

Mahatma Gandhi: *Anticolonialismo y no-violencia. Antología*. Traducción, selección de textos, glosario y prólogo de Mario López Areu. Alianza Editorial, Madrid, 2024, 325 pp.

Gerardo López Sastre

Universidad de Castilla-La Mancha (España)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9830-0727>

¿Puede una personalidad histórica ser al mismo tiempo un gran hombre, una persona completamente digna de alabanza y admiración desde el punto de vista moral, haber defendido una práctica política excepcionalmente exitosa (la no-violencia) y a la vez haber realizado algunas propuestas que nos hacen levantar las cejas con asombro y a las que no vemos sentido? ¿Qué tipo de influencia podría ejercer alguien así en sus contemporáneos? ¿Podría lo irrealizable (o no deseable) de muchas de sus ideas condenarlo a la irrelevancia? O, por el contrario, ¿podrían las sociedades involucradas o el propio futuro discriminar entre lo admirable y digno de imitar y aquello que convendría dejar de lado? Estas son las preguntas que la vida y las ideas de Gandhi (completamente entremezcladas) nos obligan a plantearnos. Para intentar responder a las mismas podemos acudir a la amplia selección de textos que ordenados cronológicamente nos presenta Mario López Areu, que además ha realizado un excelente estudio introductorio y elaborado un utilísimo glosario de nombres y términos. En su estudio señala la importancia de lo que Gandhi buscaba y hasta cierto punto consiguió. El movimiento por la independencia de la India que Gandhi en una medida importante lideró fue la primera gran revolución democrática poscolonial y pacífica, que además buscaba no sólo la liberación del dominio británico, sino que también se enfrentaba a las terribles tensiones interreligiosas y a las igual de abrumadoras desigualdades sociales y económicas de la sociedad india, algo que ejemplificaba brutalmente el sistema de castas. Frente a todo esto, Gandhi proponía una liberación total. No se trataba meramente de cambiar unos gobernantes (los ingleses) por otros (en este caso, que fueran indios). Como se afirma en esa obra escrita en forma de diálogo que es *Autogobierno indio* (*Hind Swaraj* en el original, publicada en 1909), y dirigiéndose a un imaginario lector, “Debes admitir que los súbditos de varios príncipes indios están siendo oprimidos. Estos últimos, sin piedad, están aplastándolos. Su tiranía es mayor que la de los ingleses, y si quieres dicha tiranía en India, entonces nunca podremos ponernos de acuerdo.

Mi patriotismo no me enseña que deba permitir el que las personas acaben aplastadas por las botas de los príncipes indios, a cambio de que los ingleses se marchen. Si yo tengo el poder, mi deber será resistir la tiranía de los príncipes indios, tanto como la de los ingleses. Por patriotismo yo entiendo el bienestar de todo el pueblo y, si lo puedo garantizar en manos de los ingleses me postraré ante ellos. Si cualquier inglés dedicase su vida a conseguir la libertad de India, resistir la tiranía y servir a esta tierra, yo deberé dar la bienvenida a ese inglés tanto como a un indio.” (pp. 88-89). El problema es que esos ingleses no abundaban, y lo importante es que todo el sistema colonial británico estaba diseñado para privar de libertad a los indios y explotarlos. Había entonces que buscar la independencia como parte de una transformación mucho más profunda, porque si se critica el Estado colonial inmediatamente surge la pregunta de qué se pone en su lugar. No sólo se trataba de estar en contra, sino que también había que estar a favor de algo. A este respecto, Gandhi ofrecía una filosofía política bien trabada y que podemos resumir de la siguiente forma. El primer principio sería que la ética y la política debieran permanecer siempre unidas. Se insistía así en que la liberación del dominio colonial debía empezar por el control del propio interior de cada uno de los participantes en la lucha. Sin una revolución interior a nivel moral poco podría conseguirse. De ahí la convicción de que el dominio de los propios deseos es lo que permite alcanzar la verdadera libertad. Y aquí Gandhi era completamente sincero y predicaba con el ejemplo, con lo que conseguía convertirse en una figura ejemplar. Esto es muy importante, porque la no-violencia que iba a propugnar como práctica política requería de una voluntad decidida. No era una elección de los cobardes que tenían miedo a la fuerza física, sino de aquellos que, convencidos de su razón, estaban dispuestos a asumir un sufrimiento voluntario, oponiendo así -siempre según Gandhi- su alma a la voluntad del tirano. Podemos entender que esto implique la despreocupación hacia los bienes materiales y el estar preparados para acabar en la pobreza. Al fin y al cabo, que el gobierno imponga fuertes multas a quien desobedece es una práctica usual, y además quien con su desobediencia civil pretende dar ejemplo debe estar dispuesto a asumir el castigo que se le imponga, porque -como muy bien argumentó en su momento Peter Singer en su libro *Democracia y desobediencia*- así pone de manifiesto su convicción en la justicia de su causa y en la iniquidad de la ley, publicitando su punto de vista e impulsando a los demás a reconsiderar el suyo, si es que antes apoyaban la ley que ahora alguien se atreve a cuestionar. Lo mismo pensó mucho antes un Gandhi arrestado y acusado de sedición cuando declaraba en el juicio: “No pido lenidad. No solicito ningún acto atenuante de clemencia. Estoy aquí para animar a que se me imponga, y someterme alegremente, a la pena más alta que se me pueda infligir por actos que, por ley, son un crimen deliberado y que, para mí, son el deber superior de un ciudadano. Las únicas

opciones disponibles para usted, como juez, son, como voy a defender en mi declaración, o dimitir de su puesto o infligirme la pena más severa, si cree que el sistema y la ley que usted está ayudando a administrar son buenas para las gentes de este país y que mis actos son, por ende, perjudiciales para el bienestar público.” (pp. 146-147). Parece evidente que el recurso a la represión y a la violencia frente a un movimiento pacífico plantea un importante problema de legitimidad a cualquier Estado.

Pero es que junto con esa advertencia tan razonable en cuanto a su compromiso para quienes quisieran convertirse en resistentes pasivos al servicio de su país, Gandhi les pedía también que asumieran una castidad total. Como escribió: “La castidad es una de las grandes disciplinas sin la que la mente no puede alcanzar la firmeza requerida. Una persona que no es casta pierde estamina, se vuelve débil y cobarde. Aquel cuya mente se rinde a las pasiones animales no es capaz de ningún esfuerzo. Esta afirmación se puede apoyar en innumerables ejemplos. Qué debe hacer una persona casada se vuelve una pregunta evidente, pero que al mismo tiempo no lo es. El que sean un esposo y una esposa los que gratifiquen sus pasiones no cambia el hecho de que se trata de una indulgencia de las pasiones animales. Tal indulgencia, excepto para perpetuar la raza, está estrictamente prohibida. Pero un resistente pasivo debe evitar incluso esa excepcional indulgencia, porque no puede desear descendencia.” (pp. 108-109). Aquí parecen manifestarse los prejuicios de las religiones que ven el sexo como una actividad puramente animal y como un obstáculo para el crecimiento moral de las personas. No parece que haya que insistir mucho en cómo sería una sociedad construida sobre esta idea. Igual que las prisiones puede que creen delincuentes, la represión -por mucho que sea autoinfligida- que provocaría un proyecto tan antinatural, y que muestra poca o ninguna comprensión del valor y significado de las relaciones íntimas, produce el temor de que generaría desequilibrio mental e infelicidad.

Y aquí aparece un tema importante, ¿pueden la renuncia y el ascetismo convertirse en un proyecto político y social, más allá de su supuesto papel en la conquista de la fuerza de voluntad necesaria para practicar la no-cooperación y la resistencia pacífica? Sí, en el caso de Gandhi. A este respecto elaboró lo que denominaba un programa constructivo. Si la desobediencia civil era el método de lucha contra el dominio colonial, tal programa sería el instrumento para oponerse a las desigualdades de la sociedad india y producir algo mejor. En este programa encontramos una defensa de la igualdad femenina: “En un plan de vida basado en la no-violencia, la mujer tiene el mismo derecho que el hombre para moldear su propio destino” (p. 238). También encontramos una defensa de la igualdad económica en general: “El contraste entre los palacios de Nueva Delhi y las cercanas y miserables chabolas de las clases trabajadoras pobres no puede durar ni un día más en una India libre, en la que los pobres disfrutarán del

mismo poder que los más ricos en el país. Una revolución violenta y sangrienta será una certeza algún día a menos que haya una abdicación voluntaria de las riquezas y del poder que esas riquezas otorgan y se compartan en pos del bien común.” (243). De estas propuestas no cabe sino congratularse, y lamentar desde luego que no se hayan desarrollado todo lo que debieran en la India ya independiente. Pero el problema es que se les añadía la idea de que a la nación india se la viera como un conjunto de aldeas rurales básicamente autosuficientes. Gandhi escribía: “la fórmula avanzada hasta ahora es que cada aldea produzca todas sus necesidades y un cierto porcentaje adicional para los requerimientos de las ciudades./ La industria pesada deberá ser centralizada y nacionalizada. Pero ocupará la mínima parte posible de la actividad nacional, la cual debe estar principalmente ubicada en las aldeas.” (p. 229). Esta utopía rural centrada en el sector primario tenía mucho de rechazo a la modernidad tecnológica y a la idea de progreso, y como glorificación de una vida autosuficiente en el campo parece más propia de la imaginación de los que viven en ciudades y han viajado por el mundo, educándose, por ejemplo, en Londres. En todo caso, era dentro de este proyecto que adquiriría su pleno sentido el uso de una rueca muy sencilla para obtener el hilo de algodón con el que uno pudiera fabricar su propia ropa. De hecho, lo mejor sería que esa rueca también la fabricara uno mismo. Y aquí podemos percibir una cierta ambigüedad. Como propuesta económica para el futuro de un país es una aberración que parece desconocer los beneficios de la división del trabajo, como símbolo de la dignidad del trabajo, y que movilizara a la sociedad en un momento concreto y en unas circunstancias muy especiales quizá pueda entenderse, aunque convendría subrayar la oposición de Rabindranath Tagore a este recurso, insistiendo en que el hilar reforzaba un mero hábito mecánico y el ritualismo. En todo caso, Gandhi se consideraba a sí mismo un idealista pragmático, y conforme con su autodefinición pensaba que si todos los miembros de la comunidad realizaban algún tipo de trabajo manual (tejiendo, por ejemplo, su propia ropa) parece evidente que los ricos ampliarían su experiencia de la vida y hasta cierto punto mostraban la intención de igualarse a los pobres. En suma era un compromiso destinado a formar comunidad en un contexto en el que la importación de ropa extranjera había arruinado la producción india.

Tras este brevísimo (y muy incompleto) resumen de sus ideas parece llegado el momento de preguntarse qué queda hoy de este legado. Gandhi pensaba que la no-violencia requería de una “fe continua en Dios” (p. 297), entendido como una fuerza viva que existe por sí misma y que es omnipotente. No creo que ahí el mundo actual pueda seguirle. Pero esto no es importante, porque lo decisivo es que la resistencia pacífica ha demostrado que funciona. Estudiando situaciones concretas en diferentes países, Erica Chenoweth and Maria J. Stephan, en *Why Civil Resistance Works. The Strategic Logic of Nonviolent*

*Conflict* (Columbia University Press), han probado convincentemente lo mucho más efectiva que, frente al recurso a la violencia, puede ser la acción no-violenta. En la mayoría de los casos la resistencia no violenta presenta menos obstáculos morales al compromiso y a la implicación política, permite una participación más amplia del conjunto de la población, ofrece más oportunidades de crear formas imaginativas de oposición, y desestabiliza claramente el *status quo*, movilizándolo a la opinión pública internacional y permitiendo que los defensores originarios del sistema represivo cambien de perspectiva, incluyendo, cuando esto es importante, a los miembros del ejército. Y todo esto desacredita esa mística de la violencia que podemos encontrar por ejemplo en Frantz Fanon y su creencia manifestada en *Los condenados de la tierra* de que el recurso a la violencia podía actuar como una verdadera terapia del racismo y la humillación continua que experimentaban los pueblos colonizados. A través de la lucha armada se liberarían de su complejo de inferioridad, modificando radicalmente su condición. Como escribía Sartre en su prefacio a la obra: “Nos servirá la lectura de Fanon; esa violencia irreprimible, lo demuestra plenamente, no es una absurda tempestad ni la resurrección de instintos salvajes ni siquiera un efecto del resentimiento: es el hombre mismo reintegrándose. Esa verdad, me parece, la hemos conocido y la hemos olvidado: ninguna dulzura borrará las señales de la violencia; sólo la violencia puede destruirlas. Y el colonizado se cura de la neurosis colonial expulsando al colono con las armas. Cuando su ira estalla, recupera su transparencia perdida, se conoce en la medida misma en que se hace; de lejos, consideramos su guerra como el triunfo de la barbarie; pero procede por sí misma a la emancipación progresiva del combatiente, liquida en él y fuera de él, progresivamente, las tinieblas coloniales. Desde que empieza, es una guerra sin piedad. O se sigue aterrizado o se vuelve uno terrible; es decir: o se abandona uno a las disociaciones de una vida falseada o se conquista la unidad innata. Cuando los campesinos reciben los fusiles, los viejos mitos palidecen, las prohibiciones desaparecen una por una; el arma de un combatiente es su humanidad. Porque, en los primeros momentos de la rebelión, hay que matar: matar a un europeo es matar dos pájaros de un tiro, suprimir a la vez a un opresor y a un oprimido: quedan un hombre muerto y un hombre libre; el superviviente, por primera vez, siente un suelo nacional bajo la planta de los pies.” Simplemente, la historia de la descolonización ha demostrado que el recurso a la violencia puede ser un peligro terrible para las sociedades implicadas y para la psicología de sus habitantes, generando ciclos de terrorismo de los que resulta muy difícil salir. Que la no violencia podría ser no un resultado de la humillación, sino una alternativa poderosa a la misma es algo sobre lo que Gandhi nos ha obligado a reflexionar, que había una forma de salir de la dicotomía entre seguir aterrizado y volverse terrible. ¿Tiene límites este tipo de resistencia pacífica? Una pregunta que se hace a menudo, ¿hubiera servido contra Hitler? Quizá cabría decir que Gandhi no pudo comprender nunca el fondo de maldad

del que es incapaz de comprender la fuerza moral que está detrás del recurso a la no-violencia, del que ha deshumanizado completamente a su adversario. Pero lo decisivo y preocupante no es que esto sea una ausencia en el pensamiento de Gandhi, es que esa deshumanización es una posibilidad de la naturaleza humana. Y, desde luego, el recurso a la violencia parece que la incrementa. Más razón para que estudiemos a Gandhi.