

La *Bhagavad Gītā* y sus interpretaciones políticas modernas¹

The *Bhagavad Gītā* and its Modern Political Interpretations

Swaha Das

Delhi University

swahadas@gmail.com

orcid.org/0000-0002-3583-3139

Hari Nair

Birla Institute of Technology and Science, Pilani

harinair@pilani.bits-pilani.ac.in

orcid.org/0000-0002-2328-6641

Yogendra 'Swaraj' Sharma

Universidad Nacional Autónoma de México

mokshamex@gmail.com

orcid.org/0000-0002-4033-2953

Resumen: Este estudio analiza tres interpretaciones de la *Bhagavad Gītā* que fueron publicadas durante la primera mitad del siglo xx por tres líderes políticos: Tilak, Gandhi y Ambedkar. El análisis comienza con una narrativa que explica el proceso ocurrido entre 1785 y 1882, a través del cual la *Gītā* alcanzó la reputación de ser el libro más representativo de

¹ Los autores agradecen a Kumar Shankar Bhattacharya (BITS Pilani) y HM Sanjeev Kumar (Universidad de Delhi) por ofrecerles la oportunidad para discutir varias partes del estudio en sus seminarios. Agradecen a Tapomoy Guha Sarkar (BITS Pilani) por largas e intensas conversaciones sobre el primer borrador del estudio, a Nabanipa Bhattacharya (Universidad de Delhi) por importantes sugerencias bibliográficas, a Ron Margolin y Jeremy Fogel (Universidad de Tel Aviv) y Shashank Chaturvedi (Tata Institute of Social Sciences) por ser excelentes interlocutores, a Edwin Rojas (Universidad Nacional Autónoma de México) por acercar el texto al castellano, a la doctora Shekoufeh Mohammadi (Universidad Nacional Autónoma de México) por su paciencia, y en particular, a los dos anónimos dictaminadores de la revista *Interpretatio* por sus incisivos comentarios y sugerencias constructivas.

los hindúes. A partir de entonces la *Gītā* fue interpretada de acuerdo con distintos fines políticos. Así, Tilak hizo hincapié en los principios de la guerra justa para racionalizar la violencia revolucionaria contra el dominio británico de la India. Por su parte, Gandhi, quien se oponía a todas las formas de violencia, reinterpretó la *Gītā* como si fuera un texto sobre la *ahimsa* (noviolencia). Ambedkar, uno de los más fuertes rivales de Gandhi, advirtió la filosofía social conservadora presente en la *Gītā*, pues, para él, dicho texto justificaba el sistema social de castas. Mientras las interpretaciones de Tilak y Ambedkar eran textualmente sostenibles, la de Gandhi lo era menos. No obstante, Gandhi insistió en su interpretación. Tal insistencia tuvo como resultado una resignificación de la *Gītā* que no se sostenía en bases textuales.

Palabras clave: *Ahimsa*, Ambedkar, casta, Gandhi, *Gītā*, Tilak, independencia

Abstract: This study analyses three interpretations of *Gītā* that were published during the first half of the 20th century: those of Tilak, Gandhi, and Ambedkar. The analysis begins with a narrative that explains the process that took place between 1785 and 1882, through which *Gītā* achieved the reputation of being the most representative book of the Hindus. From then on, *Gītā* was interpreted by Indian leaders for their own political purposes. Thus, Tilak emphasized the principles of 'just war' to rationalize revolutionary violence against the British rule of India. Gandhi, who opposed all forms of violence, reinterpreted the *Gītā* as a text of non-violence. Ambedkar, one of Gandhi's strongest rivals, warned against the conservative social philosophy present in the *Gītā*, as he felt that the text justified the social caste system. While Tilak's and Ambedkar's interpretations were textually sustainable, Gandhi's was less so. However, Gandhi insisted on the correctness of his interpretation. Such insistence resulted in his interpretation of the *Gītā* eclipsing the textual intent.

Keywords: *Ahimsa*, Ambedkar, caste, Gandhi, *Gītā*, Tilak, independence

Recibido: 11 de febrero de 2019

Aceptado: 28 de febrero de 2020

La *Bhagavad Gītā* aparece en la *Bhīṣma Parva*, o parte sexta, de la epopeya sánscrita *Mahābhārata*. Es una conversación en el campo de batalla de Kurukshetra entre el auriga Kṛṣṇa y el arquero Arjuna. La *Gītā* tiene un valor filosófico porque, aparentemente, resuelve el conflicto entre *dharma* (ética) y *mokṣa* (liberación), un conflicto siempre latente en el pensamiento hinduista. El conflicto se puede postular de la siguiente manera: en ocasiones, *dharma* ha sido percibido por ciertas escuelas del pensamiento hindú como un medio para *mokṣa*; y en otros momentos, como un obstáculo (Mohanty 2000: 117-119). Para ayudar a resolver tal conflicto entre los conceptos *dharma* y

mokṣa, Kṛṣṇa instó a Arjuna a que concentrara su mente en cumplir sus deberes con desapego, en lugar de preocuparse por los resultados. Si uno cumple su *dharma* con desapego en la acción, así como ante el resultado, entonces el camino a *mokṣa* estará asegurado, dijo Kṛṣṇa a Arjuna. Tal consejo, ofrecido en verso, consoló al guerrero.

Algunos comentarios (*bhaṣyas*, en sánscrito) premodernos de la *Gītā* han sobrevivido hasta nuestros días (Radhakrishnan 2010: 8-12); especialmente el de Śaṅkara y el de Rámánuja. El comentario de Śaṅkara insistió en que la verdad de la *Gītā* residía en la renuncia a la actividad ritual védica. Rámánuja hizo énfasis en la devoción (*bhakti*) como el tema central de la *Gītā* (*viśiṣṭádvaita*). Entre otros comentarios premodernos sobre la *Gītā* se cuentan *Gītārthasamgraha* de Yamunacharya; *Gītābhāṣya* y *Gītātātparya* de Madhava, así como el comentario de Keshavakasmirin conocido como *Tattvaprákaśika*. A pesar de estos comentarios y del propio significado religioso y filosófico de la *Gītā*, era más bien otro el texto que se ocupaba de las tradiciones cotidianas del hinduismo popular entre los devotos de Kṛṣṇa: la *Bhagavata Purāṇa*, un relato hagiográfico de la vida y los quehaceres de Kṛṣṇa. Leerlo en voz alta, en grupos durante días festivos, e individualmente en el hogar todos los días a la hora de la puesta del sol, era una práctica común entre diferentes castas hindúes al menos en la época moderna.

La *Gītā* en el siglo XIX

En el siglo XIX, la *Gītā* adquirió una nueva vida. El poder de la imprenta y sus traducciones a las lenguas europeas hicieron posible que este texto se adentrara en los escritos de los filósofos alemanes y de los trascendentalistas estadounidenses. La *Gītā* empezó así a adquirir en el mundo occidental la reputación de ser el texto más representativo del hinduismo. En su nuevo derrotero, la *Gītā* regresó a la vida intelectual de la India moderna. El punto de partida de esta trayectoria fue la impresión en Londres de su traducción inglesa.

En 1785, se publicó en Londres una traducción al inglés de la *Gītā* por Charles Wilkins, un orientalista británico que vivió en la India durante la administración de Warren Hastings. Después de su llegada a Bengala, alrededor de 1770, Wilkins administró la primera prensa gubernamental en Calcuta y también estableció la primera imprenta vernácula en la India (Kopf 1969: 20). Aunque fue elogiado como el europeo que llevó el arte tipográfico a Asia, tal empresa fue lograda con la ayuda de Panchanan, un herrero local. Pancha-

nan y Wilkins diseñaron las tipografías bengalíes. La habilidad de Wilkins en sánscrito le permitió traducir a los clásicos a este idioma y escribir una gramática. Sus trabajos como filólogo y epigrafista le ganaron un lugar en la Sociedad Asiática, un grado honorífico de la Universidad de Oxford, así como el título de caballero en 1833 (Kopf 1969: 27).

La traducción de Wilkins de la *Gītā* no fue más que una muestra de un proyecto más amplio: traducir el *Mahābhārata*. ¿Por qué eligió Wilkins la *Gītā* sobre cualquier otro extracto? La *Gītā* no era más que una parte del *Mahābhārata*, aquella larga y maravillosa épica. Las razones que subyacen en su elección de traducir y publicar la *Gītā* se revelaron en la correspondencia entre el traductor y su patrón Warren Hastings, el gobernador general en aquel momento. Hastings elogió la traducción en su carta al tribunal de los directores de la English East India Company, instando a la publicación del libro.

Wilkins escribió a Hastings que la *Gītā* uniría las diversas formas de plegarias de los hindúes al proyectar el monoteísmo, o la doctrina de la unidad de dios. La doctrina de la *Gītā* estaba en oposición a los sacrificios idólatras de los hindúes y de su culto a las imágenes. La *Gītā* serviría para socavar los principios inculcados por los *Vedas* y, así, se acabaría con el politeísmo. Hastings confirmó en su carta que la *Gītā* contenía una teología que correspondía exactamente con la fe cristiana y que ilustraba, incluso con mayor fuerza, sus doctrinas fundamentales. La publicación del libro conciliaría aún más a los nativos indios con la benevolencia del gobierno británico, agregó Hastings (Sharpe 1985: 8-10).

Así, la traducción de Wilkins reinventó la *Gītā* y procuró para el texto una nueva vida moderna. Dicha traducción entró al mundo intelectual alemán mediante los comentarios hechos por Johann Gottfried Herder y Friedrich Schlegel. En 1823, apareció la traducción al latín por August Schlegel. La *Gītā* en latín condujo a la consiguiente transigencia con el texto por parte de otros eruditos alemanes, sobre todo Wilhelm von Humboldt y G. W. Friedrich Hegel (Herling 2006). El siguiente hito en la historia editorial de la *Gītā* ocurrió durante la década de 1880, cuando comenzaría el proceso de creación de una biblia para un “nuevo” hinduismo.

Un libro para un “nuevo” hinduismo

En 1882, la traducción de la *Gītā* por Kashinath Trimbak Telang fue publicada como parte de la serie *Sacred Books of the East* (*Libros sagrados del Oriente*),

editada por Max Müller y publicada entre 1879 y 1910 por la imprenta de la Universidad de Oxford con fondos del gobierno británico de la India (Sinha 2010: 305). En ese mismo año, estalló una controversia en Calcuta sobre algunos aspectos del hinduismo. El *casus belli* eran seis cartas sobre la idolatría y el hinduismo escritas por el clérigo escocés William Hastie (1842-1903), publicadas en un periódico y dirigidas a los hindúes universitarios. Las cartas de Hastie provocaron una respuesta por parte de Bankim Chandra Chatterji (1838-1894), uno de los primeros graduados de la Universidad de Calcuta. Chatterji, quien estaba familiarizado con las escuelas filosóficas alemanas e inglesas del siglo XIX, se permitió responder a Hastie, quien se había formado en Escocia, los Países Bajos y Alemania.

Desde la ofensiva, Chatterji comentó en su respuesta (que apareció en el periódico *The Statesman* del 28 de octubre de 1882) que el hinduismo no se puso a la defensiva, sino que la ética hindú (*dharma*) era superior a la de todas las demás religiones. Chatterji explicó la idolatría con una analogía: si la rendición al ideal humano realizado en las obras de arte producía cierta admiración, entonces el homenaje al ideal divino se podía realizar mediante la adoración de ídolos (Ray 1991: 34-43). Con esta controversia, Chatterji comenzó su tarea de regenerar el hinduismo mediante estudios y publicaciones. El resultado fueron las obras *Kṛṣṇa charitra* (1886) y *Dharmatattva* (1888).

Por medio de estas obras, Chatterji retrató la figura de Kṛṣṇa como el hombre ideal: alguien que reinstauró la ética (*dharma*), un filósofo político, el más sabio y el personaje más grande de los hindúes. El *Brahman* sin manifestación de los *Upaniṣads* ahora se manifestaba en Kṛṣṇa como *Íśvara* (Dios). En este nuevo acto de creación de imágenes, Chatterji seleccionó únicamente aquellos detalles moralmente admisibles de la vida del niño Kṛṣṇa, tal como se relatan en los *Purāṇas*. Para la historia de Kṛṣṇa como hombre adulto, él confió en la *Mahābhārata*. Algunas ideas clave de la *Gītā* como *svadharma* (el deber heredado por un individuo) y *nishkama karma* (acción desinteresada) se convirtieron en los ideales centrales del nuevo hinduismo patriótico de Chatterji. Desafortunadamente, la muerte sorprendió a Chatterji, pero no antes de que él hubiera creado una biblia para los hindúes. La tarea inacabada de producir un comentario sobre la *Gītā* fue llevada a buen término por la próxima generación (Sri Aurobindo 1997).

Mientras que la trayectoria de interpretar la *Gītā* en la India ganaba credibilidad, su interpretación en Occidente abría nuevos caminos. Tras la traducción de Telang de 1882 apareció otra, en 1885, titulada *The Song Celestial*,

por Edwin Arnold, quien fue durante algún tiempo (1857-1860) el director del Deccan College, en Poona, donde conoció al filósofo estadounidense Ralph Waldo Emerson y a los teósofos (Sharpe 1985: 60-61). Pronto la *Gītā* alcanzó una posición inexpugnable como la “escritura” hindú preeminente, o el “libro sagrado” más representativo de los hindúes. A finales del siglo XIX y a principios del XX, la *Gītā* ya traducida e interpretada por los estudiosos occidentales se había convertido en parte esencial de la identidad del hinduismo. Se convirtió en la nueva biblia de un “nuevo” hinduismo. Pronto, la *Gītā* adquirió usos políticos.

La *Gītā*, un manual de los revolucionarios

La *Gītā* podría leerse como si justificara la violencia. Por esta razón, se volvió un soporte intelectual de los revolucionarios indios en su lucha contra el dominio británico. Este vínculo entre el terrorismo revolucionario de los extremistas indios y la *Gītā* se hizo tangible a finales del XIX y a principios del XX. Algunos de los actores, que emplearon los ideales de la *Gītā* para racionalizar la violencia política como un medio legítimo contra el gobierno británico, fueron los que pertenecían a la Escuela India de Anarquistas, dispersos por diferentes partes de la India y también de Europa.

De estos violentos revolucionarios pertenecientes a la diáspora india en Europa, los principales ideólogos fueron Shyamji Krishna Varma y Vinayak Damodar Savarkar. Varma intentaba combinar la filosofía de la *Gītā* con la de Herbert Spencer. Sin embargo, su proyecto de aprovechar la filosofía de Spencer de resistencia a la agresión con la filosofía de la *Gītā* nunca llegó a buen fin (Fischer-Tiné 2014: 25). Savarkar también aludió a la *Gītā* para justificar las acciones de Mangal Pandey en su historia de la *Primera guerra de Independencia de la India* (Savarkar 1947: 90). Pero Savarkar tampoco produjo un comentario sistemático sobre la *Gītā* (Chaturvedi 2010: 417-435). Declaró que ningún texto por sí mismo podía representar las diversas tradiciones del hinduismo (Chaturvedi 2010: 418). Así, correspondió a Tilak interpretar la *Gītā* con fines políticos; él justificó las acciones violentas contra el dominio británico en su interpretación (Brown 1958: 197-206).

Ciertos historiadores contemporáneos han rastreado el comienzo del nacionalismo hindú en la década de 1870 (Banerjee-Dube 2015: 238-241), y específicamente, a partir del asesinato de W. C. Rand, el comisario británico de la peste en la ciudad de Puna, en junio de 1897. Su asesinato por los hermanos

Chapekar fue una respuesta a los métodos humillantes adoptados por los oficiales británicos contra los hogares indios durante las inspecciones sanitarias. Unos días antes del asesinato, durante el festival de Shivaji en el mes de junio de 1897, Tilak justificó la acción violenta contra los oficiales británicos citando las palabras de Kṛṣṇa en la *Gītā*.

En un discurso público, Tilak argumentó que Kṛṣṇa había justificado la guerra, incluso hasta matar a los maestros, parientes y hermanos de uno. Dijo: “no circunscribas tu visión como una rana en un pozo. Sal del código penal, entra en la esfera sublime de la *Bhagawat Gītā*, y considera los logros de los grandes hombres” (Noorani 2005: 116). El texto de este discurso fue publicado el 15 de junio de 1897 en el periódico *Kesari* y, una semana más tarde, Rand fue asesinado. Tilak fue acusado de incitar el descontento contra el gobierno británico bajo la sección 124A del Código Penal de la India y fue condenado a prisión. Volvió a tener problemas con la ley en 1908 y, de nuevo, fue sentenciado a la cárcel.

Entre 1908 y 1914, durante su segundo periodo de encarcelamiento en Mandalay, Tilak preparó un comentario sobre la *Gītā* y completó su redacción en 1911. El texto fue publicado como *Bhagavat Gītā Rahasya: Karma Yoga Śāstra* (1915); en él se hacía énfasis en la acción enérgica. El comentario de Tilak de la *Gītā* surgió como una justificación intelectual y religiosa de la violencia política por parte de los revolucionarios indios contra los funcionarios del gobierno británico. La interpretación de Tilak era, sin embargo, un obstáculo para Mohandas Gandhi, quien abogaba por la no violencia activa. Por lo tanto, se hacía necesaria una reinterpretación de la *Gītā* muy diferente de la de Tilak.

La *Gītā* de Gandhi

La interpretación de Gandhi de la *Gītā* tenía una intención polémica muy clara. Su objetivo era menoscabar el lenguaje político que empleaba Tilak para justificar la violencia política (Chakrabarty; Majumdar 2010: 335-353). El proyecto polémico de Gandhi contra los extremistas indios había comenzado ya en 1909, cuando escribió y publicó un tratado llamado *Hind Swaraj (Indian Home Rule)*. Este tratado dialógico era sobre todo una crítica contra la civilización occidental moderna. El tratado también hacía hincapié en la lucha no violenta para lograr la Independencia (*swaraj*) de la India. Este camino de la no violencia era una tercera vía dentro de la política de la resistencia anticolonial. Hasta entonces existían dos opciones de resistencia. La primera era la

vía moderada de entregar peticiones al gobierno británico pidiendo derechos civiles y políticos para el pueblo indio. La segunda era el camino de acción violenta dirigida por la facción extremista dentro de la organización conocida como el Congreso Nacional Indio.

La escritura del *Hind Swaraj* fue consecuencia de una serie de intensas discusiones que Gandhi mantuvo con los principales ideólogos del cenáculo anarquista indio en Londres sobre el uso de la violencia como un método de resistencia política (Hunt 1993: 88-90). La causa inmediata para escribir el *Hind Swaraj* fue el desafortunado asesinato de sir Curzon Wylie en julio de 1909 por parte de Madan Lal Dhingra, en Londres. El acto de Dhingra fue justificado en *The Indian Sociologist*, un periódico publicado en Londres por los anarquistas. La febril intensidad de esas discusiones entre Gandhi y los anarquistas se hizo evidente por el hecho de que este escribió 40 de las 275 páginas de *Hind Swaraj* con su mano izquierda a bordo de un barco cuando regresaba de Londres a Sudáfrica a finales de 1909 (Gandhi 1997: XIV).

Al interpretar la *Gītā* como un texto de la noviolencia, Gandhi continuaba su polémico proyecto iniciado en *Hind Swaraj*. Como un estudioso de la *Gītā*, se esforzó mucho, tal vez demasiado, para tratar de resolver las contradicciones entre su propia filosofía de la *ahimsa* (la noviolencia) y lo que la *Gītā* parecía sugerir literalmente: una filosofía que justifica la violencia. La interpretación de Gandhi de la *Gītā* avanzó simultáneamente con su estudio del texto, que fue metódico e intenso (Parel 2007: 180-182). Su descubrimiento de la *Gītā* y su modo de estudiarla son dignos de mención. Cabe destacar que Gandhi descubrió la *Gītā* en Londres (1889), por medio de una traducción al inglés (Gandhi 1927: 57-59) hecha por Edwin Arnold.

Algunos años más tarde, en 1903, el conocimiento de Gandhi del sánscrito llegó a ser suficiente para permitirle leer la *Gītā* en el original. Cuando fue a prisión durante 1922-1924, Gandhi comenzó a escribir sobre la *Gītā*. Al igual que su adversario hermenéutico Tilak, Gandhi utilizó su periodo en prisión para emprender un estudio profundo y amplio de las religiones, como es evidente en su lista de lecturas. Su estudio sistemático de la *Gītā* produjo una concordancia de vocablos, que completó en 1924, titulada *Gītā padārtha kosha*.

Gandhi divulgó sus estudios sobre la *Gītā* en forma de conferencias a los residentes del Satyagraha Ashram, entre el 24 de febrero y el 27 de noviembre de 1926. Estas conferencias en Gujarati se publicaron como *Anasakti Yoga*, donde el término *anasakti* refleja el énfasis en actuar sin apegos: ni a la acción ni a los frutos de su acción (Suhred 2011: 75). En 1930 se publicó *Anasakti*

Yoga y fue traducido al inglés por Mahadev Desai, el secretario de Gandhi, con una larga introducción suplementaria con el título “El evangelio de la acción desinteresada o la *Gītā* según Gandhi”. Según la interpretación de Gandhi, la *Gītā* instaba al lector a que realizara su deber (*karma*) sin apego a los frutos de la acción. Tal interpretación es textualmente sostenible, a diferencia de la filosofía de la noviolencia (*ahimsa*), que Gandhi imponía sobre la *Gītā*. En efecto, que la *Gītā* propugne una filosofía de la *ahimsa* no es sostenible, al menos no textualmente.

Un intercambio que tuvo lugar entre Gandhi y el erudito budista Dharma-nand Kosambi reitera la inutilidad del intento polémico de Gandhi (Kosambi 2010: 224-225). Después de salir de la cárcel, en febrero de 1924, Gandhi se encontró con Kosambi para conversar sobre la *Gītā*. Kosambi le dijo que estaba en desacuerdo con él sobre que la *Gītā* expusiese la noviolencia. La interpretación de Tilak le parecía más lógica, continuó. Este erudito budista insistió en que era incorrecto basar la doctrina de la noviolencia en la *Gītā*. Gandhi se le opuso diciendo que entendía la *Gītā* de manera diferente, y que la interpretación de Tilak podía no ser aceptable para todos.² Entonces, Kosambi le comentó que la discusión sobre las diversas interpretaciones de la *Gītā* era tarea de los eruditos. Le aconsejó que dejara que los eruditos discutieran sobre los varios sentidos del texto. Y añadió que Gandhi debería más bien demostrar con su propio ejemplo cómo podría ejercerse la política por el camino de la noviolencia. Al escuchar esto, Gandhi cambió abruptamente el tema de la conversación.

Esta anécdota refleja la renuencia de Gandhi a prestar atención a un sabio consejo porque aspiraba a ser ambos: un intérprete de la *Gītā* y un soldado de la *ahimsa*. Reinterpretar la *Gītā* era una aspiración que, desafortunadamente, llevaría a Gandhi a una urdimbre de contradicciones hermenéuticas. Esas contradicciones, que él no fue capaz de resolver, lo frustraron, como es evidente en el siguiente pasaje de una de sus conferencias sobre la *Gītā*, ofrecida el 4 de marzo de 1926 en el Ashram Satyagraha, a orillas del río Sabarmati.

Cuando estaba en Londres, tuve conversaciones con muchos revolucionarios. Shyamji Krishna Varma, Savarkar y otros solían decirme que la *Gītā* y la *Rāmāyaṇa* enseñaban todo lo contrario de lo que dije. Sentí entonces cuánto mejor hubie-

² Ciertamente, la palabra *ahimsa* aparece en la *Gītā* al menos tres veces: capítulo 10, verso 5; capítulo 13, verso 7; y, capítulo 16, verso 2. No obstante, el énfasis del texto no está en la *ahimsa* o la filosofía de la noviolencia.

ra sido si el sabio Vyāsa no hubiera tomado la guerra como una ilustración para inculcar el conocimiento espiritual. Cuando los hombres tan altamente eruditos leen este significado en la *Gītā*, ¿qué podemos esperar de la gente común? Si lo que describimos como la esencia de todos los śāstras, como uno de los *Upaniṣads*, puede interpretarse con un significado tan erróneo, habría sido mejor si el santo Vyāsa hubiese tomado otra ilustración más efectiva para enseñar verdades sagradas (Gandhi 1958-1994: 82).

Si Gandhi buscaba desesperadamente una justificación hindú para la noviolencia, más allá del principio jainista de la *ahimsa*, no tenía que ir más allá del consejo de Bhīṣma a Yudhishtira en la *Anushasan Parva* de la *Mahābhārata*. En esta conversación, Bhīṣma dice a Yudhishtira que la *ahimsa* es el mayor principio de la ética, así como también el poder más grande, el mayor sacrificio, la mayor felicidad y la gran verdad. Esta conversación sobre las ventajas de la *ahimsa* tiene lugar al final de la guerra devastadora en Kurukshetra. Las moralejas dibujadas al final de una lección, no *a priori* sino *a posteriori* de la experiencia, son a menudo más creíbles. No obstante, la conversación entre Kṛṣṇa y Arjuna, que es el contenido de la *Gītā*, tiene lugar antes del comienzo de la guerra. Ahí, Kṛṣṇa justificaba la necesidad de la violencia.

La confianza obstinada de Gandhi en la *Gītā* tuvo otro resultado desastroso: le condujo al atolladero de percepciones erróneas sobre el sistema de castas. Hay algunas instancias que reflejan su entendimiento del sistema de castas. Una de las observaciones más asombrosas se encuentra dentro del *Proyecto de Constitución del Ashram Satyagraha* (redactado antes del 20 de mayo de 1915). Allí, dice Gandhi: “la disciplina del sistema de castas parece no haber hecho ningún daño al país; más bien al contrario. No hay ninguna razón para creer que comer en compañía promueva la fraternidad, ni lo más mínimamente” (Brown 2008: 109). Uno se pregunta cómo un observador agudo de las realidades sociales como Gandhi podría estar tan confundido, a menos que se considere la posibilidad de su ofuscación voluntaria.

La respuesta está en el apego de Gandhi a la *Gītā*, su interpretación acrítica del texto y la consiguiente confianza en la filosofía del sistema de castas (*varṇa*) contenida en él. Un lector de la *Gītā* notará que Kṛṣṇa explica el sistema de cuatro castas (*chaturvarṇa*) como su propia creación, en el verso (*śloka*) 13 del capítulo 4 de la *Gītā*. Además, Kṛṣṇa se absuelve de cualquier responsabilidad como agente de cambio. Gandhi aceptó sin crítica esta idea ambigua de la agencia divina en su interpretación de la *Gītā*, cuando dijo que

Kṛṣṇa es “[...] el autor y no su autor, es decir, su misterio [está] más allá del entendimiento humano” (Gandhi 1958-1994: 180). Esta manera de interpretar la *Gītā* atraparía a Gandhi y lo ataría en nudos, una y otra vez.

La creencia ciega de Gandhi en las doctrinas de la *Gītā*, especialmente las de *karma* y de *varṇa*, lo condujo a una trampa metafísica durante una discusión que tuvo con un erudito brahmán llamado Indanturutil Nambiatiri en el sur de Kerala (1925), en el contexto del Vaikom Satyagraha contra prácticas sociales discriminatorias (Parekh 1999: 243). Nambiatiri comenzó el debate aclarando las suposiciones de Gandhi. El brahmán le preguntó si creía en la ley de *karma* y en la reencarnación. Cuando Gandhi respondió afirmativamente, Nambiatiri respondió que ciertas personas nacieron en la casta oprimida debido a su mal *karma* en su vida anterior. Ante tal razonamiento, Gandhi, sin ningún argumento sólido, solo atinó a suspirar de frustración por la astuta lógica. Al admitir su credulidad en la filosofía de *karma* y *varṇa*, Gandhi ya había aprobado como correctos y verdaderos los principios fundamentales en que se basaba el sistema de castas.

La *Gītā* como un texto del conservadurismo social

A diferencia de Gandhi, Bhimrao Ramji Ambedkar advirtió que participar en tales debates con los hindúes de casta en su propio lenguaje metafísico de *karma* y *varṇa* era un ejercicio inútil. Más bien, la misma santidad de las śāstras hindúes tenía que ser desafiada, incluso la *Gītā*, que adquiriría una centralidad cada vez mayor. La interpretación gandhiana de la *Gītā* lamentablemente carecía del sentido crítico que Ambedkar exhibió en su lectura del mismo texto. Ambedkar observó con agudeza que la *Gītā* era en verdad un texto del *status quo* para sostener el sistema de castas; o, lo que es peor, un tratado contrarrevolucionario disfrazado bajo la apariencia de una filosofía de acción. Y la acción (*karma*) estaba intrínsecamente relacionada con la ocupación de cada uno, la ocupación a su vez estaba determinada por la casta, y la casta era determinada por nacimiento (Ambedkar 2007: 153-156). Ambedkar estaba seguro de que la *Gītā* proporcionaba poco más que una base filosófica para el sistema de castas y una guía para garantizar su observancia (Pandit 1992: 1064).

Pero ¿verdaderamente justifica la *Gītā* el sistema de castas? Literalmente, sí. Los versos (*ślokas*) 41 al 48 del capítulo 18 vinculan la ocupación con las cualidades intrínsecas (*guṇas*), que se clasifican como *sattva*, *rajas* y *tamas*.

Asimismo, la referencia más crítica que conecta la ocupación y la cualidad intrínseca con el nacimiento es *śloka* 32 del capítulo 9³ (Sastriy 1977: 257). Este verso alude explícitamente a aquellos nacidos de un útero corrompido: mujeres, vaiśyas (casta de los comerciantes) y śudras (los más oprimidos dentro del sistema de castas). Es decir, la *Gītā* explícitamente justifica el sistema de castas por nacimiento. Por lo tanto, el análisis y la evaluación de Ambedkar están suficientemente respaldados por el texto de la *Gītā*.

Gandhi y Ambedkar sobre el sistema de castas

Según David Hardiman y Anil Nauriya, las opiniones de Gandhi sobre el sistema de castas cambiaron durante un periodo de tres décadas, especialmente después del intenso debate de este con Ambedkar (Hardiman 2007: 126-127 y Nauriya 2006: 1835-1838). Sin embargo, una lectura detenida de las cambiantes perspectivas de Gandhi sobre el sistema de castas no demuestra una evolución consistente en su pensamiento sino, más bien, una ofuscación. Ya habíamos mencionado que en 1915 Gandhi afirmó que la disciplina del sistema de castas no parecía haber causado ningún daño al país, y que no había ninguna razón para creer que comer en compañía promoviera la hermandad. Un año después, aconsejó que el matrimonio se restringiera dentro de la casta. Pero en 1935 tales puntos de vista se habían alterado considerablemente, como es evidente en el texto de Gandhi *Caste Must Go*, donde alentó a comer juntos y el matrimonio entre diferentes castas sin compulsión alguna. Así, Gandhi se acercaba paulatinamente a las opiniones de Ambedkar. Sin embargo, en su respuesta a la conferencia de Ambedkar titulada *Annihilation of Caste* ('Aniquilación del sistema de castas'), Gandhi insistía en que la ley de *varṇa* (o castas) enseñaba que uno debía ganar el pan siguiendo la profesión ancestral (Ambedkar 2014: 326). De esta manera, Gandhi continuó adherido, incluso en el año 1936, a la relación entre el nacimiento y la ocupación.

¿Cómo se explican estas contradicciones en las percepciones de Gandhi sobre el sistema de castas? En primer lugar, están las razones de conveniencia política (Parekh 1999: 228-271). Para luchar contra el dominio imperial bri-

³ *mām hi pārtha vyaśritya yeapi syuḥ pāpayonayaha
striyo vaiśyāstathā śūdrāsteapi yānti parām gatim.*

[O Hijo de Prtha, Arjuna, al refugiarse completamente en Mí, aun los nacidos de vientre corrompido, mujeres, vaiśyas (mercaderes), y śudras (los de casta oprimida) alcanzan la Liberación.] (Traducción nuestra.)

tánico, una India unida era esencial. Esto requirió que la sociedad hindú no se dividiera por las líneas de casta. En segundo lugar, Gandhi quería que los “hindúes de casta” actuaran contra el problema de la intocabilidad. Tal política de acción dejó muy poca agencia para las castas más oprimidas (*dalits*). La organización que Gandhi fundó para combatir el sistema de castas era el Harijan Sevak Sangh. Pero esta organización estuvo paradójicamente dominada casi exclusivamente por los hindúes de casta. De manera similar, casi ningún *dalit* fue jamás nominado al Comité de Trabajo del Congreso Nacional de la India —el partido político con mayor influencia en la India a lo largo del siglo xx—. Ya que Gandhi estaba rodeado a menudo por los hindúes de casta, invirtió tiempo y energía considerables para mitigar sus temores sobre las consecuencias de los actos que rompieran las barreras de casta. En tercer lugar, se debe agregar el apego de Gandhi a la *Gītā*. La *Gītā* justificó el sistema de castas, la relación entre la ocupación y las cualidades intrínsecas, así como la relación entre la ocupación y el nacimiento.

La *Gītā* claramente relaciona el deber (*dharma*) según la profesión, y la profesión con el nacimiento. Cuando Kṛṣṇa afirma, en la *śloka* 8 del capítulo 4 de la *Gītā*, que él aparecería época tras época con el fin de reinstaurar la justicia (*dharma*), hay que entender que Kṛṣṇa, como ser supremo, habrá de aparecer para reforzar el conservadurismo social y no como un agente del cambio social y progresivo. El apego de Gandhi a la *Gītā* y su carencia de sentido crítico como lector del texto lo condujeron hacia una confusión en la comprensión de la realidad del sistema de castas. La siguiente frustración fue evidente en su “Prólogo” a *Varṇavyavastha*, escrito en 1945, (Gandhi 1958-1994: 22), donde Gandhi reconoció su incapacidad para ubicar en la sociedad contemporánea el sistema de castas tal como se lo menciona en la *Gītā* (Palshikar 2015: 48). En efecto, Gandhi encontró en la *Gītā*, mediante su propia interpretación, un sistema idealizado de castas.

Coda

Este estudio ha explicado cómo la *Gītā* se convirtió en el texto más representativo del hinduismo en la India moderna. La ascendencia de la *Gītā* en esta época comenzó en 1785, con la traducción de Charles Wilkins del sánscrito al inglés. El impulso a esa traducción se debió en parte a ciertos contenidos de la *Gītā* que concordaban con las creencias monoteístas del cristianismo europeo. Esta coincidencia de creencias religiosas, la reputación del traductor, el

tamaño sucinto del texto, así como el poder de la imprenta popularizaron la *Gītā* como un libro que contenía todas las doctrinas centrales del hinduismo. La *Gītā* ganó una credibilidad singular entre los hombres de letras en Europa y América durante el último cuarto del siglo XIX como la biblia de los hindúes.

La autoridad que la *Gītā* ganó en el mundo occidental permitió a ciertos hindúes patrióticos justificar por medio de citas textuales sus actos de violencia revolucionaria contra el dominio británico. Gandhi trató de detener este proyecto e hizo el intento de reinterpretar la *Gītā* como un texto de la noviolencia. Fue advertido más de una vez en contra de una lectura tan forzada del texto por reputados estudiosos del sánscrito. No obstante, Gandhi prosiguió con su interpretación. Al proceder con una interpretación forzada, cometió errores, no una vez sino dos. La interpretación de la *Gītā* como si fuera un texto que contiene la filosofía de la noviolencia parece ser menos que sostenible. Si este fue su primer error, el segundo no fue menos grave. La *Gītā*, que para Gandhi era un libro sagrado, de hecho, sí contiene una justificación del sistema de castas. Su enorme confianza en la *Gītā* lo llevó a admitir la justificación del sistema de castas, y consecuentemente siguió creyendo en la rectitud de dicho sistema. Estos dos errores de interpretación muestran que la intención del lector se desvinculó del texto. Así, la *Gītā* según Gandhi es también un caso de sobreinterpretación.

Bibliografía

- AMBEDKAR, Bhimrao Ramji (2007). *Dr. Babasaheb Ambedkar, Writings and Speeches*, ed. D. C. Ahir. Delhi, B.R. Publishing Corporation.
- AMBEDKAR, Bhimrao Ramji (2014). *Annihilation of Caste*. New Delhi, Navayana.
- BANERJEE-DUBE, Ishita (2015). *A History of Modern India*. New Delhi, Cambridge University Press.
- BROWN, Judith (2008). *Mahatma Gandhi: The Essential Writings*. New Delhi, Oxford University Press.
- BROWN, Mackenzie (1958). "The Philosophy of Bal Gangadhar Tilak: Karma vs. Jnana in the *Gītā Rahasya*", *The Journal of Asian Studies*, vol. 17, núm. 2: 197-206.
- CHAKRABARTY, Dipesh, y Rochona MAJUMDAR (2010). "Gandhi's *Gītā* and Politics As Such", *Modern Intellectual History*, vol. 7, núm. 02: 335-353.
- CHATURVEDI, Vinayak (2010). "Rethinking Knowledge with Action: V. D. Savarkar, the Bhagavad *Gītā*, and Histories of Warfare", *Modern Intellectual History*, vol. 7, núm. 02: 417-435.
- FISCHER-TINÉ, Harald (2014). *Shyamji Krishna Varma: Sanskrit, Sociology and Anti-imperialism*. New Delhi, Routledge.

- GANDHI, Mohandas Karamchand (1927). *The Story of my Experiments with Truth*. Ahmedabad, Navajivan.
- GANDHI, Mohandas Karamchand (1958-1994). *Collected Works of Mahatma Gandhi [CWMG]* vol. 37. Delhi, Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting-Government of India.
- GANDHI, Mohandas Karamchand (1997). *Hind Swaraj and Other Writings*, ed. Anthony Parel. New Delhi, Cambridge University Press.
- HARDIMAN, David (2007). *Gandhi in his Times and Ours*. New Delhi, Permanent Black.
- HERLING, Bradley L. (2006). *The German Gītā: Hermeneutics and Discipline in the German Reception of Indian Thought, 1778-1831*. New York, Routledge.
- HUNT, James (1993). *Gandhi in London*. Virginia, Nataraj Books.
- KOPF, David (1969). *British Orientalism and the Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization 1773-1835*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press.
- KOSAMBI, Meera (ed.) (2010). *Dharmānand Kosambi: The Essential Writings*. New Delhi, Permanent Black.
- MOHANTY, Jitendra Nath (2000). *Classical Indian Philosophy*. Plymouth, United Kingdom, Rowman & Littlefield Publishers.
- NAURIYA, Anil (2006). "Gandhi's Little-known Critique of Varṇa", *Economic and Political Weekly*, 13 de mayo: 1835-1838.
- NOORANI, Abdul Ghafoor (2005). *Indian Political Trials 1775-1947*. New Delhi, Oxford University Press.
- PALSHIKAR, Suhas (2015). "Ambedkar and Gandhi: Limits of Divergence and Possibilities of Conversation", *Economic and Political Weekly*, vol. 50, núm. 15: 45-50.
- PANDIT, Nalini (1992). "Ambedkar and the Bhagavat Gītā", *Economic and Political Weekly*, vol. 27, núms. 20-21: 1063-1065.
- PAREKH, Bhikhu (1999). *Colonialism, Tradition and Reform: An Analysis of Gandhi's Political Discourse*. New Delhi, Sage.
- PAREL, Anthony (2007). *Gandhi's Philosophy and the Quest for Harmony*. New Delhi, Cambridge University Press.
- RADHAKRISHNAN, Sarvepalli (2010). *The Bhagavad Gītā*. Noida, India, Harper Collins.
- RAY, Ajit (1991). "Bankim Chandra Chatterji's New Hinduism and the Bhagavad Gītā", en Robert N. Minor (ed.), *Modern Indian Interpreters of the Bhagavad Gītā*. Delhi, Sri Satguru Publications: 34-43.
- SASTRY, Alladi Mahadeva (1977). *The Bhagavad Gītā with the Commentary of Sri Sankarācharya*, traducción directa del sánscrito al inglés por Alladi Mahadeva Sastry. Madras, Samata Books.
- SAVARKAR, Vinaiak Dāmodar (1947). *The Indian War of Independence, 1857*. Bombay, Phoenix Publications.
- SHARPE, Eric J. (1985). *The Universal Gītā: Western Images of the Bhagavad Gītā - a Bicentenary Survey*. Illinois, Open Court Publishing Company.
- SINHA Miksha (2010). "Corrigibility, Allegory, Universality: A History of the Gītā's Transnational Reception, 1785-1945", *Modern Intellectual History*, vol. 7, núm. 2: 297-317.

SRI Aurobindo (1997). *Essays on the Gītā. Complete Works of Sri Aurobindo*, vol. 19. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust.

SUHRUD, Tridip (2011). “Gandhi’s Key Writings: In Search of Unity”, en Judith Brown y Anthony Parel (ed.), *The Cambridge Companion to Gandhi*. New Delhi, Cambridge University Press: 71-92.

Swaha Das

Tiene grado de Maestría en Estudios Políticos de Jawaharlal Nehru University, Delhi, India, actualmente es Assistant Professor y consejera del Gandhi Study Circle en Indraprastha College, Delhi, India.

Hari Nair

Es doctor en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México; actualmente es docente de Historia en el Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales del Birla Institute of Technology and Science, Pilani, India.

Yogendra ‘Swaraj’ Sharma

Es doctor en Letras Españolas por la Universidad Nacional Autónoma de México; actualmente es el coordinador del módulo Sur de Asia en el Programa Universitario en los Estudios sobre Asia y África de la Universidad Nacional Autónoma de México.