

NEW LEFT REVIEW 147

SEGUNDA ÉPOCA

JULIO-AGOSTO 2024

ENTREVISTA

RASHID KHALIDI El cuello y la espada 7

ARTÍCULOS

TONY WOOD México en estado de cambio 44

CÉDRIC DURAND Paisajes del capital 77

RADHIKA DESAI ¿El punto álgido de la *hindutva*? 97

REBECCA LOSSIN La mirada múltiple 123

CRÍTICA

GREY ANDERSON El imperio al desnudo 137

SANJAY SUBRAHMANYAM Sangre y pompa 156

OWEN HATHERLEY ¿Dentro y contra el laborismo? 167

WWW.NEWLEFTREVIEW.ES

© New Left Review Ltd., 2000

Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)



SUSCRÍBETE

ts
traficantes de sueños



CRÍTICA

Vinayak Chaturvedi, *Hindutva and Violence: V. D. Savarkar and the Politics of History*, Albany (NY), SUNY Press, 2022, 479 pp.

Janaki Bakhle, *Savarkar and the Making of Hindutva*, Princeton (NJ), Princeton University Press 2024, 520 pp.

SANJAY SUBRAHMANYAM

SANGRE Y POMPA

Durante las dos últimas décadas se ha observado un notable aumento de los proyectos de historia intelectual de la India o, más ampliamente, de Asia meridional, que a menudo utilizan un enfoque biográfico. Aunque estimulantes en algunos aspectos, estos escritos también han sido sorprendentemente limitados en cuanto a sus ambiciones. Un hito importante fue *Recovering Liberties: Indian Thought in the Age of Liberalism and Empire* (2011), del fallecido historiador de Cambridge C. A. Bayly. Publicado en la célebre serie «Ideas in Context» de Cambridge University Press, el libro atrajo cierta atención fuera del ámbito de la historia de la India. Sin embargo, podría decirse que Bayly no fue tanto un innovador como el consolidador de una tendencia surgida a partir de las décadas de 1980 y 1990 con la aparición de una serie de obras sobre la historia intelectual del nacionalismo en Asia meridional, animada por politólogos como Partha Chatterjee y Sudipta Kaviraj, ambos asociados al grupo de los Estudios Subalternos. En cambio, los estudios sobre asuntos intelectuales no relacionados con el nacionalismo en sus diversas versiones han sido escasos y dispersos, limitándose en gran medida al periodo anterior a 1750. Por lo visto, sigue siendo difícil despertar el interés del gran público lector por los escritos de un gran poeta *telugu* del siglo XV como Srinatha o por los poemas y canciones *abhangas* de Bahina Bai, la mujer mística del estado de Maharashtra del siglo XVII. En la India, como en otras muchas partes del mundo descolonizado, el nacionalismo

sigue siendo el refugio habitual de los historiadores, aunque (como reza una vieja canción) «toda forma de refugio tiene su precio».

Los dos libros objeto de consideración repasan la trayectoria y los escritos de una figura particularmente sulfurosa en la historia del nacionalismo indio, Vinayak Damodar Savarkar (1883-1966), cuya vida se cruzó con las de muchas otras figuras del panteón nacionalista. *Hindutva and Violence: V. D. Savarkar and the Politics of History*, de Vinayak Chaturvedi, discípulo de Bayly, y *Savarkar and the Making of Hindutva*, de Janaki Bakhle, antigua alumna de Chatterjee, aportan planteamientos contrastantes sobre el tema. Aunque ha sido objeto de veneración durante mucho tiempo, Savarkar ha adquirido mucha más relevancia desde la llegada al poder del Bharatiya Janata Party (Partido Popular Indio, BJP), que lo considera como uno de sus padres espirituales. Esta mayor prominencia, junto con el estallido de la violencia comunal en Gujarat en 2002, ha sido al parecer uno de los factores que han llevado a Vinayak Chaturvedi a concentrarse en su figura, además de la concurrencia de una extraña coincidencia autobiográfica: Chaturvedi debe su nombre a Savarkar, uno de cuyos discípulos fue su médico de niño. En el aniversario de la muerte de Savarkar, celebrado en febrero de 2024, el primer ministro Narendra Modi escribió en las redes sociales: «La India recordará para siempre su valiente espíritu y su inquebrantable dedicación a la libertad y la integridad de nuestra nación. Sus contribuciones nos inspiran a luchar por el desarrollo y la prosperidad de nuestro país». El hombre mismo, sin embargo, no era tan anodino como estas frases podrían hacernos creer. Su carrera dio muchas vueltas, lo que lo convierte en mucho más que el padre de la «*hindutva*» [hinduidad], término que él popularizó y reinterpretó, pero no inventó.

Savarkar nació en 1883 en la región de Nashik en el estado de Maharashtra, antigua provincia de Bombay, en el seno de una modesta familia de brahmanes *chitpavanos*. Esta última era una subcasta regional de guerreros-administradores, que había estado estrechamente asociada a la consolidación del poder del imperio *maratha* durante el siglo XVIII, habiendo ocupado durante un largo periodo el puesto ministerial clave del primer ministro [*peshwa*] *maratha*, actuando no como soberanos reales, sino como comandantes militares con sede en Pune. Después de diversos conflictos con la Compañía de las Indias Orientales, los *peshwas* y sus aliados se vieron superados diplomáticamente y sufrieron una severa derrota en la Tercera Guerra Anglo-Maratha de 1817-1819, lo que permitió la consolidación duradera del dominio británico en la India occidental. Aunque algunos de los *sardars marathas* aceptaron este desenlace, otros aprovecharon la Gran Rebelión de 1857-1858 para armar una nueva resistencia contra la Compañía. Tras la sangrienta represión de esta revuelta, los descendientes de las antiguas elites asociadas con los *marathas* tenían motivos para haber alimentado

su sentimiento de agravio, pero no obstante terminaron aceptando la dominación colonial. Esta última pasaba, entre otras cosas, por la aculturación en las costumbres europeas y por la participación en las instituciones de enseñanza superior occidentales, que se crearon después de 1860. Entre ellas estaba el conocido Fergusson College de Pune, fundado en 1885, donde Savarkar se matriculó en 1902.

Como señala Chaturvedi, los primeros años de Savarkar son difíciles de reconstruir con claridad; hay pocas pruebas directas de esa época y sus escritos posteriores deben considerarse algo sesgados y poco fiables. Al parecer, se le consideraba inteligente, poseedor de una notable memoria y del don para los idiomas. En los últimos años de su adolescencia, tenía un buen nivel de sánscrito y escribía una versión algo florida de inglés victoriano, así como, el maratí y la lengua franca indostaní (no está claro si aprendió persa, algo frecuente entre los *chitpavanos* de los siglos XVIII y principios del XIX). Esta educación temprana le proporcionó la base en una forma tradicional de filología, que más tarde pondría en práctica. También leyó algo de historia popular en inglés, como la serie «Story of the Nations», que incluía volúmenes sobre Grecia, Holanda, México, etcétera. Durante sus años en Fergusson College, Savarkar se politizó de forma evidente; se afilió a sociedades secretas y empezó a publicar artículos en *marathi*, que atrajeron la atención de destacados nacionalistas como Bal Gangadhar Tilak (1856-1920), que era asimismo brahmán *chitpavano*. Tilak y otros mecenas facilitaron y financiaron el viaje de Savarkar a Londres para estudiar Derecho en Gray's Inn, a donde llegó a principios de 1906. De su estancia en Londres se desprende una imagen más clara del hombre, en parte porque produjo una avalancha de escritos. Entre ellos, traducciones de los ensayos de Giuseppe Mazzini —una figura fascinante para los nacionalistas indios y muchos otros nacionalistas asiáticos en aquellos años—, y una obra original sobre la Rebelión de 1857-1858, titulada *The Indian War of Independence of 1857* (1909), que sigue siendo uno de sus libros más leídos, sobre todo entre los nacionalistas indios de diversas tendencias. En él Savarkar se autoproclamaba historiador, pero no un historiador dotado de una inclinación académica o tendente a trabajar con archivos y documentos, sino, por el contrario, un divulgador que desplegaba sus habilidades retóricas en una prosa cargada de emotividad. Una historia llena de héroes y villanos, pero sobre todo de «mártires» de la causa nacional.

En los años previos a la Primera Guerra Mundial, Londres, repleta de estudiantes y visitantes extranjeros, era un hervidero de actividad política, que en varias ocasiones recibió la visita de Lenin. La base de Savarkar era la India House, en Highgate, que era frecuentada por numerosas personalidades de diversas tendencias políticas (su biblioteca, como señala Chaturvedi, contenía los tres primeros volúmenes de las obras completas de Mazzini,

que Savarkar dijo haber devorado «en una sola semana»). Fue en este escenario donde Savarkar entabló un célebre debate con Mohandas Gandhi, que por entonces se había convertido en una figura pública carismática tras su estancia en Sudáfrica. El tema era un tanto arcano, a saber, sus interpretaciones contrapuestas de la antigua epopeya del *Ramayana*, que Gandhi leía en clave espiritual y Savarkar más como una llamada a la acción violenta contra las fuerzas del mal. Al parecer Gandhi también percibió que la lectura que hacía Savarkar de Mazzini difería sustancialmente de la suya e incluso trató de refutar la posición de Savarkar (sin nombrarlo) en su obra *Hind Swaraj* (1909), escenificando un diálogo entre el editor (que habla en nombre de Gandhi) y un interlocutor revolucionario, que apoya la idea de una lucha violenta por la independencia. «¿A quién pretendes liberar asesinando?», pregunta el editor. «Los millones de indios no lo desean. Son quienes están intoxicados por la miserable civilización moderna los que piensan estas cosas. Quienes lleguen al poder asesinando no harán feliz a la nación». Además de esos intercambios reales e imaginarios, que tuvieron el efecto de bruñir sus credenciales como polemista, Savarkar también participó activamente en grupos que apoyaban acciones anticoloniales violentas, tanto en la India como en Gran Bretaña. Uno de sus compañeros, Madan Lal Dhingra, acabó poniendo en práctica estos planes: a principios de julio de 1909 asesinó a un funcionario colonial en Londres, así como a un médico *parsi* que intervino. Dhingra fue juzgado sumariamente y ahorcado, pero la pista llevó a la policía hasta Savarkar, que ya había estado bajo vigilancia desde hacía tiempo.

Esto condujo a lo que podría considerarse la fase clave de la vida de Savarkar: su detención, juicio y encarcelamiento, que le dieron el aura de un verdadero héroe (o *vir*) del movimiento nacionalista. Esta aureola actuaría como un escudo duradero, como garantía de que otros nacionalistas más moderados no se atreverían a tratar con él o bien lo hicieran con una cortesía y deferencia exageradas. Savarkar fue detenido en Londres a principios de 1910 y enviado a Bombay para ser juzgado. Por el camino, consiguió escabullirse por un ojo de buey y nadar hasta la orilla en Marsella, donde fue detenido de nuevo tras ser entregado por error a los británicos por un policía local francés, hecho que se convirtió en una especie de *cause célèbre* internacional. El gobierno francés simpatizaba con su causa y La Haya estudió su caso, pero fue en vano. Una vez en la India, fue juzgado por varios delitos, en particular por la llamada Conspiración de Nasik en la que se le acusó de enviar pistolas desde Europa que fueron empleadas en el asesinato de un magistrado inglés. Savarkar fue condenado a dos cadenas perpetuas en la prisión de Cellular Jail, ubicada en la colonia penal de la isla de Andamán, un castigo que podía considerarse excesivamente duro. Permanecería allí durante diez años, a veces en régimen de aislamiento. La biblioteca de

Cellular Jail contenía dos mil volúmenes, así que Savarkar al menos podía leer. Tras repetidas peticiones se le conmutó la pena y pasó un periodo más largo en un régimen más suave de confinamiento en la India, primero en Pune y luego en Ratnagiri, antes de ser liberado en 1937, tras veintisiete años de prisión.

Savarkar volvió a participar de lleno en la vida política. Se intentó integrarlo en el Partido del Congreso, pero se resistió, uniéndose en cambio al partido *Akhil Bharat Hindu Mahasabha* (Asamblea Hinduista Panindia), una organización sectaria de derecha fundada en 1915, donde jugaría un papel prominente. Su opinión sobre la facción Gandhi-Nehru del Partido del Congreso era cada vez más hostil (en una ocasión, los llamó «eunucos»), ya que él estaba a favor de la participación de la India en la Segunda Guerra Mundial. Estas diferencias también se hicieron patentes en las negociaciones, que condujeron a la independencia de la India, la Partición y la creación de Pakistán en agosto de 1947. En enero de 1948 Gandhi fue asesinado por un disparo de Nathuram Godse, también miembro de la *Akhil Bharat Hindu Mahasabha* y ferviente admirador de Savarkar. A pesar de la opinión generalizada de que Savarkar estaba implicado en el asesinato, no pudo construirse un caso con recorrido legal, si bien las circunstancias en que se produjo el crimen ensombrecieron durante largos años su reputación. Aunque cayó en el olvido en la década de 1950 y murió en Bombay en 1966 tras ayunar hasta la muerte, se han efectuado enérgicos intentos póstumos para recuperar su figura, que han cobrado ímpetu durante las dos últimas décadas y que incluyen caracterizaciones románticas, que lo presentan como una especie de Pimpinela escarlata rediviva.

La agitada vida política de Savarkar ha eclipsado a menudo sus escritos en los estudios históricos, los cuales han tendido a centrarse en su trayectoria como actor político, incluyendo no solo las primeras fases violentas de su carrera, sino también su lugar en la política de agitación de la *Akhil Bharat Hindu Mahasabh*. En los años posteriores a 1937 hizo varias apariciones públicas; pueden encontrarse imágenes suyas pronunciando apasionados discursos con un marcado acento indostaní y con una voz bastante chillona. El peculiar carisma de Savarkar y los paralelismos con los discursos fascistas son realmente evidentes. Estas apariciones públicas, así como los relatos de admiradores y detractores revelan una personalidad severa y autoritaria, caracterizada por un sentido del humor salvaje y sarcástico. Pero no es este el Savarkar que realmente interesa ni a Chaturvedi ni a Bakhle. Ambos en realidad pretenden centrarse en su faceta de pensador y escritor para evaluar así su lugar en la historia intelectual de la India moderna. El corpus de la obra escrita de Savarkar es de un volumen considerable. De acuerdo con uno de sus acólitos, citado por Chaturvedi, que describe repetidamente a Savarkar como «prolífico», esta producción incluía «tres dramas, dos

novelas, diez mil líneas de poesía, veinticinco relatos cortos, cuatro libros de historia [...] y cientos de artículos recopilados en aproximadamente veinte libros». Esta lista no incluye las numerosas obras que escribió bajo diferentes seudónimos y bajo los nombres de sus hermanos, cuando sus escritos estaban sujetos a la censura colonial, surgiendo también el espinoso problema de una pseudobiografía que pudo haber escrito él mismo en secreto o que ayudó a producir.

¿Cómo abordar un corpus tan extenso? Chaturvedi opta por un planteamiento principalmente cronológico, dividiendo su libro en cuatro partes coincidentes con las fases esbozadas anteriormente: Londres (1906-1910); Port Blair-Pune (1911-1923); Ratnagiri (1924-1937) y Bombay (1937-1963). En cada uno de estos periodos, Chaturvedi considera los textos clave que Savarkar escribió: las traducciones de Mazzini y la guerra de independencia en la primera fase, los libros sobre los fundamentos de la *hindutva* y el imperio *maratha* en la segunda, y así sucesivamente. Esto le permite examinar la hipótesis recurrente en virtud de la cual la posición política e intelectual de Savarkar habría variado considerablemente entre la primera y la tercera fase, de manera que, si «el primer Savarkar» consideraba a los británicos como sus principales oponentes y adoptaba una postura acomodaticia hacia los musulmanes indios, el «segundo Savarkar» que lo reemplazó hizo las paces con los británicos y se ensañó con los musulmanes. El tratamiento de Bakhle, por el contrario, es temático, dedicando en consecuencia los principales capítulos a las diferentes dimensiones del pensamiento de Savarkar: su relación con la policía colonial («el revolucionario anticolonial»), la cuestión musulmana («el temible demagogo»), sus opiniones sobre las castas («el reformador social»), su poesía, sus ensayos históricos y, por último, la hagiografía que se ha desarrollado en torno suyo. Esta organización temática, que la autora ha comparado en varias ocasiones con un «caleidoscopio», tiene sin duda sus ventajas, especialmente evidentes en el capítulo dedicado a la poesía en el que brilla el impresionante trabajo de investigación de Bakhle sobre los escritos de Savarkar en maratí.

En conjunto, los dos libros confirman ciertas intuiciones existentes sobre Savarkar, pero también echan por tierra algunos mitos persistentes, entre ellos la idea de que fue su estancia en la cárcel de Andamán lo que le volvió contra los musulmanes. Por el contrario, queda claro que su sentimiento antimusulmán se remonta a una fase anterior de su vida, aunque a veces lo minimizara u ocultara por razones tácticas en obras como su historia de la Gran Rebelión de 1857-1858. No obstante, Bakhle es capaz de mostrar con detalle cómo Savarkar intensificó su retórica antimusulmana en la década de 1920 durante el periodo del llamado Movimiento Khilafat, un malogrado intento nacionalista indio de apoyar el renacimiento del mítico Califato otomano. Se ensañó no solo con los musulmanes en general, acusándolos de

siglos de violencia política y sexual contra los hindúes, sino también con personalidades musulmanas al hilo de ataques abusivos *ad hominem* efectuados en ocasiones de forma hiriente y satírica.

Este es también el periodo en el que desarrolló el lenguaje de la «*hindutva*», un término controvertido desde hace mucho tiempo. Originado en Bengala a principios de la década de 1890, Chaturvedi afirma que el término pretendía «captar las cualidades y características del *dharma* hindú» para rebatir las pretensiones de superioridad cultural europea. Pero el término derivaba también de «la crítica de las prácticas e interpretaciones del hinduismo contemporáneo registradas a finales del siglo XIX en Bengala», que trataban de rescatar una esencia desvirtuada por desafortunadas adiciones posteriores. Así pues, la *hindutva* se correspondía inicialmente con formas de religiosidad bien entendidas, pero en la década de 1920 ese vínculo con las creencias religiosas se cuestionó cada vez más. En el centro del debate se encuentra el curioso hecho de que el propio Savarkar no era religioso en el sentido habitual del término, lo cual le fue reprochado regularmente por otros nacionalistas hindúes de derecha. Para Savarkar, la *hindutva* no significaba creer en los textos sagrados hindúes ni adorar a los dioses conocidos en los templos hindúes, sino, que, por el contrario, se ligaba a su convicción de que los hindúes eran una «raza» ligada a una «patria» a la que los musulmanes (como los cristianos o los judíos) eran fundamentalmente ajenos. En otras palabras, en opinión de Chaturvedi, para Savarkar existían «tres elementos esenciales de la *hindutva*», a saber, «geografía, sangre y civilización». No está claro si estas ideas provenían directamente de alguna de las variantes de la teoría racial europea, pero puede detectarse en las mismas la sombra de pensadores como Herbert Spencer. Aquí aflora una forma de vocabulario religioso metafórico: la propia tierra es objeto de culto, tanto como *pitrabhumi* (la tierra de los antepasados) como en tanto que *punya-bhumi* (tierra propicia). Se puede discernir cierto parecido familiar con las articulaciones de aquellos años en Europa con respecto al *Blut und Boden* [sangre y tierra], aunque sus vínculos reales, si los hay, requieren una exploración adecuada, toda vez que Savarkar rechazaba cualquier visión simplista de la «pureza de sangre». Savarkar también se fue obsesionando cada vez más con la masculinidad y la castración; veía el budismo y la *ahimsa* (no violencia) gandhiana como una afrenta a la masculinidad hindú y a su culto preferido de la violencia redentora. Estos temas fueron centrales en algunas de sus «obras históricas», como *Sanyasta Khadga* [Renunciando a la espada], ambientada en la antigua India en la época de la dinastía Maurya, y que, de acuerdo con Bakhle, «se sigue representando en actos conmemorativos y en televisión».

Otro conjunto de mitos gira en torno a la actitud de Savarkar hacia las castas y la ideología conservadora basada en la casta, un ámbito en el que algunos de sus admiradores lo han descrito como notablemente

«progresista». Si bien es cierto que sentía cierta estima por el célebre líder de los «intocables» (*dalits*) B. R. Ambedkar, las opiniones de Savarkar resultan ser bastante más ambivalentes. Dada su falta de apego a los rituales hindúes, al culto tradicional en los templos, etcétera, a Savarkar le resultaba fácil criticar la actitud de los hindúes de las castas superiores e incluso compartir la comida con otras castas hindúes y con musulmanes (actos a los que sus hermanos brahmanes conservadores no habrían accedido). También promovió públicamente ocasiones en las que se animaba a las castas a socializar entre ellas y argumentó que históricamente la mezcla de castas había sido algo común. Sin embargo, se puede detectar un nerviosismo por su parte con respecto a los programas de matrimonios entre castas, que otros reformadores promovían activamente. Bakhle concluye que la actitud de Savarkar hacia las castas inferiores, especialmente los *dalits*, seguía siendo condescendiente y paternalista, y que no los consideraba verdaderos agentes sociales y políticos, sino tan solo receptores de la benevolencia de las castas superiores. Esto también se aplicaba, por supuesto, a muchos aspectos de la concepción de Gandhi: la casta era una cuestión en la que los dos hombres, por lo demás muy distantes el uno del otro, convergían. Al mismo tiempo, el uso selectivo de las declaraciones de Savarkar sobre el sistema de castas y sobre su «reforma» le ha resultado útil al BJP en los últimos tiempos para ampliar su atractivo electoral más allá de su tradicional enraizamiento en las castas superiores.

Los estudios de Chaturvedi y Bakhle comparten algunos puntos en común y muchas opiniones sobre su objeto de estudio. Sin embargo, como ya hemos señalado, una diferencia fundamental radica en el análisis detallado que hace Bakhle de la producción de Savarkar en lengua maratí. Al hacerlo, acepta el reto planteado hace aproximadamente quince años por el dramaturgo marxista, crítico literario y sinólogo Govind Deshpande en un breve pero importante ensayo sobre Savarkar. Deshpande, conocido por sus columnas en el semanario *Economic and Political Weekly* de Bombay (firmados como «GPD»), observó una gran disparidad en las percepciones de Savarkar en inglés y en maratí, las principales lenguas en las que escribía: «No cabe duda de que las clases medias maratí le tienen en gran estima». Deshpande ofreció un esbozo esquemático de la recepción de Savarkar en el estado de Maharashtra, centrándose sobre todo en tres autores: S. H. Deshpande, Sheshrao More (ambos simpatizantes suyos) y Raosaheb Kasbe (un crítico). Bakhle ha ido mucho más allá, pintando un complejo paisaje de la recepción maratí de Savarkar. Analiza pormenorizadamente una amplia muestra de sus escritos, en particular algunos poemas que siguen siendo populares en Maharashtra, al tiempo que nos ofrece traducciones de otros (en algunos casos, con la colaboración de académicos). Bakhle se toma el trabajo de glosar los poemas, explicar aspectos técnicos de su construcción

y situarlos en un contexto más amplio. También destaca el dominio que despliega Savarkar de un canon literario más extenso, así como la manera en que reutiliza formas más antiguas como la *povada*, un género narrativo que describe como «performativo, didáctico, histórico y elegíaco». También existe una serie de poemas destinados a ser recitados colectivamente o incluso cantados. Sin embargo, tras leer las traducciones, debo confesar que me he quedado un tanto desconcertado. Incluso dejando a un lado los cánticos más vociferantes y bravucones, se diría que, aunque Savarkar poseía cierta versatilidad técnica, los poemas carecen de sutileza y complejidad de pensamiento. Sus modelos europeos, junto a los indios, eran al parecer Milton y Byron, que le inspiraron versos como este:

Flecha de Shivaji, adelante, valiente Tanaji,

Habiendo matado al enemigo, sé alabado como un gran guerrero
entre todos.

En Sinhagada tu patria gime lastimeramente,

Ve para derramar la sangre de la esclavitud.

El lector que compare su obra con la de los grandes poetas *telugu* del mismo periodo, traducidos por Velcheru Narayana Rao en su maravillosa antología *Hibiscus on the Lake* (2003), se preguntará si Savarkar puede realmente figurar entre los escritores indios más importantes de la primera mitad del siglo XX por no hablar de la escena literaria mundial, que él creía que era el lugar que le correspondía. De hecho, habría sido interesante como ejercicio comparativo para Chaturvedi o Bakhle ponerlo al lado de contemporáneos como Louis-Ferdinand Céline y Yukio Mishima, ambos objeto de cultos literarios y figuras notables de la extrema derecha en la política de sus respectivos países. Es dudoso que Savarkar estuviera a la altura de estas figuras como literato.

Tanto Chaturvedi como Bakhle abordan también con cierta prolijidad la obra de Savarkar como historiador, que ocupó una parte significativa de su actividad intelectual. En efecto, el principal objetivo de Chaturvedi es contar la «historia del lugar que ocupa la historia en el pensamiento de Savarkar», citando el libro de Savarkar *Essentials of Hindutva* (1923): «*Hindutva* no es una palabra, sino una historia [...] una historia completa». La primera obra histórica de Savarkar, su estudio de la Gran Rebelión de 1857-1858, escrito en Londres, es en gran medida un texto que emplea la literatura existente sobre el tema escrita por un puñado de autores británicos; cualquier pretensión de originalidad se debe a la simple inversión retórica, empezando por el título, que plantea una «guerra de independencia» donde los británicos habían visto un «motín». La narración se desarrolla en una prosa altisonante que evoca una serie de mártires nacionales. Bakhle, sin embargo,

la considera una intervención relevante, porque consigue «transmitir la importancia de la historia en las esperanzas anticoloniales y nacionalistas de sus lectores». Quizá su verdadera importancia radique en el hecho de que fue una obra en la que Savarkar pudo hacer un paréntesis en su odio virulento contra los musulmanes y admitir que estos también habían participado plenamente en el levantamiento contra la Compañía de las Indias Orientales. Muy distinta fue la actitud mostrada en su segundo gran libro histórico, *Hindu Pad Padashahi*, escrito en la década de 1920 a su regreso de la colonia penal de Andamán. Se trata de un relato sobre los *marathas* desde la primera mitad del siglo XVII en adelante, escrito en el familiar estilo romántico de Savarkar, donde «desfila un hindú tras otro haciendo de “héroe”: masculino, valiente, valeroso y mártir», en palabras de Chaturvedi. Una vez más, el contenido no era muy original; Savarkar bebió de los relatos de historiadores maratís como V. K. Rajwade y G. S. Sardesai, así como de otros críticos como el historiador bengalí conservador Jadunath Sarkar, cuyo fuerte era el uso de fuentes persas. En aquel punto, los «héroes» encarnaban la esencia de la *hindutva*, mientras sus actividades políticas y militares (en realidad, una serie de acciones increíblemente complejas) quedaban reducidas a la persecución de un objetivo nacionalista:

Observemos cómo la conciencia de este noble ideal animaba su afán de generación en generación, cómo otorgó a sus actividades distantes y realmente dispersas una unidad de propósito y un parentesco de intereses, cómo les hizo sentir que su causa era la causa de su *dharma* (y de su *desh*), esto es, una misión digna del afán de sus santos y de sus soldados por igual, y cómo llevó paso a paso a los *marathas* triunfantes hasta las puertas de Delhi, hasta las orillas del Indo en el norte y las de los mares en el sur.

En otras palabras, la esfera de actividades *marathas* era exactamente congruente con el espacio de la nación india/hindú, tal y como lo expuso el propio Savarkar en varios poemas. Como sucede también en sus últimas obras escritas poco antes de su muerte, en las que desahoga su rabia contra la Partición, en este caso, para Savarkar, la escritura de la historia es vista como un acto ideológico puramente instrumental. Bakhle desarrolla este punto contrastando su actitud con la de otro historiador nacionalista, T. S. Shejwalkar, que en su opinión pretendía resistirse a «la tendencia de apropiarse del registro histórico en aras del argumento polémico». Pero Bakhle termina constatando el hecho de que, mientras Shejwalkar ha caído básicamente en el olvido, la obra de Savarkar encuentra cada vez más lectores, si bien no entre las filas de los historiadores profesionales. Sin embargo, lo que quizá merezca la pena destacar es que Savarkar puede no haber sido un caso tan único en el panorama historiográfico indio. La carrera de K. M. Panikkar (1895-1963), educado en Oxford, cortesano e historiador de la corte en varios estados principescos (Cachemira, Patiala

y Bikaner), además de político y diplomático después de 1947, es un caso paradigmático en este sentido. Prolífico escritor de historias chapuceras y rimbombantes, el planteamiento de los protocolos de la investigación histórica sustentado por Panikkar no difiere mucho del de Savarkar. Paradójicamente, a Panikkar se le considera hoy en día un verdadero parangón del «tercermundismo», sobre todo por su invención de la pegadiza fórmula «la era Vasco de Gama de la historia de Asia».

Savarkar fue una figura polarizadora tanto en vida como después de su muerte y su mitificación ha hecho que a menudo se hayan dejado de lado sus escritos, dándose el caso, como señala Chaturvedi, de que se le recuerde e invoque mucho más de lo que se le lee. Uno de los puntos que se desprenden de las obras de Chaturvedi y Bakhle es que algunas de sus opiniones reales escandalizarían tanto a sus seguidores como a sus detractores. En parte, el renombre contemporáneo de Savarkar es un síntoma de la escasez de padres intelectuales que la derecha hindú puede reivindicar para sí misma, lo que le otorga un puesto central en su pobre panteón. Cuando llegó al poder, esta derecha insistió en instalar su retrato en el Parlamento indio ya en 2003. Pero también procede del excesivo espacio que le han concedido otros nacionalistas indios, siendo un caso relevante el del propio Nehru, quien en su momento expresó cierta admiración por la obra de Savarkar sobre la Gran Rebelión 1857, afirmando que se trata de un «libro brillante» merecedor de «una nueva edición, más concisa y privada de muchos de sus excesos oratorios, ya que resulta útil como correctivo ideal a la propaganda británica sobre los acontecimientos de 1857». Puede que incluso lo utilizara para preparar su propia contribución, poco memorable, a la historia popular, *The Discovery of India* (1946). ¿Existe entonces una patología trágica e ineludible en el nacionalismo, tal y como los acontecimientos actuales a lo largo y ancho del mundo (especialmente en Estados Unidos, Rusia e Israel) parecen sugerir?