
Hindúes, musulmanes, cristianos: historia de colaboración y violencia en Gujarat

Beatriz Martínez Saavedra

I

En febrero de 2010 la ciudad de Ahmedabad, perteneciente al estado de Gujarat en la región de India occidental, cumplió 600 años de ser fundada. Las controversias acerca de su origen no sólo implicarían consideraciones acerca de su longevidad, sino que incluso llevarían a la variación del propio nombre de la ciudad, como Ashapalli o Karnavati según si se es partidario de la idea de que el lugar en el que se asienta Ahmedabad fue ocupado antes por Ashel, rey de los bhil (grupos tribales), o por el rey hindú Karnadev. Pero no es sino hasta el siglo xv que el sultán Ahmed Shah funda Ahmedabad, según se acepta comúnmente. Si bien este asunto del nombre parece una trivialidad, sí ha existido cierta campaña para renombrar la ciudad por parte de organizaciones como el Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS)¹ cuyos miembros, de hecho, se refieren a la ciudad no como Ahmedabad sino como Karnavati.² Lo anterior en un esfuerzo por mostrar

¹ El RSS es una organización conformada por voluntarios militantes que pertenece a la Sangh Parivar o familia de organizaciones hindúes, junto con el Bharatiya Janata Party (BJP), que es el ala política de la Sangh, y el Vishwa Hindu Parishad (VHP) que se encarga de los asuntos sociales. En conjunto trabajan en la promoción de una identidad hindú en detrimento de otras manifestaciones culturales como el Islam o el cristianismo porque consideran que ambas religiones son ajenas a la India y han sido impuestas a través de conversiones forzadas.

² El 11 de mayo de 1990, el BJP había pasado una resolución a la Ahmedabad Municipal Corporation para cambiar de nombre a la ciudad por Karnavati. En ese entonces había mucha euforia por la posibilidad entre los miembros de ese partido. Una década después se pretendió retomar el movimiento para renombrar a la ciudad pero el asunto no prosperó gracias al partido del Congreso. "Ahmedabad is Karnavati only in speeches", *The Times of India*, febrero 1 de 2004.

que Ahmedabad ha sido primero un asentamiento hindú y no musulmán y que lo hindú es el núcleo cultural en aras de hacer extensiva una identidad común basada en el hinduismo, que desde el punto de vista de estos grupos debe dominar sobre lo musulmán o lo cristiano, ya que estas últimas religiones son consideradas nocivas a la propia.

No obstante, en ocasiones es difícil percibir la separación o el antagonismo de lo hindú con lo musulmán en una ciudad como Ahmedabad, toda vez que los diversos sectores de las diferentes comunidades mantienen más bien rasgos compartidos en costumbres y tradiciones, con sus respectivas diferencias, aunque a nivel retórico éstas siempre se traten de hacer muy tajantes y más profundas de lo que a simple vista pudiera percibirse. Lo cierto es que de Gujarat se puede decir mucho en muy amplios sentidos. Nagindas Sanghavi, un estudioso gujarati, ya se ha expresado muy bien sobre el subcontinente en general, pero su visión puede aplicarse perfectamente a Gujarat: “*India can easily satisfy every curiosity and subserve every prejudice from the meanest to the most sublime. India is a very difficult country –difficult to live in, difficult to understand and still more difficult to explain. It is so confusing and is in itself so confused as to be the despair of its every friend and a delight to its every critic*”.³

En este sentido, el estado de Gujarat también brinda satisfacción a sus observadores, propios y extraños o con posturas encontradas. Si se quiere, puede ser aludido como el estado de Gandhi y su tradición de *ahimsa* (no-violencia) o como su antítesis, el laboratorio de *Hindutva*,⁴ radio de acción de los líderes y partidarios más recalcitrantes de una ideología hindú exacerbada. En otras palabras, Gujarat puede ser visto como se le quiera o convenga ver, en términos de violencia extrema o como la cuna de un pacifismo gandhiano, que abreva también de las pacifistas tradiciones vaishnava y jaina. Pero voces y hechos recientes testifican la visión de Gujarat

³ Nagindas Sanghavi, *Gujarat: A Political Analysis*. Surat: Centre for Social Studies, 1996. p.3.

⁴ Veer Savarkar, ícono del nacionalismo hindú, creó este término en 1923 para referirse a una representación de lo hindú que trasciende los límites de lo religioso. Así menciona que el hinduismo como religión está dentro de lo que es la *hindutva* como manifestación cultural de la India pero es sólo un aspecto y de ninguna manera único, pues la *hindutva* atañe a todos los ámbitos de la vida, lo cívico y lo religioso. La *hindutva* pretende unificar todo lo cultural, entendida la cultura en su ámbito normativo. Vinayak Damodar Savarkar, *Hindutva: Who is a Hindu?* Nueva Delhi: Hindu Sahitya Sadan, 2003.

como el desafortunado escenario de una violencia comunal cada vez más álgida. Violencia comunal o comunalismo, en una forma muy simplificada, se refiere a las agresiones o confrontaciones por motivos aparentemente religiosos que se suscitan entre las diversas comunidades de la India, a saber, la hindú, la musulmana, la cristiana o la sikh.

Gujarat también festejó cincuenta años de haberse formado como estado el primero de mayo de 1960. Durante el régimen colonial perteneció a la presidencia de Bombay y luego de la independencia, se incorporó como parte del estado de Bombay. Para la década de los cincuenta, empezaron en Gujarat las campañas que demandaban la formación de un estado sobre una base lingüística cuyo aglutinante sería el gujarati. Los estudiantes de Ahmedabad tomaron la estafeta en esta campaña y en agosto de 1956 se presentaron ante el Congreso con la demanda de un estado separado. Esta petición también fue realizada en otros lugares, pero se fue dejando de lado porque en ese momento no se creyó pertinente tal división bajo líneas lingüísticas, dada la animosidad de la gente con la independencia y la partición tan recientes.⁵

A inicios de los años sesenta, el movimiento de Mahagujarat logró la formación estatal con 17 distritos que habían formado parte del previo estado de Bombay. Hoy en día, Gujarat posee un territorio de 196,024 kilómetros cuadrados y una población de poco más de cincuenta millones de personas, cuya composición en base religiosa queda distribuida actualmente por un 89.1 por ciento de hindúes, un 9.1 por ciento de musulmanes, un 1 por ciento de jainas, un 0.1 por ciento de sikhs y un porcentaje muy menor de cristianos según información del censo de 2001.⁶ En este mosaico religioso, los grupos de *adivasis* o grupos tribales que alcanzan un 15 por ciento en el estado –aparte de la religión animista– oscilarían entre hinduismo, Islam y cristianismo, debido a la cooptación de estos grupos en tiempos electorales que hace que vayan hacia uno u otro bloque con el ofrecimiento de prebendas o bien la utilización de amenazas. Estos grupos actualmente son parte del botín que los actores políticos buscan llevarse en época de elecciones.

⁵ Nagindas Sanghavi, *Gujarat: A Political Analysis*, p.145

⁶ <http://www.gujaratindia.com/state-profile/demography.htm>

Visto en términos religiosos la composición poblacional de Gujarat es muy diversa y a pesar de la violencia comunal que en años recientes ha azotado al estado por cuestiones aparentemente religiosas, no es posible soslayar que a lo largo de su historia Gujarat ha gozado de una palpable cooperación entre los distintos grupos y comunidades que han habitado sus regiones. De este modo, la conflictividad contemporánea es un factor más bien moderno, capitalizado y fomentado, muchas veces, por actores políticos que han logrado la alteración de esa trayectoria de colaboración conjunta con un discurso que elabora la historia de confrontación permanente entre las dos comunidades principales de Gujarat.

La trayectoria histórica de Gujarat revela encuentros y desencuentros, afortunados o desafortunados, pero en los que indudablemente hubo acomodamientos culturales de los grupos en cuestión. En gran medida, la importante tradición mercantil del lugar hizo posible esos encuentros. Así se dio con los primeros grupos de musulmanes en el siglo VII, referidos a menudo como invasores que irrumpieron en la India occidental, incluidas algunas partes de Gujarat. Pero además de las invasiones también está el arribo de navegantes y mercaderes árabes que comerciaban en la región y se establecieron en ella.⁷ Poco a poco, el asentamiento de grupos árabes en Gujarat se fue haciendo más arraigado y pronto hubo intercambios culturales, además de los comerciales, entre sectores de las comunidades hindú y musulmana, pues no sólo llegaron comerciantes o invasores musulmanes sino también teólogos del Islam que predicaban su mensaje. Entonces, las primeras conversiones al Islam tuvieron lugar y no necesariamente de manera forzada como a menudo se narra en algunos círculos. El Islam se acogió de manera voluntaria entre ciertos grupos y áreas⁸ y aunque las conversiones forzadas también son un hecho innegable, tampoco lo fueron de manera exclusiva ni a gran escala.

⁷ Achyut Yagnik, *The Shaping of Modern Gujarat. Plurality, Hindutva and Beyond*. Nueva Delhi: Penguin, 2005, p.41

⁸ M.A. Quraishi estudia la labor de los misioneros del islam en Gujarat y cómo eso repercutió no sólo en las conversiones a la fe musulmana, sino que tuvo impacto en otras áreas como el ámbito educativo en India. Ver *Muslim Education and Learning in Gujarat*. Baroda: Faculty of Education and Psychology, The Maharaja Sayajirao University of Baroda, 1972.

Sin embargo, no es posible la idealización. La llegada a la India de los generales turcos como Mahmud Ghazni en el siglo XI da cuenta de otro episodio de invasión de grupos de musulmanes en el país, particularmente en Gujarat. En este caso el general turco estelarizó la destrucción del templo de Somnath, cerca de Prabhas Patan al sur de la región. En ese momento, el gobierno de filiación hindú estaba a cargo del rey Bhimdev I, de la dinastía de los Chaulukyas, quien no ejerció ninguna política de venganza contra los musulmanes locales pues hacía la distinción entre los invasores y los mercaderes, aún y cuando ambos profesaban la misma fe.⁹ Pero las narrativas posteriores de este incidente tendieron a su magnificación y este capítulo histórico terminó por articularse como la metonimia de un Islam hostil al hinduismo por su idolatría. Hoy el saqueo de Somnath es narrado como el epítome de agresión de los musulmanes hacia los hindúes en líneas exclusivamente religiosas.¹⁰

Asimismo, a partir del siglo XV, con sultanes como Mahmud Begada y Ahmed Shah, el fundador de la ciudad de Ahmedabad, hubo un énfasis en la ortodoxia del Islam, que cristalizó en la implementación de medidas que perjudicaron a los hindúes como las conversiones forzadas y el impuesto de la *jizíya*, que era un pago que se recaudaba específicamente entre los no musulmanes para tener la libertad de seguir ejerciendo su fe; en sí misma tal medida generó conversiones para evitarla. Por otro lado, también hubo un recrudescimiento para los propios musulmanes que de acuerdo con estos gobernantes no profesaban un Islam ortodoxo. No obstante, si bien sus regímenes políticos afectaron a la población hindú de varias formas, también cabe referir que Ahmed Shah empleó como oficiales a numerosos hindúes en su administración.¹¹ Asimismo, en las narrativas históricas de escritores gujaratis de finales del siglo XIX, el régimen de Ahmed Shah no es valorado en términos absolutamente negativos, por el contrario: se narran las bonda-

⁹ Yagnik, *The Shaping of Modern Gujarat*, p.43.

¹⁰ Romila Thapar hace notar cómo en el siglo XIX había dos teorías en circulación para este episodio. Por un lado, la que lo refería como un caso más de conquista y saqueo. Y por el otro, la que lo narraba exclusivamente en líneas religiosas, como el claro antagonismo entre el hinduismo y el Islam que desafortunadamente fue la que ganó terreno. Ver *Somanatha, The Many Voices of a History*. Nueva Delhi: Viking, Penguin, 2004.

¹¹ Yagnik, *The Shaping of Modern Gujarat*, p.50.

des del mismo en términos de arquitectura, patrocinio de las artes y obras urbanas para los habitantes de Ahmedabad.¹²

Por otro lado, un encuentro no más afortunado se dio con los portugueses, que fueron el primer poder europeo en la búsqueda por el control comercial del Océano Índico. En esta empresa se utilizaron canales diplomáticos, el soborno y también una estrategia de división, así como el pillaje y el saqueo cuando nada de lo anterior resultaba. Esta violencia era implementada sin distingos religiosos: lo mismo a hindúes, que a musulmanes o jainas.¹³ En la agenda portuguesa había dos puntos principales: el monopolio comercial en primer lugar, pero también la conversión al cristianismo, punto que desencadenó una persecución religiosa, hindúes y musulmanes incluidos. Si con los sultanes la destrucción de templos hindúes fue un común denominador, durante el régimen de los portugueses tanto templos como mezquitas fueron arrasados, lo mismo que poblaciones enteras como Magdalla cerca de Surat. De acuerdo con Robin Boyd, el culto público tanto hindú como islámico fue prohibido de los asentamientos portugueses y sólo el cristiano podía llevarse a cabo abiertamente.¹⁴

En contraste, la llegada de otro grupo de musulmanes, los mogoles, mostró características de tolerancia y sincretismo en los gobiernos de Akbar, Jahangir y Shahjahan que tuvieron una política liberal y de apertura religiosa, que se vio alterada con la llegada del último de los mogoles, Aurangzeb, cuyo gobierno es recordado por su ortodoxia religiosa y su intolerancia no sólo hacia otras religiones diferentes del Islam –léase hinduismo– sino hacia otras formas de ese credo que él no consideraba apropiadas. En este punto llama la atención la diferencia entre los gobiernos de los sultanes y los de los mogoles que autores gujaratis de finales del siglo XIX sí percibieron:¹⁵ los primeros se caracterizaron por una inflexibilidad religiosa y los segundos, salvo Aurangzeb, por una promoción de la síntesis cultural

¹² Ver Edalji Dosabhai, *A History of Gujarat. From the Earliest Period to the Present Time*. Nueva Delhi: Asian Educational Services, 1986 (1894), p.66.

¹³ Yagnik, *The Shaping of Modern Gujarat*, p.52.

¹⁴ Robin Boyd, *A Church History of Gujarat, Madras* (Chennai), The Christian Literature Society, 1981.

¹⁵ Sobre este punto ver Riho Isaka 'Gujarati intellectuals and history writing in the Colonial Period', *Economic and Political Weekly*, 2002, vol. 37, núm. 48.

y religiosa. Esta perspectiva cambió con los años. Autores de principios del siglo xx comenzarían a dar el mismo tratamiento a ambos, para ellos los musulmanes eran todos lo mismo, en breve, gobernantes tiránicos que asolaron a la población hindú de Gujarat.

También llegaron los marathas –que era una casta campesina dominante de Maharashtra, estado vecino de Gujarat– cuya irrupción está marcada por niveles de violencia nada despreciables, como los ejercidos en los varios saqueos de Surat, al sur del estado, encabezados por el hoy heroico Shivaji, ícono del nacionalismo hindú quien durante el reinado del mogol Aurangzeb inicio incursiones en la región gujarati hacia 1664. En los ataques de Shivaji los comerciantes ingleses resistieron al ejército maratha y los comerciantes de la ciudad, a su vez, buscaban protección con los ingleses. De esta forma, el papel de los británicos resultó favorable a los ojos de la población. Pero si en su época Shivaji fue visto como saqueador, luego fue rescatado por la historiografía nacionalista del siglo xx debido a que derrotó al tiránico Aurangzeb, aunque en lo general el sello distintivo del gobierno maratha lo dieron la corrupción, la tortura y la explotación.¹⁶

Pero a pesar de que cada encuentro tiene sus complicaciones, el caso que representa la problemática más profunda al ser referido o estudiado es el del Islam. Como ya se ha mencionado, los diversos grupos de musulmanes que llegaron a Gujarat tuvieron relaciones pacíficas o bélicas con los habitantes, de la misma forma que portugueses, marathas o ingleses. Gacetas, censos y demás publicaciones oficiales están llenos de información referente a tradiciones compartidas y a una vida cotidiana en común entre hindúes y musulmanes.¹⁷ En numerosas referencias, por ejemplo, se menciona cómo las mujeres hindúes mostraban una devoción hacia la figura de los *pirs* o santos de tradición islámica o cómo hindúes de casta baja tomaban parte en las procesiones de las *tajias*, en memoria de los mártires del Islam, o bien, cómo eran músicos musulmanes los que amenizaban las procesiones hindúes.

¹⁶ Yagnik, *The Shaping of Modern Gujarat*, p.58.

¹⁷ Por otro lado, también hay muchas referencias a la situación contraria, es decir, al permanente estado de conflicto en el que se ha dicho, viven estas comunidades. Pero este es un tema en debate, acerca del papel que el estado colonial tuvo en la promoción de la conflictividad para preservar y justificar el régimen. Ver Gyanendra Pandey, *The Construction of Communalism in North India*. Nueva Delhi: Oxford University Press, 1990.

Es necesario preguntarse cómo se llega a la violencia y la división en un estado que se ha distinguido por la coexistencia plural de diferentes grupos, que ha permitido el asentamiento y desarrollo de culturas que vienen del exterior, de las cuales se ha nutrido y ha influenciado al mismo tiempo. Asimismo, hay que preguntarse por qué se elige o se erige al Islam como el enemigo las más de las veces;¹⁸ por qué, al parecer, sólo el encuentro con el Islam ha sido objeto de elaboraciones negativas cuando otros grupos exógenos, en todo caso, no han sido menos violentos en su relación con los hindúes.

Esto tiene que ver sin duda con las narrativas coloniales que al querer justificar el gobierno británico magnificaron los vicios de los regímenes anteriores: el maratha y, en un nivel más exacerbado, el islámico. Asimismo, la división colonial de la historia india en periodos perfectamente discernibles como el hindú, el musulmán y el británico, dio por resultado la glorificación del pasado hindú que se supone fue colapsado por la irrupción de los invasores musulmanes, a quienes los británicos llegaron a poner en orden a la luz de este esquema. Pero no sólo los historiadores y administradores coloniales acogieron esta periodización y se afanaron en envilecer la imagen de los regímenes islámicos en India, ya que también intelectuales indios acogieron y reelaboraron una representación exclusivamente negativa del Islam que se supone socavó la gloriosa civilización hindú. En un proceso gradual tenemos que historiadores gujaratis de la segunda mitad del siglo XIX recuerdan a los marathas en términos negativos. Edalji Dosabhai, por ejemplo, narra las atrocidades de los marathas, y también se refiere a los gobiernos islámicos con las diferencias propias de los sultanes y los emperadores mogoles. En contraste, otras voces posteriores como la de K.M. Munshi, escritor, político y abogado gujarati, en la primera mitad del

¹⁸ También el cristianismo ha sido visto como agresivo hacia el hinduismo pero en un nivel menor, aunque no por eso menos alarmante, pues las comunidades cristianas de Gujarat también han sido objeto de agresiones por miembros de las organizaciones militantes hindúes. Por ejemplo, durante 1997-1999, la Sangh Parivar perpetró atrocidades contra los adivasis cristianos en el sur de Gujarat como la quema de sus iglesias, la coerción para realizar la ceremonia de purificación conocida como *shuddhikaran* para traerlos de vuelta al hinduismo y asimismo, golpeó a miembros de estas comunidades. Lancy Lobo, “Adivasis, Hindutva and Post-Godhra Riots in Gujarat” en Lancy Lobo y Biswaroop Das, (eds.), *Communal Violence and Minorities. Gujarat Society in Ferment*. Jaipur: Rawat Publications, 2006. p. 97.

siglo XX, remite a un periodo islámico más bien monolítico que caracteriza por su tiranía y opresión. Y estas narrativas posteriores dejarían paulatinamente de hacer distinciones entre sultanes y mogoles, entre invasores y comerciantes, o más recientemente, en el periodo de la lucha por la independencia, entre políticos y líderes pro-Pakistán y los ciudadanos indios de fe musulmana con sus lealtades en India.

De este modo, el discurso negativo en torno al Islam, las políticas de división de los administradores coloniales, los acontecimientos del periodo independentista en los que hay episodios de violencia bajo líneas religiosas, y por supuesto, los sucesos de la partición, fueron profundizando la fractura entre las comunidades hindú y musulmana, causando un deterioro visible en las relaciones de ambas. En ese sentido, actores contemporáneos de la sociedad en Gujarat aún perciben el comunalismo actual como consecuencia parcial de las políticas divisionistas coloniales. Por ejemplo, Hasmukhbhai Patel, inspector general de la policía de Gujarat, es enfático al decir que “los ingleses nos quieren enseñar armonía comunal cuando ellos fomentaron la división”.¹⁹

En épocas más recientes, la promoción de las diferencias comunales de los aspirantes políticos, junto con hechos como el de la demolición de la *Babri Masjid* en 1992, han recrudecido los episodios de confrontación de los diversos sectores de las comunidades. Para muestra un botón: Ahmedabad es un caso palpable donde comunidades con religiones supuestamente antagónicas se nutren visiblemente una de otra pero, al mismo tiempo, reniegan mutuamente y echan mano de la confrontación como medio para dirimir sus diferencias, no a título personal, sino con la ayuda de los políticos que buscan beneficiarse de un discurso comunalista que promueve el antagonismo y les reditúa electoralmente. Arundhati Roy ha hecho notar, en el marco de la conferencia de War Resisters' International (WRI) en enero de 2010, que los disturbios comunales tienen como telón de fondo los periodos de elecciones. De manera que no es por el envilecimiento de una imagen del enemigo, ni se trata de los capítulos de agresión en sí mismos cuando se da una movilización de sectores sociales en contra de otros; se debe reiterar que además de los otros aspectos hay una o varias manos políticas

¹⁹ Entrevista con Hasmukhbhai Patel, enero de 2010.

detrás de la violencia comunal que premeditadamente se articula como parte de una estrategia política.

II

Ahmedabad ofrece la posibilidad de estudiar los conflictos comunales que han estallado de un tiempo a la fecha, porque ha sido el escenario desafortunado de este tipo de acontecimientos repetidamente entre 1941 y los últimos sucesos de 2002, con lo que parece haber una clara susceptibilidad de la ciudad ante el fenómeno de la violencia que puede *desencadenarse* por meros rumores que son aprovechados o circulados por figuras políticas y medios de comunicación y que han logrado el mismo impacto en la movilización de una comunidad en contra de otra que cuando se trata de hechos más graves y tangibles que producen dicha violencia y que se usan en su justificación.

Por ejemplo, los disturbios de 1985 en contra de las reservaciones para los grupos en desventaja económica, también mostraron la permeabilidad de la violencia hacia sectores de la población que parecían exentos de ella. En ese año segmentos de la clase media y alta iniciaron las protestas ante la tentativa del ministro en jefe de Ahmedabad, Madhavsinh Solanki, de incrementar el porcentaje de asientos reservados en instituciones educativas y de gobierno de Gujarat para el bloque conocido como “clases económica y socialmente en desventaja” (Socially and Economic Backward Classes, SEBC), en particular, la plataforma política que Solanki había constituido desde 1977 conocida como KHAM, en referencia a los grupos de *ksatriya*, *harijan*, *adivasi* y musulmanes.²⁰ Los argumentos contra tal medida se articularon en torno a un discurso de “meritocracia” que apuntalaba la idea de que los más preparados merecían tales puestos y no individuos cuyo mérito fuera provenir de grupos socialmente en desventaja. Seis meses de disturbios cambiaron el objetivo inicial de la protesta, que de ser una campaña antireservación se convirtió en una protesta antimusulmana. Así, si en febrero las protestas habían sido contra edificios de gobierno y contra autobu-

²⁰ Howard Spodek, “From Gandhi to Violence: Ahmedabad’s 1985 Riots in Historical Perspective” en *Modern Asian Studies*, 23, 4, 1989, p.768.

ses, para marzo la situación se tornaba comunal cuando un grupo de hindúes atacó a los musulmanes en el área de Dariapur en Ahmedabad dejando un saldo de tres personas muertas y ocho heridos.²¹

Pero en la larga lista de los disturbios de Ahmedabad, los de 2002 son los que más atención han recibido por parte de los medios de comunicación y de la comunidad internacional, acaso por su contemporaneidad pero también por lo descarnado de los disturbios que revelan un recrudecimiento en la representación de la comunidad supuestamente antagónica, o en palabras del padre Cedric Prakash, “una demonización del enemigo”, así como un endurecimiento y perfeccionamiento en los modos de ejercer la violencia.

En febrero de 2002 un grupo de *kar sevaks* o voluntarios hindúes militantes de la organización Vishwa Hindu Parishad (VHP) –que forma parte de la Sangh Parivar junto con el Bharatiya Janata Party (BJP) partido político de la derecha hindú, y el Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS)– regresaba de Ayodhya, ni más ni menos la ciudad que en 1992 estuviera en el ojo de huracán por la demolición de la *Babri Masjid* (la mezquita de Babar) gracias a la campaña de destrucción orquestada por miembros de estas organizaciones, entre ellos L.K. Advani, líder del BJP. Esto, con el argumento de que la mezquita del siglo XVI había sido construida en el sitio de nacimiento del dios Ram y donde, se supone, originalmente se encontraba un templo hindú. El tren con los *kar sevaks* del VHP provenientes de Ayodhya se detuvo en la estación de Godhra en Gujarat y tras un altercado con unos vendedores de té musulmanes, un par de vagones fueron incendiados a manos de un grupo de musulmanes. El saldo fue de 58 personas calcinadas, mujeres y niños incluidos. Luego de ocho años del suceso, las circunstancias aún no se han esclarecido y las razones que motivaron este acto siguen siendo un tanto oscuras. Las especulaciones giran en torno a actitudes denigratorias de los voluntarios hacia vendedores musulmanes de la estación e incluso hacia otros pasajeros; se habla de provocaciones, insultos y una actitud degradante hacia las mujeres, lo que habría generado la condenable acción de incendiar los vagones del tren.

Tal hecho desencadenó los sucesos posteriores en los que hubo una violencia desmesurada enfocada en la comunidad islámica. Las primeras

²¹ *Ibid.*, p. 769

versiones de las autoridades para explicar las agresiones giraron en torno a la supuesta sed de venganza de la gente ante los sucesos de Godhra. En otras palabras, la violencia se atribuyó a la reacción espontánea de la gente por hacer “justicia” y por resarcir la quema del tren. Dicha versión era la narrativa conveniente de las autoridades implicadas para deslindarse de su responsabilidad en los hechos, que mostraban su negligencia e inacción en los acontecimientos al no aplicar medidas para detener la violencia; antes bien, se sabe que cuerpos policíacos se unieron a la misma ola revanchista o fueron deliberadamente omisos en sus funciones para establecer la ley y orden en la prevención de los crímenes.

Se habla de un saldo de dos mil personas muertas y cifras alarmantes de desplazados: casi 150 mil personas se encontraban en los campos de refugiados para mediados de abril de 2002. Pero además de la magnitud, hay varios factores que hicieron de estos disturbios algo inusitado. Por un lado, las nuevas formas de ejercer la violencia, pues además de ejecutarse con particular encono contra sectores tan vulnerables como mujeres que fueron violadas y asesinadas junto a sus hijos, se documentaron formas terribles de asesinar como el de una mujer embarazada a la que se le abrió el vientre para exterminar al feto, o la quema de mujeres cuyos cuerpos serían luego mutilados.²² Y para añadir más horror a la tragedia, 2002 también será tristemente recordado por la participación de las mujeres en el ejercicio de la violencia. En diversas áreas de Vadodara (antes Baroda), por ejemplo, una ciudad a 90 kilómetros de Ahmedabad, se documenta cómo las mujeres tomaron parte activa de las multitudes agresoras. Entre ellas se encontraba Kanchaben Barot, miembro del BJP, a quien se le vio movilizarse blandiendo una espada junto con una multitud.²³

Otro aspecto a mencionar es la confabulación de las autoridades en la ocurrencia de las calculadas agresiones hacia los musulmanes y por ende, los niveles de impunidad que a la fecha se han mantenido. Se sabe que en varios casos los atacantes llevaban listas con los nombres de los estableci-

²² Paul Brass, “The Gujarat Pogrom of 2002”, marzo 26 de 2004. Disponible en: <http://conconflicts.ssrc.org/archives/gujarat/brass/>

²³ “At the Receiving End Baroda. Women’s Experiences of Violence in Vadodara,” People’s Union for Civil Liberties, Vadodara y Vadodara Shanti Abhiyan, mayo 31 de 2002. p. 6, en video documental, “Gujarat Carnage”, Prashant.

mientos comerciales que pertenecían a los musulmanes para identificarlos y prenderles fuego; que las autoridades permitieron las agresiones en venganza; que líderes del VHP y del BJP incitaron a multitudes a la violencia y luego desaparecieron del lugar de los hechos. En general, los sucesos apuntan a que las autoridades y la policía de Gujarat permitieron que se cometieran las atrocidades de manera indiscriminada en contra de la comunidad de la que provenían quienes incendiaron el tren. En vez de identificar a los incendiarios y castigarlos penalmente, se permitió que la gente tomara la justicia en sus propias manos al tiempo que se alentaban los actos de venganza en las multitudes enardecidas.

Asimismo, también vale la pena resaltar la participación de grupos que históricamente habían tenido una buena convivencia con los musulmanes y que, por lo general, se habían mantenido al margen de estos episodios: los *adivasis* o grupos tribales, cuya participación fue un parte aguas en la historia de los conflictos comunales. Si bien es cierto que en 2002 la participación *adivasi* se centro más bien en el saqueo y no tanto en las violaciones, los asesinatos y la quema de personas vivas como se dio tan álgidamente en otras áreas de Gujarat,²⁴ también lo es que esta fue la señal de alarma que dio cuenta de la *comunalización* creciente de estos grupos.

Como apología forzada de estos actos, la retórica de la violencia se repite a sí misma en los diversos conflictos, y dependiendo del grupo contra el que se desatan las agresiones se introducen elementos variopintos en la perorata de justificaciones. En el caso de los musulmanes, actualmente se les tacha de terroristas o infiltrados del Pakistán, pero cuando la violencia ha sido ejercida contra los cristianos se les ha acusado de conversiones forzadas, al fin y al cabo, otro tipo de terrorismo según la óptica de los perpetradores de la violencia. Al final del día parece que siempre hay “excusas” que validan emprender acciones agresivas o, dicho con un eufemismo, “medidas defensivas”. En el caso de 2002 y de pogromos como el de 1969, que tuvo al parecer un saldo mayor con 2,500 muertes, la consigna era que a los musulmanes “se les tenía que enseñar una lección”. ¿Por qué? Por la opresión histórica contra los hindúes, esto en la narrativa de los grupos de la derecha hindú, que desde la década de los veinte del

²⁴ Lancy Lobo, “Adivasis, Hindutva and Post-Godhra Riots in Gujarat”, p.99.

siglo pasado han venido creando una representación por demás negativa de la comunidad musulmana.

En esa década cobraron fuerza organizaciones como la Hindu Mahasabha, que desde 1914 inició actividades en la promoción del hinduismo y lo hindú definiendo entre sus objetivos: incitar la unión y solidaridad entre la comunidad hindú; fomentar la educación de los miembros; mejorar las condiciones de todas las clases; proteger los intereses de los hindúes; generar buenos sentimientos entre los hindúes y otras comunidades indias; tomar medidas para el impulso de intereses religiosos, morales, educativos, sociales y políticos de los hindúes. A partir de los primeros años de la década de los veinte, la atención de la Hindu Mahasabha se volvió hacia el asunto de las conversiones religiosas y el *shuddhi*, la ceremonia de reconversión, que resultó en la formación de la All-India Shuddhi Sabha en 1923 bajo el eje del Arya Samaj, una organización que propugnaba por el renacimiento hindú. Se tuvo por objetivo reclamar a los neocristianos y neomusulmanes. Asimismo, las actividades se centraron en campañas de purificación, dignificación y retorno al contexto hindú de los *adivasis*.²⁵ En esa época, miembros de la organización afirmaban, frente a lo que les parecía una campaña de conversión masiva, que ellos podían hacer lo que otros grupos –musulmanes y cristianos– habían venido haciendo por siglos, es decir, campañas de conversión para devolver al hinduismo a quienes se habían inclinado hacia otros credos.²⁶ Desde su óptica, este aparente éxodo hacia otras religiones significaba el debilitamiento de la comunidad hindú.²⁷

La retórica de la Hindu Mahasabha hacia los últimos años de la década de los treinta giraba en torno a la idea de los hindúes como la comunidad mayoritaria en la India y en ese estatus, su derecho a la dominación. El mensaje que la organización socializaba por esos años era que “*the majority in other countries such as Germany, England or France have an upper hand in*

²⁵ Chetan Bhatt, *Hindu Nationalism. Origins, Ideologies and Modern Myths*. Oxford, Nueva York: Berg, 2001.

²⁶ “No bullying by Mussalmans”, *The Times of India*, enero 4 de 1929. All-India Hindu Mahasabha and Provincial Organizations. Home Department, Special Files, no. 355(73) D. Archivo Estatal de Maharashtra, Bombay, p.2.

²⁷ “Confidential Report for the period ending 27th April 1928”, Confidential Documents, Baroda District, 1927-1928, no. 18. Archivo Estatal de Gujarat, Baroda.

administration. None looks to the demands of the minority party there. India must be ruled by Hindus. Die for religion while dying kill all the other and conquer your own kingdom”.²⁸

En la actualidad, las líneas discursivas de las organizaciones de derecha, en particular las que constituyen la Sangh Parivar, no están lejos de la argumentación de la Sabha. Se critica un supuesto entreguismo del gobierno a las minorías, léase por supuesto, musulmanes, es decir, a un gobierno central pro-musulmán que no se apega a un principio neurálgico del Estado como es el secularismo.²⁹ También se habla de las aparentes lealtades extraterritoriales de la comunidad islámica en India y se elabora una constante referencia a la supuesta hipermasculinidad de los musulmanes, de quienes se señala que siempre molestan –en el mejor de los casos– a las mujeres hindúes, quienes serían víctimas de agresiones sexuales constantes por parte de ellos. Acaso esto es utilizado como una justificación en los ataques contra las mujeres del supuesto enemigo, es decir, contra mujeres de la comunidad musulmana, en aras de vengar la pretendida deshonra que se le había venido infligiendo a la comunidad hindú a través de su sector femenino. Como ya se mencionó, un elemento “novedoso” en los sucesos de Gujarat en 2002 fueron precisamente las agresiones inauditas contra las mujeres, quienes fueron el centro de una violencia sexual extrema. Si hemos de rastrear la idea de principios del siglo XIX en los textos coloniales que enarbolan a la mujer como la depositaria de la tradición y del honor de una civilización, aquí se interpretó al pie de la letra y tal parece que atacando a las mujeres se atacaba el honor del enemigo y se resarcía el daño causado.

Hoy en día, ocho años después, las víctimas de los pogromos no han recibido justicia. Narendra Modi, ministro en jefe de Gujarat ahora y en ese entonces, no ha sido castigado por su sabida complicidad en la violencia al ordenar a la policía –según testigos– que no se actuara contra las masas enardecidas de hindúes. El pasado mes de marzo de 2010, Modi fue lla-

²⁸ Discurso de L.B. Bhopatkar, miembro de la Hindu Mahasabha, en Poona, septiembre 2 de 1939 en “Speeches by the Hindu Mahasabha”, Home Department, Special Files. no. 100, F 245, 1939-1940. Archivo Estatal de Maharashtra, Bombay. p.25.

²⁹ Para un estudio detallado sobre la cuestión del secularismo en India ver Rajeev Bhargava, (ed), *Secularism and its Critics*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

mado a declarar por el equipo de investigación especial (SIT por sus siglas en inglés) y testigos, entre ellos Zakia Jaffery, viuda de un anterior miembro del parlamento quien fuera asesinado junto con otras 69 personas en el caso de la Gulbarg Society en 2002; lo acusan a él y su administración de complicidad y connivencia en las agresiones. Pero si bien el llamado de Modi a rendir declaración es un hecho sin precedente, aún se está muy lejos de hacer justicia. Lo único seguro es que los sucesos de 2002 indudablemente han ensanchado la brecha entre las comunidades tanto por la violencia en sí, como por la impunidad y la injusticia de la que las víctimas han sido blanco.

III

Un aspecto fundamental en esta ola de violencia es, sin duda, explorar cómo es la convivencia en el día a día de los grupos involucrados; qué piensan los diferentes sectores y actores de la sociedad en su conjunto y, sobre todo, qué medidas se echan a andar para prevenir episodios de este tipo y subsanar los sentimientos de animadversión hacia el otro, tanto de los perpetradores como de las víctimas, una distinción algo ambivalente cuando se tienen ejecutores políticos que azuzan a la población hacia las agresiones y la convierten en verdugo y carne de cañón. Pero algo muy claro es la necesidad de segregación que algunos de los afectados por la violencia comunal parecen experimentar. Entonces, qué hacer cuando las comunidades aún tienen un resentimiento palmario y buscan alienarse de la otra comunidad, cuando las víctimas desplazadas piden a las comisiones de gobierno que se les restablezcan sus hogares pero que no se les mezcle con la otra comunidad porque para ellos ya no puede darse una coexistencia.³⁰

En el marco de la conferencia de 2010 de War Resisters' International, que se llevó a cabo en enero de 2010 en Ahmedabad, en las instalaciones de Gujarat Vidyapeeth, la universidad que Gandhi fundara en los años veinte, se tuvo la posibilidad de reflexionar sobre la violencia en Gujarat –así como en otras regiones del mundo, como Sudán, Palestina, Papua

³⁰ “Give us our new houses but keep us apart, Hindus, Muslims tell Ahmedabad civic body”, *The Indian Express*, Ahmedabad, febrero 19 de 2010, p.7.

Occidental, Colombia, Bolivia, Venezuela, Chile, Ecuador y Serbia, entre otros— y ver lo que diversas organizaciones y figuras públicas están haciendo en contra de un fenómeno tan arraigado. Para el caso que nos ocupa, el de Gujarat, instituciones como Prashant, Centre for Human Rights, Justice, and Peace, que fue fundado por el padre Cedric Prakash, trabajan activamente para satisfacer la demanda de justicia de las víctimas de esos disturbios y otros episodios. Su labor se centra principalmente en brindar asesoría y apoyo jurídico a las víctimas de la violencia comunal. Además, el padre Cedric es un acérrimo opositor de Narendra Modi y en septiembre de 2009 recibió un nombramiento por parte de la Universidad Marquette en Milwaukee, Estados Unidos, que le permitió, durante tres meses, dar conferencias en varios foros de ese país sobre el tema de los derechos humanos en la India con énfasis particular en Gujarat y los disturbios de 2002.³¹ Su tarea en la promoción de la armonía comunal y su denuncia de la injusticia también ha ayudado a mostrar la verdadera figura de Narendra Modi, a quien el sacerdote da un marcaje personal toda vez que habla de los pogromos de Gujarat, esto en el ánimo de contrarrestar la imagen de quien hoy por hoy pretende erigirse como el ministro del desarrollo y el progreso.

Igualmente, el padre Aubrey Fernandes, quien pertenece también a la orden de los jesuitas y cuya experiencia con grupos marginados le da el conocimiento de su problemática, es muy claro en su denuncia del continuo chantaje político de organizaciones de la Sangh Parivar para convertir al hinduismo a grupos vulnerables de la sociedad, en particular, los *adivasis*. De acuerdo con su percepción, los *adivasis* que decidieron convertirse al catolicismo se ven forzados, particularmente en tiempos electorales, a volver al hinduismo si quieren tener beneficios y servicios o mejoras en sus condiciones de vida por parte del gobierno en turno, que en Gujarat está a cargo del BJP. En su particular visión de las cosas, el padre Aubrey menciona incluso que Gandhi mismo se inclinaba por el cristianismo pero para aglutinar a la población de la India necesitaba del hinduismo, que era la religión predominante y con la que el grueso de la población se identificaba.

³¹ “Anti-Modi Jesuit’s US visit may mar CM’s visa chances”, *The Times of India*, Ahmedabad, septiembre 30 de 2009. p.9.

Se coincida o no con esta visión, lo cierto es que los *adivasis* sí han buscado en el cristianismo y otras religiones como el Islam una alternativa a la opresión histórica que el hinduismo brahmánico y dependiente de la casta ha impuesto a estos sectores. En este sentido, la conversión de los *adivasis* y los *dalits* o intocables a otras religiones es un tema de gran relevancia en sí mismo, que tiene que ver con la definición de quién es hindú y de qué privilegios goza, así como con el tema de la marginación y la exclusión en la práctica de la intocabilidad, que aunque está prohibida por las leyes se sigue ejerciendo principalmente en los pueblos. Así, hoy en día, la conversión religiosa tiene por lo menos dos dimensiones: como una salida al problema de la marginación cuando el hinduismo brahmánico impone la intocabilidad a ciertos grupos, y como resultado del proselitismo político para cooptar votos a través del ofrecimiento de prebendas.

Por otro lado, es importante referir acerca del tema de las conversiones y reconversiones forzadas que algunos grupos de *adivasis* se quejan de las tres religiones: Islam, cristianismo e hinduismo. Desde su punto de vista, todos quieren sacar ventaja política de ellos. Reclaman que algunos grupos de entre los hindúes incluso los llaman *vanvasis*, que significa habitantes de los bosques y no habitantes originales, como es el significado de *adivasis*. En la acepción de *adivasi* como originario, estaría la implicación de que el hinduismo no es original u originario de la India, con lo que paradójicamente estaría entonces en la misma situación exógena que el Islam y el cristianismo, uno de los argumentos más utilizados para el rechazo de estas religiones en el subcontinente por parte de los grupos de la derecha. Los *adivasis*, por su parte, tienen su propia religión, de tipo animista, y afirman que ésa es el credo original de India y ellos los verdaderos habitantes originales.

En la carrera política por cooptar a los *adivasis*, el esfuerzo por su dignificación emprendido por Achyut Yagnik es mayúsculo e imprescindible. Yagnik es director del Centre for Social Knowledge and Action, SETU, en Ahmedabad. Su labor se distingue, en primer lugar, por respetar la integridad de la cultura de los *adivasis* y por proporcionar educación e instrucción a las diferentes comunidades de *adivasis* en Gujarat. En otras palabras, Achyut Yagnik ha mostrado mucha sensibilidad en la necesidad de dar autonomía a los *adivasis* y más allá de erigirse en su portavoz, da la formación

necesaria a diversos miembros de la comunidad para que ellos mismos sean los voceros de sus problemáticas y busquen soluciones. Además, facilita el diálogo y la interacción de los miembros de estos grupos marginados con activistas, académicos y políticos. Yagnik es un gran conocedor de la historia regional y sus esfuerzos igualmente se han centrado en la promoción de la armonía comunal y en la denuncia y erradicación de las injusticias hacia los sectores más débiles de la sociedad. Y es que los *adivasis* no sólo son víctimas de la violencia comunal y el chantaje político, paradójicamente también lo son del “progreso” y las cifras hablan por sí mismas cuando consideramos que el 40 por ciento de desplazados por proyectos de desarrollo son *adivasis*, lo que en la década de los noventa sumaba más de diez millones de personas.³²

Otro organismo que se centra principalmente en la cuestión educativa de los sectores en desventaja es la Indian Society for Community Education (ISCE), que busca, a través del proyecto educativo, remover las barreras existentes entre las líneas de clase, casta, credo o religión. En su agenda de trabajo está el objetivo de fomentar una mayor interacción y, en ese sentido, alcanzar una mayor integración de los diversos sectores sociales sin importar sus diferencias, creando un mejor entendimiento y un mayor respeto entre ellos. Un miembro muy activo de esta organización es Mandaben Parikh, quien refiere cómo ISCE no trabaja en el aislamiento, sino que ha tejido una red de trabajadores sociales al vincularse con diferentes universidades en toda India.

Pero los grupos marginados como *dalits* o intocables y *adivasis* también son agentes de sus propias decisiones. Y la decisión de convertirse a otros credos para buscar tener un estatus igualitario que les ayude a superar sus desventajas es ejercida con plena conciencia por el grupo de los ambedkarianos,³³ por ejemplo, cuyas filas están integradas en gran parte por

³² “Development, Equity and Justice. Adivasi Communities in India in the Era of Liberalization and Globalization”, Reporte de SETU, abril de 1998. p.5.

³³ El nombre lo toman de Dr. Ambedkar, quien fuera un líder intocable que se destacó en el contexto de la lucha por la independencia por proteger la causa de los intocables o *dalits*, como se llaman a sí mismos. En su búsqueda por liberarse de la opresión del *chaturvarna* o sistema de castas hacia los *dalits*, optó por el budismo, que hizo que varios intocables le siguieran en su determinación.

antiguos miembros de grupos de intocables o de casta baja dentro del hinduismo y que ahora profesan el budismo. Y con sus propias decisiones también tienen una agenda que cumplir; así, los ambedkarianos están encabezados por un consejo de adultos mayores, entre los que se encuentra Dharmachari Ratnakar, quien junto con otros compañeros de la causa, no sólo budistas o ambedkarianos sino también cristianos, levanta la voz toda vez que el gobierno del estado trata de implementar medidas que afectan a los sectores marginados, como la ley anticonversión³⁴ que el BJP pasara en 2003 en Gujarat y que impediría a grupos de intocables y de casta baja, entre otros, tratar de buscar una salida a su marginación en otros credos religiosos a través de la criminalización de las conversiones. Los ambedkarianos promueven fuertemente la conversión. En su caso, más allá del proselitismo político se debe a que habiendo experimentado la marginación buscan apoyar a otros sectores también degradados a salir de esa condición. Y su alcance no es nada despreciable: en enero pasado, el propio Ratnakar comentaba de la conversión masiva al budismo de siete mil intocables en Ahmedabad.

Como es de suponerse, en un lugar como Ahmedabad, donde hay tanto por hacer, existen un sinnúmero de instituciones enfocadas en la labor social y en la mejora de la situación comunal. En ese sentido, no puede dejar de mencionarse Gujarat Vidyapeeth, la institución gandhiana, centro de formación de trabajadores sociales cuyos programas están orientados a forjar individuos con una particular preocupación por sus comunidades y su sociedad. Entre sus filas, hay personajes como el profesor Mihir Acharya, joven académico de la escuela Gujarat Kumar Vinay Mandir que trabaja con niños cuya mayoría provienen de grupos en desventaja económica y les inculca desde temprana edad la importancia de pensar en la sociedad y de involucrarse en sus problemáticas. Asimismo, se les fomenta el desarrollo de una mentalidad incluyente, que es una semilla fundamental a esa edad para tener miembros tolerantes en una sociedad como la amdavadi que se debate por el respeto a la diferencia o la descalificación del otro.

³⁴ La ley anticonversión al parecer seguía más una postura anticatólica. En ese momento, grupos de la derecha hindú acusaban a la Iglesia Católica de llevar a cabo conversiones forzadas. Esta ley nunca pudo entrar en vigor por las acaloradas protestas, pero para 2007 se le trató de dar un nuevo impulso. Consultar: http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/south_asia/2798771.stm

El afán por fomentar la tolerancia se deriva de la necesidad de educar en una cultura de cooperación y respeto. Además hay el temor latente de que de acuerdo a como se han venido dando los acontecimientos, acaso hay una tensa calma en Ahmedabad. Muy a pesar suyo, Mihir es de los que cree que esa paz relativa pronto se podría ver perturbada por otra ola intensa de violencia. Confiemos en que se trate de una percepción alarmista, pero es triste ver que el pensamiento comunal ya ha echado raíces en los miembros de la sociedad civil, en quienes ha permeado una retórica de antagonismo que visualiza a una comunidad musulmana terrorista o, por lo menos, hostil a la mayoritaria. Sin mencionar nombres, hay quien refiere que existe una oposición permanente entre hindúes y musulmanes porque “ellos hacen todo de forma equivocada”; y agrega: “si nosotros construimos nuestros templos con una forma alargada, ellos construyen sus mezquitas con cúpulas; si nosotros somos vegetarianos, ellos consumen carne; si veneramos a la vaca, ellos se la comen; si oramos con las manos juntas ellos las extienden en sus plegarias; si nosotros hacemos las abluciones hacia abajo ellos se lavan en el sentido contrario; si nosotros hablamos gujarati, ellos hablan hindi”. Desde esta óptica todo es antagonismo y los musulmanes buscarían hacer todo al contrario de lo que lo hacen los hindúes con el objetivo de confrontarse.

En este sentido también da qué pensar cuando miembros muy jóvenes de la sociedad reciben una instrucción que contribuye en el incremento de la violencia o que por lo menos no ayuda en mucho a forjar una cultura de paz. El 2 de enero de 2010 se llevó a cabo una marcha para el fomento de la armonía comunal que iba de Gujarat Vidyapeeth a Gandhi Ashram (el lugar en el que Gandhi estuviera de base cuando se estableció en Ahmedabad, a orillas del río Sabarmati). En el contingente participaron varias escuelas y uno de los grupos de éstas, de filiación musulmana, contaba entre sus filas con jóvenes de entre doce y diecisiete años muy ufanos de que en su clase de educación física se les enseñaba a disparar armas de fuego y de que ellos lo sabían hacer ya de manera efectiva. Era un tanto paradójico ser testigo de esto en una marcha a favor de la no-violencia y fue aún más desconcertante escuchar al profesor de educación física confirmar la versión de los alumnos y mostrar su inocultable orgullo por ello. Es inevitable no pensar en las campañas de principios del siglo XX en Gujarat por establecer

como obligatoria la educación física contemplando la enseñanza del manejo de armas de fuego en el programa. Personajes de la Hindu Mahasabha, como uno de sus presidentes, B.S. Moonje, volcaron sus esfuerzos por hacer cristalizar este objetivo, es decir, la formación física obligatoria que incluiría, entre otras cosas, el manejo de armas, rifles y *lathis* (especie de porras alargadas). Aparentemente en ese entonces no prosperó el intento, pero es lamentable tener en algunos de los programas actuales una reverberación ominosa de aquellos personajes que se esmeraron en lograr esto.³⁵

Tal es el panorama que ofrece Ahmedabad: el de una sociedad pujante que se debate entre altercados intermitentes pero a gran escala entre las comunidades y una convivencia conjunta en el día a día, esto último en medio de crecientes sentimientos de suspicacia por la “otra” comunidad; suspicacia por su posible “terrorismo”, en el caso de los musulmanes; suspicacia por su “proselitismo religioso” en el caso de los cristianos; suspicacia por su agenda “homogeneizadora” en el caso de los hindúes. Pero esta ciudad antigua, fundada en 1411 por Ahmed Shah, cuya tumba por cierto puede visitarse en el corazón de la ciudad vieja a espaldas de la histórica y edificante Jama Masjid, da clara muestra de un sincretismo y tradiciones compartidas. A pesar de los más recalcitrantes sectores de hindúes, musulmanes o cristianos, no se puede negar que las comunidades abrevan de las diversas culturas que florecieron en Gujarat. Y si la violencia está latente es porque siempre hay quien esté dispuesto a beneficiarse de ella y en Ahmedabad y Gujarat ya se comprobó cómo el fomentarla rinde frutos políticos. De manera que lo que queda por hacer es seguir fomentando, como lo vienen haciendo individuos y organizaciones, una educación en la tolerancia y el respeto a la diversidad para contrarrestar o revertir la retórica bélica que se hace circular entre la sociedad civil que afortunadamente, si bien con cierta suspicacia por el otro, continúa su existencia conjunta en

³⁵ En 1935, B.S. Moonje hacía una extensiva campaña en Maharashtra para establecer una escuela militar que prepararía a los alumnos en las artes militares y de “autodefensa”, que era parte de un proyecto más amplio por establecer en las escuelas la educación física de forma obligatoria e incluir en el programa la enseñanza del manejo de las armas. Carta enviada secretamente a H.F. Knight con información sobre la escuela militar, Poona, agosto 30 de 1935, en “Military School, B.S. Moonje”, Home Department, Special Files, no. 812-A. Archivo Estatal de Maharashtra, Bombay, p.51.

cooperación, influenciando y nutriéndose unos a otros y en muchos afortunados casos, mostrando el mayor respeto por la religiosidad y la cultura del otro. Actualmente diversos actores sociales trabajan para que esta situación se haga extensiva. Es un largo camino por recorrer, pero ya se ha emprendido la marcha. ❧

BIBLIOGRAFÍA

- G. Aloysius, *Nationalism without a Nation in India*, Delhi, Nueva York: Oxford University Press, 1997.
- “At the Receiving End Baroda. Women’s Experiences of Violence in Vadodara”, People’s Union for Civil Liberties, Vadodara y Vadodara Shanti Abhiyan, mayo 31 de 2002, en documental “Gujarat Carnage”, Prashant. Rajeev Bhargava (ed.), *Secularism and its Critics*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Chetan Bhatt, *Hindu Nationalism. Origins, Ideologies and Modern Myths*. Oxford, Nueva York: Berg, 2001.
- Robin Boyd, *A Church History of Gujarat*. Madras (Chennai): The Christian Literature Society, 1981.
- Paul Brass, “The Gujarat Pogrom of 2002”, marzo 26 de 2004. Disponible en: <http://conconflicts.ssrc.org/archives/gujarat/brass/>
- _____ *The production of Hindu-Muslim violence in contemporary India*. Seattle: University of Washington Press, 2003.
- Chandra, Sudhir, *The Oppressive Present. Literature and Social Consciousness in Colonial India*. Nueva Delhi: Oxford University Press, 1992.
- _____ ‘Regional Consciousness in 19th Century India: A Preliminary Note’, *Economic and Political Weekly*, 1982, vol.17, núm. 32. pp. 1278-1285
- Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments. Colonial and postcolonial histories*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- _____ *Nationalist thought and the colonial world. A derivative discourse?* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
- “Development, Equity and Justice. Adivasi communities in India in the era of liberalization and globalization”, Reporte de SETU, abril de 1998.
- Edalji Dosabhai, *A History of Gujarat. From the Earliest Period to the Present Time (1894)*. Nueva Delhi: Asian Educational Services, 1986.

- Richard M. Eaton, 'Temple desecration and Indo-Muslim States', en Eaton, R. *Essays on Islam and Indian history*. Nueva Delhi: Oxford University Press, 2002.
- Ashgar Ali Engineer, *The Muslim community of Gujarat: An exploratory study of Bohras, Khojas and Memons*. Nueva Delhi: Ajanta Publications, 1989.
- Thomas Blom Hansen, *The Saffron Wave. Democracy and Hindu nationalism in modern India*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- David Hardiman, 'Baroda: The Structure of a 'Progressive' State', en Robin Jeffrey, (ed.), *People, Princes and Paramount Power*. Delhi: Oxford University Press, 1978.
- _____ 'Purifying the nation: The Arya Samaj in Gujarat 1895-1930', *The Indian Economic and Social History Review*, 2007, vol. 44, núm. 1. pp. 41-65.
- Riho Isaka, 'Gujarati intellectuals and history writing in the Colonial Period', *Economic and Political Weekly*, 2002, vol. 37, núm 48.
- Christophe Jaffrelot, ed., *Hindu Nationalism: A Reader*. Nueva Delhi: Permanent Black, 2007.
- _____ *Les nationalistes hindoues: idéologie, implantation et mobilisation des années 1920 aux années 1990*. París: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1993.
- Mansukhlal Jhaveri, *History of Gujarati Literature*. Nueva Delhi: Sahitya Akademi, 1978.
- Lancy Lobo, "Adivasis, Hindutva and Post-Godhra Riots in Gujarat" en Lancy Lobo y Biswaroop Das, (eds.), *Communal Violence and Minorities. Gujarat Society in Ferment*. Jaipur: Rawat Publications, 2006.
- Martha C. Nussbaum, *The Clash Within: Democracy, Religious Violence, and India's Future*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- Gyanendra Pandey, 'Can a Muslim be an Indian?', *Comparative Studies in Society and History*, 1999, vol. 4, núm. 4, pp. 608-629.
- _____ 'The civilized and the barbarian: The 'new' politics of late twentieth century India and the world', in *Hindus and Others. The Question of Identity in India Today*. Nueva Delhi: Viking, 1993, pp. 1-23.
- _____ *The Construction of Communalism in North India*. Nueva Delhi: Oxford University Press, 1990.
- M.A. Quraishi, *Muslim Education and Learning in Gujarat*. Baroda: Faculty of Education and Psychology, The Maharaja Sayajirao University of Baroda, 1972.

- Rowena Robinson, *Tremors of violence: Muslim Survivors of Ethnic Strife in Western India*. New Delhi; Sage Publications, 2005.
- Nagindas Sanghavi, *Gujarat: A Political Analysis*. Surat: Centre for Social Studies, 1996.
- Vinayak Damodar Savarkar, *Hindutva: Who is a Hindu?* Nueva Delhi: Hindu Sahitya Sadan, 2003.
- Ghanshyam Shah, *et al*, (eds.), *Development and Deprivation in Gujarat*. Nueva Delhi: Sage Publications, 2002.
- Yoginder Sikand y Manjari Katju, 'Mass Conversions to Hinduism among Indian Muslims', *Economic and Political Weekly*, 1994, vol. 20. pp. 2214-2219.
- Howard Spodek, "From Gandhi to Violence: Ahmedabad's 1985 Riots in Historical Perspective", *Modern Asian Studies*, 1989, vol. 23, núm. 4. pp. 765-795.
- Romila Thapar, *Communalism and the Writing of Indian History*. Nueva Delhi: People's publishing House, 1984.
- _____, *Somanatha, The Many Voices of a History*. Nueva Delhi: Viking, Penguin, 2004.
- Peter Van Der Veer, 'Ayodhya and Somnath: Eternal Shrines, Contested Histories', *Social Research*, 1992, vol. 59, núm.1. pp. 85-109.
- _____, *Religious nationalisms. Hindus and Muslims in India*. Los Ángeles: University of California Press, 1994.
- Achin Vanaik, *The furies of Indian Communalism: Religion, Modernity and Secularization*. Londres: Verso, 1997.
- Siddharth Varadarajan, *Gujarat: the Making of a Tragedy*. Nueva Delhi: Penguin Books India, 2002.
- "'We have no orders to save you': State participation and complicity in communal violence in Gujarat", *Human Rights Watch*, 2002, vol.14, núm. 3.
- Achyut Yagnik, *The Shaping of Modern Gujarat. Plurality, Hindutva and Beyond*. Nueva Delhi: Penguin, 2005.

FUENTES DE ARCHIVO

Home Department, Special Files, Archivo Estatal de Maharashtra, Bombay. Confidential Documents, Baroda District, 1927-1928, Archivo Estatal de Gujarat, Baroda.

CONVERSACIONES

Achyut Yagnik, diciembre de 2009.
Dharmachari Ratnakar, diciembre de 2009.
Hasmukhbhai Patel, enero de 2010.
Padre Cedric Prakash, febrero de 2010.
Padre Aubrey Fernandes, febrero de 2010.
Mihir Acharya, febrero y marzo de 2010.
Mandaben Parikh, abril de 2010.

ARTÍCULOS DE PERIÓDICO

“Ahmedabad is Karnavati only in speeches”, *The Times of India*, Ahmedabad, febrero 1 de 2004.
“Anti-Modi Jesuit’s US visit may mar CM’s visa chances”, *The Times of India*, Ahmedabad, septiembre 30 de 2009.
“Give us our new houses but keep us apart, Hindus, Muslims tell Ahmedabad civic body”, *The Indian Express*, Ahmedabad, febrero 19, 2010.

SITIOS DE INTERNET

<http://conconflicts.ssrc.org/archives/gujarat/brass/>
http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/south_asia/2798771.stm
<http://www.gujaratindia.com/state-profile/demography.htm>



India

