

Nationalist nativism and left-wing thought. The debate on socialism and communism in British India during the first decades of the 20th century

DANIEL KENT CARRASCO

ORCID.ORG/0000-0002-9381-3654

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

danielkentca@gmail.com

KEYWORDS:

•
LEFT
•
GANDHI
•
IDEAS
•
CIVILIZATION
•
MARXISM
•

Abstract: *In this article, I posit that the intellectual and political history of the left in contemporary India must be understood in relation to the dialectical relationship developed between the ideals behind left-wing political thought and the nativist inclinations of the nationalist anticolonial project in British India. I aim to show that left-wing thought in India, in the years in which the shock-wave of the Soviet Revolution spread through the world, developed at a disadvantage in relationship to the symbolic and ideological project headed by Gandhi, which promoted a nativist approach to nationalism and anticolonial politics.*

Date of reception: 14/03/2017

Date of acceptance: 01/11/2017

Nativismo nacionalista y pensamiento de izquierda. El debate en torno al socialismo y el comunismo en la India Británica en las primeras décadas del siglo xx

DANIEL KENT CARRASCO

ORCID.ORG/0000-0002-9381-3654

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

danielkentca@gmail.com

Resumen: En este artículo planteo que la historia de la política y el pensamiento de izquierda en la India contemporánea deben entenderse en relación con la constante dialéctica desarrollada entre los ideales que apuntalan el proyecto socialista en sus distintas facetas, así como con las inclinaciones nativistas del proyecto nacionalista anticolonial en la India Británica. Muestro que el pensamiento de izquierda desarrollado en India durante los años en los que la ola expansiva de la Revolución Soviética se expandía por el mundo se gestó en desventaja frente al proyecto político e ideológico encabezado por Gandhi, el cual promovía una aproximación nativista al nacionalismo y la política anticolonial.

PALABRAS CLAVE:

•
IZQUIERDA
•
GANDHI
•
IDEAS
•
CIVILIZACIÓN
•
MARXISMO
•

• • • • •

Fecha de recepción: 14/03/2017

Fecha de aceptación: 01/11/2017

En años recientes, gran parte de la energía de académicos y analistas interesados en la India y el Sur de Asia se ha enfocado en el desciframiento de los dramáticos efectos de las políticas de liberalización económica que han transformado al país desde la década de 1990. Historiadores, sociólogos, economistas, antropólogos y lingüistas han dedicado cientos de tomos y artículos al estudio de la llamada Ola azafrán¹ y del entrelazado éxito de la derecha hindú y el neoliberalismo en aquel país. Este proceso ha sido complementado por la creación de un modelo ideológico de derechas que afirma su independencia de la llamada “cultura occidental” y su arraigo en fundamentos civilizatorios propios, el cual define a la nación india como esencialmente “hindú”.² En este sentido, como veremos más adelante, se trata de un proceso que se nutre de una arraigada tradición de nativismo que, desde principios del siglo xx, ha sido una de las marcas características del nacionalismo indio.

La reflexión acerca del nacionalismo y la nación ha sido uno de los temas centrales de la discusión teórica e historiográfica en torno a la India y el Sur de Asia en décadas recientes. La postura más radical al respecto ha sido la defendida por Partha Chatterjee, quien ha afirmado que el nacionalismo representa una manifestación acabada del conocimiento burgués-racionalista de la Ilustración europea, el cual fue adoptado como la base epistémica de un modelo universalista de organización social que ha servido de fundamento para el dominio colonial de Occidente en todo el mundo.³ Esta postura, desarrollada a finales de la década de 1980, fue expandida en años posteriores por Chatterjee y otros autores para complejizar el modelo expuesto por Benedict Anderson, quien entendía a las naciones como “comunidades imaginadas” en torno a un modelo modular, generado por la combinación del capitalismo, la lengua y el avance tecnológico en las comunicaciones, el cual era adaptable a diversas condiciones históricas y



1 Esta expresión fue popularizada por Thomas Blom Hansen, *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Princeton/Chichester, Princeton University Press, 1999.

2 En el mundo hispanohablante es común la confusión entre *indio* e *hindú*. Es importante señalar que, mientras el primero sirve como el gentilicio para nombrar a los ciudadanos de India —el país—, el segundo refiere al conjunto de prácticas religiosas y culturales asociadas con el hinduismo y no a una comunidad política.

3 Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, Londres, Zed Books, 1986.

culturales.⁴ En términos históricos, el nacionalismo en India emerge como un proyecto de las élites indias decimonónicas preocupadas por la unificación —frente al poder del Estado colonial— de la variedad lingüística, cultural y religiosa de la población de la India.

Durante las primeras décadas del siglo xx, tomaron forma dos posturas encontradas que hasta hoy definen la imaginación nacionalista en India. Por un lado, encontramos un proyecto de nacionalismo secular, definido esencialmente por patrones geográficos, que incluye a todas las comunidades presentes en la India Británica. Esta postura fue defendida en el transcurso del siglo xx por diversos sectores, que van desde el Partido del Congreso de Nehru y Gandhi hasta la izquierda comunista. Por otro lado, emerge un proyecto de nacionalismo hindú, que rechaza el universalismo del nacionalismo secular y encuentra la esencia de la identidad nacional de la India en el hinduismo —entendido, en términos amplios, como una cultura y una forma de vida y no sólo como una religión.

Como resultado de la atención dedicada al crecimiento del nacionalismo hindú en las últimas décadas, el estudio del vasto y variado universo de la izquierda marxista en India ha sido relegado a un segundo plano. A pesar de estar opacada por el espectacular y violento éxito de la derecha neoliberal, la izquierda marxista en India está lejos de la desaparición y la irrelevancia. Sus facciones distintas aún activas incluyen múltiples escisiones del movimiento maoísta; un amplio y heterogéneo sector no gubernamental y apartidista activamente estructurado en torno a categorías de clase, casta, género e identidad regional, así como a distintos partidos comunistas que durante varias décadas han actuado con éxito en la arena democrática, tanto a escala regional como nacional. El éxito democrático de los partidos que integran el movimiento comunista de India no ha sido acompañado por la renuncia a su adhesión al marxismo, lo cual resulta especialmente notable si tomamos en cuenta que, en los años posteriores a 1989, la mayoría de los antiguos partidos socialistas y marxistas del mundo han desaparecido o adoptado y celebrado abiertamente el agresivo lenguaje del libre comercio.



4 Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993. Para la crítica de Chatterjee a este modelo, véase Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

Parte importante del éxito de la derecha hindú en tiempos recientes es resultado de su defensa de un nativismo político y cultural que, desde principios del siglo xx, ha sido utilizado para movilizar energías políticas en torno a la defensa de la “civilización India”, la cual es imaginada como un contrapeso a la decadente y dañina civilización occidental moderna. El afán de presentar a la primera como espejo de Occidente —en el que se unen los esfuerzos decimonónicos para hacer frente a afirmaciones utilitaristas acerca de la inferioridad de la India, con la defensa neohinduista de la India como la tierra de la religión primordial— formó parte central del desarrollo del nacionalismo indio durante el siglo xix.

Desde las primeras décadas del siglo xx, el debate en torno al socialismo y al marxismo en India ha tenido que lidiar con el impulso que, a su vez, ha marcado la historia y desarrollo del pensamiento de izquierda en aquellas latitudes.

Mucho antes de 1989 y el posterior establecimiento del neoliberalismo como modelo hegemónico de desarrollo en el ámbito global, el pensamiento de izquierda en India tuvo que medirse con un adversario igualmente prodigioso: el ala gandhiana del movimiento nacionalista anticolonial. La irrupción de Gandhi como líder del movimiento nacionalista anticolonial en la India Británica tuvo lugar en los años inmediatamente posteriores a la Revolución de Octubre, y el crecimiento de su influencia corrió en paralelo a la onda expansiva del éxito bolchevique.

Desde 1917 hasta su muerte, en 1948, Gandhi fue abiertamente hostil hacia el socialismo y el comunismo, a los que asociaba la amenaza de la violencia y la imposición de patrones culturales ajenos a la civilización india: “La guerra de clases [afirmaba] es ajena a la esencia de la India”.⁵ En su llamado a crear una sociedad y una política no violentas de resistencia antiimperialista, Gandhi promovió incansablemente la conveniencia de la limitación voluntaria de las necesidades como la mejor herramienta para la obtención de la justicia social. En su famoso tratado *Hind Swaraj*, afirmaba: “Millones de personas permanecerán siempre



5 Mahatma Gandhi, “Answers to Zamindars”, 25 de Julio, 1934, en Mahatma Gandhi, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. 64: 20 May, 1934-15 September, 1934, Nueva Delhi, The Publications Division Ministry of Information and Broadcasting Government of India, 2000, p. 248. La traducción del inglés es mía. De aquí en adelante, todas las traducciones son mías.

pobres. Al ver esto, nuestros ancestros nos disuadían del lujo y los placeres”.⁶ Como solución a la violencia de la lucha de clases, Gandhi promovió la idea de que los ricos deberían actuar —de buena fe— como “fideicomisario” de los pobres, para evitar la violencia inherente a la redistribución de la riqueza: “¿Acaso deberían los ricos ser desposeídos de su riqueza? [se preguntaba Gandhi en 1940] Para esto, deberíamos naturalmente recurrir a la violencia. Tal acción violenta no puede beneficiar a la sociedad. La sociedad se verá empobrecida, pues perderá los dones de alguien que sabe acumular la riqueza”.⁸

Más allá de su rechazo de la doctrina, Gandhi también combatió a los grupos socialistas y comunistas en una lucha por mantener su hegemonía y la del Partido del Congreso al interior del movimiento nacionalista. Para esto, insistió en la necesidad de anteponer una unión frente al enemigo imperial, al imperativo de la reforma de las estructuras económicas de la sociedad y la redistribución de la riqueza.

En este artículo me aproximo al inicio de esta confrontación entre las ideas enarboladas por la Revolución de Octubre y el proyecto gandhiano. Me interesa mostrar que, a pesar de su resistencia y longevidad, el pensamiento de izquierda desarrollado en India en los años de la ola expansiva de la Revolución Soviética por el mundo se gestó en desventaja frente al poder simbólico e ideológico del proyecto del Mahatma. Propongo que esta debilidad puede ser vista, en parte, como el resultado de dos factores entrelazados: en primer lugar, expongo que, en el debate en torno al socialismo desarrollado en India hasta la segunda década del siglo xx, no se trató de manera consistente el problema de la desigualdad económica; en cambio, el socialismo se introdujo en India principalmente por medio de comentarios sobre problemas culturales; en segundo lugar, podrá verse que el inicio del debate acerca del pensamiento y la figura de Marx se vio marcado por la necesidad de contraponerlo a Gandhi, lo cual acabó por favorecer al segundo. En este sentido, me interesa mostrar que —al igual que en el caso de la hoy llamada derecha hindú— parte importante del éxito y poder del programa de Gandhi emanó de la defensa de modelos ideológicos y de organización política



6 Anthony J. Parel (ed.), *Gandhi M. K., Hind Swaraj and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 68.

7 La palabra utilizada por Gandhi es *trustee*.

8 *Harijan*, 25 de agosto, 1940.

que se plantean en contraposición a los males de la cultura occidental y en defensa de fundamentos civilizatorios propios. En contraparte, es importante pensar en la historia de la izquierda en India como el resultado de una constante dialéctica con este impulso nativista propio del nacionalismo indio moderno.

Con esto en mente, divido el texto en tres secciones. En la primera discuto las premisas y temas fundamentales de la política radical anticolonial de la India en las primeras décadas del siglo xx. Resalto que el éxito inicial del proyecto de Gandhi debe ser pensado como la culminación de procesos de radicalización propios de la historia intelectual y política del subcontinente, que datan de las últimas décadas del siglo xix. En la segunda sección analizo algunos debates importantes en torno al socialismo que se llevaron a cabo en las primeras décadas del siglo xx. Quedará claro que, lejos de ser pensado en términos económicos, el socialismo fue concebido —hasta la década de 1920— en relación con el análisis y la defensa de la cultura india, frente a la llamada “cultura occidental”. Para terminar, discutiré tres textos producidos en India en torno a la figura de Karl Marx: dos biografías suyas, publicadas en India en 1912, y un influyente texto de 1921 en el que se contrastan las ideas del autor del *Kapital* con las de Gandhi en el contexto de la lucha anticolonial. Veremos que, por lo menos hasta mediados de la década de 1920 y a pesar del creciente interés por la figura de Marx, las aproximaciones a su pensamiento permanecieron difusas e incapaces de contrarrestar la creciente preeminencia del Mahatma.

RADICALISMO *SWADESHI* Y NATIVISMO CONCILIADOR EN LOS PRIMEROS AÑOS DEL SIGLO XX

Afirmar que los líderes indios están inspirados por los ideales Bolcheviques [...] es una grave perversión de la verdad [...]. No existe la más mínima posibilidad de que India cambie el liderazgo de Mahatma Gandhi por el de Lenin.

THE ADVOCATE, LUCKNOW, 1919.

Durante la primera mitad del siglo xix, la participación política de las élites nativas occidentalizadas en la India Británica estuvo dirigida hacia la expansión gradual de las libertades sociales y políticas de sus miembros. Repartidas principalmente en los núcleos urbanos generados por la actividad económica del

imperio británico —Bombay, Calcuta y Madras, en especial—, estas élites indias obtuvieron estatus y riqueza mediante su gradual integración a las instituciones y dinámicas socioeconómicas del Estado colonial. El objetivo principal de su actividad política antes de 1850 fue la creación de nuevos espacios de influencia para indios en la vida pública y en la creciente estructura burocrática del Estado.

En décadas posteriores —principalmente a partir de 1870—, pensadores y políticos indios formularon una poderosa crítica al Imperio, basada en la inversión de algunos de los argumentos centrales de la economía política europea clásica y en la identificación de las regulaciones y tarifas impuestas por el Estado colonial, las cuales fueron vistas como las principales causas del empobrecimiento de la India. Dicha crítica tuvo tal repercusión que, para la década de 1890, era un componente estándar en el discurso del nacionalismo político indio.

La formulación más célebre e influyente de este nacionalismo económico se encuentra en la obra de Dadabhai Naoroji, quien, entre 1870 y 1880, desarrolló lo que llegaría a ser conocido como la teoría del Drenaje de la Riqueza (*Drain of Wealth*), aceptada décadas después por nacionalistas de diversas inclinaciones. Mediante un repertorio de poderosas metáforas que incluían la del “vampirismo económico”, “la India sangrante” y la “economía caníbal” del Imperio, Naoroji desarrolló una devastadora crítica al colonialismo, sustentada empíricamente, la cual pronto se popularizó en periódicos europeos y británicos. Su análisis fue citado por Marx en el tercer volumen de *El Capital*, y llegó a convertirse en una de las condenas al colonialismo europeo más célebres del siglo XIX.⁹

A partir de la popularización del trabajo de Naoroji, el problema de la pobreza de India se convirtió en uno de los temas centrales en el arsenal retórico de los nacionalistas anticoloniales indios. Naoroji inauguró un estilo de crítica que, en lugar de basarse en el cuestionamiento de la validez del liberalismo económico, se limitaba a señalar los efectos paradójicos que tenía en India. La pobreza de India aparecía como el resultado deliberado de la extracción de recursos fuera del país, aunado a una falta de interés por la inversión nacional.



9 Dadabhai Naoroji, *Poverty of India*, Londres, Vicent Brooks, Day and Son, 1878. Para un excelente estudio del papel de estos argumentos económicos en el desarrollo del nacionalismo indio de finales del siglo XIX y principios del XX, véase Manu Goswami, *Producing India: From Colonial Economy to National Space*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.

Sin embargo, el considerable interés por el problema de la pobreza en India entre los nacionalistas de esta época no se tradujo en una preocupación equivalente por los pobres de India. Liberales como Naoroji no veían la pobreza como un signo de una extendida injusticia social, sino como el símbolo de la humillación y la impotencia de las élites que componían el movimiento nacionalista y —después de 1885— el núcleo del Congreso Nacional Indio. La gran mayoría de los miembros de las élites urbanas occidentalizadas daba por sentado su tutelaje sobre el cuerpo social.¹⁰

Para la primera década del siglo xx, la actividad anticolonial en la India Británica desbordó el cauce de la política institucional seguido hasta entonces por los miembros del Partido del Congreso. Una nueva generación de líderes e ideólogos —identificados en la historiografía de la India como los “extremistas”—encabezaron un rechazo por la “política mendicante” de viejos liberales, y enarbolaron la exigencia de la independencia total de la India como bandera de guerra. Una nueva retórica de lucha anticolonial se gestó en estos años, la cual buscaba superar la indiferencia respecto a los conflictos generados por las jerarquías sociales y de casta de las viejas élites. Esto contribuyó al desarrollo de lo que el historiador C. A. Bayly ha llamado las “primeras concepciones integristas de la sociedad india”, la cual, durante las décadas de cambio de siglo, comenzó a ser pensada como una unidad en oposición al gobierno despótico del Estado colonial.¹¹ En este sentido, el teósofo nacionalista B. P. Wadia declaró en 1917:

El movimiento de las masas está siendo asegurado por las clases educadas que se mueven entre ellas, hablando su lenguaje, simpatizando con su pobreza y su miseria y aprendiendo de ellos verdades de naturaleza espiritual, simples pero profundas.



10 Para dos útiles recuentos y análisis de las posturas políticas de las élites liberales indias de finales del siglo xix, véase Bipan Chandra, “Economic nationalism”, en Sekhar Bandyopadhyay (ed.), *Nationalist Movement in India. A Reader*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2009, pp. 14-29; Sanjay Seth, “Rewriting histories of Nationalism. The politics of ‘moderate Nationalism’ in India, 1870-1905”, en Sekhar Bandyopadhyay (ed.), *op. cit.*, 2009.

11 C. A. Bayly, *Recovering Liberties: Indian Thought in the Age of Liberalism and Empire (The Wiles Lectures Given at the Queen’s University of Belfast, 2007)*, Cambridge, Nueva York, Cambridge University Press, 2012, pp. 245-275.

Nativismo nacionalista y pensamiento de izquierda...

Se está gestando una especie de *yoga* (unión) entre el intelecto y la mano de obra en India, una unión llena de potencial, el primer paso hacia el cumplimiento de nuestra emancipación política.¹²

A principios del siglo xx, este *yoga* entre el intelecto y la mano de obra comenzó a ser visto como el resultado simultáneo del despertar de las masas y la creciente sensibilización de las élites de India. A las denuncias de la pobreza causada por el Estado colonial, este nuevo comunitarismo agregaba nociones del organicismo social de Herbert Spencer, cuya oposición al Estado era reelaborada en una doctrina antiimperialista por “liberales comunitarios”, como Aurobindo Ghose.¹³ Además de estas formulaciones jerárquicas, durante principios del siglo xx se generaron otras cepas de organicismo social de carácter más popular. Probablemente la más relevante de éstas se encuentre en el amplio uso de la Diosa —o Bharat Mata— como estandarte de la política radical anticolonial, a partir de 1890. En un panfleto publicado en 1905, Aurobindo se refiere a la Diosa como una energía vital que lo abarca todo y se manifiesta en el *shakti* —o la potencia— de los millones de India, el verdadero agente del cambio político.¹⁴ En décadas posteriores, la imagen de la Diosa llegó a convertirse en un poderoso emblema de las virtudes intrínsecas de la nación, así como en un símbolo del objeto de la lucha nacionalista.¹⁵

Esta efervescencia radical del nacionalismo anticolonial que sacudió a la India Británica durante los primeros años del siglo xx fue identificada con el ideal del *swadeshi*, lo cual refiere al autogobierno y la autonomía nacional. Una de las marcas principales del movimiento *swadeshi* fue la extensión de una creciente crítica del Estado colonial despótico hacia los sectores de la sociedad india que colaboraban abiertamente con aquél. Esto incluyó una condena radical de los métodos parlamentarios utilizados hasta entonces por la élite nacionalista, la cual —en el caló radical del *swadeshi*— comenzó a ser llamada moderada y defensora



12 Bahman P. Wadia, *The Wider Swadeshi Movement*, Madras, Theosophical Publishing House, 1917, p. 10.

13 C. A. Bayly, *op. cit.*, 2012, p. 252.

14 Véase James Campbell Ker, *Political Trouble in India, 1907-1917*, Calcuta, Superintendent Government Printing, 1917.

15 Para un análisis de la importancia de la figura de la Diosa para el nacionalismo anticolonial en la India, véase Sumathi Ramaswamy, *The Goddess and the Nation: Mapping Mother India*, Durham, Duke University Press, 2010.

de un “nacionalismo mendicante”. Esta nueva retórica subversiva animaba a la insurrección popular, así como al rechazo total de las instituciones del Estado colonial. En el ámbito económico, los nacionalistas *swadeshi* promovían el boicot de productos extranjeros —sobre todo los británicos— y el desarrollo de industrias indígenas. También surgieron organizaciones masivas, como sindicatos, y otras asociaciones revolucionarias, o *samitis*. El amplio espectro de técnicas de protesta desarrolladas durante los primeros años del siglo xx contemplaba desde la resistencia pacífica hasta los ataques terroristas dirigidos en contra de símbolos y miembros de la autoridad colonial. Convergían en el rechazo a las instituciones gubernamentales y a la dependencia en una política basada en la potencia de las masas, formulada con base en una oposición al Estado, el cual era visto como la fuente de la pobreza y la humillación de la sociedad india.

A pesar de la pervivencia del liderazgo de las élites urbanas occidentalizadas, la agitación anticolonial de estos años se vio nutrida por el surgimiento y crecimiento de sindicatos entre las masas de trabajadores industriales de las principales ciudades de la India Británica. Los primeros casos de protesta encabezados por trabajadores industriales tuvieron lugar en Bombay. En octubre de 1908, grupos de trabajadores de la industria textil de Bombay llevaron a cabo una huelga de seis días para protestar contra la extensión de la jornada de trabajo tras la introducción de luz eléctrica en las fábricas. Durante la huelga, los trabajadores dañaron maquinaria, estrellaron los cristales de una fábrica y destruyeron registros y archivos de sus oficinas.¹⁶

Este episodio puso en jaque a un sector productivo crucial en la economía del Estado colonial, e hizo manifiesto el potencial de la movilización obrera en favor de la causa nacionalista. En el transcurso de la siguiente década, la actividad industrial en India creció considerablemente, como resultado de los procesos económicos desatados por la Primera Guerra Mundial en Europa. Durante este conflicto, numerosos empresarios británicos en India se vieron obligados a abandonar sus negocios para atender sus deberes militares, lo que abrió una ventana de oportunidad para la acumulación de capital por parte de empresarios indios.



16 *Indian Textile Journal*, julio-octubre, 1905 y Sukomal Sen, *Working Class of India. History of Emergence and Movement, 1830-1990*, Calcuta, K. P. Bagchi, 1979, citados en Vijay Prashad, *No Free Left. The Future of Indian Communism*, Nueva Delhi, LeftWord, 2015, sec. 1, parte 14.

Nativismo nacionalista y pensamiento de izquierda...

La dificultad de importar mercancías desde Inglaterra para vender en India dio otro gran impulso al crecimiento de grupos industriales locales, entre los que resaltan las casas de los Tata, los Bajaj y los Birla. Como consecuencia de estos procesos, entre 1914 y 1917, la producción de las fábricas textiles en India creció en casi 50 por ciento.¹⁷ Este crecimiento llevó al incremento de la importancia de sindicatos industriales existentes y al surgimiento de algunos más en otros sectores, como el ferroviario.¹⁸ A finales de 1918, una importante huelga de trabajadores textiles en Bombay reunió a 125 000 obreros, mientras que a principios de 1920 se registró una segunda huelga de alrededor de 150 000.¹⁹ Este proceso culminó con la creación, en 1920, del brazo sindical del Partido del Congreso, el AITUC (All-India Trade Union Congress).

Sin embargo, a pesar del importante crecimiento e impulso que los sindicatos recibieron tras el triunfo de la Revolución Bolchevique, en años posteriores, muchos de los sindicatos creados durante esta época dejaron de existir, y el cauce de la movilización política en la India Británica se vio dirigido por otros actores. En 1920, pocos meses antes de la creación del AITUC, Gandhi —una figura relativamente desconocida hasta entonces en el panorama de la política nacionalista— dio inicio a la agitación que a la postre llegó a ser llamado el Movimiento de No-Cooperación. Alejándose de la lógica confrontacional de la protesta obrera, el programa político de Gandhi enfatizaba la importancia de la resistencia pacífica y la no-violencia. Recurriendo a los símbolos y técnicas depuradas durante los años del movimiento *swadeshi*, así como enfatizando la necesidad de la unión oposicional de las masas y las élites frente al enemigo común que era el Imperio, Gandhi rápidamente se convirtió en el líder más importante del nacionalismo anticolonial en la India Británica, al ponerse al frente del Movimiento de No-Cooperación (1919-1921).

El llamado a la unión oposicional hecho por Gandhi fue capaz de opacar al de la política del proletariado defendida por el comunismo en Rusia y Europa, gracias, en gran parte, a que el líder insistió en unir la lucha política anticolonial



17 Claude Markovits, *Indian Business and Nationalist Politics 1931-1939: The Indigenous Capitalist Class and the Rise of the Congress Party*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 10-11.

18 B. R. Nanda, "Socialism in India, 1919-1939: a retrospect", en B. R. Nanda (ed.), *Socialism in India*, Delhi, Vikas Publications, 1972, p. 3.

19 Prem Sagar Gupta, *A Short History of All-India Trade Union Congress, 1920-1947*, Nueva Delhi, AITUC, 1980, p. 10.

con un programa de recuperación de lo que se planteaba como el virtuoso legado de la civilización india. En su famoso tratado *Hind Swaraj*, escrito en 1909, Gandhi enfatizaba la idea de que la independencia de la India debía dar como resultado una forma de gobierno basada en lineamientos civilizatorios propios. La independencia —o *swaraj*— defendida por Gandhi no podía estar basada en modelos extranjeros, sino que debía nacer de un regreso a la civilización de la India y un rechazo hacia la civilización occidental, la cual era tachada como satánica y degenerada, debido a una concepción falaz de la vida producida por la ilusión de la velocidad, la productividad y el falso confort.²⁰ El socialismo —en especial en su vertiente científica— era visto por Gandhi como un modelo incuestionablemente ajeno y dañino.

El Movimiento de No-Cooperación ha sido reconocido como uno de los hitos más importantes de la lucha anticolonial en la India Británica y como el momento de inicio del “fenómeno del Mahatma”.²¹ En gran medida, la No-Cooperación fue la puesta en escena de los principales planteamientos que Gandhi había desarrollado en *Hind Swaraj*. Las ideas detrás de este movimiento marcaron la política anticolonial de la India durante las siguientes tres décadas. El programa de la No-Cooperación no sólo fue adoptado a partir de 1920 como el programa oficial del Congreso Nacional Indio, sino que también marcó el involucramiento subjetivo de muchas figuras importantes del nacionalismo indio de la década. Para los jóvenes nacionalistas formados en el ambiente radical de las primeras décadas del siglo, los años 1919-1921 marcaron la culminación de la energía política gestada durante los años del movimiento *swadeshi*, así como la gestación de una nueva forma de hacer política en la India, alejada de los imperativos de las élites y los altos círculos de poder.²²



20 Anthony J. Parel (ed.), *op. cit.*, 2009.

21 Para un análisis del “fenómeno del Mahatma”, véase Ishita Banerjee-Dube, *A History of Modern India*, Nueva Delhi, Cambridge University Press, 2015, pp. 260-302. El tratado *Hind Swaraj* ocupa un lugar privilegiado en el vasto corpus gandhiano compilado en más de 90 volúmenes, debido a su indiscutible trascendencia en el devenir del movimiento *swadeshi* —un periodo de enorme importancia en la gestación de la política de masas del siglo xx en India— y en el origen de la hegemonía del Partido del Congreso y del propio liderazgo de Gandhi en su interior.

22 Al respecto, véase Dipesh Chakrabarty, “‘In the name of politics’: sovereignty, democracy, and the multitude in India”, en *Economic and Political Weekly*, vol. 40, núm. 30, junio 23-29, 2005, pp. 3293-3301; Vijay Prashad, *op. cit.*, 2015, cap. 3.

En palabras de Jayaprakash Narayan —un importante líder socialista activo en la política india hasta finales de la década de 1970—, la No-Cooperación fue “la más gloriosa página en la Historia viva de la Revolución Nacional [de la India]”,²³ mientras que Sajjad Zaheer —líder anticolonial y fundador del Partido Comunista de Pakistán— reconoce que en aquel momento se sintió “profundamente agitado” al experimentar las “más profundas emociones de su alma”.²⁴

El joven Gandhi supo capitalizar esta enorme energía acumulada durante casi dos décadas de radicalización anticolonial, para forjar su mito y cimentar su liderazgo a lo largo y ancho de la India Británica. A partir de ese momento, y en el transcurso de las dos décadas siguientes, la lucha anticolonial en India estuvo definida por su programa de acción. En palabras del editorialista de un famoso periódico nacionalista, para principios de la década de 1920, pensar que “los líderes indios estaban inspirados por ideales Bolcheviques [es] una grave perversión de la verdad”. No existía, en su opinión, “la más mínima oportunidad de que India [sustituyera] el liderazgo de Gandhi por el de Lenin”.²⁵

Es evidente que, para los partidarios del socialismo —científico o no—, resultaba difícil competir con el nuevo liderazgo del Mahatma y las energías nacionalistas del *swadeshi*. Sin embargo, más allá del carisma y la capacidad de Gandhi, el eclipse de la política socialista y comunista en India en los años posteriores a la victoria de la Revolución en Rusia también debe ser pensado en relación con la debilidad y las características del debate en torno al socialismo, el cual se llevó a cabo hasta la segunda década del siglo xx en la India. Como veremos en las secciones siguientes, hasta ese momento, el socialismo no fue usado para promover la causa de los trabajadores ni la transformación económica en consonancia con las ideas de Marx, sino más bien en defensa de un ideal cultural nativista que rechazaba los efectos de la modernidad industrial y la civilización occidental. En este sentido, el socialismo no representaba —por lo menos antes de la década de 1920— una alternativa en términos amplios para el *momentum* gandhiano, sino



23 Jayaprakash Narayan, comunicado público titulado “To Students”, publicado en 1943, consultado en Jayaprakash Narayan Papers, Nehru Memorial Museum and Library (NMML), Nueva Delhi.

24 Sajjad Zaheer, Colección de Archivos de Historia Oral, acc. núm. 298, diciembre 4, 1969, p. 18, NMML.

25 *The Advocate*, Lucknow, 1919, citado en Zifar Imam, *op. cit.*, 1972, p. 54.

un complemento al impulso *swadeshi* que supo ser capitalizado por los seguidores del Mahatma.

SOCIALISMO Y CULTURA: EL DEBATE EN INDIA ANTES DE 1920

El socialista, aunque bien intencionado, parece en su corta experiencia esperar que este poderoso río de egoísmo, con su lodo, fango, corrientes, remolinos y arenas movedizas [...] fluirá algún día de manera que él pueda cruzar con las sandalias puestas.

El Hindoo antiguo, por otro lado, estaba bien consciente de la futilidad de tal esperanza, y se concentraba en el adecuado desarrollo de sus brazos, cuerpo y pies que le permitiera cruzar a nado.

SATISH CHANDRA GAN, 1907.

Tal es la civilización moderna. Brillante y hermosa cuando se alza hacia el sol, sus cimientos hechos de vidas humanas podridas por el sufrimiento.

ANNIE BESANT, 1886, p. 51.

Como lo comenté brevemente en la sección anterior, las primeras décadas del siglo xx estuvieron marcadas por una serie de importantes cambios en la dirección y el contenido de la política anticolonial en la India Británica. Por un lado, se extendió el rechazo respecto a la política “mendicante” de las viejas élites liberales, en favor de una postura más radical, asociada con la exigencia de la independencia y el ideal del *swadeshi*. Al mismo tiempo, hubo un crecimiento importante de concepciones organicistas de la sociedad, las cuales buscaban integrar a las élites con las masas en favor de una resistencia anticolonial más efectiva, así como de la política obrera y los sindicatos.

Sin embargo, el hecho de que hasta principios del siglo xx el liderazgo del Congreso no estuviera interesado en promover ni la movilización masiva ni la reforma social obstaculizó el desarrollo de una reflexión sistemática en torno a los ideales que en Europa daban forma a las distintas vetas del proyecto de la izquierda socialista. Esto no significa que el debate sobre el significado del socialismo estuviera totalmente ausente en las esferas nacionalistas de la India Británica

antes de 1917. Sin embargo, hasta mediados de la década de 1910, este debate se hallaba, en esencia, constreñido a la esfera de la cultura. En esta sección analizo algunas importantes líneas de desarrollo del debate en torno al socialismo en la India antes de 1917. En la siguiente, comento algunas de las primeras lecturas de Marx y del socialismo científico efectuadas en India.

Las distintas vetas teóricas e ideológicas que constituyeron al socialismo del siglo XIX tomaron forma en Europa como reacción a los límites y posibilidades del modelo de desarrollo del capitalismo industrial, así como a la trascendencia intelectual y política de la Revolución francesa. En sus orígenes románticos, el socialismo de pensadores como Charles Fourier o Saint-Simon tomó forma en torno a un impulso moral que —guiado por la razón— buscaba el establecimiento de un orden basado en la solidaridad y el restablecimiento de los lazos primordiales de la sociedad. A partir de su origen, el socialismo se alimentó de los ideales ilustrados de la justicia e igualdad, al tiempo que rechazaba las violentas consecuencias del libre mercado. Para la segunda mitad del siglo XIX, con la irrupción del pensamiento de Karl Marx, el socialismo abandonó gradualmente el ámbito de las utopías modernistas y aspiró a convertirse en una doctrina científica de análisis de la sociedad.

En 1889, con ocasión del centenario de la Revolución francesa, se celebró la fundación de la Segunda Internacional en París. El evento reunió a partidos socialistas y obreros de Europa, Rusia, Estados Unidos, Argentina y Uruguay. Para finales de aquel siglo, el socialismo era ya una corriente de gran peso en la política europea y de alcance transcontinental. Su expansión más allá de Europa había comenzado décadas antes. En Latinoamérica, por ejemplo, publicaciones y agrupaciones socialistas comenzaron a aparecer a partir de la década de 1840, como resultado de la acción de migrantes europeos en distintas ciudades, como México o Santiago de Chile. Esto promovió el desarrollo de un debate importante entre liberales y socialistas en torno a la posibilidad de distintos proyectos de desarrollo económico para las nuevas naciones independientes del continente.²⁶



26 Respecto a estos procesos, véase Carlos Illades, *Las otras ideas: el primer socialismo en México*, México, Era, 2008; Carlos Illades y Andrey Schelchikov (eds.), *Mundos posibles. El primer socialismo en Europa y América Latina*, México, El Colegio de México, 2014.

Sin embargo, en la India Británica, la inserción del socialismo en la agenda del debate político nacionalista se dio de manera más lenta y gradual. No fue sino hasta las últimas décadas del siglo XIX cuando diversos intelectuales indios comenzaron a sopesar la relevancia de las ideas y modelos propuestos por el socialismo. Previo a la instauración del marxismo como una clave interpretativa global en las décadas posteriores a 1917, el socialismo en India se discutió principalmente en relación con preocupaciones nacionalistas y nativistas, como la reforma del hinduismo, la civilización india, el ideal de la república aldeana y el sistema de castas.

La relación entre el sistema de castas y el socialismo puede ser visto por medio de dos acercamientos opuestos, los cuales tomaron forma en el debate público de la India Británica hasta los primeros años del siglo XX. Por un lado, existían autores que ensalzaban el sistema de castas frente al socialismo como una forma de organización social capaz de resolver el problema de la pobreza, de forma más efectiva, realista y justa. En palabras de un autor de finales del siglo XIX, la “clasificación” de las castas estaba, “sin duda, calculada para mejorar las habilidades de los obreros, ya que los obliga a limitarse, generación tras generación, a su rama respectiva de la industria, a pesar de que esto a menudo les causa sufrimiento cuando deja de haber demanda por su trabajo”. La industrialización y la modernización de los medios de producción, por las que abogaban distintos defensores del socialismo, había resultado en el “desempleo de la mayoría”, así como en el consiguiente aumento del delito.²⁷

Otros autores llegaban a identificar en el sistema de castas una alternativa realista al socialismo que —se decía— era incapaz de pensar la naturaleza humana “tal y como es y no como debería ser”.²⁸ En un esfuerzo por legitimar las jerarquías del sistema de castas y presentarlo como una alternativa a lo que concebía como la nebulosa propuesta socialista, este autor plantea lo siguiente:

[El] socialismo y el sistema de castas tratan de proveer para todos; aquél insiste en el principio de la justicia y éste, en el de la necesidad; aquél nace de un sentimiento de obligación, mientras que éste, de un interés por la existencia propia. La idea socialista



27 Kailas Chundra Kanjilal, *An Essay on the Poverty of India: Its Causes and Remedies*, Hugli, Hari Dass Paul, 1893, pp. 3-4.

28 Satish Chandra Gan, *op. cit.*, 1907, p. 14.

Nativismo nacionalista y pensamiento de izquierda...

es ciertamente más elevada, pero la de la casta es en realidad más resistente. Aquélla es el resultado de la idea de la hermandad del hombre, mientras que ésta resulta de la unión orgánica de todas las cosas. El más grande logro del último siglo ha sido la abolición de la esclavitud. Lo cual sólo fue posible cuando se probó satisfactoriamente que respondía al interés del esclavista, y no meramente a su deber, acatarla.²⁹

Por otro lado, importantes figuras de la vida intelectual y política de finales del siglo XIX en la India Británica también se esforzaron por repensar la injusticia del sistema de castas, por medio de las ideas revolucionariamente potentes que en Europa se asociaban con el socialismo. Un ejemplo significativo de esta tendencia podemos hallarlo en una obra temprana de Bankim Chandra Chatterjee, una de las figuras más importantes de la intelectualidad bengalí de la segunda mitad del siglo XIX, e importante símbolo del nacionalismo indio. En 1879, Chatterjee publicó un ensayo titulado *Samya*, en el que desarrolla una crítica de las jerarquías de casta y género defendidas por el orden social brahmánico.³⁰ El tema central del ensayo es el lugar de la igualdad en la sociedad. Para Chatterjee, la diversidad innegable de la naturaleza no debe ser tomada como justificación para una “cínica” defensa de la desigualdad económica. Al contrario, la falta de igualdad es descrita en este texto como una herida en el cuerpo de la sociedad que necesita la acción de cirujanos sociales para ser curada. Bankim menciona a los revolucionarios franceses Robespierre y Danton como dos ejemplos de “cirujanos de la sociedad”, capaces de suplantar la diferencia artificial con la igualdad.³¹

No obstante —aclara el autor—, estos cirujanos por sí solos no son suficientes; necesitan ser guiados por alguien más: un avatar de la igualdad, de los cuales sólo tres han aparecido en la historia de la humanidad: Buda, Jesucristo y Rousseau. El primero apareció para sanar las inhumanas diferencias de casta institucionalizadas por el orden del *dharma* védico; el segundo, para eliminar la distinción entre maestro y esclavo, sobre la cual se construyó el imperio romano, y el tercero,



29 *Ibid.*, p. 13.

30 Para este trabajo, consulté la traducción de *Samya* al inglés del original bengalí realizada por M. K. Haldar, “Bankim on equality”, en Bankim Chandra Chatterji y M. K. Haldar (ed.), *Renaissance & Reaction in Nineteenth Century Bengal*, Columbia, South Asia Books, 1977, pp.

31 *Ibid.*, p. 152.

para terminar con la separación entre clases altas y bajas reinante en la Francia absolutista. Bankim distingue a Rousseau de los primeros dos, pues afirma que mientras aquellos “predicaban la verdad sagrada en la tierra”, éste no es un mensajero de la “verdad pura y sin adulterar”, sino más bien un “mago de la palabra” y el padre de muchos hombres importantes, entre los que destaca a Proudhon.³²

De forma similar, el célebre Swami Vivekananda —quien en vida logró fama mundial al ser invitado a formar parte del Parlamento de las Religiones del Mundo, celebrado en Chicago en 1893— también pensó el problema de las castas en relación con los modelos de justicia social desarrollados por los adeptos al socialismo en Europa. En su comentario a las Leyes de Manu, Vivekananda expone su preocupación por la injusticia generada por el sistema de castas, y apunta a la inevitabilidad de su transformación por el bien de India. Dicha transformación, nuevamente, ocurriría como resultado de la expansión de la educación y los cambios propiciados por la dinámica sociopolítica de Occidente.

En sus escritos, Vivekananda no usa el término *shudra* en referencia al orden jerárquico y organicista promulgado por el sistema de castas, sino para referirse a las masas empobrecidas y explotadas, no sólo de India, sino del mundo entero. En su opinión, una transformación social que acabara con la pobreza era posible, y se hacía patente en las maneras en las que los shudras de todo el mundo parecían estar revolucionando el orden social establecido en su propio beneficio, en el que buscaban ser “elevados a rangos superiores”. Sin embargo, un rasgo crucial es que el empoderamiento de los shudras no significaba un cambio en su naturaleza esencial o de su lugar en la sociedad; antes bien, representaba una revolución de clase en la cual es posible encontrar indicios del proyecto de la dictadura del proletariado. De la vinculación entre la injusticia de las castas y la de la pobreza, Vivekananda predijo el advenimiento de una revolución social que liberaría a los shudras mediante la potencia de las ideas del socialismo, el anarquismo e, incluso, el nihilismo:

No obstante, llegará el momento de la sublevación de la clase de los *shudras*, con todo y su naturaleza de *shudras*; es decir [...] que llegará un momento en que los *shudras* de todos los países, con su naturaleza y hábitos innatos de *sudras* —sin convertirse



32 *Ibid.*, pp. 159-163.

Nativismo nacionalista y pensamiento de izquierda...

en *vaishyas* o *khsatriyas*, sino como *shudras*— conquistarán la supremacía absoluta en todas las sociedades. [El] socialismo, el anarquismo, [el] nihilismo y otras sectas similares son la vanguardia de la revolución social que vendrá.³³

A pesar de las diferentes posturas de los autores al respecto, queda claro que, para todos, la reflexión en torno al socialismo sirve como una excusa para pensar en la relación de doctrinas extranjeras —provenientes de Europa, en este caso— con la sociedad y la política de la India. El prospecto de la transformación radical inquietaba a muchos, mientras que a otros les daba esperanza. Sin embargo, este prospecto no sólo se pensaba en relación con las estructuras jerárquicas de la sociedad, sino también con los efectos de la industrialización y el cambio tecnológico. En este sentido, el debate en torno al socialismo en la India se gestó de forma paralela a la vertiente de socialismo contracultural desarrollada en el espacio del imperio británico por figuras como Annie Besant.

Nacida en 1847, Besant fue una defensora del socialismo, el sindicalismo, el secularismo, los derechos de la mujer, así como la líder mundial de la Sociedad Teosófica. Durante los años del movimiento *swadeshi*, Besant también ocupó un lugar importante en la política anticolonial india, fungiendo como presidente del Congreso Nacional indio en 1917. Su vida fue de constante nomadismo —tanto intelectual como geográfico— y estuvo marcada por una clara tendencia a la crítica contracultural. En sus inicios, el pensamiento y actividad política de Besant se gestaron en el contexto de lo que Mark Bevir ha descrito como la crisis de la época victoriana, un periodo caracterizado por la transformación dramática causada por el colapso de modelos socioeconómicos previos, así como una crisis de fe causada por el avance de las ciencias y la diseminación del lenguaje científico en la sociedad británica.³⁴

En el transcurso de su vida, Besant mantuvo una postura de fuerte rechazo frente a lo que percibía como la crisis de la civilización moderna, la cual identificaba con la fealdad y miseria causada por la creciente industrialización de la Inglaterra de finales del siglo XIX. Ante este panorama, Besant enaltecía los ideales



33 Swami Vivekananda, *The Complete Works of Swami Vivekananda*, Calcuta, Advaita Ashrama, 1992, vol. 4, p. 477.

34 Mark Bevir, *The Making of British Socialism*, Nueva York, Princeton University Press, 2011.

de la hermandad universal, la unidad de las diversas ramas de la humanidad y la posibilidad de la transformación fundamental del ser humano. Besant veía que el socialismo tenía la posibilidad de unir todos estos ideales en contra de la violencia e injusticia de la civilización moderna.³⁵

En los últimos años del siglo XIX, Besant se trasladó a la India, donde se convirtió en un importante miembro de la Sociedad Teosófica, además de que comenzó a publicar y dar conferencias en torno a los puntos en común entre la teosofía y el socialismo. Sus ideas hallaron buena recepción entre las élites del movimiento nacionalista, quienes veían con buenos ojos la avidez de Besant por la cultura, la religión y el pasado de la India, así como su interés por prevenir la tragedia que el capitalismo había causado en Europa. En sus innumerables conferencias y publicaciones en India, promovió el socialismo como “la próxima gran etapa de la civilización”.³⁶ En su opinión, la transformación económica era secundaria al desarrollo de la “verdadera naturaleza del hombre”.³⁷ Para ella, el socialismo no nombraba una lucha por los derechos del pueblo, sino un sistema de recuperación de virtudes olvidadas en favor del establecimiento de un gobierno aristocrático de líderes sabios y virtuosos: “Un Socialismo democrático, controlado por el voto de la mayoría, guiado por los números, no puede tener éxito; el próximo paso en el ascenso de la civilización es el establecimiento de un Socialismo aristocrático, controlado por el deber, y guiado por la sabiduría”.³⁸

Durante la década de 1910, Besant se mantuvo muy activa en la política nacionalista de la India, sobre todo en defensa de los reclamos *swadeshi* para proteger la cultura y civilización de la India, frente a lo que se percibía como la decadencia de la modernidad occidental. Haciendo eco de las ideas del joven Gandhi, Besant promovió una visión del socialismo fuertemente teñida por el rechazo al desarrollo tecnológico, la industrialización y los modelos extranjeros.

Para todas estas figuras, el socialismo no aparecía definido por la posibilidad de la política revolucionaria, sino, más bien, por el debate en torno a los modelos culturales y sociales de la India, así como su relación con los cambios generados



35 Annie Besant, *op. cit.*, 1886.

36 Annie Besant, *The Future Socialism*, Madras, Theosophist Office, 1912, p. 3.

37 *Ibid.*, p. 4.

38 *Ibid.*, p. 22.

Nativismo nacionalista y pensamiento de izquierda...

por la modernidad occidental. La India —pensaban estos intérpretes del socialismo— debía seguir un camino distinto al de Europa.

EL SABIO DEL CAPITAL: MARX LLEGA A LA INDIA

Y eran felices, el gran pensador y su devota esposa, la cual conocía sus obligaciones a la perfección y las cumplía con gran honestidad.

A menudo daban vueltas a su habitación, cantando canciones de amor alemanas tal y como hacían cuando eran jóvenes, en su lejano y antiguo país, a la sombra de los árboles que florecían en verano.

LALA HAR DAYAL, 1975, p. 62.

Tolstoy, expulsado de Rusia, ha nacido entre nosotros.

SHRIPAD AMRIT DANGE, 1921, p. 54.

Como se dijo en la sección anterior, hasta la segunda mitad del siglo xx el socialismo en India no era discutido en relación con la economía, ni mucho menos con la obra de Marx. En general, el debate en torno al socialismo se desarrolló en relación con el tema del sistema de castas, los dañinos efectos de la civilización occidental y, en ocasiones, los males del imperialismo. Al mismo tiempo, el entusiasmo generado por la Revolución de Octubre no pudo competir con la repercusión del movimiento de No-Cooperación de Gandhi, el cual se nutrió de las ideas, técnicas y energías que el movimiento *swadeshi* había enarbolado desde principios del siglo.

Sin embargo, en el transcurso de la década de 1910, comenzó a haber un aumento en el interés por las ideas del socialismo científico en India. A pesar de la creciente influencia de Gandhi, las ideas de Marx comenzaron a ser cada vez más usadas como clave interpretativa en la India de la década de 1920. Los sucesos de 1917 en Rusia tuvieron un impacto significativo en el movimiento nacionalista en la India Británica. En marzo de aquel año, en el periódico *Indian Review*, editado en Madras, se describía la Revolución de Febrero en Rusia como uno de los sucesos políticos más extraordinarios de los tiempos modernos.³⁹ Dos



39 Citado en Tilak Raj Sareen, *Russian Revolution and India 1917-1921*, New Delhi, Sterling Publishers, 1977, p. 2.

meses después, Annie Besant, quien ese mismo año se convirtió en Presidente del Partido del Congreso, amenazó al gobierno colonial británico exclamando: “la juventud entera de una nación no puede vivir permanentemente aplastada. Rusia intentó hacerlo con una crueldad y una minuciosidad insuperables y hoy vemos que la revolución que de ello resultó es aplaudida por todo el mundo civilizado”.⁴⁰

En esta sección comento algunos de los primeros textos publicados en India que trataban explícitamente con la figura de Marx. Es digno de resaltar que, en India, el comentario acerca de “la vida” de Marx precedió al debate en torno a sus “ideas”.

En 1912, se publicaron dos biografías de Karl Marx en la India. La primera, escrita en inglés por Lala Har Dayal, titulada *Karl Marx: a Modern Rishi*,⁴¹ se publicó en la edición de marzo de la popular revista de Calcuta *Modern Review*. La segunda fue publicada en lengua malayalam,⁴² por Ramakrishna Pillai, seis meses después. La estructura similar —en ocasiones idéntica— de ambos textos, así como la presencia de repetidas coincidencias en la descripción sugieren que, o bien ambos textos son adaptaciones de un texto original, o que uno de los autores copió la obra del otro. Si asumimos que la segunda posibilidad es la más probable, debemos inclinarnos por la conclusión de que el texto de Pillai probablemente sea una copia del de Har Dayal. Esto se puede inferir no sólo por la cronología, sino porque el de Pillai es más corto y parco en detalles, así como por el hecho de que resulta improbable que Har Dayal —¡a pesar de que sus biógrafos afirman que dominaba catorce idiomas!⁴³— supiera malayalam. Por estos motivos, nos enfocaremos principalmente en el texto de Har Dayal.

Lala Har Dayal (1884-1939) fue un intelectual miembro de diversas organizaciones anticoloniales durante los primeros años del siglo xx. Vivió en el Reino Unido entre 1905 y 1909, en cuyo periodo estudió en Oxford y entró en contacto



40 *Ibid.*

41 La palabra *rishi*, proveniente del sánscrito, es utilizada en entornos religiosos o devocionales para referirse a un poeta o sabio que, mediante la meditación, ha accedido a un conocimiento superior y lo pone por escrito para ser comprendido por el resto de la humanidad.

42 El malayalam es un idioma del Sur de India, lengua oficial del actual estado de Kerala.

43 E. Jaiwant Paul y Shubh Paul, *Har Dayal: The Great Revolutionary*, Nueva Delhi, Lotus Collection, 2003, p. 1.

con la comunidad india anticolonial de Londres.⁴⁴ Durante estos años, Har Dayal desarrolló un programa político que combinaba el amor por el legado cultural de la India y el compromiso con la causa nacionalista. Sus ideas cristalizaron en la creación de la figura del misionero político, “una obvia combinación del santón y gurú tradicional hindú y el moderno patriota europeo”.⁴⁵ A pesar de que en su juventud Har Dayal se aproximó a los planteamientos de la política más conservadora de la derecha hindú, durante años posteriores —especialmente tras su huida de Londres, en 1909—, su actividad y pensamiento siguieron una línea más revolucionaria e internacionalista, muchas veces similar a la de su compatriota M. N. Roy.

En su biografía de Marx, publicada en 1912, Har Dayal presenta al autor de *El Capital* como un “benefactor de la humanidad”, y lo describe como un “gran *Rishi* europeo, un santo y un sabio, cuyo nombre es reverenciado por millones de hombres y mujeres en Occidente”.⁴⁶ La vida y obra de Marx son discutidos en tono reverencial y, en ocasiones, hasta místico. Se hace un énfasis constante en la renuncia, el sacrificio y el valor de Marx y su familia, mientras que su trabajo



44 Distintos sectores de la comunidad india afincada en el extranjero contribuyeron al desarrollo de diversos proyectos antiimperialistas. Esta variopinta e itinerante comunidad incluyó a M. N. Roy, fundador del Partido Comunista Mexicano, en 1919; el ideólogo de la derecha hindú V. D. Savarkar; el propio Har Dayal, así como otras figuras como Virendranath Chattopadhyaya y Shyamji Krishnavarma. El lector interesado puede consultar Nirode K. Barooah, *Chatto. The Life and Times of an Indian Anti-Imperialist in Europe*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004; Arun Bose, *Indian Revolutionaries Abroad, 1905-1927: Select Documents*, Nueva Delhi, Northern Book Centre, 2002; Harald Fischer-Tiné, “Indian Nationalism and the ‘World Forces’: transnational and diasporic dimensions of the Indian freedom movement on the eve of the First World War”, en *Journal of Global History*, vol. 2, núm. 3, 2007, pp. 325-344; Leela Gandhi, *Affective Communities: Anticolonial Thought, Fin-De-Siècle Radicalism, and the Politics of Friendship*, Durham, Duke University Press, 2006; Daniel Kent Carrasco, “M. N. Roy en México: cosmopolitismo intelectual y contingencia política en la creación del PCM”, en Carlos Illades (ed.), *Camaradas. Nueva historia del comunismo en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, 2017 pp. 37-71; Kris Manjappa, *M. N. Roy: Marxism and Colonial Cosmopolitanism*, Delhi, Routledge, 2010.

45 Emily C. Brown, *Har Dayal: Hindu Revolutionary and Rationalist*, Tucson, University of Arizona Press, 1975, p. 31.

46 Lala Har Dayal, *op. cit.*, 1975, p. 47.

e ideas son comentados en un lenguaje claramente religioso. Marx aparece como un asceta y devoto servidor de los pobres. *El Capital* es descrito como “La Biblia del Socialismo [...] un verdadero *Shastra*”.⁴⁷

Si bien Har Dayal habla de la Tierra como la madre de todos los seres vivos, es significativo que el autor no recurra a una exaltación nativista de la religión o la cultura hindú, sino que haga explícito su interés por usar a Marx para romper con las fuentes de la tradición intelectual india y ampliar el rango del pensamiento y el debate. En sus palabras, Marx es capaz “de enseñarnos [en India] a no confinar nuestra búsqueda por la sabiduría a los textos de Kanada y Kapila, Shankaracharya y Ramanuja, y a voltear hacia los grandes pensadores de la modernidad para superar nuestras dificultades sociales, morales, intelectuales y políticas”.⁴⁸

Desde un primer momento, Har Dayal se esfuerza por relacionar la vida y obra de Marx con las preocupaciones de los historiadores y economistas nacionalistas de la India. Haciendo eco de la teoría del drenaje de la riqueza, afirma que la principal preocupación de Marx era la pobreza. Sin embargo, no hace mención de conceptos centrales del pensamiento de Marx, como la acumulación de capital o el proletariado. De hecho, Har Dayal explícitamente se esfuerza por desmantelar el aparato teórico marxista al rechazar los postulados del materialismo histórico, la lucha de clases y la plusvalía.

En cambio, en una postura más cercana al anarquismo, nos ofrece una descripción simplista del comunismo, el cual identifica como la tenencia comunitaria de la tierra y un alegato idealista respecto a la necesidad de abolir el dinero, causa de la corrupción de la sociedad humana. El dinero —afirma— es la invención más desastrosa de la humanidad, y un auténtico suicidio.

Está claro que la intención de Har Dayal es mucho más divulgativa que ideológica o política. Su visión simplista de la obra y vida de Marx no sólo dejan mucho que desear, sino que nos habla más de la efervescencia del entorno intelectual de la época que de una seria lectura de la obra marxista. De hecho, hasta mediados de la década de 1920, Marx siguió siendo una figura periférica en el debate ideológico y político de la India.



47 *Ibid.*, pp. 64-65.

48 *Ibid.*, p. 47.

Un importante y temprano intérprete de Marx en India fue Shripad Amrit Dange (1899-1991), quien, con tan solo 22 años, publicó el libro *Gandhi vs. Lenin*, en el que señalaba los puntos de contacto y contraste entre ambas figuras, además de que buscaba una forma de combinar la política leninista con la estrategia gandhiana. Además de una muestra de precocidad intelectual asombrosa, esta obra representa un importante esfuerzo por repensar el programa de la No-Cooperación, el cual ya para 1921 se establecía como el oficial del Partido del Congreso y la línea nacionalista hegemónica.

Dange —fundador y militante del partido comunista de la India hasta su muerte a los 92 años— creció con la expansión del movimiento *swadeshi* y llegó a la madurez al tiempo que Gandhi cimentaba su liderazgo dentro del movimiento nacionalista. Nacido en la región occidental de Maharashtra, y activo desde joven en la política de la ciudad de Bombay, Dange estuvo profundamente influenciado por el pensamiento y política de Bal Gangadhar Tilak, una de las figuras más importantes del “ala radical” del Congreso en los primeros años del siglo, y colaborador cercano de Annie Besant. Para Dange, Tilak debía ser visto como el responsable de haber introducido en la India las fuerzas que alrededor del mundo luchaban por la libertad, rechazando la complacencia, la aceptación de la injusticia y la abierta dictadura de la religión. Siguiendo una veta similar a la de Har Dayal, el joven Dange se negó a glorificar a la civilización india; en cambio, afirmó que los indios debían desprenderse de los antiguos males de la pasividad y el pesimismo.⁴⁹

Esta crítica incipiente al nativismo *swadeshi*, y por ende, al programa de la No-Cooperación, debe ser pensada en el contexto del crecimiento de la movilización de los sindicatos y los obreros, anteriormente descrito. Durante los años posteriores a la Primera Guerra Mundial, hubo un considerable incremento en la movilización de obreros industriales, sobre todo en Bombay, donde se celebró una huelga de 125 000 trabajadores de la industria textil en 1919.⁵⁰ En 1920, con la celebración del primer congreso del AITUC, en el cual participaron más de 800



49 Shripad Amrit Dange, *op. cit.*, 1921, pp. 9-12.

50 Prem Sagar Gupta, *op. cit.*, 1980, p. 10.

delegados de toda la India que pretendían representar a más de 500 000 obreros,⁵¹ parecía claro que una política de izquierda se estaba gestando a la sombra del crecimiento del fenómeno del Mahatma.

En su libro, Dange reconoce la existencia de similitudes entre Gandhi y Lenin. De acuerdo con el autor, ambos se oponían al daño causado por el capitalismo, aunque por medio de distintos métodos: mientras que los bolcheviques buscaban conquistar el Estado y tomar el control de los medios de producción, Gandhi luchaba por la purificación individual y social. El aspecto más interesante de su texto es que no busca deslegitimar a Gandhi, sino que hace un llamado a superar los aspectos ingenuos del programa del Mahatma. Para Dange, el proyecto de Gandhi era útil para incitar a la protesta, pero el de Lenin era mil veces más valioso para pensar en la posibilidad de construir un Estado revolucionario. Asimismo, insistía en que la búsqueda de Gandhi por transformar la mente de los hombres mediante la purificación actuaba en detrimento de la necesidad de conquistar los medios de producción. A pesar de no compartir la creencia gandhiana en la bondad intrínseca del ser humano, para Dange, el valor de la lección de los bolcheviques residía en que éstos insistían en enseñar al “hombre sobre sus responsabilidades en pos del bien común”.⁵² En comparación con las enseñanzas del Mahatma, el “Bolchevismo práctico” de Lenin ofrecía un arma superior en la batalla frente a la “confederación mundial de [...] el militarismo de los lobos capitalistas”.⁵³ Al mismo tiempo, Dange criticaba a los bolcheviques por su excesivo desdén por “los sentimientos humanos”.⁵⁴

Dange demuestra una clara comprensión de la crítica marxista-leninista de los modelos, mecanismos y símbolos utilizados por la burguesía en Europa, además de su aplicación al entorno de la India colonial. Según él, un modelo de democracia representativa no podría jamás funcionar en un país como India, en el que los capitalistas eran “los verdaderos amos de la rueda política”.⁵⁵ Dange fue probablemente el primer autor indio en formular una interpretación de la



51 *Report of the First Session (Held at Bombay, 1920)*, Bombay, All-India Trade Union Congress, 1920, pp. 3 y 17.

52 Shripad Amrit Dange, *op. cit.*, 1921, p. 35.

53 *Ibid.*, p. 36.

54 *Ibid.*, p. 40.

55 *Ibid.*, p. 16.

acumulación capitalista en la India en términos puramente marxistas. Más aun, extendió el alcance de las críticas propias del nacionalismo económico y el pensamiento *swadeshi*, al insistir en que la agenda anticolonial debía preocuparse por ofrecer no sólo un programa de protesta, sino una visión de lo que sería el Estado indio independiente. Para él, la revolución sólo podía pasar por el Estado. En contraste con muchos de los críticos más extremistas del *swadeshi*, Dange estaba pensando en la revolución tanto en términos de la independencia política como de un proceso de creación de un nuevo orden social capaz de generar una mayor justicia social. Dange plantea que la única organización capaz de encabezar este proyecto era el Partido del Congreso, aunque se esfuerza por enfatizar que éste sólo será capaz de tener éxito si se hermana con los trabajadores industriales de la India. En este punto, Dange introduce un elemento que había brillado por su ausencia en anteriores discusiones en torno al socialismo o comentarios sobre Marx en la India: el del proletariado, el cual es descrito como la combinación del campesinado y los obreros de la India.⁵⁶

Durante las décadas siguientes, Dange se concentró en la consolidación del movimiento comunista en la India. En 1925 participó en la fundación del Partido Comunista, el cual, a partir de entonces, siguió una línea de acción definida en oposición a la del Partido del Congreso. En el transcurso de las décadas previas a la independencia de la India, su rechazo —junto al de los comunistas indios— respecto a Gandhi creció. El Mahatma llegó a ser descartado como un símbolo de la revolución y asociado con los impulsos más reaccionarios del nacionalismo en India. Como resultado de esta confrontación, las décadas de 1920 y 1930 estuvieron marcadas por una fuerte pugna al interior del movimiento nacionalista, de la cual el Mahatma emergió victorioso.

COMENTARIOS FINALES

Como lo planteo en estas páginas, las primeras dos décadas del siglo xx en India estuvieron marcadas por el crecimiento del impulso anticolonial. En sus corrientes más radicales, este impulso tomó la forma del nativismo *swadeshi* —el cual fue capitalizado por Gandhi como parte del movimiento de No-Cooperación de



56 *Ibid.*, pp. 56-59.

1919-1921— y de una política obrera que se nutrió del crecimiento de los sindicatos y del inicio de una reflexión en torno a los ideales del socialismo. A pesar de que la primera corriente terminó por imponerse y marcar la ruta de la política nacionalista en India durante el resto del periodo colonial, he querido señalar que la postura crítica de autores como Har Dayal y Dange respecto al nativismo del nacionalismo *swadeshi* contribuyó a inaugurar, en el transcurso de la década de 1910 y principios de la de 1920, una corriente de pensamiento más definidamente de izquierda, para la cual las complejidades de la sociedad india serían interpretadas de acuerdo con lineamientos menos nativistas y más “científicos”.

En las décadas siguientes, esta corriente de izquierda se cimentó con la creación de partidos socialistas y comunistas que actuaron en colaboración para contraponerse al Partido del Congreso hasta el fin del Imperio en 1947. Por un lado, una importante facción de líderes de inclinaciones socialistas, entre los que se cuentan el joven Jawaharlal Nehru, Jayaprakash Narayan y Subhas Chandra Bose, buscaron llevar al Congreso hacia la izquierda y contrarrestar a elementos más conservadores dentro del partido. Esta facción, sin embargo, fue marginada o fagocitada por la fuerza del liderazgo de Gandhi y su defensa de un nacionalismo nativista y conciliador. Por otro lado, a partir de la década de 1920 se gestó en India un amplio y nutrido movimiento comunista que —como señalé antes— logró mantener su independencia y solvencia durante el siglo xx.

Sin embargo, como señala Robert J. C. Young, el marxismo en India nunca evolucionó para convertirse en un “marxismo indio”. Al contrario, el comunismo en aquel país se distinguió —y aún lo hace— por su rigurosa ortodoxia. De acuerdo con Young, esto ha sido el resultado —al menos en parte— de la necesidad de defenderse de la fuerza del nativismo profundamente arraigado en el nacionalismo indio del siglo xx.⁵⁷ En este texto, he querido contribuir al estudio de la dialéctica entre pensamiento de izquierda y nativismo nacionalista en la India contemporánea, con la intención de abonar a la comprensión y análisis de la historia intelectual de la izquierda en aquel país. Las complejidades y fricciones de esta historia son de gran importancia no sólo para historiadores del subcontinente, sino para todos aquellos interesados en la historia de la izquierda y su relación, ideológica, intelectual e institucional, con promotores de la derecha en diversas partes del mundo.



57 Robert J. C. Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Oxford, Blackwell, 2001, pp. 308-317.

AGRADECIMIENTOS

Durante la elaboración de este texto fue beneficiado con el Programa de Becas Posdoctorales en la Universidad Nacional Autónoma de México. Becario del Instituto de Investigaciones Históricas, asesorado por el doctor Carlos Andrés Ríos Molina

ARCHIVOS

Biblioteca Jawaharlal Nehru, Nueva Delhi, India

Papeles Privados

Biblioteca Jawaharlal Nehru, Nueva Delhi, India

Historia Oral

Nehru Memorial Museum and Library, Nueva Delhi, India

Archivos de Historia Oral

Jayaprakash Narayan Papers

HEMEROGRAFÍA

Harijan

BIBLIOGRAFÍA

Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Banerjee-Dube, Ishita, *A History of Modern India*, Nueva Delhi, Cambridge University Press, 2015.

Barooah, Nirode K., *Chatto. The Life and Times of an Indian Anti-Imperialist in Europe*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004.

Bayly, C. A., *Recovering Liberties: Indian Thought in the Age of Liberalism and Empire (The Wiles Lectures Given at the Queen's University of Belfast, 2007)*, Cambridge/Nueva York, Cambridge University Press, 2012.

Besant, Annie, *Why I Am a Socialist*, Londres, A. Besant y C. Bradlaugh, 1886.

Besant, Annie, *The Future Socialism*, Madras, Theosophist Office, 1912.

Bevir, Mark, *The Making of British Socialism*, Nueva York, Princeton University Press, 2011.

Bose, Arun, *Indian Revolutionaries Abroad, 1905-1927: Select Documents*, Nueva Delhi, Northern Book Centre, 2002.

Brown, Emily C., *Har Dayal: Hindu Revolutionary and Rationalist*, Tucson, University of Arizona Press, 1975.

- Chakrabarty, Dipesh, "In the name of politics': sovereignty, democracy, and the multitude in India", en *Economic and Political Weekly*, vol. 40, núm. 30, julio 23-29, 2005, pp. 3293-3301.
- Chandra, Bipan, "Economic nationalism", en Sekhar Bandyopadhyay (ed.), *Nationalist Movement in India. A Reader*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2009, pp. 14-29.
- Chatterjee, Partha, *The Nation and Its Fragments*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- Chatterjee, Partha, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, Londres, Zed Books, 1986.
- Chatterji, Bankim Chandra y M. K. Haldar, *Renaissance & Reaction in Nineteenth Century Bengal*, Columbia, South Asia Books, 1977.
- Dange, Shripad Amrit, *Gandhi vs. Lenin*, Bombay, Liberty Literatures Co., 1921.
- Fischer-Tiné, Harald, "Indian nationalism and the 'World Forces': transnational and diasporic dimensions of the Indian freedom movement on the eve of the First World War", en *Journal of Global History*, vol. 2, núm. 3, 2007, pp. 325-344.
- Gan, Satish Chandra, *The Caste System of India. A Practical Form of Socialism*, Dibrugarh, s. e., 1907.
- Gandhi, Leela, *Affective Communities: Anticolonial Thought, Fin-De-Siècle Radicalism, and the Politics of Friendship*, Durham, Duke University Press, 2006.
- Gandhi, Mahatma, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. 64: 20 May, 1934-15 September, 1934, Nueva Delhi, The Publications Division Ministry of Information and Broadcasting Government of India, 2000.
- Goswami, Manu, *Producing India: From Colonial Economy to National Space*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.
- Gupta, Prem Sagar, *A Short History of All-India Trade Union Congress, 1920-1947*, Nueva Delhi, AITUC, 1980.
- Hansen, Thomas Blom, *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Princeton/Chichester, Princeton University Press, 1999.
- Har Dayal, Lala, "Karl Marx: a Modern Rishi", en P. C. Joshi (ed.), *Marx Comes to India, Earliest Indian Biographies of Karl Marx*, Delhi, Manohar Book Service, 1975, pp. 30-70.
- Illades, Carlos, *Las otras ideas: el primer socialismo en México*, México, Era, 2008.
- Illades, Carlos y Andrey Schelchikov (eds.), *Mundos posibles. El primer socialismo en Europa y América Latina*, México, El Colegio de México, 2014.
- Imam, Zafar, "The rise of Soviet Russia and Socialism in India, 1917-1929", en B. R. Nanda (ed.), *Socialism in India*, Delhi, Vikas Publications, 1972, pp. 42-68.
- Kanjilal, Kailas Chundra, *An Essay on the Poverty of India: Its Causes and Remedies*, Hugli, Hari Dass Paul, 1893.

Nativismo nacionalista y pensamiento de izquierda...

- Kent Carrasco, Daniel, "M. N. Roy en México: cosmopolitismo intelectual y contingencia política en la creación del PCM", en Carlos Illades (ed.), *Camaradas. Nueva historia del comunismo en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, 2017, pp. 37-71.
- Ker, James Campbell, *Political Trouble in India, 1907-1917*, Calcuta, Superintendent Government Printing, 1917.
- Manjapra, Kris, *M. N. Roy: Marxism and Colonial Cosmopolitanism*, Delhi, Routledge, 2010.
- Markovits, Claude, *Indian Business and Nationalist Politics 1931-1939: The Indigenous Capitalist Class and the Rise of the Congress Party*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Nanda, B. R., "Socialism in India, 1919-1939: a retrospect", en B. R. Nanda (ed.), *Socialism in India*, Delhi, Vikas Publications, 1972, pp. 1-16.
- Naoroji, Dadabhai, *Poverty of India*, Londres, Vincent Brooks, Day and Son, 1878.
- Parel, Anthony J. (ed.), *Gandhi M. K., Hind Swaraj and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Paul, E. Jaiwant y Shubh Paul, *Har Dayal: The Great Revolutionary*, Nueva Delhi, Lotus Collection, 2003.
- Prashad, Vijay, *No Free Left. The Future of Indian Communism*, Nueva Delhi, LeftWord, 2015.
- Ramaswamy, Sumathi, *The Goddess and the Nation: Mapping Mother India*, Durham, Duke University Press, 2010.
- Report of the First Session (Held at Bombay, 1920)*, Bombay, All-India Trade Union Congress, 1920.
- Sareen, Tilak Raj, *Russian Revolution and India 1917-1921*, Nueva Delhi, Sterling Publishers, 1977.
- Seth, Sanjay, "Rewriting histories of nationalism. The politics of 'moderate nationalism' in India, 1870-1905", en Sekhar Bandyopadhyay (ed.), *Nationalist Movement in India. A Reader*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2009, pp. 30-48.
- Vivekananda, Swami, *The Complete Works of Swami Vivekananda*, vol. 4, Calcuta, Advaita Ashrama, 1992.
- Young, Robert J. C., *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Oxford, Blackwell, 2001.
- Wadia, Bahman P., *The Wider Swadeshi Movement*, Madras, Theosophical Publishing House, 1917.

D. R. © Daniel Kent Carrasco, Ciudad de México, enero-junio, 2018.