por el cumplimiento de sus deberes con un espíritu de "actividad sin ataduras" (*karmayoga*), por el bien de la Humanidad.

Si todas las facultades humanas se cultivan apropiadamente para la realización de los deberes naturales (*dharma*) y en forma armónica, esto llevará, naturalmente, a la búsqueda de Dios. La cultura consiste realmente en la actividad dirigida hacia Dios, otro nombre para *bhakti*. Porque Dios está en todos los seres, sin el amor hacia todos ellos no existe amor a Dios, ni *dharma*, ni Humanidad.

En los capítulos finales se definen estos deberes y se explican como partes del amor a sí mismo, a nuestros parientes y allegados (*svajana*), a nuestro país (*svadesha*). Todo el mundo debe ser objeto de amor, pero debemos partir de nosotros mismos puesto que, sin la preservación y el desarrollo del propio ser por cada individuo no es posible la preservación y el desarrollo del mundo. Acción que también debe ser realizada sin egoísmos. Cada individuo puede encontrar bienestar dentro de la sociedad, por lo tanto el principio de bienestar deberá ser "el mayor bien para el mayor número de personas" de los utilitaristas ingleses. El patriotismo debe cultivarse por el bien de la Humanidad porque los grupos humanos existen como

<sup>25</sup> *Ibid.*, cap. II.

<sup>26</sup> *Ibid.*, cap. XVI. p. 632.

entidades nacionales, y a menos que estas entidades nacionales se puedan defender a sí mismas, serán derrotadas por otras naciones agresivas. El nacionalismo europeo es agresivo y rapaz, pero el nacionalismo desinteresado, de acuerdo con el concepto de *nishkama dharma*, permite la acomodación mutua del amor por el propio país y el amor por toda la Humanidad. El *dharma* ideal deberá ser el amor hacia todo lo animado, pero ya que nosotros vivimos en un estado imperfecto de civilización, el patriotismo (el amor por el propio país) es el sentimiento más elevado.

Antes de concluir este sumario inadecuado sobre el pensamiento religioso de Bankim, necesitamos llamar la atención sobre lo siguiente:

1. La fe en la educación y el progreso que tenía Bankim se debe en gran parte a las ideas de los pensadores del siglo XIX.

2. En esta exposición sobre el *dharma*, varias veces se ha referido a Comte. Por ejemplo, el concepto de religión que prefiere en el apéndice, por encima de los que ofrecen Kant, Hegel, Schliermacher, Fichte, Max Müller, etc., ha sido el de Comte: “La religión en sí misma expresa el estado de perfecta *unidad* que es el signo distintivo de la existencia del hombre, tanto como individuo como en sociedad, cuando todas las partes constituyentes de su naturaleza moral y física, están habituadas a dirigirse a un fin común”, o “La religión consiste en regular la propia naturaleza individual y formar el punto de reunión para todos los individuos”.

Su discusión sobre la utilidad, la felicidad, las facultades humanas, el gran círculo de afectos, son una versión modificada del sistema de Comte. Mientras mantiene a lo largo del libro que no está diciendo nada nuevo sino reviviendo una tradición perdida de los hindúes, al discutir el papel de la mujer en la sociedad, acepta la actitud que Comte tiene al respecto como superior a la de la tradición hindú.

3. Su interpretación del *karmayoga* de la Gita, parece ser la novedad y la clave de la síntesis que intenta hacer entre la tradición india y la civilización occidental contemporánea. El concepto de actividad sin ataduras que demanda una completa dedicación a la vida, requiere para su realización el desarrollo total de todas las facultades humanas. Proporciona felicidad porque permite el florecimiento pleno de las potencialidades

inherentes al hombre, su humanidad, y conduce a la liberación porque es una acción dirigida hacia Dios, es decir, realizada porque la humanidad del hombre pide que se realice y porque trae bienestar a la Humanidad.

4. El climax de la discusión se alcanza con el concepto que ofrece sobre el *dharma* más elevado. En la conclusión, el discípulo resume los principios básicos del *anushilana dharma*, y el *guru* le recuerda: "No olvides que el amor por el país está por encima de todos los otros deberes (*dharma*)". Por lo tanto se le ha otorgado al nacionalismo una gran prioridad dentro de este esquema, al punto que se ha dicho que Bankim ha hecho del nacionalismo una religión.

La interpretación del *karma* de la Gita proporciona la motivación para una acción de dedicación individual, concebida en términos de un bien general, que al mismo tiempo alcanza lo que tradicionalmente se llama mérito religioso. Éste es el concepto de "acción individual" o "acción sin ataduras" que llegó a ser la fuerza motriz de los movimientos de Vivekananda, Aurobindo, Tilak y Gandhi, movimientos que requirieron sacrificios individuales por causas abstractas como la "libertad".

#### IV

Una evaluación crítica completa de las opiniones de Bankim requeriría la confrontación de sus ideas con aquellas "tradicionales" de la India, así como con las que predominaban en Europa en la época. Se debe ser cuidadoso al emprender esta tarea para evitar llegar a dos puntos de vista extremos. Uno de ellos, común entre los estudiosos de las religiones de la India, tiende a no dar importancia a todos los intentos realizados por los reformistas del siglo XIX, y a considerarlos como desviaciones de una supuesta tradición india "verdadera". Ante esto, se puede aducir que no hay una tradición india, y que aun sus variedades han evolucionado históricamente. Sólo hay que recordar las diferentes interpretaciones de conceptos claves como el de *maya*. En la posición opuesta están aquellos que rechazan estas ideas como poco originales, puesto que todos los conceptos básicos son producto de préstamos. De acuerdo con ellos, las ideas de modernización son de origen occidental, por lo



cual modernización sólo puede significar la aceptación total del modelo occidental. A ello se puede contestar haciendo notar que en el pensamiento social hay pocos pensadores que sean originales. Se ha dicho que el pensamiento político europeo no ha hecho más que comentar a Platón y a Aristóteles. Además, la importancia de las ideas en términos de modernización no depende de su originalidad. La adaptación de ideas científico-seculares de origen occidental a otro contexto cultural, constituye un problema relevante en el proceso de modernización.

Un historiador de las ideas, como un sociólogo, puede evitar, sin embargo, tanto la posición que juzga la verdad última como la del error de la posición teológica o científica.<sup>27</sup> Puede limitarse a la descripción del proceso de adaptación manifestado por estos intelectuales para descubrir las raíces de estas ideas, y examinar si hay coherencia entre ellas. Aún más, puede señalar la función de estas ideas en términos de la influencia que hayan tenido sobre la vida y las actividades de la gente de su tiempo.

Teniendo todo esto en consideración podemos ofrecer algunas conclusiones tentativas en cuanto a las ideas religiosas de Bankim Chandra.

1. A fines del siglo XIX, se desarrollaron en la India movimientos sociales como el de la *Ramakrishna Mission*, designados con el nombre de *Movimientos Revivalistas Hindúes*. Generalmente se piensa que Bankim Chandra contribuyó a su surgimiento. El uso de la palabra *revivalismo* es peyorativo, ya que la idea señala que anteriormente los movimientos como los de la *Brahmo Samaj* eran más racionalistas. Se debe rechazar esta posición, al menos en el caso de Bankim Chandra.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Berger, Peter L., "Sociological Study of Religion", *Journal of Scientific Study of Religion*, vol. VI, núm. 1, 1967.

<sup>28</sup> Hay, Stephen, "Western and Indigenous Elements in Modern Indian Thought", en Jansen, *Changing Japanese Attitude to Modernization*, Princeton, 1966, p. 326-332. Dice Hay: "Al enfrentarse a un desafío cada vez más intenso hacia sus creencias más queridas, muchos hindúes y musulmanes se vieron forzados a enfatizar la vitalidad —si no la superioridad— de las tradiciones indígenas en contraste con las occidentales. Continuaron con el proceso de selección y reinterpretación de las tradiciones, que ya había comenzado Rammohun, pero su horizonte era generalmente más limitado; su conocimiento de las tradiciones tanto 'occidentales' como 'nativas', más superficial, y su uso de la razón, más racionalista que desapasionado. A fines del siglo XIX, lo que un observador llamó 'la defensa completa de las viejas religiones', estaba dondequiera en evidencia."

Bankim no aceptó ningún intento de revivalismo, en el sentido mencionado con anterioridad, como resulta claro del hecho de que se alejara de las interpretaciones del hinduismo expresadas por Sashadhar Tarkachuramani.<sup>29</sup>

2. Tampoco parece cierto lo que a menudo se ha afirmado, que Bankim abandonara las premisas básicas del utilitarismo y del igualitarismo rousseauiano que había sostenido en su juventud. Sus *Dharmatattva* y *Krishnachantra* contienen abundantes referencias a John Stuart Mill y al principio del “mayor bien para el mayor número de individuos”. Deja claro que la forma común de cristianismo podría oponerse a la doctrina de Mill, pero no cree que el *dharma* hindú sea opuesto a sus principios.<sup>30</sup> En este caso, la influencia de Comte no puede considerarse en oposición a la de Mill. Como lo ha señalado John Morley “el sistema comtiano es el utilitarismo coronado por una decoración fantástica”.<sup>31</sup> La diferencia está, en realidad, a favor de Bankim. Mientras Comte trata de crear una religión artificial (“el Catolicismo menos el Cristianismo” como ha dicho Huxley), Bankim toma una tradición viviente para impregnarla con conceptos “científicos”.

3. En esta explicación de las ideas centrales en torno del *dharma* hindú, Bankim se refiere explícitamente a la idea de *karma* (“actividad sin ataduras”) como el ascetismo en este mundo. La importancia de este concepto en las obras de personas como Gandhi, en relación con el desarrollo económico, ha sido indicada por los sociólogos.<sup>32</sup> No es exagerado establecer que la divulgación de este concepto en toda la India gracias a Swami Vivekananda se debe en gran parte a los escritos de Bankim. Muchos otros elementos enfatizados por Vivekananda en sus discursos y obras escritas parecen haberse originado en el *Dharmatattva* de Bankim, especialmente el más importante de ellos, el concepto del trabajo para la Humanidad como culto.

4. El producto más importante de la influencia que ha ejercido Bankim ha sido quizás el haber inspirado a los jóvenes para que éstos consideraran el servicio al país como su deber

<sup>29</sup> Ver *Obras*. . . , vol. II: “The Gods and Hinduism”, p. 776.

<sup>30</sup> Krishnachantra, en *Obras*. . . , vol. II, p. 565.

<sup>31</sup> Encyclopaedia Britanica, 2da. ed., *Comte*, p. 821.

<sup>32</sup> Ver Milton Singer, “Cultural Values in India’s Economic Development”, *The Annals*, mayo de 1956.

(*dharmā*) principal. Sri Aurobindo, uno de los pioneros de la política militante, recibió la influencia directa de los escritos de Bankim. Uno de los primeros grupos revolucionarios clandestinos de Bengala se llamó *Anushilan Samiti*, y aceptó las ideas principales del *Dharmatattva* como sus bases. Aquellos que señalan la predisposición hacia lo hindú que existe en los escritos de Bankim deben recordar que estos grupos militantes estaban relativamente libres de sentimientos antimusulmanes y que la mayoría de sus miembros, en los últimos tiempos, se adhirieron a los movimientos socialistas.

Aurobindo ha resumido del siguiente modo la influencia directa que Bankim ha ejercido sobre la política militante:

Se dio cuenta que la fuerza realizada desde arriba debe encontrarse con una fuerza mayor desde abajo, la fuerza de la represión con la fuerza insurgente nacional. Nos ordena abandonar los métodos de agitación caninos por los leoninos (...) Percibe que el primer elemento de la fuerza moral debe ser *tyāga*, el autosacrificarse por completo por el país y dedicarse totalmente a trabajar por la liberación (...) Nuevamente, percibe que el segundo elemento de la fuerza moral que se necesita debe ser la autodisciplina y la organización (...) Y, por último, señala que el tercer elemento de la fuerza moral debe ser la infusión del sentimiento religioso en el trabajo patriótico.<sup>33</sup> La religión del patriotismo, es la idea cumbre de los escritos de Bankim (...), él es el inspirador y el *guru* político del nuevo espíritu que está dirigiendo la nación hacia el resurgimiento y la independencia.<sup>34</sup>

*Traducción del inglés de SUSANA DEVALLE*

<sup>33</sup> "Rishi Bankim Chandra", *Bande Mataram*, 16 de abril de 1907, (reimpreso en *Bankim-Tilak-Dagananda*, Calcuta, sin fecha de publicación).

<sup>34</sup> Bankim se preocupó por hacer la diferencia entre el nacionalismo estrecho y el patriotismo, este último entendido como parte del amor a la Humanidad.

*Nota:* Se ha usado en este artículo la transliteración simplificada de los términos en bengalí.