

LEGALIDAD Y LEGITIMIDAD EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA NACIÓN INDIA

LEGALITY AND LEGITIMACY IN THE CONSTRUCTION OF THE INDIAN NATION

Mario López Areu

Visiting Research Fellow, Nepa School
of Social Sciences and Humanities. Katmandú, Nepal
mla14502@um.es

Recibido: abril de 2014

Aceptado: junio de 2014

Palabras clave: India; Rousseau; Nehru; Gandhi; nacionalismo

Keywords: India; Rousseau; Nehru; Gandhi; nationalism

Resumen: Este trabajo analiza el proceso de construcción del movimiento nacional indio y la subsiguiente creación en 1947 de un Estado independiente del Imperio británico. En particular, el análisis se centra en los procesos y actores principales, Jawaharlal Nehru y Mohandas Gandhi, que han permitido a la India establecerse como una democracia estable e inclusiva a pesar de su alta heterogeneidad cultural, el trauma de la Partición con Pakistán y la continua inestabilidad regional. Utilizando la teoría contractualista rousseauiana como marco teórico, el artículo utiliza los conceptos de legalidad y legitimidad como base para el análisis.

Abstract: This paper analyses the process of construction of the Indian national movement and the subsequent creation in 1947 of an independent state from the British Empire. In particular, the analysis focuses on the processes and principal actors, Jawaharlal Nehru and Mohandas Gandhi, which have allowed India to establish itself as a stable and inclusive democracy, despite its high cultural heterogeneity, the trauma of Partition with Pakistan and the ongoing regional instability. Using Rousseau's contractualism as the theoretical framework, the article uses the concepts of legality and legitimacy as the basis for its analysis.

Introducción

La India, con una población de más de 1.200 millones de personas, es el segundo país en población del planeta. Al mismo tiempo es un Estado altamente heterogéneo en lo socio-cultural con 21 lenguas y 212 grupos tribales reconocidos oficialmente y seis grupos religiosos mayoritarios: hindúes, musulmanes, budistas, cristianos, sikhs y jainistas. A pesar de esta heterogeneidad, el país no sólo ha conseguido consolidar su

identidad nacional desde su independencia en 1947, sino que también ha disfrutado de un sistema democrático generalmente estable desde su fundación.

El modelo de construcción nacional indio, conocido como “unidad en la diversidad”, es singular porque tradicionalmente la creación de identidades nacionales se basa en historiografías que ensalzan la identidad excluyente y la homogeneidad cultural de la nación (Suny, 2001: 864). En el caso de la nación india no fue así, sino que se basó en una narrativa integradora donde hubo cabida para los distintos grupos religiosos, lingüísticos y culturales. El carácter integrador de la identidad nacional india es aún más meritorio si se contrasta con el tenso y conflictivo contexto socio-político en el que se desarrolló, junto al otro Estado nacido de la partición del *Raj* británico, Pakistán.

El objetivo de esta investigación es analizar las causas y procesos que han permitido a la India consolidarse como un Estado democrático estable desde 1947.

Para llevar a cabo este análisis hemos utilizado como marco teórico y metodológico de referencia el pensamiento político de Jean-Jacques Rousseau. En particular, su teoría del contrato social, que destaca dentro de las teorías contractualistas clásicas por haber establecido un vínculo esencial entre legalidad y legitimidad a través de la interacción positiva entre razón y emotividad. Como veremos, más adelante, las tensiones dentro del movimiento nacionalista indio por el equilibrio de fuerzas entre razón y tradición a la hora de construir el nuevo Estado-nación no son distintas de las que enfrentaron a Rousseau con sus contemporáneos en el siglo XVIII, los racionalistas ilustrados, como Voltaire o Diderot. También sabe-

mos que Rousseau fue muy admirado por líderes nacionalistas indios tales como Bankim Chandra Chattopadhyay, quien se refería a Rousseau como uno de los tres grandes *samyavatara* (“encarnaciones equivalentes” en sánscrito) junto a Buda y Jesucristo (Kaviraj, 2010: 178).

Por un lado el pensamiento político rousseauniano resulta útil para entender el proceso de construcción nacional indio por la importancia que tiene la religión en la estructuración de esta sociedad. El arraigo de la religión y las costumbres ha chocado frecuentemente con la construcción de un Estado-nación indio moderno y secular. Este mismo debate sobre la tensión entre religión e igualdad se encuentra muy presente en la obra política de Rousseau (Masters, 1968: 88).

En este estudio presentamos, en primer lugar, brevemente algunas ideas clave del contractualismo rousseauniano, centrándonos sobre todo en la interacción entre razón y emotividad en el proceso de construcción y consolidación de la soberanía popular que legitima la legalidad del Estado.

En la segunda parte, expondremos las principales características de la tradición socio-política en la India. También analizaremos a grandes rasgos el movimiento anti-colonialista, precursor del subsiguiente movimiento nacionalista.

En la tercera, analizaremos con más detalle el movimiento nacionalista a partir de 1920, una vez que éste ha evolucionado más allá de ser simplemente una resistencia anti-colonialista. En particular estudiaremos la importancia de los dos principales actores dentro del movimiento, Jawaharlal Nehru y Mohandas Gandhi, y la tensión que existió entre ambos dentro del Congreso Nacional Indio en relación al equilibrio de fuerzas entre tradición y modernidad.

1. El marco teórico: la teoría del contrato social de Rousseau

La teoría del contrato social nace de la búsqueda de una respuesta a la pregunta sobre el origen de la sociedad y la legitimidad de la autoridad del Estado. En otras palabras, examina la relación que existe entre derechos naturales y derechos legales. La respuesta que ofrece la teoría del contrato social es que los individuos ceden un margen de libertad a la autoridad política, el Estado, a cambio de protección de su libertad restante. Las primeras teorías contractualistas fueron expuestas por los liberales británicos en el siglo XVII. Sin embargo, es la versión republicana de Rousseau, publicada en 1762, la que utilizaremos aquí como marco teórico y metodológico.

La justificación para escoger la teoría contractualista rousseauiana es que, como analizamos en este artículo, la teoría política india moderna tiene dos corrientes que enfatizan, respectivamente, una el aspecto racional estatal y otra el aspecto emocional identitario, o primordialista, indio. La teoría contractualista de Rousseau es quizás la única, y ciertamente la más destacada, entre las clásicas que integra estos dos aspectos: la voluntad general posee un componente racional y otro emocional. En contraste, las otras principales teorías contractualistas clásicas, desde Hobbes a Locke, pasando por Pufendorf y Spinoza, etc., son todas estrictamente racionalistas. Con esto queremos aclarar que nuestra decisión de utilizar la teoría del contrato social de Rousseau es puramente metodológica, nos permite analizar tanto los aspectos racionalistas como los emotivistas de la construcción nacional

india para comprender mejor ésta última en su conjunto. Por tanto, no se trata de una aserción teórica de que la teoría del ginebrino haya tenido una influencia directa en aquel proceso, sino que ésta es sólo una hipótesis metodológica para tratar de interpretarlo.

1.1. La voluntad general como origen del contrato social

Rousseau ha sido reconocido como el pensador que contribuyó de manera decisiva a orientar la teoría del contrato social hacia un sistema democrático puro (Della Volpe, 1978: 21). La introducción del concepto de la voluntad general juega un papel fundamental en dicho proceso.

Para Rousseau, la voluntad general es la voluntad común del todo y aplicable a todos. Esto hace que no sea opresiva, impuesta por unos sobre otros, sino que sea la verdadera fuente de legitimidad del soberano. La voluntad general concilia la autoridad con la libertad a través de la igualdad (Moreau, 1977: 197).

La teoría del contrato social rousseauiana, por tanto, une moralidad y política. Para él es una condición *sine qua non* que la sociedad civil sólo puede nacer de la unión voluntaria de personas libres e iguales. Es de ahí de donde mana la legitimidad del contrato y por ende del soberano.

Rousseau defiende que el individuo acepta derechos y deberes, las cláusulas del contrato social, para formar parte de la comunidad y con ello se crea el Estado, que nace como resultado del pacto y al mismo tiempo tiene como objetivo hacer cumplir ese contrato. El contrato social incorpora, pues, ambos conceptos, legiti-

midad y legalidad, bajo una única estructura política. Rousseau lo resume de la siguiente manera:

“En tanto que los súbditos sólo están sometidos a tales convenciones, no obedecen a nadie, sino solamente a su propia voluntad; y preguntar hasta dónde se extienden los derechos respectivos del soberano y de los ciudadanos es preguntar hasta qué punto pueden éstos comprometerse consigo mismos, cada uno respecto a todos y todos respecto a cada uno” (Rousseau, 2001: 68).

La construcción del orden social ideal de Rousseau requiere la implicación de todos los ciudadanos. Son ellos los que a través de la voluntad general lo legitiman, lo sostienen y lo disfrutan. Dicha implicación se basa en la virtud, y ésta arranca de dos conceptos fundamentales: la razón y la emotividad.

1.2. La razón en el contrato social: la función del Estado

Una crítica común al pensamiento político de Rousseau es que éste niega la existencia de una justicia universal y que sus consecuentes derechos naturales sólo nacen a partir de que se crea la sociedad y el Estado. Pero esta crítica no es del todo acertada. Rousseau sí acepta que existe una justicia universal y unos derechos naturales que preceden al ser social, y que estos emanan, como argumenta la tradición liberal, de la razón. Pero lo que él sostiene es que la justicia universal y los derechos naturales son inefectivos en la práctica, a menos que su reconocimiento dentro de una sociedad sea compartido por todos sus miembros.

“Indudablemente existe una justicia universal emanada de la sola razón; pero esta jus-

ticia para ser admitida entre nosotros debe ser recíproca” (Ibíd.: 72).

Ese reconocimiento común es la voluntad general. La voluntad general no crea solamente una concepción de justicia y de derechos comunes para toda una sociedad, sino también una concepción de deberes. Es un principio esencialmente ético.

La ley, como expresión de la voluntad general del soberano, el pueblo, está basada en los mismos conceptos de universalidad e igualdad para todos. Rousseau argumenta que el derecho natural, aunque existe, necesita ser traducido en reglas efectivas para ser aplicable; la justicia, por tanto, no puede existir fuera del Estado, ya que sólo el Estado puede fundar el derecho sobre la voluntad general en la que se sustenta la ley (Moreau, 1977: 206).

Para que la voluntad general sea recta en su moralidad y en su objetivo del bien común es necesario, según Rousseau, que el ciudadano no sólo sepa qué es lo justo, sino que entienda también cuál es su interés en ser justo.

Debido a este desafío Rousseau cree en la necesidad de un Estado activo que ayude a las personas a perfeccionarse y a alcanzar el objetivo del bien común (Yack, 1992: 65). La función del Estado es la necesidad de hacer la voluntad general activa y consciente en los ciudadanos para garantizar la rectitud moral del soberano. Es en dos áreas donde Rousseau subraya la necesidad del Estado a la hora de preservar la rectitud moral de la voluntad general: la igualdad entre personas y la educación. No es extraño que estas dos áreas sean el foco de atención de dos de sus obras principales, el *Discurso sobre la desigualdad* (Rousseau, 1969) y el *Emilio* (Rousseau, 2011).

La igualdad es importante, porque para que la voluntad general sea verdadera todos los miembros de la comunidad deben ser capaces de opinar por sí mismos a la hora de crearla. Esto supone no sólo que todo ciudadano tenga los mismo derechos, sino también que su condición social sea igualitaria. Una persona sometida a otra nunca será libre de dar su propia opinión, ya que depende de la otra para su supervivencia.

Una importante función del Estado a la hora de preservar la igualdad surge de la necesidad de asegurar que los intereses privados no secuestren la voluntad general. Esto puede ocurrir cuando ciudadanos que comparten una identidad e intereses comunes construyen asociaciones o comunidades dentro del Estado.

Una advertencia que hace Rousseau es que es necesario que ninguna asociación se haga tan grande como para crear una situación en la que la voluntad general sea secuestrada por ella, creando una tiranía de la mayoría dentro del Estado.

“Finalmente, cuando una de estas asociaciones es tan grande que se impone sobre las demás, ya no tenéis por resultado una suma de pequeñas diferencias, sino una diferencia única; entonces ya no hay voluntad general, y la opinión que se le impone no es más que una opinión particular” (Rousseau, 2001: 65).

Junto a la igualdad, la educación es la otra pieza clave a la hora de crear ciudadanos morales que promuevan y defiendan el bien común. La educación es importante porque la voluntad general, a pesar de su rectitud formal, necesita de la luz del conocimiento para que sus decisiones correspondan a su objetivo verdadero, el bien común (Moreau, 1977: 238).

Como vemos, el Estado debe jugar un papel activo en el desarrollo de la concien-

cia moral de los ciudadanos para garantizar la rectitud de la voluntad general. El principio implícito en toda ley es que las personas prefieren el bien general. El Estado, por tanto, lo que desea es utilizar la ley para hacer ver la importancia del bien común dentro de la voluntad general. En otras palabras, el derecho necesita ser traducido para ser aplicable y esa es la función del Estado frente a los ciudadanos.

Para Rousseau la razón es la piedra angular sobre la que se sustenta el contrato social. Sin embargo, el rasgo fundamental y diferenciador del principio de la voluntad general de Rousseau es que también advierte que por sí sola la razón no es suficiente para consolidarla, sino que necesita de un segundo factor, la emotividad.

1.3. La emotividad en el contrato social: el lazo social y el concepto de religión civil

En un Estado legítimo, el legislador no puede usar la violencia para obligar a los ciudadanos. Esto supone que para crear leyes y asegurarse que los ciudadanos las cumplen debe persuadirlos de dos cosas: primero que el objetivo de dichas leyes es el bien común y, segundo, que ellos son partícipes de dicho bien y se benefician de él. Para ello el legislador debe, en definitiva, mantener viva la llama de la voluntad general. Es esta obligación lo que lleva a Rousseau a afirmar que la moralidad y la política deben ir unidas de la mano, y que una no puede entenderse sin la otra en el estado social. Si las pasiones y opiniones de las personas estuvieran alineadas perfectamente con las de la buena sociedad no harían falta leyes ni un contrato social que las legitimase. La unión más perfecta

y legítima posible en sociedad es aquella entre costumbres y leyes.

Mientras la lógica del derecho político dice que se puede cambiar una ley, el arte de la política consiste en cambiar actitudes para que esto no sea necesario, acercando al Estado lo más posible a esa comunión perfecta entre costumbres y leyes. El sentimiento íntimo revela con mayor certeza la realidad externa (Laski, 1933: 4). La importancia de la experiencia vital, las costumbres y tradiciones a la hora de legitimar el sistema político, es una crítica que hace Rousseau a sus contemporáneos *philosophes*. Para él sin convicciones no hay guía moral para la vida humana y defiende que mientras la razón es la elaboradora de la moral, la conciencia es la fuente de la misma.

Hacer entender al pueblo que el bien común es superior al individual y que el mismo está íntimamente ligado a sus tradiciones y costumbres es una labor fundamental de los líderes políticos. Para Rousseau esto supone que hablen una lengua que el pueblo entienda:

“los sabios que quieren hablar al vulgo su propio lenguaje a la vez del de éste no podrían ser entendidos. Ahora bien, hay mil clases de ideas que es imposible traducir a la lengua del pueblo. [...] Así pues, el legislador, tiene necesidad de recurrir a una autoridad de otro orden que pueda arrastrar sin violencia y persuadir sin convencer” (Rousseau, 2001: 77).

Esta fuerza de la que habla Rousseau no es otra que la religión. Para Rousseau la religión es una fuerza única a la hora de moldear la naturaleza del ser humano en sociedad, porque la religión le hace a uno amar sus deberes.

Sin embargo, aunque Rousseau cree en la fuerza de la religión, él hace una dis-

tinción fundamental entre fe, la parte positiva de la religión, y dogma, la negativa. Las razones de Rousseau para rechazar el dogma son dos: primero, porque fomenta la intolerancia al oponerse a cualquier otra religión por no ser la fe verdadera, y segundo, porque el dogma promueve en el ciudadano el amor hacia un soberano distinto al Estado, Dios, y por tanto crea un conflicto de legitimación entre la voluntad de Dios y la voluntad general. Esta reflexión sobre la religión la encontramos en el Libro IV del *Emilio*, en el pasaje conocido como *Profesión de fe del Vicario Saboyano*:

“Miro todas las religiones particulares como otras tantas instituciones salutíferas que prescriben en cada país una manera uniforme de honrar a Dios mediante un culto público [...] Creo buenas a todas cuando se sirve a Dios convenientemente: el culto esencial es el del corazón” (Rousseau, 2011: 490).

Rousseau aboga por un modelo utilitarista de la religión como instrumento que ayuda a construir la concordia social. Para ello introduce el concepto de religión civil.

La religión civil es una profesión de fe puramente civil cuyos atributos corresponde al soberano fijar. La profesión de fe del Vicario Saboyano se convierte en la religión civil en el contrato social. La religión civil hace al pueblo amar sus obligaciones para con el Estado, convencido de la bondad del bien común y fortaleciendo el vínculo social entre los ciudadanos a través de la voluntad general. Lo que la religión es al hombre, la religión civil es al ciudadano.

Si, como hemos visto, la educación es fundamental para prevenir la corrupción de la persona, la religión civil lo es para prevenir la de la sociedad en su conjunto.

Althusser argumenta que ambas, unidas, representan en el pensamiento rousseauniano una reforma moral permanente que se encarga de neutralizar los efectos nocivos de los intereses particulares y de grupos de intereses que podrían debilitar el interés general (Althusser, 1972: 97). Esto se consigue a través de la emotividad como herramienta de conexión, construyendo narrativas que permiten crear un nexo sólido entre los valores y experiencias de las personas y las distintas comunidades dentro de la sociedad y la voluntad general que las aúna.

Rousseau considera la emotividad, junto con la razón, una condición *sine qua non* en la creación de todo Estado legítimo, pero especialmente en aquellos donde existe una mayor diversidad social:

“Cuanto más se extiende el vínculo social, más se relaja, y en general un Estado pequeño es proporcionalmente más fuerte que uno grande” (Rousseau, 2001: 81).

En conclusión, el arte de la política supone utilizar las costumbres y tradiciones para sustituir la autoridad por el hábito, permitiendo al legislador evitar el uso de la violencia a la hora de promover el bien común.

2. El contexto histórico del movimiento nacional indio

2.1. La tradición socio-política en la India

Para poder analizar la realidad india no basta con conocer sólo la historia formal del país post-independencia (1947). Y es que los términos políticos tales como Estado, sociedad e individuo son ontológicos y presentan una estructura del mun-

do social de influencia occidental (Kaviraj, 1997: 227). Esto supone que a la hora de estudiar la realidad política india se deba llevar especial cuidado de no asumir una fácil transposición de dichos conceptos.

La tradición socio-política en la India premoderna consiste en un sistema extremadamente descentralizado donde el pueblo, como localidad, es la unidad política principal, seguido de los reinos regionales y, por último, los imperios temporales, tales como el vijayanagara (1336-1646) o el mogol (1526-1857). Dentro de este sistema existen tres características estructurales a destacar:

Primero, es la importancia del sistema de castas como fuente de autoridad en base de la ordenación social y moral a través del concepto del *karma*. El sistema de castas no sigue el modelo tradicional de poder occidental, donde el estatus social, el poder político y el control económico se refuerzan el uno al otro. El sistema de castas como organización social es asimétrico. El estatus económico de una persona no supone que ésta posea un estatus social del mismo nivel; por ejemplo, un *brahmán*, el estatus socio-religioso más alto, equivalente a erudito o sacerdote, puede fácilmente ser una persona pobre, mientras que los *vaishyas*, tradicionalmente comerciantes y pastores, pueden ser personas muy ricas. Sin embargo, el *brahmán* rara vez aceptará, por ejemplo, casar a uno de sus descendientes con los de un *vaishya*. Esta asimetría entre estatus socio-religioso y económico supone que la jerarquía de castas original, los *varnas*, donde la persona se auto-posiciona en base a su estirpe familiar, no coincida con la jerarquía práctica, el *jati*, que las posiciona por su situación real. Este dualismo hace que sea muy difícil identificar las estructuras de poder dentro del siste-

ma de castas y por ende en la sociedad india pre-moderna.

Una segunda característica es la de la relación Estado-sociedad y la dualidad de la soberanía. Por un lado está el Estado, que tiene poderes rentistas y de impuestos, al igual que el poder simbólico sobre su territorio; por el otro, los líderes locales con autoridad moral, que estructuran la sociedad y su organización productiva y ocupacional del día a día en base al mencionado sistema de castas.

La tercera y última característica es la del carácter multi- y trans-identitario de la sociedad india pre-moderna. En la India anterior al *Raj* el sentido de comunidad es abstracto, ya que las personas se identifican con distintos grupos al mismo tiempo, ya sean estos religiosos, regionales, lingüísticos e incluso profesionales. Esto suponía no sólo la falta de una identidad unificada, sino un alto grado de fluidez entre identidades superpuestas y, por tanto, de legitimidades hacia distintas autoridades.

Estas tres características implican que el Estado, sea éste el reino intermedio o el imperio temporal, está subordinado al orden moral impuesto por el sistema de castas. Así en la India pre-moderna vemos que los reformistas sociales, a diferencia de lo que ocurre en Occidente, no atacan la estructura del Estado, sino el sistema de castas, porque es éste la verdadera fuente de represión.

Esta falta de unidad en las estructuras de poder e identidad indias hicieron más fácil la conquista de los imperialistas británicos, ya que éstos sí poseían una visión unitaria de la India como un territorio que deseaban conquistar, lo que les permitió enfrentar a unas comunidades contra otras dentro de dicho territorio para alcanzar su objetivo.

La rápida conquista de la India no fue el único éxito de los británicos, también lo fue la consolidación del régimen colonial. La principal razón por la que el *Raj* fue duradero en el tiempo como sistema político es debido a su capacidad para deconstruir la tradición socio-política de los ocupados y cimentar su autoridad a través de la imposición de estructuras de Estado occidentales. Kaviraj afirma que el estado colonialista consiguió esto a través de realizar tres interferencias clave en la sociedad india (Kaviraj, 1997: 231). Primero, introdujo la ontología del orden social europeo: el Estado soberano, incluida la burocracia, la sociedad civil y la separación entre esfera privada y pública. Segundo, realizó un número de reformas sociales importantes y simbólicas, tales como la abolición del *sati*, la práctica por la que las viudas se inmolaban en la pira funeraria de su marido, que reforzaron la autoridad del Estado a los ojos de la población indígena. Por último, el Estado colonial construyó a lo largo de su existencia distintas narrativas para legitimar su control sobre la India, todas basadas en justificaciones morales provenientes del utilitarismo, la importancia del desarrollo económico, la protección de minorías y el avance tecnológico y educativo del pueblo indio gracias a los británicos.

Este proceso de deconstrucción, aunque efectivo, no lo fue tanto como la historiografía occidental, particularmente la británica, ha querido hacerlo parecer. Partha Chatterjee explica cómo en las sociedades coloniales, en particular en el caso de la India británica, se consolidó una división clara entre el Estado colonial y la sociedad indígena (Chatterjee, 1996: 217). Debido a la falta de tradición vernácula de las instituciones y justificaciones morales occidentales en la tradición socio-política

india, siempre existió un factor de resistencia a reconocer el poder político del Estado colonial como legítimo.

Chatterjee presenta dicha dicotomía entre el dominio material, controlado por el Estado, y el dominio espiritual, controlado por la comunidad indígena, y en el que el Estado no puede entrar, ya que está compuesto por las tradiciones y la cultura de la comunidad. Chatterjee argumenta que es esta separación entre la esfera espiritual y la material, en otras palabras la desconexión entre legalidad y legitimidad, siguiendo los parámetros rousseaunianos, la que ha supuesto que en muchos casos los Estados post-coloniales que tomaron el Estado liberal moderno como modelo hayan fracasado en muchos lugares del Tercer Mundo.

2.2. El movimiento anti-colonialista (1858-1920)

La falta de unidad identitaria y de autoridad centralizada en la India pre-moderna permitió a los británicos hacerse con el control del territorio fácilmente. La facilidad con la que los británicos consiguieron conquistar la India e imponer un sistema político en ella supuso un auténtico trauma para las élites intelectuales indias. Grandes pensadores indios del siglo XIX tales como Bankim Chandra Chattopadhyay o Bhudev Mukhopadhyay se preguntaron cómo era posible que una sociedad culturalmente rica como la india hubiese sido capaz de dejarse subyugar por el Imperio británico tan fácilmente. La imposición de leyes y costumbres occidentales supuso para los intelectuales indios una afrenta a la que ellos consideraban una cultura milenaria y fuertemente arraigada en la espiritualidad religiosa.

En este primer período de resistencia podemos hablar de un movimiento anti-colonialista, es decir de oposición a la imposición externa de un sistema político y de valores. Sin embargo ese rechazo no está complementado con una propuesta alternativa; sabe a lo que se opone, pero no sabe cómo o quién debe oponerse a ello. Este primer período del movimiento independentista indio se basa en una crítica, o resistencia, cultural, no política o económica (Kaviraj, 2010: 173).

Fue el *Raj* británico el que, inadvertidamente, ayudó a que el movimiento anti-colonialista indio evolucionase para convertirse en un movimiento nacionalista a principios del siglo XX. Por un lado, escritores orientalistas británicos del siglo XVIII y XIX ayudaron a crear una imagen, aunque falsa, de lo que podría ser una identidad común india basada en el exotismo de sus costumbres y religiosidad, entre otras cosas. Por el otro, la promoción de censos para conocer y clasificar la población por motivos administrativos supuso que, por primera vez, los indios conociesen el verdadero tamaño de su población, lo que crea una sensación de fuerza en los números.

El paso final y fundamental que supuso la transición del anti-colonialismo al nacionalismo fue el desmantelamiento de la narrativa política creada para justificar la legitimidad del *Raj* como sistema político. La narrativa utilitarista británica basada en el mejoramiento de la vida de los indios y la universalidad y superioridad moral de las ideas de la Ilustración europea fue finalmente deconstruida por los intelectuales indios cuando estos argumentaron que el Estado colonial es un Estado extractivo y, por tanto, no basado en los principios ilustrados. Las fuerzas anti-colonialistas denunciaron el Estado colonial como un travestí basado no en los

principios de igualdad entre los hombres, sino en la perpetuación de la explotación entre ellos (Parekh, 1989: 16).

El germen del nacionalismo indio es por tanto el colonialismo. El primero nunca podría haber existido sin el segundo, ya que la base sobre la que se construye el nacionalismo es su rechazo al colonialismo como un orden político ilegítimo. El anti-colonialismo, por otra parte, es el precursor del nacionalismo indio posterior, aunque son muy diferentes, ya que el primero no posee agencia política, mientras que el segundo sí.

El movimiento nacionalista indio *per se* nace en 1920, con la entrada en escena de sus dos grandes figuras, Jawaharlal Nehru y Mohandas Gandhi. Son ellos los que equipan con agencia política al movimiento anti-colonialista.

3. Legalidad y legitimidad en el movimiento nacional indio

No es intención de este trabajo entrar en el siempre complicado debate sobre la universalidad del Estado liberal democrático y su validez como sistema político fuera de Occidente. Ese debate es fácilmente contaminado por la deriva dialéctica hacia el relativismo cultural y el cuestionamiento de la libertad como derecho natural y, por tanto, universal (Sen, 1999). Sin embargo, sí es cierto que la imposición del orden westfaliano del Estado-nación por las potencias occidentales supone que tanto en Asia como en África se vean incapaces de cuestionar este ordenamiento político por el riesgo de convertirse en parias internacionales.

La preponderancia del sistema westfaliano supuso que para obtener la libertad

ansiada a través de la independencia del Imperio británico el único camino posible era la creación de un Estado-nación indio, lo que obligaba al movimiento nacional a supeditar la identidad geográfica a otro tipo de identidades tradicionales, tales como la religiosa, la lingüística o la regional. El desafío para los líderes nacionalistas indios era construir una identidad común y un sistema político basados en principios ajenos a la experiencia del pueblo indio.

Utilizando el marco teórico de Rousseau, estaríamos hablando de una primera convención, la deliberación previa para la creación del contrato social de unas personas que deciden unirse en sociedad y construir un Estado legítimo¹. Para alcanzar ese objetivo Rousseau, como hemos visto, creía necesarios dos ingredientes: la razón y la emotividad.

3.1. El contrato social indio: Nehru y la razón

Jawaharlal Nehru (1889-1964) fue, junto con Gandhi, el gran líder del movimiento nacional indio y, más tarde, el primer ministro del primer gobierno de la India independiente (1947-1964). A diferencia de Gandhi que, como analizaremos más

1. La primera convención es el proceso por el cual un grupo de personas deciden unirse en comunidad. Es en este punto donde la teoría del contrato social de Rousseau se diferencia fundamentalmente de la de los liberales. Para Rousseau esta primera convención que crea el contrato social supone una asociación de personas, no una agregación de intereses. Para que esto ocurra todos los miembros de la nueva comunidad ceden todos sus derechos a la misma y ésta se convierte en una entidad propia de la que todos ellos forman parte como iguales. Es así como el hombre natural se convierte en ciudadano artificial (Fetscher, 2010: 155).

adelante, defendía la vuelta a la tradición, al primordialismo, como la base de la nueva India, Nehru, influido por su educación occidental y sus visitas a Europa y la Unión Soviética, tenía una visión para la India basada en el concepto de democracia liberal occidental, aunque con matices. Nehru creía en una idea de la India como una *Gesellschaft*, una comunidad moderna basada en el acuerdo voluntario entre individuos, es decir con una base contractualista.

El gran objetivo de Nehru, y su gran preocupación, no era alcanzar la independencia de Gran Bretaña, sino construir una India próspera y unida después de la independencia (Chand, 1989: 41). Él sabía que lo segundo sería mucho más difícil que lo primero y esa preocupación permea todo su pensamiento y acción política. Sin embargo, Nehru creía que el espíritu invencible del ser humano, su naturaleza racional, es lo que le lleva de la barbarie a la civilización. Es ese espíritu el que le hace creer que los indios aceptarán crear el Estado secular y democrático que les propone. Ésta es la razón por la cual durante la lucha por la independencia contra el *Raj*, Nehru no dio demasiada importancia al trabajo legislativo dentro del parlamento colonial. Para él la colaboración con las instituciones imperialistas sólo podría acabar con una moderación del programa del Congreso Nacional. Por eso hizo una repetida llamada a la creación de una Asamblea Constituyente, formada sólo por indios, que acabara con el Estado colonial y sus instituciones ilegítimas y que redactara una nueva constitución para la nueva nación partiendo desde cero.

Nehru, por tanto, hace una llamada a una primera convención (rousseauuniana) que legitime el nuevo contrato social indio. El

objetivo de dicho contrato es la libertad entendida como igualdad y prosperidad, como Nehru defiende en su escrito de 1933 *Whither India?* (Nehru, 1933).

Aunque Nehru promovió la creación de un Estado de corte liberal-democrático, en su primer discurso frente a la Asamblea Constituyente en 1948, criticó a su vez la concepción liberal de la democracia. Lo hizo porque veía la democracia del voto insuficiente si no iba acompañada de igualdad de oportunidades. Ya como primer ministro desarrolló esta visión cuando, tras reformar la Ley de derecho personal hindú en 1952 para extender los derechos de la mujer, habló de que la democracia política no tiene significado si no está complementada por la democracia social y económica. Como vemos, Nehru utiliza la lógica igualitarista rousseauuniana a la hora de articular su visión de la democracia india. Para él, como para Rousseau, la igualdad es condición irrenunciable para la estabilidad de la voluntad general que legitima al Estado.

La cuestión religiosa es clave para entender la preocupación por la igualdad en Nehru, al igual que el programa político del Congreso Nacional, incluso hoy en día. El principal foco de inestabilidad en la India, y en todo el subcontinente, ha sido el comunalismo. El comunalismo, un concepto acuñado por los británicos para definir las tensiones entre las distintas comunidades dentro del *Raj*, se refiere principalmente a los conflictos violentos mayoritariamente entre hindúes y musulmanes en India y budistas y cristianos en Sri Lanka. Meghnad Desai argumenta que el comunalismo posee una dinámica similar a la limpieza étnica en los Balcanes o a la violencia sectaria en Irlanda del Norte, tres términos diferentes para el mismo concepto (Desai, 2000: 91) Las tensiones

religiosas que desembocaron en la partición del *Raj* entre la India y Pakistán en 1947, la violencia indiscriminada que prosiguió a la partición y la tensión militar entre los dos Estados desde entonces ha supuesto que el comunalismo se arraigue como el principal desafío para la estabilidad del nuevo Estado indio.

Su proyecto de transformación de la sociedad india Nehru lo basó en un análisis marxista de la misma. El problema del comunalismo es una consecuencia directa de la influencia del sistema de castas y de las identidades religiosas y regionalistas tradicionales indias, que fueron promovidas por el gobierno colonial británico bajo una estrategia de “dividir para conquistar” y, por tanto, como parte de la ideología que sustentaba la infraestructura económica en la India colonial. En este análisis el comunalismo no es un problema verdaderamente religioso, sino uno nacido de la desigualdad económica promovida por el orden social impuesto por el sistema de castas (Chandra, 1997). En otras palabras, Nehru entiende el comunalismo como una construcción o falsa consciencia nacida de la desigualdad socio-económica.

El censo de población llevado a cabo por el *Raj* no sólo ayudó al movimiento nacional indio a desarrollar una identidad india, sino que también permitió a las comunidades hindú y musulmana hacer lo mismo. Estas identidades centralizadas, por primera vez reúnen a millones de personas a lo largo de un vasto territorio, que anteriormente no tenían un interés común. Ahora los líderes de la comunidad utilizan la fuerza de los números para negociar con el gobierno su agenda política. Esa agenda política es traducida como los intereses de la comunidad, lo que inevitablemente crea una situación de con-

frontación entre los supuestos intereses de distintas comunidades a nivel estatal. Se trata, en definitiva, de la construcción de las sub-identidades excluyentes que Rousseau advierte socavan la voluntad general y la debilitan, un argumento que Nehru, como vemos, comparte. El comunalismo fue alentado por los británicos porque dividía el movimiento nacionalista; el resultado fue la Partición y el enquistamiento comunalista en el subcontinente que pervive hasta hoy, desestabilizando toda la región.

Al igual que Rousseau, Nehru daba gran importancia al comportamiento y a la virtud de los ciudadanos para alcanzar los objetivos de la buena vida. El filósofo ginebrino hablaba de la necesidad no sólo de saber lo que es justo, sino de qué interés tiene el individuo en serlo. El líder indio hablaba de que el progreso debe ser entendido por el hombre, no simplemente conseguido para él (Dube, 1988: 264). Para ello, Nehru, al igual que Rousseau, defendía un Estado activo con el fin de promover el desarrollo de las personas y la sociedad (Ibíd.: 264).

El modelo de Estado de Nehru se basaba en el socialismo democrático, la búsqueda del crecimiento redistributivo, la creación de una sociedad sin clases y la promoción de la igualdad social y económica, lo cual conduciría necesariamente a la erradicación del comunalismo. Su objetivo era transformar la sociedad india e introducirla en la modernidad. Su programa de modernización se basaba en tres ejes fundamentales: secularismo, igualdad y prosperidad. La inspiración para este programa político fue el cambio de modelo en Occidente tras el final de la Primera Guerra Mundial y la victoria de los bolcheviques en la Revolución Rusa de 1917. Nehru realizó un viaje por Europa

y la Unión Soviética entre 1926 y 1927, y tras su vuelta su programa político se separó finalmente del tradicional-conservador de Gandhi. Nehru entendía el socialismo como un modo de vida, no sólo como un programa político-económico, y representaba para él un sistema de comportamiento moral.

Según el análisis socialista nehruviano sólo el desarrollo económico, a través de una estrategia a nivel estatal basada en la rápida industrialización del país, e instituciones públicas estrictamente seculares unidas al uso de la discriminación positiva, podrían acabar con el comunalismo y promover la igualdad socio-económica entre todos los indios, independientemente de su religión o casta. En una carta a los primeros ministros de los Estados de la Federación en octubre de 1947 Nehru defendió de esta manera la necesidad de frenar la lacra del comunalismo y tratar con igualdad a la minoría musulmana en la India:

“[En la India] tenemos una minoría musulmana que es tan grande que no pueden marcharse, incluso aunque quisiesen, a ningún otro sitio. Tienen que vivir en la India. Esa es una evidencia básica frente a la cual no hay ningún tipo de argumento. A pesar de cualquier provocación por parte de Pakistán y de cualquier vejación y horror infligido sobre los no musulmanes aquí, tenemos que tratarles de una manera civilizada. Debemos darles seguridad y los derechos ciudadanos de un Estado democrático. Si no hacemos eso, tendremos una herida infectada que llegado el momento envenenará todo el cuerpo político y probablemente lo acabará destruyendo” (Guha, 2011: 302).

La función del Estado en la visión de Nehru es, por tanto, muy similar a la de Rousseau: la de intervenir para prevenir la degeneración de la sociedad india por

la contaminación de la voluntad general por parte de voluntades particulares en la forma, principalmente, de construcciones comunales.

La importancia de un Estado fuerte y un legislador activo para Nehru se basa a su vez en su creencia de que la sociedad india estaba dividida en tres facciones: las fuerzas progresistas, que estaban a favor de una rápida industrialización e igualdad social para todos los indios; las fuerzas reaccionarias, contrarias a ese proyecto porque atentaba contra sus intereses y privilegios basados en la explotación económica de los más débiles; y las fuerzas primordialistas, aquellas que se oponían a la industrialización e igualdad debido a su creencia en la necesidad de volver a una sociedad india idealizada basada en la religión y la tradición. Debido a que ambas fuerzas, las reaccionarias y primordialistas, estaban presentes, un Estado fuerte era necesario para proteger a los débiles y educar a la sociedad en el beneficio de la industrialización y la igualdad social y deconstruir la superestructura formada por el sistema de castas, religión y regionalismos.

Como hemos visto, todo el programa político de Nehru se centra en alcanzar la prosperidad de todos y para todos. Su obsesión con el secularismo, más allá de su propia falta de creencias religiosas, se basaba en la necesidad de garantizar, a través de la razón, la igualdad a toda costa en una sociedad como la india, donde la religión ha sido históricamente la piedra angular de la organización social y moral de las personas. Es por ello que Nehru nunca aceptó reconocer a la Liga Musulmana de Muhammad Ali Jinnah, fundador de Pakistán, como representante legítimo de los intereses de los musulmanes durante las negociaciones con los

británicos. Para él el Congreso Nacional como organización secular e inclusiva no podía renunciar a ser el legítimo representante de todos los indios. En el *Contrato social* Rousseau habla de la importancia de la igualdad para asegurarse de que los individuos son dueños de su propia voz y voto; esto garantiza que la voluntad general no sea secuestrada por intereses de grupo (Rousseau, 2001: 68). Para Nehru el secularismo juega un papel fundamental a la hora de realizar esa labor en la India.

Las similitudes entre la teoría política de Rousseau y el programa político de Nehru no existen por pura coincidencia, sino debido a que el republicanismo del primero inspiró antes la Revolución Francesa y luego a los marxistas, incluyendo al propio Karl Marx, y a los socialistas de los siglos XIX y XX. Nehru no solamente se sintió inspirado por la Revolución Francesa, como admitió en su discurso ante la Conferencia de Londres de 1946, sino que fue siempre un gran admirador del fabianismo británico y más tarde posicionaría a la India como líder del grupo de países no alineados durante la Guerra Fría, siempre mirando con más simpatía a la URSS que a EEUU.

3.2. El contrato social indio: Gandhi y la emotividad

A diferencia de Nehru, Mohandas Gandhi (1869-1948) poseía una idea exclusivista de India como una sociedad única y que, por tanto, debía rechazar todos los conceptos e instituciones occidentales y crear las suyas propias que reflejasen las tradiciones y culturas indígenas. Gandhi siempre defendió que la India era ante todo una nación espiritual y una tierra de

religiones, en contraste con el materialismo occidental (Parekh, 1989: 37).

El *Mahatma*² rechazaba la industrialización como un concepto occidental y abogaba por *khaddar*, la producción indígena para la auto-suficiencia, al igual que la imposición de un estilo de vida simple como las bases del bienestar social de la nación india. En relación a la organización social, Gandhi abogaba por la “religión pura”, entendida como separada de actos violentos e intolerantes hacia otros grupos, y que fuese el fundamento para regular la vida social (Gandhi, 1999: 43). La matización que hace Gandhi sobre la “religión pura” nos recuerda a la que hace Rousseau entre fe y dogma en la *Confesión de fe del vicario Saboyano*. Ambos coinciden en entender la religión como una fuerza moral, apartada de la intolerancia del dogma. Gandhi lo explica de esta manera:

“¿Es el dios de los mahometanos diferente del dios de los hindúes? Las religiones son distintos caminos que convergen en el mismo punto. ¿Qué importa si tomamos caminos distintos siempre que lleguemos al mismo punto? ¿Cuál es la razón para enfrentarnos?” (Ibíd.: 53).

Su programa constructivo, basado en la unidad entre hindúes y musulmanes, *khaddar* y la movilidad social, eran los fundamentos de su idea de la nación india. El sistema político que Gandhi proponía era el *Gram Panchayat*, basado en el sistema tradicional de consejos de pueblo, donde los pueblos actuarían como pequeñas repúblicas unidas por un Estado central con mínima autoridad, que simplemente se centraría en coordinar actividades, pero

2. El *Mahtama* es el título por el que se conoce a Gandhi en la India y que se otorga a personas consideradas como grandes sabios o líderes espirituales.

sin ningún tipo de autoridad sobre las unidades de gobierno más pequeñas. Mientras que el sistema político nehruviano proponía instituciones públicas seculares y el uso de la discriminación positiva para promover y preservar la igualdad entre los ciudadanos, para Gandhi eran los principios de la verdad y la no-violencia, intrínsecos según él a las tradiciones religiosas indias, los que garantizarían la igualdad y coexistencia pacífica.

El *Mahatma* veía en el multiculturalismo y la tolerancia cultural las bases de la coexistencia entre todas las comunidades dentro de la India y la ley natural como la única fuente legítima de justicia. Para él, la solidaridad dentro de la comunidad basada en la espiritualidad y la economía de la auto-suficiencia, unida al rechazo del materialismo y la promoción de los valores morales, eran los elementos necesarios para que la India como nación alcanzase el verdadero *Swaraj*, o auto-gobierno (Ibíd.: 70). Más arriba hemos mencionado la coincidencia que existe entre Rousseau y Gandhi en relación al concepto de religión como fe. Ahora vemos, que ese mismo concepto juega un papel crucial en el sistema moral y político de ambos. Los dos defienden la moralidad de la fe como contrapeso a las sub-identidades excluyentes dentro de la comunidad, que pueden llegar a ser un foco de conflicto.

El objetivo de Gandhi era, al igual que el de Nehru, transformar la sociedad india promovida por el *Raj*, pero a diferencia de él, deseaba transformarla en lo económico, abandonando el capitalismo a favor de la auto-suficiencia, y en lo político, abandonando el modelo del Estado westfaliano por uno basado en la democracia de los *panchayats*. Gandhi buscaba restaurar las formas de poder tradicionales en la In-

dia, pero rechazando las prácticas discriminatorias de las distintas religiones, tales como la intocabilidad, que él denunciaba como desviaciones de la fe verdadera.

Como podemos ver, hay pocas similitudes entre las visiones políticas de Nehru y de Gandhi, los dos grandes líderes del movimiento nacionalista indio. Mientras que el primero es un defensor de la razón como base de la nueva India, el segundo lo es de la tradición.

Hubiese sido muy difícil que un sistema político como el propuesto por Gandhi hubiese podido ser instaurado en el actual sistema global basado en el Estado-nación. Incluso si esto hubiese ocurrido tras la independencia, es difícil ver cómo podría haber sobrevivido a las tensiones de la Partición y a los continuos conflictos regionales, principalmente con las otras dos grandes potencias militares de la zona, Pakistán y China. Como argumenta Granville Austin en su fundamental obra sobre la Constitución india, es por ello que durante los dos años que tardó la Asamblea Constituyente en redactar la nueva constitución el modelo de *panchayats* nunca fue seriamente debatido, a pesar de la gran influencia de Gandhi como principal figura de la lucha nacionalista (Austin, 2008: 33).

A pesar de su nula contribución a la construcción del sistema político de la nueva India independiente, Gandhi sí jugó un papel fundamental en el éxito del movimiento nacionalista indio. Fue su capacidad para apelar al lazo social y a la emotividad la que transformó el movimiento nacionalista indio de un movimiento elitista a uno de masas en la década de 1920. Es aquí donde las funciones de Nehru y de Gandhi dentro del movimiento se complementan perfectamente: el primero ideó

el modelo de Estado y el segundo lo legitimó ante el pueblo.

En cualquier movimiento nacionalista el rol de la élite es crear la idea de la nación y luego transmitirla a las masas para construir una comunidad imaginada común³. Volviendo a Rousseau, para que esto pueda ocurrir el mensaje debe ser transmitido en un lenguaje que los potenciales ciudadanos entiendan (Rousseau, 2001: 77). La transformación del mensaje de una audiencia educada a las masas es crucial para el éxito de cualquier movimiento nacionalista. En el caso de la lucha nacionalista india esa transformación no ocurrió hasta que Gandhi entró en escena.

La narrativa es central en el proceso de formación de una identidad, ya que ayuda en el proceso de contextualización y relativización de ideas y acciones pasadas dentro de una historia común. Ese proceso es el que construye la imagen común de la nación (Suny, 2001: 8). Gandhi se convirtió en el principal mensajero del discurso de la élite occidentalista, de la que Nehru era parte, al pueblo indio durante la lucha por la independencia. Es decir, Gandhi es el autor del nexo emotivo entre los valores y experiencias del pueblo indio y los objetivos de la voluntad general que la élite busca reforzar dentro de la nueva nación. Fue la educación occidental de Gandhi, unida a su experiencia política en Sudáfrica, la que le permitió transmitir conceptos complejos al pueblo indio de manera articulada y clara. Su retórica ha sido descrita por Bhikhu Parekh como una “*doble conversación*”,

3. El concepto de “comunidad imaginada” fue desarrollado por Benedict Anderson (1991: 6) que define a la nación como “una comunidad política imaginada, limitada y soberana”.

en la que utiliza conceptos occidentales, pero adaptados a un contexto y lenguaje indio, principalmente basado en el uso de conceptos cristianos adaptados al simbolismo hindú (Desai, 2000: 109). Su conocimiento de conceptos occidentales como derechos, propiedad o individuo, ajenos a la tradición política india, pero utilizados por la élite nacionalista educada en Occidente para deconstruir los argumentos utilitaristas de los británicos, permitieron a Gandhi transformarlos en conceptos más cercanos a la experiencia de los indios utilizando el simbolismo religioso. Al mismo tiempo, Gandhi defendía la existencia de una historia linear e ininterrumpida de la India, desde la civilización del valle del Indo hasta hoy, y describía la civilización india como una de las más longevas en un genuino enfoque primordialista de la retórica nacionalista. Por último, introdujo los conceptos de resistencia pacífica (*Satyagraha*) y de no-cooperación, extraídos del hinduismo, como las armas más efectivas dentro del arsenal del movimiento nacionalista para luchar contra el Estado colonial británico y por la independencia.

En definitiva, como hemos mencionado anteriormente, la teoría política de Rousseau argumenta que es deseable que los líderes políticos de cualquier Estado sean capaces de crear un vínculo íntimo entre el bien común, la voluntad general y las tradiciones y costumbres del pueblo. Cuanto más fuerte es ese lazo entre la primera y las segundas, el Estado goza de mayor legitimidad. El rol de Gandhi es, por tanto, crucial, en un sentido rousseauniano, para entender el éxito del movimiento nacional indio. El *Mahatma*, en definitiva, a través de la transformación de la religión de las personas en religión civil de los nuevos ciudadanos, ayudó a fundar y legitimar el nuevo Estado indio.

4. Conclusión

En esta investigación hemos buscado analizar el movimiento nacional indio y el proceso que le permitió crear, primero, una identidad común india y, segundo, promover la estabilidad del nuevo Estado independiente; todo esto en un contexto de heterogeneidad social y tensión política proveniente principalmente del proceso de partición del Raj británico.

Predominantemente, este proceso en el pasado ha sido explicado desde dos enfoques distintos. El primero, desde una óptica orientalista, resalta y ensalza las acciones de resistencia pacífica y a Gandhi como líder romántico del movimiento nacionalista indio. El segundo, analiza el movimiento desde una óptica desarrollista, confrontando la visión moderna de un Estado liberal-democrático de Nehru con la pre-moderna de Gandhi, una sociedad estructurada a través de la religión y las tradiciones.

Aquí hemos querido desarrollar un tercer enfoque alternativo. Utilizando la teoría contractualista de Rousseau y su concepto de la voluntad general, hemos defendido que mientras que sí existieron tensiones entre las dos visiones de una India independiente, lo realmente importante a la hora de determinar las causas del éxito de la India como Estado-nación ha sido la complementariedad de las dos facciones. Primero, la modernista, encabezada por Nehru, apelando a la razón para construir una *legalidad* estable y duradera en el tiempo, basada en los objetivos de igualdad y prosperidad para todos. Y segundo, la primordialista, liderada por Gandhi, apelando a la emotividad para *legitimar* un Estado construido en base a principios occidentales, pero justificado en base a

conceptos indios tradicionales que permitieron que el pueblo indio no sólo entendiese la importancia del bien común, sino por qué uno debe participar en él.

La distinción e integración, en el concepto de voluntad general de Rousseau, de la razón y emotividad es un instrumento de análisis muy útil a la hora de demostrar las deficiencias y complementariedades entre las ideas de Nehru y las de Gandhi.

Primero, el modelo nehruviano es incapaz de conectar con el pueblo indio debido a su base ontológica occidental, externa a la tradición socio-política india. Nehru articuló el marco intelectual necesario para crear la comunidad moderna india bajo la forma de una *Gesellschaft*. Sin embargo, sin la capacidad de Gandhi para apelar a las emociones y sentimientos primordialistas del pueblo el éxito no sólo del movimiento nacionalista, sino del subsiguiente Estado indio, habría sido más incierto.

Segundo, la visión de Gandhi, por su parte, peca de promover un modelo utópico de una sociedad internamente armónica basada en principios religiosos y la auto-imposición de restricciones morales. La ausencia de instituciones estatales en su modelo no sólo es incompatible con el ordenamiento westfaliano de relaciones internacionales, sino que además, más significativamente, en él no existe internamente mecanismos claros para garantizar la paz social frente al comunismo. La incapacidad de la élite nacionalista para mantener unida la India británica tras la independencia y la violencia interna resultante de la Partición con Pakistán ilustran las debilidades estructurales de la utopía gandhiana.

En definitiva, nuestro estudio demuestra que no se puede cuestionar el rol fundamental que jugó Gandhi en el proceso de

construcción nacional indio, pero fue el marco institucional propuesto por Nehru, y en particular su modelo de Estado secular, el que ofrece la solución al problema de la coexistencia en la India a través del principio de “unidad en la diversidad”.

Desde una perspectiva más amplia, nuestro estudio quiere también realizar una contribución a los debates existentes dentro de la ciencia política sobre los procesos de consolidación estatal y democrática en sociedades post-coloniales. Hasta ahora las recetas en este campo han provenido de enfoques que han asumido la transposición directa de estructuras estatales occidentales a estas sociedades. Nuestro estudio sobre la India demuestra que tal legalidad será inestable si no está legitimada frente a la sociedad autóctona. Para ello es esencial que ésta sea traducida para que pueda reflejar adecuadamente sus sistemas de valores internos.

Bibliografía

- Althusser, L. (1972) “Sobre el contrato social”, en Lévi-Strauss, C., *Presencia de Rousseau*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Anderson, B. (1991) *Imagined communities*, Londres, Verso.
- Austin, G. (2008) *The Indian Constitution: cornerstone of a nation*, Nueva Delhi, Oxford University Press.
- Chand, A. (1989) *Nehru's vision of nation building*, Nueva Delhi, Indus.
- Chandra, B. (1997) “Communalism as false consciousness”, en Kaviraj, S. (ed.) *Politics in India*, Nueva Delhi, Oxford University Press.
- Chatterjee, P. (1996) “Whose imagined communities?”, en Balakrishnan, G. (ed.) *Mapping the Nation*, Londres, Verso.
- Della Volpe, G. (1978) *Rousseau and Marx*, Londres, Lawrence and Wishart.
- Desai, M. (2000) “Communalism, secularism and the dilemma of Indian nationhood”, en Leifer, M. (ed.) *Asian Nationalism*, Londres, Routledge.
- Dube, R. P. (1988) *Jawaharlal Nehru: a study in ideology and social change*, Nueva Delhi, Mittal Publications.
- Fetscher, I. (2010) “La Ilustración en Francia: la Enciclopedia, Montesquieu, Rousseau”, en Vallespín, F. (ed.), *Historia de la teoría política*, vol. 3, Madrid, Alianza Editorial.
- Gandhi, M. (1999) *Hind Swaraj and other writings*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gore, M. S. (2002) *Unity in diversity: the Indian experience in nation-building*, Jaipur, Rawat Publications.
- Guha, R. (2011) *Makers of modern India*, Cambridge, Harvard University Press.
- Kaviraj, S. (1997) “The modern state in India”, en Doornbos, M. y Kaviraj, S. (eds.) *Dynamics of state formation: India and Europe compared*, Londres, Sage Publications.
- (2010) *The imaginary institution of India: politics and ideas*, Nueva York, Columbia University Press.
- Laski, H. (1933) *Derecho y política*, Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado.
- Masters, R. D. (1968) *The political philosophy of Rousseau*, Princeton, Princeton University Press.
- Moreau, J. (1977) *Rousseau y la fundación de la democracia*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Nehru, J. (1933) *Whither India?*, Kitabistan.
- Parekh, B. (1989) *Gandhi's political philosophy: a critical examination*, Hong Kong, Macmillan Academic.

- Rousseau, J.-J. (2001) *Du Contrat social*, Paris, Garnier Flammarion.
- (1969) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Gallimard.
- (2011) *Emilio o De la educación*, Madrid, Alianza.
- (1988) *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia y su proyecto de reforma*, Madrid, Tecnos.
- Sen, A. (1999) "Democracy as a universal value", en *Journal of Democracy*, 10(3), pp. 3-17.
- Stein, B. (1998) *A history of India*, Oxford, Blackwell Publishing.
- Suny, R. G. (2001) "Constructing primordialism: old histories for new nations", en *The Journal of Modern History*, 73, diciembre, pp. 862-96.
- Yack, B. (1992) *The longing for total revolution*, Berkeley, University of California Press.