



Artículos

Violencia comunal hacia cristianos en Karnataka

Lic. Nora Lucía Ibarra

Resumen

En el siguiente trabajo se abordará el tema de los ataques hacia cristianos en India. Este fenómeno, denominado por algunos como violencia comunal o violencia religiosa pareciera ir en aumento en los últimos años, y es por ello que se pretende dar cuenta de las estadísticas relevadas por la organización Christian Solidarity Worldwide, frente a la inexistencia de estadísticas oficiales de este tipo de crímenes. El ascenso de sectores políticos de la derecha nacionalista hindú ha implicado una modificación en la naturaleza de estos conflictos y el accionar estatal frente a los mismos. Se hará foco en el estado de Karnataka desde 2008, tras la victoria del BJP con el objetivo de analizar los ataques de ese mismo año y la evolución de estos hechos hasta el 2010. A su vez, daremos cuenta del contexto y de lo producido académicamente sobre el tema.

Abstract

The following paper deals with attacks on Christians in India. This matter, called communal violence or religiously-motivated violence, seems to have augmented this last few years and this is why we will take account of the statistics gathered by the Christian Solidarity Worldwide organization, given the absence of government data on this issue. The rise of right wing nationalist hindu polititians and party has meant a change on the characteristic of this conflicts and on the state response to them. The focus will be placed on Karnataka from 2008, after BJP won the elections and trying to analyse the evolution of such violence until 2010. Additionally, we will take into account the context and the academic writting on the subject.

Desarrollo

Consideraciones acerca del comunalismo

Existe una serie de problemas en la denominación de los hechos de violencia (verbal, física y simbólica) que están dirigidos hacia cristianos, por el hecho de pertenecer a dicha comunidad religiosa o por identificarse con ella, perpetrados por organizaciones hinduistas, por sus miembros o personas que se identifiquen con el hinduismo. Estos hechos nos llevan a formularnos ciertas preguntas. Tal vez la primera sea, ¿se podría decir que son ataques motivados por las religiones o más bien en nombre de ella? Para este caso resulta útil remitirnos a las palabras de Agustín Paniker en torno a la religión.

Sea *eso* lo que cada uno considere que es, la religión parece capaz de lo mejor y de lo peor. En su nombre se han cometido genocidios culturales, guerras santas, sangrientos atentados, torturas infames o sacrificios animales; y bajo sus auspicios se han construido civilizaciones, obras de arte sublimes y fuentes de sabiduría inigualable. La religión tiene que ver con la violencia y con la paz.

(Pániker, 2011, p.39)

También son necesarias aclaraciones acerca de las identificaciones religiosas con las que tratamos. Se ha optado por referir a las identificaciones de los sujetos y organizaciones como cristianos e hinduistas debido a que estas son las categorías utilizadas por parte de los organismos estatales que elaboran y actualizan estadísticas y censos y también por las organizaciones que relevaron los hechos de violencia. Posteriormente daremos cuenta de las especificidades de ambos grupos.

La mayor parte de la literatura escrita acerca del tema, en referencia a India, hace uso de la palabra comunalismo. Según Atosh Varshney, se puede hablar de disturbio o conflicto comunal cuando hay violencia y dos o más grupos comunalmente identificados se enfrentan el uno al otro o a los miembros del otro grupo, en algún momento durante el episodio violento (Varshney como se citó en Rajeshwari, 2004). El término, en palabras de Harsh Kapoor, se utiliza en el Sur de Asia para describir el mal uso o manejo de la religión con fines políticos; representa procesos de construcción política de identidades comunitarias en base a la afiliación religiosa. Para el autor, el prejuicio socialmente tramado, la tensión y el conflicto entre comunidades religiosas constituyen al comunalismo. (Kapoor como se citó en Upadhyay y Robinson, 2012). En igual sentido se expresa Engineer (citado en Upadhyay y Robinson, 2012) al considerar el fenómeno como un intento de lograr fines seculares a través de medios religiosos.

El artículo escrito por Surya Prakash Upadhyay y Rowena Robinson, titulado *Revisiting Communalism and Fundamentalism in India*, es esclarecedor en tanto que no sólo nos acerca a las distintas acepciones del término y las críticas a tener en cuenta, si no que realiza un repaso acerca de la producción académica en torno a la temática en las últimas décadas. El comunalismo ha sido entendido como conflicto sobre asuntos seculares entre comunidades religiosas, particularmente entre hindúes y musulmanes; tanto Robinson (citada en Upadhyay y Robinson) como Varshney (citado en Upadhyay y Robinson, 2012) comenzaron a utilizar el concepto conflicto étnico, ya que es más neutral y desprovisto de las implicaciones de autores coloniales, que como detalla Pandey (citado en Upadhyay y Robinson, 2012), fueron quienes utilizaron el término para describir lo que en otras partes del mundo se conoce como violencia o conflicto étnico. A su vez, Upadhyay y Robinson señalan que el comunalismo puede ser visto como un proceso de aspiraciones competitivas de comunidades a dominar y/o resistirse a la dominación de otras en base a amenazas percibidas como verdaderas, agravios, inseguridades y desconfianza.

Las autoras realizan una serie de críticas y aclaraciones que consideramos relevantes como salvedades a considerar. En primer lugar, las arbitrariedades de las definiciones y explicaciones del fenómeno han creado imprecisiones y vaguedades en torno a la asociación entre el comunalismo y el concepto de comunidad. Consideran que gran parte de lo que se ha producido en el torno a la temática trata sobre tipos específicos de comunalismo como el musulmán, el hindú e incluso el fundamentalismo hindú pero en escasas ocasiones describe el vínculo entre el comunalismo y las comunidades. La presunción de una identidad comunitaria homogénea y de una conciencia de pertenencia a dicha comunidad, no son característica exclusivas de las comunidades religiosas; por el contrario pueden observarse en castas, grupos definidos en base a la religión o la lengua, etc.

En cuanto a las explicaciones acerca de los eventos de violencia comunal, según Kakar y Kakar (2012) existe prácticamente unanimidad en establecer que el conflicto no es religioso, pero no hay acuerdo en cuanto a las causas desencadenantes. En el artículo arriba mencionado se describen cuatro enfoques explicativos. Desde la perspectiva esencialista, hindúes y musulmanes han sido comunidades monolíticas desde estos últimos llegaron a India y tras un intento fallido de dominación e imposición del Islam los enfrentamientos violento entre ambas comunidades han sido la norma de la relación. Esta postura es defendida por comunalistas hindúes. Desde el constructivismo, se enfatiza que las comunidades sobre las que descansa el comunalismo no son entidades ya dadas. Los procesos de construcción grupales de identificaciones donde se pone en juego la mismidad y la otredad se encuentran vinculados y muchas veces moldeados o fuertemente determinados por políticas coloniales. Estas políticas son las que resultaron en la solidificación y unificación de identidades religiosas (entre otras) y en la formación de una conciencia acerca de la pertenencia a dichas comunidades. La perspectiva institucionalista, en cambio, sostiene que las causas explicativas yacen en las instituciones económicas y políticas; siendo las dificultades económicas y la escasez de recursos los principales motores de la violencia comunal frente a un conflicto de intereses de esta naturaleza. Para los llamados instrumentalistas, los intereses creados por líderes políticos, elites y clases medias tienen como consecuencia casos de violencia comunal. La siguiente cita de refleja esta última perspectiva:

La "zona de indiferencia" respecto al credo que profesa una persona y la comunidad religiosa en la que vive su día a día, libre del escrutinio excesivo y obsesivo, puede resquebrajarse por acontecimientos externos trascendentales como la demolición de la mezquita de Babri, pero las grietas han de ensancharse mucho bastante antes de que estalle la violencia. Este es el momento en el que los demagogos religiosos, por lealtad a formaciones religioso-políticas fundamentalistas, entran en escena. Por un lado, al proyectar imágenes de una comunidad asediada y en peligro de extinción en manos del grupo "enemigo", avivan en la comunidad el sentimiento de ansiedad por sentirse perseguida. Por otro lado, aumentan el narcisismo al hacer alarde de sus victorias a la par que ridiculizan a la otra comunidad

(Kakar y Kakar, 2012, p. 206)

Por supuesto, esta es una esquematización de las distintas posturas, siendo las explicaciones, en la mayoría de los casos, reflejo y producto de una mixtura entre más de un punto de vista.

Secularismo y nacionalismo

Habiendo ya abordado someramente algunas de las definiciones, para comprender porque el uso del término es específico del Sur de Asia, es necesario que nos preguntemos sobre la historia del uso de la pala-

bra. En este sentido, el aporte realizado por Bipan Chandra en su trabajo *Historians of Modern India and Communalism*, es fundamental. El autor considera que tratar al comunalismo como un remanente del pasado o como un resurgimiento de una ideología tradicional es un error. Sostiene que el comunalismo es un fenómeno moderno, al igual que el nacionalismo, es el producto de un proceso similar, la creciente unificación política, económica y administrativa de la India. Dicho proceso hizo que fuera necesario tener lazos y lealtades más abarcativos y que tanto las lealtades como la vida política estuviesen basadas en nuevos principios unificantes (Chandra, 1987). La idea del espiritualismo de India fue originalmente propagada por las autoridades coloniales para probar la inaptitud de los indios en el manejo de asuntos mundanos, por su propia cuenta. De hecho, la adopción del concepto comunalismo para describir dinámicas de comunidades religiosas, mientras que palabras como casteismo fueron acuñadas para dar cuenta de otro tipo de fenómenos, denota la homologación entre comunidad y comunidad religiosa, bajo el pensamiento colonial británico.

La tarea de los líderes nacionalistas indios durante los años 30 y 40 era no sólo lograr la independencia india, sino resaltar aquello que hacía de la población habitante en ese territorio una nación, o más bien un pueblo conformado por múltiples naciones portador del derecho a la autodeterminación. En el proceso de inculcar el espíritu del nacionalismo moderno, según Chandra, se decidió apelar a la vieja conciencia de la religión. Los líderes nacionalistas hicieron dicha apelación motivados por un objetivo moderno y loable pero al hacerlo no sólo debilitaron la comprensión popular acerca del nacionalismo; si no que hicieron que su escritura y pensamiento quedaran presos del comunalismo.

La simultaneidad del proceso del logro de la independencia política y la partición del subcontinente, fue un factor influyente en la concepción del secularismo en India. La profesora Devleena Ghosh, considera que mientras que existe un debate acerca de Pakistán como un estado islámico o más bien como un estado de mayoría islámica, en India la defensa del secularismo es también un argumento en contra de la legitimidad de construir un Estado nación en base a la afiliación religiosa predominante en el territorio.¹ En un contexto de violencia extrema, con cerca de 14 millones de personas migrando de un lado a otro de las fronteras recientemente creadas, con aproximadamente 75.000 mujeres siendo secuestradas y con más de 1 millón de muertes; los arquitectos de la constitución nacional fueron particularmente sensibles hacia los problemas de la identidad religiosa (Mahajan citado en Robison y Upadhyay). De acuerdo a Mahajan la constitución india reconoce la importancia de la religión y su capacidad para moldear formas de vida y sistemas de valores. Por ello, desde la creación de India poscolonial siempre existió una conciencia clara de la capacidad para el conflicto entre grupos movilizados en base a su identidad religiosa. Considera que como resultado de este pensamiento se generaron protecciones especiales para las minorías religiosas en la Carta Magna. En cuanto a los cristianos, en el artículo 25 se establece no sólo el derecho a profesar y practicar libremente una religión; si no que también a propagarla. Ello generó fuerte oposición entre los miembros de la asamblea constituyente en cuanto a la posibilidad de que se realizaran conversiones forzadas. Posteriormente, a partir de 1967, algunos estados provinciales, 9 en total, sancionaron Actas que prohíben las conversiones forzadas, irónicamente estas legislaciones tienen el nombre *Freedom of religions act*. Existen diferencias en cuanto a estas actas y cabe aclarar que en el Estado de Karnataka, no existe dicha legislación.

A pesar de estas protecciones y de que en la Constitución se establece que no hay una religión oficial del Estado, en la práctica no sólo hay muchos elementos de la cultura nacional que son marcadamente brahmanicales (Upadhyay y Robinson, 2012). A su vez, Chandra (1987) detalla que la exaltación de líderes nacionales que combatieron al imperio mogol y la interpretación de ese imperio como musulmán, genera ciertos problemas en la identificación de minorías religiosas frente a estos relatos de próceres entendidos como

¹ Tomado de la clase dictada en el curso Contemporary India de la Universidad de Melbourne.

nacionalistas, y contribuyen a la noción de que las comunidades religiosas precoloniales eran homogéneas en cuanto a sus intereses y se encontraban en competencia entre sí.

Tal vez sea apropiado referirnos brevemente a los problemas que presenta pensar el secularismo en India. La definición de India como un país secular, se llevó a cabo en 1976 en la 42da enmienda de la Constitución, en el marco del gobierno de Indira Gandhi. Según Peter Friedlander (2012) en la versión hindi se tradujo la palabra como Dharma – Nirpeksh lo que implica que el Estado consideraba a todas las religiones como separadas de sí mismo e iguales; se entiende por esto que no existe una supremacía de alguna de estas religiones y son todas merecedoras de respeto. Posteriormente, en 1987, la traducción al hindi de la palabra secular, pasó a ser Panth-Nirpeksh. Mientras que la palabra dharma, en este caso, se traduciría como religión; dentro de un mismo dharma pueden existir diversos panths; por ello esta modificación en la traducción implicaría que hay un solo dharma y dentro de él diferentes sectas, no religiones diferentes. De este modo podemos ver que la idea de secularismo en India entraña reconocer a la minorías religiosas y permitirles, a todas ellas, actuar sin renunciar a sus identidades religiosas culturales. Es una noción muy diferente a la del espacio secular como un área o ámbito en el que no existe expresión religiosa alguna.

La política de minorías y mayorías

Tal como sucedió con las castas, las fronteras entre las identificaciones hacia distintas religiones habían sido borrosas, pero a partir del siglo XIX comenzaron a tener un carácter mucho más rígido. (Bayly como citado en Robinson y Upadhyay, 2014)

Abreu y Robinson (2013) consideran que la idea de “conciencia de minoría”² es un producto de la historia y la realidad política recientes. Sostienen que la idea de minoría fue una herencia de la lucha independentista y de la Partición, período durante el cual, como fue arriba mencionado, se sancionaron legislaciones a favor de las minorías. En este sentido, si bien la primera minoría a considerar por su peso demográfico es la musulmana, otras comunidades fueron reconocidas por el Acta del Gobierno de la India en 1919 y 1935. Dado que dicho reconocimiento fue realizado con el objetivo de informar políticas de discriminación positiva, ello permitió que estos grupos desarrollasen una cierta auto conciencia de minoría junto con la capacidad de realizar demandas hacia el estado. Algunos autores consideran que estas políticas de solidificación de identidades antes fijas, y la constitución de provisiones especiales según determinadas pertenencias a comunidades fueron parte de la estrategia orquestada por las autoridades coloniales de “divide y vencerás”.

Según Pandey (como citado en Upadhyay y Robinson, 2012) la creación de registros y el conocimiento colonial fueron fuentes de producción de conciencia comunal. El censo no fue sólo utilizado para contar a los habitantes del subcontinente, si no que también fue utilizado para realizar comparaciones numéricas (Gupta citado en Upadhyay y Robinson, 2012) las que son llamadas por Kooiman (citado en Upadhyay y Robinson, 2012) como la tiranía del orden numérico. A partir de allí, uno tenía que hablar de comunidades enumeradas y esto daba un carácter profundamente política a las conversiones religiosas ya que eran vistas como responsables por un aumento o un descenso numérico de las comunidades.

En años recientes el proyecto People of India (1985-92) llevado a cabo por el Anthropological Survey of India con el objetivo de documentar etnográficamente, todas las comunidades del país, enumeró e identificó 6,784 comunidades. Según Upadhyay y Robinson, su importancia no yace tanto en su validez antropológica

² La expresión en inglés es *minority consciousness*

gica si no en el uso administrativo para la creación de políticas y en el hecho de que sea una herramienta para la politización de las identidades. El proyecto fue criticado por diversos motivos, entre ellos por el fomento a la división entre comunidades y replicar las prácticas de los administradores coloniales reforzando la noción de casta y por el uso inconsistente y no sistemático de criterios a la hora de definir las comunidades.

La idea del descenso demográfico de los hindues y el aumento de los musulmanes (y en algunas ocasiones de los cristianos) es un recurso extremadamente poderoso que ha sido y es utilizado en los discursos comunales (Upadhyay y Robison: 2012) Permite propagar la idea de la amenaza de extinción, de la posible inversión de roles entre la mayoría y la minoría, del asedio presente a la vuelta de la esquina, cercano temporalmente (porque los censos darían cuenta de un proceso ya en marcha) y geográficamente (por la presencia de Pakistán)

Hindutva

Existe considerable debate acerca de la concepción del hinduismo como una religión.

...hasta el siglo XIX el hinduismo no tenía ni nombre. Lo acuñaron los británicos por omisión pura. A medida que fueron delimitando distintas tradiciones religiosas en la colonia, *hindoos* pasaron a ser aquellos súbditos que no profesaban el islam, el cristianismo, el budismo, el jainismo, el sikhismo, el zoroastrismo, el judaísmo o las religiones "tribales"

(Paniker, 2011, p 50)

Romila Thapar (como citada en Upadhyay y Robinson, 2012) sostiene que la forma contemporánea de hinduismo es el resultado de la construcción orientalista de conocimiento local, surgiendo como un intento de integrar varios sistemas de creencias y prácticas en una religión coherente, a la que denominaron hinduismo.

La historia del nacionalismo hindú puede ser rastreada hacia 1925, cuando el K.B. Hedgewar fundó la organización Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) con el objetivo de unir a todos los hindues en contra del colonialismo británico y del separatismo musulmán (Sahoo, 2013). De acuerdo con Vinay Lal, Vinayak Damodar Savarkar puede ser descrito como la fuerza que inspiró el resurgimiento del hinduismo militante en la India contemporánea. Savarkar escribió en 1922 una suerte de tratado titulado *Essentials of Hindutva* y seis años después su obra más famosa, *Hindutva: Who is a Hindu?*. Allí postula la idea de que los hindúes formaban una nación, unidos por el lazo de un patrimonio cultural compartido. Para él la palabra Hindutva representaba la esencia del modo de vida hindú y se podía considerar hindú a todo aquel que era devoto de su madre tierra y la considerase su *punyabhoomi* (tierra de su religión, santa o sagrada) (Lal: 2003) La idea de que India pertenece a todos aquellos que la consideren tanto su *pitrabhumi* (tierra de sus ancestros) como su *punyabhoomi*, es la base del nacionalismo hindú. (Robinson y Upadhyay: 2014) En este discurso, musulmanes y cristianos, al tener sus raíces religiosas por fuera del territorio de India, no son considerados hindúes; y es por ello que India no les pertenece, no es de ellos, ni para ellos. El peligro yace en que las lealtades de ambas comunidades están divididas, entre la tierra de sus ancestros y la tierra que dio origen a su religión. En cambio, tanto los budistas como sijes y jainistas, pertenecieron alguna vez a la religión hindú y son por ende considerados hindúes bajo esta perspectiva (Sahoo 2013).

El colectivo de organizaciones nacionalistas hindues se conoce como Sangh Parivar y comprende tanto al RSS, como la rama cultural y religiosa de la organización, Vishwa Hindu Parishad (VHP), su ala para jóvenes (Bajrang Dal) y el ala política (BJP), entre muchas otras.

Según Upadhyay y Robinson, el Sangh Parivar y el BJP han sido responsables de crear una atmósfera de fanatismo político desde la década de 1980. A su vez, durante este período el Partido del Congreso frecuentemente manejó ciertos asuntos apelando a la identidad hindú en los estados de Punjab y Cachemira, por ejemplo, y comunalizó el aparato estatal en una escala sin precedentes a través del pogrom anti sije de 1984 y el encubrimiento de los culpables (Barsted y Khan citado en Upadhyay y Robinson, 2012)

Durante dicha década, factores como modificaciones en la política de discriminación positiva, el aumento de pobreza económica y política de los musulmanes y los movimientos secesionistas en Asam, Cachemira y Punjab fueron percibidos como un ataque al poderío de los hindúes, más aún a los de castas altas y medias. Durante ese mismo periodo la apertura económica generaba diversas oportunidades para estos grupos que se sentían amenazados. (Upadhyay y Robinson, 2012) La introducción de nuevos sistemas de comunicación amplificó el alcance de los discursos exponencialmente; posibilitando una difusión mucho más amplia de las ideas y los mensajes de todos aquellos que tuviesen el poder para difundir su voz.

Se afirma que este período fue crítico para el desarrollo del fundamentalismo hindú siendo que la violencia comunal estalló en varios estados del norte de la India en contra de comunidades musulmanas, ya que el influjo proveniente de países árabes era visto como financiamiento para el terrorismo y el fundamentalismo islámico.

La atmósfera comunal cambió luego de que el Sangh Parivar lanzara el movimiento Ram Janmabhoomi/Babri Masjid. Muchos autores acuerdan en que el nacionalismo hindú utilizó a Gujarat como un laboratorio en el cual podrían experimentar la creación de una nación hindú. Este hecho fue descrito por algunos académicos como una limpieza étnica e incluso como una práctica social genocida. A partir de allí se investigaron las responsabilidades políticas por la inacción frente a la violencia por parte del Ministro del Estado de Gujarat, de otras autoridades estatales y el accionar de las fuerzas de seguridad quienes habrían participado en los ataques hacia musulmanes. El actual primer ministro Narendra Modi fue investigado y se determinó que no tuvo responsabilidad alguna en los hechos, aunque la transparencia del proceso de investigación es cuestionada.

Cristianos en India

Habiendo ya abordado el contexto en el cual se desarrollan estos eventos, pasaremos a describir algunas cuestiones demográficas acerca de los cristianos en India para posteriormente referirnos a los ataques contra ellos y a los hechos registrados en Karnataka.

En la obra *Social Development of the Christian Community in India*, escrita por Savio Abreu y Rowena Robinson, los autores detallan los orígenes del cristianismo en India. Se dice que fue Santo Tomás quien llevó el cristianismo a India en el 52 antes de nuestra era, durante dicho período el cristianismo formaba parte de la corriente principal de la sociedad de Kerala disfrutando de autonomía civil y privilegios sociales. El cristianismo occidental, en cambio, llegó a India junto con los portugueses en 1498. Gracias a su labor y a la de misioneros europeos, en la costa oeste de India se crearon comunidades católicas, teniendo como epicentro Goa. Hacia 1851, Goa se había convertido en una colonia cristiana con 63,8% de su población profesando esas religiones. El protestantismo comenzó en India a principios del siglo XVII con la misión Tanquerbar en la costa sureste de India. En 1813 con el Acta de Estatuto el parlamento británico abrió las puertas para que protestantes de Europa y Estados Unidos pudieran predicar en India. La proliferación de misioneros

protestantes se dio en conjunción con la expansión del Imperio Británico. Tal vez por ello los nacionalistas hindúes han homologado el cristianismo con el imperialismo y el colonialismo (Sahoo 2013)

Fue luego de 1857 que hubo un crecimiento importante del cristianismo debido en parte a un cambio de enfoque entre los misioneros. Habiendo fracasado en su intento de conversión de los brahmanes comenzaron a trabajar con las clases desfavorecidas y tribus. Hoy la mayor parte de los cristianos en India pertenecen a la población tribal (Schedule Tribes) y a las castas más bajas (Schedule Castes) aunque la excepción son los cristianos de Kerala y de la costa Konkan pertenecen mayoritariamente a las castas altas, tienen educación avanzada y son poderosos económica y políticamente. También cabe aclarar que la comunidad india cristiana comprende a católicos, cristianos ortodoxos sirios, varias denominaciones protestantes, pentecostales, entre otras.

Frente a tanta diversidad los autores se preguntan si pueden ser clasificados como una categoría sociológicamente distinta. El crecimiento de la política de Hindutva ha generado que la religión pasase a competir contra la casta como el marcador identitario más relevante en el plano de la política nacional. El énfasis en la religión como marcador identitario y su vínculo con el cambio de la realidad social y política es la razón por la cual los autores estudian el desarrollo social en el nivel de comunidades religiosas y no en el nivel lingüístico, regional, o de castas.

El porcentaje de cristianos en India en el 2001 era de 2,3; lo que implica que desde 1961 la proporción de indios permanece relativamente estable. Este dato es importante en tanto nos permite contrarrestar la idea de que habría un crecimiento de la población cristiana produciendo un cambio en las dinámicas de mayorías y minorías en términos de religión. La mayor parte de los cristianos se encuentra en el sur del país. En el caso de Karnataka hay un 19% de cristianos.

Existen algunas legislaciones que son presentadas como perjudiciales para la comunidad cristiana en los informes que luego analizaremos de la organización *Christian Solidarity Worldwide* (CSW). Uno de ellos es la exclusión de los *dalits* cristianos de los beneficios de cupos en puestos de empleos estatales y en la educación. Dichos cupos fueron destinados a los miembros de las Scheduled Castes hindúes en la orden presidencial de 1950, posteriormente en 1956 mediante una enmienda también fueron contemplados los sijes y luego en 1990 los budistas. De esta manera queda excluidos tanto los *dalits* musulmanes como los cristianos. Esto por un lado deja entrever que el criterio es confuso en tanto los beneficiarios no serían los *dalits* por su pertenencia de casta, si no en tanto profesen determinadas religiones, a su vez eso genera divisiones entre la comunidad *dalit*. A su vez, los *dalits* cristianos no tienen el derecho a solicitar la protección y las garantías provistas para todos los *dalits* en el acta de Prevención de Atrocidades de 1989. Esto llevó a que los cristianos *dalits* se organizaran solicitando estos beneficios en organizaciones como *Christian Dalit Liberation Movement* y *All India Christian People's Forum*.

Violencia hacia cristianos en Karnataka

En la narrativa del nacionalismo hindú las conversiones son una amenaza que afecta severamente el peso demográfico de las religiones en el país y que contribuye a separar a los hindúes. Las conversiones son percibidas como necesariamente agresivas ya que implican la intrusión en la vida religiosa de una persona (Sahoo 2013) Los hechos de violencia hacia cristianos en muchas ocasiones son perpetrados en nombre de la lucha contra la conversión forzada. Por ello se entiende la conversión basada en ofrecimientos de beneficios materiales tales como dinero, servicios médicos y educativos, etc. Como Clarke (citada por Upadhyay y Robinson, 2012) ha demostrado, no todas las conversiones suceden a partir de estímulos materiales, se asume que es así en el caso de conversiones de *dalits* o tribus. Bauman (citado en Robinson y Upadhyay, 2014)

indica que mientras que el interés personal es parte de la conversión religiosa, eso no implica que el interés personal sea solo interés material, el deseo de respetado y sentirse digno, la necesidad de encontrar sentido al mundo y al lugar que uno ocupa en él, son algunas de los intereses que también están involucrados.

Antes de 1990 habían pocos ataques hacia cristianos pero con el triunfo de las fuerzas del Hindutva, hubo un aumento de estos hechos. La mayor parte de estos ataques fueron hacia cristianos adivasis, es decir de la población tribal, considerando que existía un proceso de conversión forzada. Tanto la Comisión de Derechos Humanos como la Comisión Nacional de Minoridad y grupos de derechos humanos han destacado el rol de la RSS y sus afiliados en la violencia anti-cristiana. (Ram citado en Upadhyay y Robinson, 2012)

La violencia en Gujarat, Madhya Pradesh, Uttar Pradesh, Orissa y los ataques a las iglesias en Karnataka (casos que veremos luego con mayor detenimiento) han generado gran conmoción en la comunidad cristiana y a su vez generaron que sus líderes re enfaticen la necesidad de una unidad cristiana pan india, dejando de lado las diferencias de castas, clases, regiones, ritos y denominaciones (Abreu y Robinson, 2013)

En una nota publicada en el diario Hindustan Times el 15 de marzo de 2015 se da cuenta de cómo dos organizaciones, a saber el Evangelical Fellowship of India (EFI) y Catholic Secular Forum (CSF) han recabado información acerca de los ataques hacia cristianos a través del país. Los miembros de dichas organizaciones sostienen que muchos de los ataques no son reportados por miedo a la represalias y en algunos casos por una interpretación literal de la idea de ofrecer la otra mejilla que los lleva a perdonar a sus agresores.

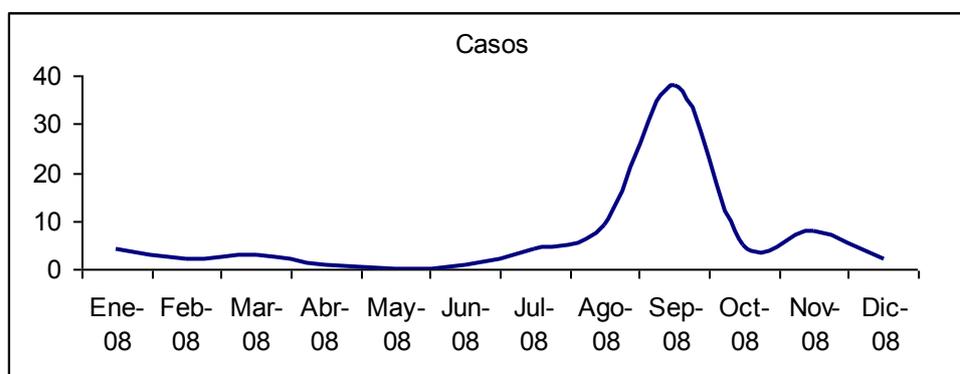
De esta forma vemos como los ataques no sólo infundieron de miedo a la comunidad cristiana si no que en algunos casos actuaron como catalizador para la unión de los cristianos reforzando su identidad comunitaria. Mientras que los ataques en contra de los cristianos dalits en Orissa durante agosto de 2008 debilitaron la confianza de la comunidad hacia las autoridades estatales, los posteriores ataques hacia las iglesias en Karnataka (gobernada en ese momento por el BJP) hicieron que los cristianos fuesen escépticos acerca de la intención y la capacidad de la maquinaria estatal y de las fuerzas de represión del estado de proteger los intereses de las minorías. (Abreu y Robinson, 2013)

Como se comentó anteriormente diversas organizaciones comenzaron a generar informes que dieran cuenta de los casos de violencia hacia cristianos en India. En esta ocasión trabajaremos con los datos producidos por la organización CSW para los años 2008, 2009 y 2010; enfocándonos en el estado de Karnataka. Estos informes presentan la ventaja de describir cada uno de los casos y a su vez, son una compilación de otras fuentes como el EFI.

En el informe que da cuenta de los ataques cometidos durante 2008, publicado en 2009, se considera que los picos de actos violentos sucedieron luego del 23 de agosto en Orissa y posteriormente en Karnataka. A su vez, denuncian la impunidad de la que gozan tanto perpetradores como colaboradores de la violencia y la débil implementación de leyes para proteger a las minorías religiosas. Los eventos sucedidos en Orissa son clasificados como la peor oleada de violencia comunal jamás afrontada por la comunidad de cristianos en India, desde la era pos independentista. En este sentido cabe recordar que de acuerdo a Upadhyay y Robinson (2012) la violencia comunal en India se ha tornado más sistemática, planeada, organizada y de mayor duración. En el mismo informe se relatan una serie de recomendaciones para el Gobierno nacional y para los gobiernos estatales, las que mencionaremos posteriormente.

En cuanto a las conversiones, se hace hincapié en el carácter asimétrico de su interpretación por parte de los defensores del Hindutva. Mientras que, como fue antes mencionado, las conversiones hacia otras religiones desde el hinduismo son percibidas como una agresión; las conversiones hacia el hinduismo son descritas como un regreso a casa, a la religión del hogar de los indios.

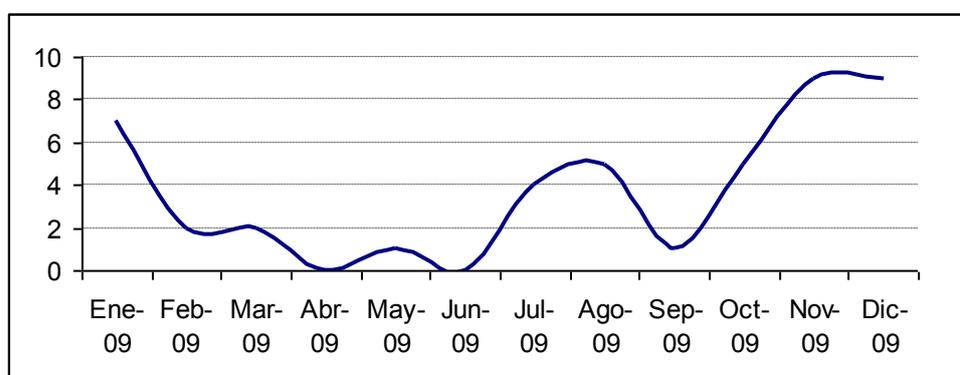
Durante 2008 el segundo estado con mayor cantidad de casos de violencia fue Karnataka. En ese año 75 casos fueron registrados y como se verá en el gráfico a continuación el pico de ataques sucedió entre agosto y octubre.



Fuente: CSW 2009

De los 38 casos registrados durante septiembre, 18 sucedieron el 14 de septiembre con un modus operandi muy similar. Fueron ataques a iglesias, a centros de plegarias y reunión y a los cristianos presentes en ellas. La gran mayoría de los ataques sucedieron en la zona costal de Karnataka adonde tiene gran influencia el accionar de organizaciones como Bajrang Dal y el VHP. El accionar policial fue severamente criticado mostrando un sesgo anti cristiano e incluso intentaron clausurar lugares adonde se realizaban actividades de culto cristiano pero tras el fallos de la Corte de Karnataka en diciembre de 2008 y enero 2009, se otorgaron permisos para llevar a cabo los servicios de culto. De los casos registrados, se registraron 18 en los que habría existido complicidad policial por encubrimiento o acción directa en contra de los cristianos. Un equipo de la Comisión Nacional de Minoridades visitó el estado en septiembre concluyendo que los ataques habían sido planificados y que el accionar policial en la represión de las protestas de cristianos, había sido desmedido.

Durante 2009, el informe publicado en mayo de 2010, concluye que si bien no hubo casos que se dieran en el marco de una oleada de incidentes como en el año anterior, los ataques continuaron, siendo Karnataka el estado con mayor cantidad de casos. Como se puede apreciar en el gráfico, el período de mayor cantidad de ataques fue de noviembre a diciembre. Se reportaron en total 45 casos, 30 menos que durante el año anterior.



Fuente: CSW 2010

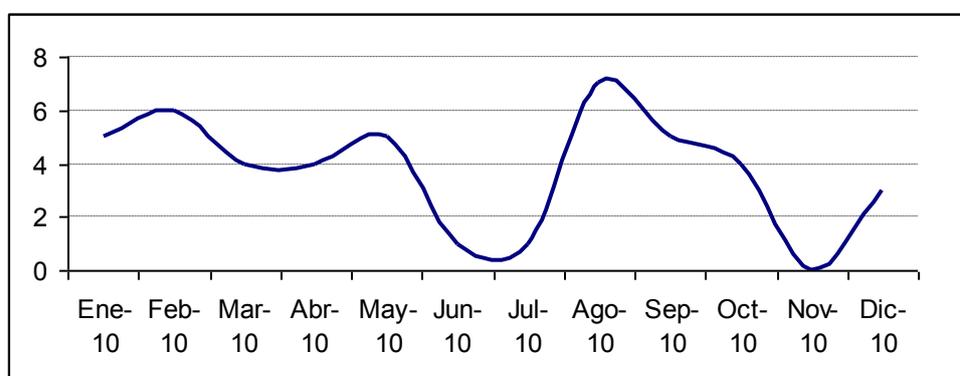
Durante este año se produjo un debate legislativo acerca de la sanción de una legislación en contra de las conversiones forzadas durante febrero, pero finalmente no se sancionó dicha ley. Consideramos que por ello, en este año la cantidad de casos en lo que se presentaron acusaciones de conversiones forzadas contra cristianos. Al no estar vigente dicha acta, las autoridades policiales en numerosos casos registraron las denuncias bajo diferentes cargos del código penal, otro proceder frecuente fue la detención bajo este cargo, de una ley inexistente y la liberación del o de los acusados bajo fianza.

Una diferencia que se presenta en 2009 es que frente a los casos de denuncias hacia cristianos, se registraron intervenciones de líderes locales, en un caso y en 6 casos de organizaciones no gubernamentales como el Global Council of Indian Christians (GCIC) y el All India Christian Council (AICC). Esto puede deberse a que como se detallaba anteriormente la falta de confianza en las autoridades estatales, que llevó a la unidad entre las organizaciones cristianas.

En el informe presentado en Junio de 2011, en la sección referida a Karnataka se detalla que los ataques de 2008 en este estado fueron justificados como una venganza en contra de un panfleto supuestamente creado por New Life Fellowship Trust, que tenía contenido despectivo hacia deidades hindúes. Sin embargo, existirían varias pruebas de que dicho panfleto era falso ya que habría sido publicado en Andra Pradesh y el nombre New Life habría sido impreso de forma separada del resto. A su vez, la organización negó haber impreso el material. Para investigar los casos, el gobierno designó una Comisión de una sola persona, el juez B.K. Somasekhara, a cargo de investigar los responsables de la violencia en el distrito Dashina Kannada y otros más, los responsables de ello y determinar si hubo o no negligencia por parte de la administración distrital. El informe creado por la comisión fue criticado por encubrir, exonerando tanto a los grupos nacionalistas hindúes como al gobierno estatal. Adicionalmente la falta de consistencia entre las conclusiones y las evidencias, hacen que el informe sea aún más cuestionado.

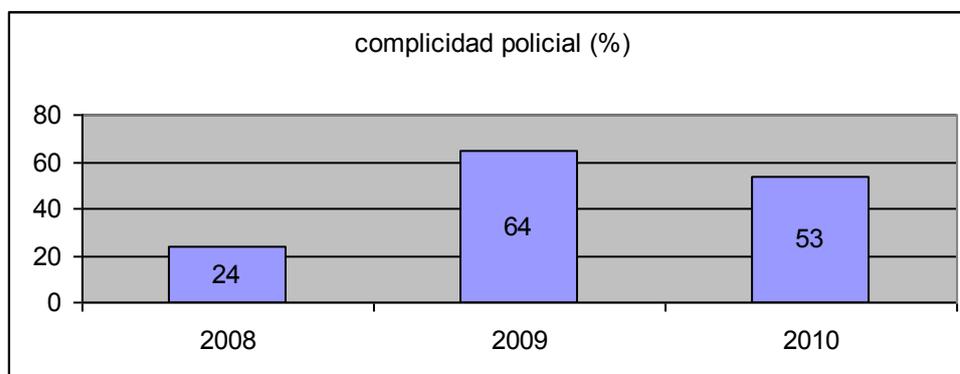
El juez Michael Saldanha condujo una Investigación de Tribunal independiente De la gente, y su informe constituye una de las refutaciones más sustanciales del informe presentado por Somasekhara. En el alega que los ataques fueron preplanificados, y tanto apoyados como encubiertos por el estado. Destaca que ataques paralelos ocurrieron contra la comunidad Musulmana, y lo atribuye a agenda antiminoría del Gobierno estatal. En el informe se realiza una fuerte crítica hacia la brutalidad por parte de la policía, su complicidad en ataques hacia iglesias y hacia cristianos. Atribuye la violencia a las organizaciones del Sangh Parivar y sugiere que la ausencia de cualquier acción sustancial tomada contra sus líderes implica una conexión fuerte entre el Gobierno estatal y estos grupos, y arguye que esto también sucede en organismos judiciales.

En cuanto a la cantidad de eventos registrados, es el mismo numero de durante 2009; 45 casos en total. Nuevamente, no vemos una oleada de casos que se concentre en algún momento en particular del año aunque se pueden apreciar mayor cantidad de ataques registrados en Agosto (7 casos).



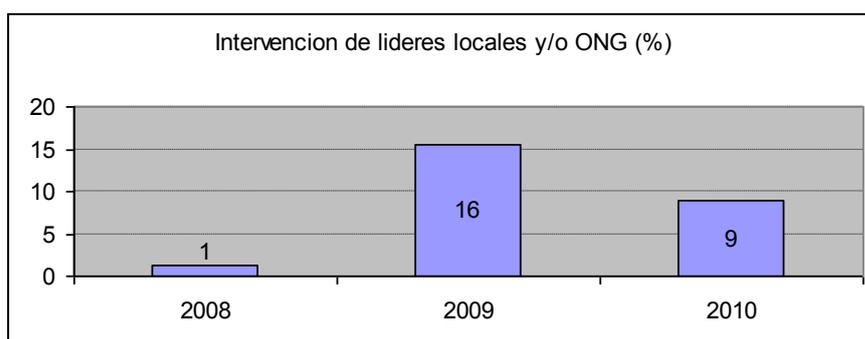
Fuente: CSW 2011

Al igual que durante 2009, en 2010 se registran un alto porcentaje de casos de complicidad policial, ya sea por encubrimiento, negligencia o participación directa. Esto no implica que durante estos dos últimos años hayan aumentado los hechos que gozan de complicidad policial, ya que también podrían indicar que dichos casos, tras lo eventos de 2008, comenzaron a ser registrados con mayor detalle por la organización.



Fuente: CSW 2009, 2010, 2011.³

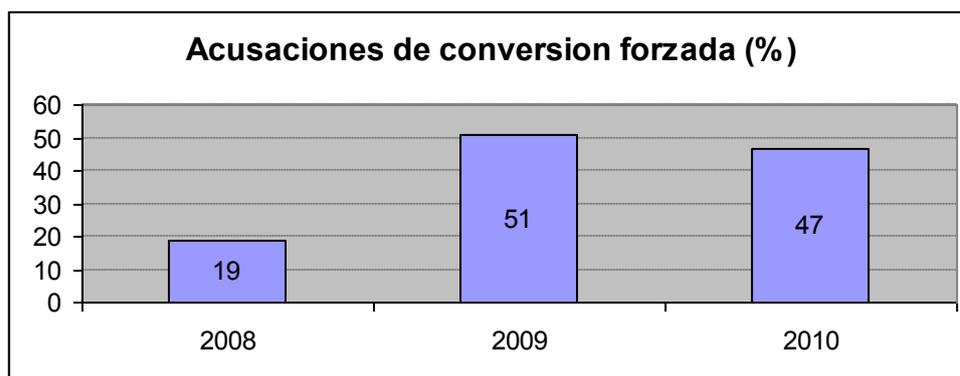
A su vez, el fenómeno de una mayor participación de líderes locales cristianos y/o de organizaciones de integrantes de dicha comunidad, estuvo presente en los registros de 2010 pero en esta ocasión fueron mayores las intervenciones de líderes cristianos locales.



Fuente: CSW 2009, 2010, 2011

Una tendencia similar siguen los porcentajes de casos en los que se registraron acusaciones de conversiones forzadas. Es llamativo que cerca de la mitad de los casos presenten este tipo de acusaciones, reflejando lo que fue mencionado anteriormente acerca de la importancia que tiene para el nacionalismo hindu la percepción de una amenaza de cambio en el peso de la distribución demográfica según las religiones practicadas.

³ La categorización de qué casos se considera como contando con complicidad policial fue elaborada para este trabajo y no forma parte de las categorías utilizadas por CSW.



Fuente: CSW 2009, 2010, 2011

Vale aclarar que estas categorías, fueron construidas en base al relato de los casos y no reflejan las opiniones de CSW y los porcentajes fueron fijados de acuerdo al total de casos registrados en dicho año.

Bibliografía

- Abreu, S y Robinson, R (2013) Social development of the Christian community in India. En Zoya Hasan and Mushirul Hasan, eds., *India: Social Development Report 2012: Minorities at the margins*, pp. 263-274. New Delhi: Oxford University Press
- Christian Solidarity Worldwide (2009) *Briefing India: Religiously-Motivated Violence & Discrimination against Christians*.
 - (2010) *Briefing India: Communalism, anti-Christian violence and the law* Surrey
 - (2011) *Briefing India: Communalism, anti-conversion and religious freedom*. Surrey
- Friedlander, P (2012) *The Reluctant Superpower: understanding India*. Ed: Amitabh Mattoo
- Kakar, S. y Kakar, K. (2012) *La India: retrato de una sociedad*. Barcelona. Kairos
- Lal, V. (2003) *Veer Savarkar: Ideologue of Hindutva*. [Mensaje en un blog] Recuperado de https://www.sscnet.ucla.edu/southasia/History/Hindu_Rashtra/veer.html
- Paniker, A (2011). *El sueño de Shitala: viaje al mundo de las religiones*. Barcelona. Kairos.
- Rajeshwari, B (2004) *Communal Riots in India: A Chronology (1947-2003)* en IPCS Research Papers, nº 3, Marzo 2004.
- Robinson, R y Upadhyay S.P (2014) Religion and cultural pluralism. En Yogendra Singh, ed., *Identity, communication and culture in Indian society* (ICSSR Survey Report Volume III), pp. 339-376. New Delhi: Oxford University Press.
- Sahoo, S (2013). *Tribal Identity, Religious conversion and violence in India: A preliminary note*. ISA.
- Thapar, R; Mukhia, H. y Chandra, B. (1987) *Communalism and the writing of indian history*. New Delhi. People's Publishing House.
- Upadhyaya, S.P y Robinson, R (2012) Revisiting communalism and fundamentalism in India. *Economic and Political Weekly* 47, 36: 35-57.