



Ra Ximhai

ISSN: 1665-0441

raximhai@uaim.edu.mx

Universidad Autónoma Indígena de México

México

López Martínez, Mario
Gandhi, política y Satyagraha
Ra Ximhai, vol. 8, núm. 2, enero-abril, 2012, pp. 39-70
Universidad Autónoma Indígena de México
El Fuerte, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=46123366003>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

GANDHI, POLÍTICA Y SATYAGRAHA

Mario López Martínez
mariol@ugr.es

Resumen

Mohandas K. Gandhi fue el padre de la noviolencia moderna. Él denominó a las formas de lucha sin uso de las armas de fuego como satyagraha. Gandhi diferenció entre la resistencia pasiva y satyagraha. El postulado básico de la satyagraha se basaba en la creencia en la bondad inherente del ser humano, el poder moral y la capacidad de sufrir al oponente. Intentó, en una época difícil, ofrecer una alternativa a la guerra política y social. Sobre las raíces de formas de lucha campesinas y populares ancestrales (desobediencia, no cooperación, insumisión) desarrolló la unión de ética y política, más allá de N. Maquiavelo o M. Weber. Pero su lucha ético-política no podía entenderse sin otros elementos de su “programa constructivo”, tales como ahimsa (no matar), sarvodaya (bienestar de todos), swaraj (autodeterminación y autogobierno) y swadeshi (autosuficiencia).

Palabras clave: Gandhi, Política, Noviolencia, Satyagraha, Ahimsa, Sarvodaya, Swaraj, Swadeshi.

Summary

Mohandas K. Gandhi was the father of modern nonviolence. He called the forms of struggle without use of firearms as satyagraha. Gandhi distinguished

between passive resistance and satyagraha. The basic postulate of satyagraha rested on the belief in the inherent goodness of man, moral power and the capacity to suffer for the opponent. He tried, in difficult times, offering an alternative to war and social policy. On the roots of forms of struggle and popular peasant ancestral (disobedience, non-cooperation, insubordination), he developed the ethical and political union, beyond N. Machiavelli and M. Weber. But his ethical-political struggle could not be understood without other elements of his "constructive program" such as ahimsa (not kill), Sarvodaya (welfare of all), swaraj (self-determination and self-government) and swadeshi (self-sufficiency).

Key words: Gandhi, Policy, Nonviolence, Satyagraha, Ahimsa, Sarvodaya, Swaraj, Swadeshi.

INTRODUCCIÓN

Este artículo pretende acercarse a la teoría y la práctica ético-política de Gandhi y sus seguidores. Desarrollando, en torno al concepto de satyagraha, la forma de lucha que desplegó Gandhi a lo largo de su dilatada carrera política. Estas formas de lucha satyagraha, las cuales estaban fundamentadas en la concientización, la no-cooperación política, social y económica, así como la acción directa (desobediencia social y civil, etc.), no se podrían entender sin otros objetivos de la noviolencia gandhiana que pretendían elevar el nivel de conciencia de la población campesina, indígena y popular de una India atribulada por la presencia imperialista británica y la penetración de relaciones capitalistas de producción que estaban desplazando la industria-doméstica y proletarizando a la población autóctona. En este sentido el sarvodaya gandhiano pretendía establecer las premisas de un bienestar general fijando las necesidades básicas sustentables (vivienda, vestido, comida, etc.) por encima de otros intereses; igualmente, el swaraj o auto-gobierno implicaba el desarrollo de la autodeterminación social, política y soberanista de los indios para desplegar un programa agrario y campesino (que luego fue traicionado por Nerhu y sus seguidores) y, finalmente, el swadeshi o autosuficiencia acercaba el programa gandhiano a una economía moral muy alejada de los intereses del mercado colonialista y metropolitano.

Pues bien, pretendemos acercarnos a estas cuestiones desde una perspectiva conceptual que nos permita aclarar y fijar un saber gandhiano muy distinto al que suele conocerse del líder indio. Alejándonos, por tanto, de una visión onírica, idealizada y sublimada tanto del personaje como de lo que hizo o dejó de hacer. Gandhi es un personaje complejo y lo que hizo debe estar sujeto a un análisis crítico permanente, despojándolo del terreno de las creencias pero no de los valores éticos de una conciencia moral que sitúe la lucha social y los sistemas políticos hegemónicos en el punto de mira de una pregunta a responder: ¿cuántas víctimas deja, tras de sí, una forma de lucha y una estructura político-social? En gran medida, a responder a esta pregunta, se devanó los sesos el propio Gandhi con la formulación de la lucha satyagraha.

Einstein dijo de Gandhi que «quizá las generaciones venideras duden alguna vez de que un hombre semejante fuese una realidad de carne y hueso» (Díaz, 2007: 23; Quiñones, 2011: 20), no sólo por su nobleza, su fuerza de carácter, su alma indómita y su tenacidad, sino sobre todo porque introdujo la ética en la política, precisamente en unos tiempos en los que se exaltaba a la violencia y a los totalitarismos.

Gandhi convivió temporalmente con líderes como Churchill, Roosevelt y Chamberlain, pero también con otros como Mussolini, Hitler, Stalin o Mao. En el siglo más violento de la historia, Gandhi recuperó para la política a la propia política, superó esta paradoja redimiendo a aquella de su miseria moral, como señaló el historiador Arnold J. Toynbee, el líder hindú: «se hundió hasta el cuello [en la política], pero salió espiritualmente indemne gracias a la que, en mi opinión, es una de las características más notables de su personalidad: su inmersión en el sórdido ambiente de la política sin sufrir contaminación alguna» (Rau, 1984).

Si algo caracterizó a Gandhi, y a su movimiento por la independencia de la India, fue simbolizar a un corredor de fondo inagotable, inquebrantable de ánimo. Mientras la historia nos enseña cómo algunos procesos de independencia colonial se culminaron en pocos años, este es por ejemplo el caso de Argelia: una guerra de diez años; sin embargo, la lucha de la India por su emancipación llevó más de 50 duros años. Si bien, desde la óptica gandhiana, el caso indio es paradigmático, por cuanto lo importante no fue el hecho en sí de la independencia sino el proceso para llegar a ella. Para Gandhi, la independencia,

como la política, se había de hacer disminuyendo al máximo de lo posible el sufrimiento, el daño y la muerte, no sólo de los independentistas, sino de los opresores. Tomados ambos ejemplos, en Argelia la independencia fue rápida pero a costa de cerca de un millón de muertes en una guerra (1954-1962) muy cruenta (Horne, 1978; Maran, 1989; Windrow 1997). En cambio, en la India, el proceso aunque se dilató mucho más, las muertes no llegaron a más de diez mil (entre colonialistas y colonizados). Para la noviolencia el caso argelino no es el ejemplo a seguir y, junto a éste, tampoco lo son los ejemplos de Vietnam, Kenia, China, etc. No, se malinterprete, no es que Gandhi despreciara a los independentistas violentos, rotundamente no; sino que interpretaba contraproducente la vía de la violencia para la consecución de metas políticas, dado que la violencia generaba respuestas violentas entre los imperialistas con consecuencias nefastas (Elkins, 2004 y 2005). Jean Paul Sartre, el filósofo, no estuvo de acuerdo con esta interpretación, para él, la noviolencia era hacerle el juego al colonialista, siempre y en todo momento (Franz Fanon, 1999: 21 y 48). En cambio, para Gandhi la mayor independencia no era la de la soberanía nacional, sino la de la voluntad humana que se desprendía de la violencia para alcanzar sus objetivos.

Aunque, en la India actual, Gandhi es un personaje mitificado pero olvidado, a la vez, su filosofía política tiene muchos elementos de emancipación y justicia en un mundo atravesado por las guerras, la crisis ecológica y la persistencia del patriarcado (Galtung, 1992). En este artículo, justamente, nos vamos a ceñir a una parte muy estricta de sus enseñanzas y su legado. No me interesa el “santo”, el venerado, el virtuoso o el mártir, sino el político de carne y hueso, el estratega y el negociador. Para ello voy a dedicar especial atención a su propuesta de Satyagraha y, junto a ella, otras partes de su vasto programa político, escogiendo sólo dos ejemplos de sus diversas campañas: Satyagraha en Sudáfrica y la Marcha de la Sal (Gandhi y Jack, 1953: 59-83 y 235-253, respectivamente). Me situé, entonces ante Mohandas, el cual creo que no siempre fue un Mahatma («alma grande»).

1. El propio Gandhi como legado

Gandhi es uno de los personajes más interesantes de nuestra historia reciente. Demasiado mitificado y adorado como para parecer real. Elevado

a los altares por el nacionalismo indio y vilipendiado por el nacionalismo pakistání. Demasiado molesto para los británicos y contemplado como muy antiguo por los falsos postmodernos. Más de cincuenta años de vida pública y política dan para mucho (Markovits, 2004).

De gesto sonriente, verbo irónico y excesivamente pausado. De andar grácil y nervioso. Excéntrico hasta la crítica de sus propios partidarios, era capaz -y así lo hacía- de ponerse a prueba constantemente: en la comida, el sexo, la memoria, el trabajo, la amistad. Poniéndose retos acá o allá, para ver sus límites y sus fronteras como ser humano (Gandhi, 1927 y 1929).

Creció acompañado de culpas y prejuicios que hubo de vencer a lo largo de su dilatada vida. A pesar de querer ser metódico en todo lo que hacía, no se podría decir que tuvo éxito como padre, tampoco como esposo, su vida pública le alejó demasiado, en muchas ocasiones, de su familia para que ésta le comprendiera; sin embargo, encontró el amor, y hasta la veneración, entre las masas de pobres, desarapados e intocables que le adoraron como a un santón.

Gandhi fue uno de esos personajes que más se desvió de sus planes de vida, pero no de sus ideales de vida. Creía que sería un buen abogado, de modales exquisitos, ropas elegantes y fama adinerada. Pronto descubriría, en Sudáfrica, que su futuro no estaba en ser un gentleman (a pesar de que llegó a usar chistera, tomó clases de baile, estudió francés e intentó aprender violín), sino un líder carismático vestido como un higiénico pordiosero (Fischer, 1954).

A pesar de su cuerpecillo, de su más bien baja estatura y de su extremada delgadez, Gandhi era un recio activista, duro, implacable y constante. Sorprendía, constantemente a los suyos, por su constante nivel de autoexigencia y de auto ensayos. Por ejemplo, sus semiayunos crónicos le colocaban al borde de resquebrajar definitivamente su salud, así como era partidario de experimentar, especialmente en lo que a la medicina natural y la salud se refiere, y de paso hacerlo no sólo con él sino con sus hijos y su mujer, singularmente para desesperación de ésta porque entendía que con tales prácticas arriesgaba la salud de toda la familia. También tomó la decisión, en un momento de su vida, de renunciar no sólo a tener relaciones

sexuales, sino al propio deseo sexual, lo que no era del todo extraño en una cultura como la indostánica donde se entendía que un acopio de energía era necesaria para crecer mental y espiritualmente (Erikson, 1969 y 1970). En cualquier caso, hace mucho que pensar la frase de Karl Jarpers refiriéndose a muchos comportamientos del líder indio: «la autodisciplina de Gandhi es inconcebible sin violencia interna».

Gandhi fue, indudablemente, un gran intelectual posiblemente interpretarlo. Dejó escritas miles de páginas, hoy recogidas en casi cien volúmenes (Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1958-84). De toda esta voluminosa producción destacan, aunque en menor número, sus libros, especialmente aquellos de significado social, político o económico, tales como: *Satyagraha in South Africa* (1928) donde hace un repaso de esta campaña y de la creación de "satyagraha" como forma de lucha contra la opresión; *Hind Swaraj* (1938) para reforzar las ideas del autogobierno y la independencia; y, *Economics of Khadi* (1941), en el que explica su programa alternativo a la industrialización de la India. Es muy conocida su autobiografía traducida a múltiples idiomas: *The story of my experiments with truth* (1940), relevante para conocer no sólo los primeros años de conciencia política de Gandhi sino sus métodos de conocimiento y experimentación. También dejó escritos ensayos sobre sus prácticas y experimentos con la nutrición, la dietética y la medicina: *A guide to health* (1921), entre otros. Junto a los libros son muy numerosos sus pequeños ensayos, artículos, folletos, opúsculos y reflexiones que publicaba sucesivamente en periódicos y revistas como, *Indian Opinion*, *Young India*, *Navajivan* y *Harijan*, además de innumerables cartas, entrevistas, frases y aforismos de todo tipo (Gandhi, 1979). Todo ello, está recopilado y publicado, en inglés, en *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1958-84).

Nunca pretendió ser coherente aunque nadie lo pondría en duda, ni tampoco ser sistemático en su pensamiento. Un film, de 1999, como *South Park*, lo situaba en el infierno junto a otros personajes de dudosa catadura moral. Quizá ese film tenga razón, si existe el infierno Mohandas Gandhi puede que esté en él -seguro que muchos británicos lo aprobarían-; sin embargo, pudiera ser que la metáfora siga otro curso: Gandhi bajó a los infiernos de la política de su tiempo pero, por donde quiera que pasó, dejó un hálito de aire limpio y

transparente, como dijera de él George Orwell, «visto exclusivamente como un político, y comparado con las otras figuras sobresalientes de la política actual, qué fragancia tan pura ha logrado dejar tras de sí» (Reflexiones sobre Gandhi, 1949 y Adam, 2009: 241-244).

Gandhi tuvo una formación vasta y plural. De pequeño aprendió el valor de la filosofía estoica que le vino de una sabia mezcla entre jainismo, budismo e hinduismo, de todo ello surgió el valor por la renuncia y la sencillez, el conocimiento de sí mismo, el respeto por la verdad y su comprensión de ahimsa (como 'arte de amar').

Cuando marchó a Inglaterra, para hacerse abogado, no sólo reafirmó sus gustos vegetarianos sino que los dotó de contenidos éticos, médicos, ecológicos y filosóficos (Gandhi, 2006). Asimismo, aprendió algunas de las virtudes del mundo occidental, tales como: la eficacia, el dinamismo y el pragmatismo; pero, también, algunos de sus mayores defectos, como: la tecnología, el consumo y la frugalidad que destruían -a juicio de Gandhi- los aspectos más humanos y éticos de la humanidad, de manera que se convirtieron en referencias para buscar alternativas a ellos.

Asimismo, tuvo ocasión de leer y estudiar a toda una pléyade de teóricos y pensadores, desde el campo liberal, al marxismo, el anarquismo, etc., desde John Ruskin (1877), pasando por Carlos Marx (Mashruwala, 1951), William Godwin (1798), Henry D. Thoreau (1849), y terminando por una amistad intelectual y una mutua admiración con León Tolstoi (1890-93), entre otros. Todos ellos le hicieron reflexionar durante toda su vida sobre el sentido de la política y de las instituciones de la vida moderna (Weber, 2004: 19-130).

Desde 1893 Gandhi careció de vida privada como tal, cualquier acción suya fue contemplada como un acto político o público, en realidad no le importó porque su concepción del mundo no era fragmentado entre público/privado, entre individuo/sociedad o entre política/ética.

Gandhi convertía todo en uno: con su estilo de vida, con su propio modo de pensar y de ser, porque aquello que decía lo hacía y aquello que hacía lo decía, porque atravesaba indistintamente la política, la religión y la sociedad sin importarle dónde comenzaba o terminaba cada cual, porque llevaba la

desobediencia desde los actos más cotidianos a las campañas de resistencia de masas movilizando a millones de personas. Gandhi fue, entre otras cosas, un anarquista autogestionario y un filósofo de acción aunque nunca llegaría a ser consciente de ello y seguro que no le importaría ésta o aquella clasificación (Pontara, 2006: 69-94).

Para él la fuerza de la noviolencia estaba en la costumbre, en el modo de ser, en el estilo de vida, en la limpieza interior, que ello tuviera consecuencias políticas era parte de su concepción de que el mundo no tiene fronteras internas; por tanto, no era una cuestión de elección táctica o estratégica, de cálculo político, o una simple metodología sino una acción permanente de vida fundamentada en convicciones profundas sobre el valor de lo humano, de la aventura de vivir unos con otros. Finalmente, el mismo Gandhi no aprobaría que su hacer político, teórico y práctico, fuera catalogado como gandhismo, pues repudiaba los ismos; no obstante, como comprobaremos a continuación, es posible desplegar algunas de sus más básicas concepciones, su pensamiento y su acción a través de ciertas claves. Seguiremos al profesor Giuliano Pontara, que es un erudito en esta materia (Pontara, 1983, 1992, 1996, 2004, 2006).

2. Las claves para comprender el pensamiento y la acción gandianas.

La forma gandiana de hacer y concebir la política se fundamentó en seis principios: satya, ahimsa, sarvodaya, satyagraha, swaraj y swadeshi. Todas ellas palabras del sánscrito que tienen un gran valor semántico y simbólico (López Martínez, 2006: 146-155).

2.1.- Satya

Este concepto viene a significar, en nuestro mundo occidental, lo equivalente a verdad. Ésta tiene, sin embargo, dos acepciones para Gandhi. De un parte, la verdad epistemológica, es decir, aquello que consideramos que es cierto en un determinado momento pero podría dejar de serlo si, por ejemplo, estuviéramos en un error, este mismo sentido valdría para los juicios éticos. A esto se refiere Gandhi sobre lo que sabemos desde el punto de vista científico, político, cotidiano, etc.: «nunca alcanzáis la verdad final, sino que únicamente

obtenéis una aproximación... sólo si sois extremadamente cuidadosos en vuestro procedimiento» (Harijan, 14-VIII-1937). También, como método político, por ello hay que utilizar la noviolencia y la resistencia «porque si la causa no es justa, son los resistentes, y sólo ellos, quienes sufren» (ibidem).

De otra, la verdad ontológica, dado que satya deriva de sat que significaría: ser, esencia, absoluto, real; por tanto, Satya (expresado en mayúsculas) sería lo más parecido a la Verdad, lo Absoluto, el Amor, la Luz, la Guía, etc., es decir, se reconocería como Dios. Para Gandhi, la Verdad se identificaría con Dios (y no al revés). Dios sería -desde su concepción panteísta- la suma total de todo lo que vive. Él lo expresa de este modo: Dios es «los mil nombres... Dios tiene tantos nombres como criaturas hay..., así como Dios tiene muchas formas..., lo mismo que Dios habla a través de muchas lenguas..., Dios es Amor... pero por encima de todo Dios es Verdad».

Pues bien, tanto para buscar la verdad epistemológica, como para indagar sobre la verdad ontológica, el camino, la vía, el método, el medio, la fuerza, la persistencia, la perseverancia es –para Gandhi- satyagraha (neologismo creado por el propio Gandhi), sólo ella y nada más que ella –de la mano de ahimsa- nos puede conducir a un fin: satya en su doble acepción. Conviene recordar que no es tener la verdad sino buscarla, en el conflicto, la política, las personas, las acciones, etc. Por tanto, para él, el único método posible para realizar la Verdad es a través de «satyagraha», como dijera en muchas ocasiones: «Uno descubre la verdad y el método para aplicar el único modo legítimo de reivindicarla, es decir, satyagraha o fuerza del alma, por medio del esfuerzo paciente y la oración silenciosa» (Young India, 1-VI-1921).

2.2.- Ahimsa

Otro concepto clave es ahimsa, un principio ético que recogen el jainismo, el hinduismo o el budismo. Literalmente significaría “no-violencia” en un sentido amplio (Harvey, 1996: 227-300).

Desde el punto de vista etimológico la palabra ahimsa deriva de la raíz sánscrita hims- que significa ‘perjudicar’, ‘dañar’, ‘herir’, ‘matar’, con el añadido del prefijo a que le da un valor privativo vendría a significar -como ya hemos dicho- ‘no perjudicar’, ‘no dañar’, ‘no matar’, etc. Sin embargo, ésta sería

una interpretación demasiado restringida y, además, tomada en un sentido negativo. Ya en el Isvaragita o Poema del Señor, uno de los textos sagrados más apreciados del hinduismo, ahimsa es una de las virtudes morales más exaltadas que es interpretada como una incapacidad, o total ausencia, del deseo de dañar, odiar, hacer el mal, o matar a cualquier ser viviente. Algunos autores incluso piensan que debería traducirse por el término ‘inocencia’ o ‘pureza’ porque ambas reflejarían la verdadera profundidad transformadora y expresiva de mente y corazón que significa ahimsa.

Para el Jainismo (Chapple, 2002), ahimsa es el primero y más importante de sus cinco votos: 1. No herir ni matar a ningún ser viviente; 2. Sinceridad; 3. Rectitud; 4. Vivir con castidad; y, 5. Desapego de las cosas. Es, por tanto, el principio central de todo su sistema ético. Para los jainistas, este precepto debería observarse de la manera más absoluta, tanto para los humanos, como para los animales. Ello incluye, no sólo renunciar a causar daño o sufrimiento físico, sino también de otro tipo, como psíquico, moral y verbal. Asimismo, implica una búsqueda, fundamentalmente personal, de la pureza, de la auto-perfección, de la sencillez y de la autorrealización.

Al igual que para Mahavira (gran héroe de esta religión del s. VI a.C.), también llamado Jina (vencedor), fundador del Jainismo y modelo absoluto de vida y moral ascética, que renunció a cualquier deseo o instinto de los sentidos y que consiguió el máximo autocontrol a través de la superación de sí mismo, ahimsa se convierte en el camino o el instrumento para superar el ciclo de la reencarnación (*samsara*) y alcanzar –mediante una búsqueda progresiva y permanente-, el estado final de ‘iluminación’ y ‘conocimiento total’ (*moksha*), esto es, la completa y definitiva liberación del círculo de la eterna reencarnación, es decir, acabar deviniendo estado espiritual puro. Así, ahimsa, se puede interpretar como una vía ideal de perfección espiritual y humana en la que, lógicamente, en esta aventura no cabe sino el respeto y el amor por todo lo viviente.

Para los budistas, con Asoka, siglo III a. C., rey convertido al budismo y a la paz, ahimsa se convierte en dharma, es decir, en norma sagrada o ley permanente cuya observancia hace a quienes lo practican más virtuosos y justos. Sin embargo, ahimsa es algo menos importante para el budismo, sólo es parte del cuarto principio (el que hace referencia al camino que conduce

a la cesación del daño) de los Ocho Caminos hacia la Nobleza y la Conducta Correcta. No obstante, para el Budismo, no sólo significa no causar daño y actuar con cuidado; sino que, además, involucra la actitud de la compasión hacia el sufrimiento de todos los seres vivos (Kraft, 1992: 31-75).

También, ahimsa es importante en el hinduismo, tanto por la relación de éste con las anteriores religiones, como por su propia tradición ética e histórica (Vidal et alii, 2003: 54 y 85 y ss.). Tanto es así que Gandhi calificó a ahimsa como ‘la clave del hinduismo’. Por ejemplo, encontramos en un texto como el Yogasútra una definición de ahimsa como: la «abstención de ofensa en todas sus formas, en todos los tiempos y hacia todos los seres». Sería el compendio de todas las virtudes, comparable al valor que tiene el amor en el cristianismo. No obstante, en el hinduismo, esta norma moral no es absoluta como lo era en el jainismo. Su observancia tiene sus límites en los deberes marcados por el svadharma, es decir, por el cumplimiento de los deberes del propio estado, condición que es determinada por la propia posición social o por el estadio de la vida en que cada ser se encuentre. El ejemplo más usado es el del campesino que, en su labor de arar la tierra, sin más remedio tendrá que herir o matar insectos y otros animales, rompiendo involuntariamente el precepto de ahimsa.

¿Pero, y el que pertenezca a la casta de los guerreros, cómo puede respetar ahimsa? Precisamente, otro texto sagrado, el Bhagavad-Gita, comparable en importancia a los Evangelios en el cristianismo, cuenta el dilema moral en el que se hallaba el guerrero Arjuna que, estando en el campo de batalla y teniendo con él la justicia prefirió ser muerto que matar. Sin embargo, un enviado de Dios le recordó el deber del guerrero, esto es, combatir. ¿Cómo debe expresarse, entonces, para el deber de un guerrero? La respuesta es: abstenerse de la violencia inútil, innecesaria, descontrolada, desmedida. El guerrero debe combatir en el campo de la acción moral, del deber, de la justicia y debe ser movido por ellas, no por la sed de venganza, de causar más daño del necesario para restablecer la entera justicia. Debe exponer su vida en ello y hasta perderla si fuese necesario pero, también debe saber, que no debe dañar o matar si ello es posible o, en su caso, matar lo menos posible para restablecer el orden moral. Todo lo que se haga en exceso está rompiendo el deber de ajustarse, dentro del orden de castas y funciones asignadas a cada una, al ahimsa.

Ahimsa, también, refleja el valor espiritual del sacrificio que forma parte del pensamiento y la tradición hindúes. Primero está el sacrificio interior (y esto vale para campesinos, guerreros, sacerdotes y comerciantes) que fortalece todos los aspectos del alma y del cuerpo, que prepara para la acción o para la abstención, que educa y capacita para vivir de acuerdo a las reglas naturales. Luego está la otra gran idea de sacrificio: la cosmología que está toda permeada por la idea de que a través del sacrificio el mundo se genera y regenera continuamente; la misma manifestación del universo es un sacrificio lacerante y doloroso porque comporta un tránsito del Uno a lo múltiple. A su vez, la recomposición de la unidad puede tener lugar solamente a través del sacrificio y, el primer sacrificio de todos es el de uno mismo, porque sólo renunciando al propio yo es posible reconstruir la unidad.

Conocido todo esto, ahimsa adquiere en el universo de Gandhi una gran importancia gracias a la investigación y la interpretación ético-política que él hace de aquélla. Asimismo, en el universo normativo y político de Gandhi, ahimsa es clave para comprender en toda su extensión la acción de la noviolencia, sólo ella es el medio más eficaz en la búsqueda de la verdad, no sólo epistemológica: cualquier búsqueda debe ser una acción cordial que proceda libremente y sin violencia, por ejemplo, mediante el diálogo; asimismo ha de basarse en la posibilidad de errar en esa búsqueda y, en consecuencia, darnos la oportunidad de rectificar y, sólo esto es posible si no hemos causado un daño irreparable; y, desde la concepción ontológica, sólo con ahimsa se puede realizar la Verdad, así un acto de himsa (Ley del Odio) es un acto que rompe la unidad de lo viviente, por contra, un acto de ahimsa (Ley del Amor) permite restaurar esa unidad que ha sido violentada. Siendo ese respeto a toda vida lo que permite elevar e identificar la conciencia de Verdad como conciencia de Unidad (López Martínez, 2004: 15-17; Pontara, 1996).

2.3.- Sarvodaya

Equivalentía al término el bienestar de todos y no sólo el del mayor número posible o el de la mayoría. Por este principio se pueden entender diversas cosas: de una parte, la exigencia de que las instituciones trabajen por el bienestar de aquellos, en primer lugar, que están en peores condiciones y que

tales instituciones representativas de una sociedad deban ser estructuradas para que puedan cumplir esta función primordial. Y, de otra, implica una alta exigencia de igualdad, justicia y solidaridad dentro de una sociedad, organizándose ésta de modo que se garantice a cada uno de sus miembros los recursos materiales necesarios para llevar una vida simple y sana, así como una máxima e igual posibilidad de realizarse completamente como personas. Para Gandhi, tales exigencias sólo podrían ser satisfechas adecuadamente en un sistema de socialismo noviolento (Gandhi, 1977) y de control democrático de todos aquellos recursos o bienes que son imprescindibles para que las personas no pasen escasez.

Sarvodaya se cumpliría adoptando y poniendo en marcha el «Programa Constructivo de la India», redactado en 1941 y retocado varios años después, pero antes de la muerte de Gandhi (Ameglio, 2002: 93 y ss. y 301 y ss). En éste se preveía: la unidad entre las comunidades étnicas y religiosas; la remoción de la intocabilidad, que era la lucha contra la segregación social de los intocables, los denominados por Gandhi como «hijos de Dios» (harijans); el prohibicionismo de las drogas y el alcohol, así como el fomento de la higiene pública, manteniendo el equilibrio entre mente y cuerpo; el Khadi, el vestido enteramente hecho a mano, fruto de la artesanía nacional que utilizaba el algodón del subcontinente; la industria asociada a las aldeas y al artesano local; el fomento y la propagación de la educación liberadora de base; la educación formal y política para las personas maduras y mayores; el derecho de las mujeres a desarrollar su propia vida y destino; la preservación de las lenguas locales; el apoyo al hindi como la lengua más hablada por la población india; la equidad económica basada en una economía socialista que compaginara propiedad privada y pública; el apoyo a la población campesina; la constitución de sindicatos para la defensa de los intereses de los trabajadores; el reconocimiento de las gentes de la montaña, tan olvidados por los dirigentes del Congreso Nacional Indio; el apoyo a los enfermos, los excluidos, los marginados para que salgan de ese estado calamitoso; la desobediencia civil como arma de liberación de quien la usa y de quien la padece (Doctor, 1967).

Sarvodaya era, por tanto, el Programa Constructivo gandhiano, una suerte de gran pacto social, el contrato social de una India independiente, fundamentado en el reconocimiento del poder de los «sin poder», el

respeto por las tradiciones culturales pero, también, el salto hacia el final de las ataduras injustas al sistema de castas y a la exclusión de las mujeres. Aunque el programa constructivo estaba pensado para apoyar a la gran masa de campesinos y parecía más un programa de vuelta al medievalismo; y, aunque posteriormente, fue olvidado por los dirigentes indios a la muerte de Gandhi, simbolizó que sin esos desheredados del campo, de las pequeñas aldeas, todos aquellos que siguieron a Gandhi, sin ellos no hubiera sido posible la independencia. En todo caso, dentro de este Programa sí que estaba, no sólo el germen, sino el tallo de una forma diferente de concebir el desarrollo, y no precisamente en un sentido capitalista sino todo lo contrario.

2.4.- Swaraj

Se trata de una palabra sagrada, de origen védico que implicaría varios significados amplios, tales como: derecho y acción de la autodeterminación, del autogobierno, de la independencia política, así como de la capacidad, a un nivel individual y grupal, de ser autónomos, auto-controlados y auto-disciplinados. Esto implicaría en un sentido político, claro está, la independencia de la India frente al colonialismo británico, pero también abarcaría desde la concepción de una ciudadanía responsable hasta unas formas de organización política más complejas (como el Estado y el gobierno), todo ello matizado por la doctrina de la noviolencia y por los procedimientos democrático-socialistas.

Para Gandhi, el swaraj debería implicar una evolución individual y nacional que no habrían de estar desconectadas. Porque para él la libertad y la independencia eran valores para todos y no sólo para los individuos concretos. El objetivo no es sólo la liberación de la India de los ingleses, sino la liberación de todas las naciones y los individuos oprimidos y explotados donde quiera que estuvieran. Ese es el verdadero y profundo sentido del swaraj: «es el gobierno de todo el pueblo, es el gobierno de la justicia» (Young India, 16-IV-1931).

Para Gandhi las leyes debían existir si este era el consenso general y si éstas eran aceptadas, si bien siempre debía haber márgenes para la expresión del swaraj a través de la desobediencia civil responsable y justificada. Asimismo, el Estado podría existir como organización política pero en sus manifestaciones

más persuasivas y sociales y no como puro monopolio de la coerción violenta, por tanto, rechazo claro de la «razón de estado».

Swaraj tenía sentido si fomentaba una sociedad sarvodaya (del bienestar de todos) y si, con ello, se favorecía el propio espíritu de swadeshi. Swaraj pero no entendido como una forma de nacionalismo ciego y excluyente, como decía el líder indio: «queremos la libertad para nuestro país, pero no a costa de la explotación de otros, ni de modo que degrade a otros países. Yo no quiero la libertad de la India si ello supone la extinción de Inglaterra o la desaparición de los ingleses. Quiero la libertad de mi país con el fin de que otros países puedan aprender algo de mi país libre, y los recursos de mi país puedan ser utilizados en beneficio de la humanidad (...), aquí no hay espacio para el odio a otras razas. Que sea este nuestro nacionalismo» (Desai, 1927).

Igualmente, no concebía la obtención de la independencia mediante la lucha armada y la fuerza bruta, pues sería una contradicción en los términos, liberarse de los ingleses para caer siendo esclavos de la violencia ciega y de la pérdida de la dignidad humana: «Si la India tuviera suficientes armas y municiones, y soldados que conocieran el arte de la guerra, ¿qué papel tendrían en la obtención del swaraj quienes no pueden empuñar armas? Para conseguir el swaraj que yo quiero, la aportación de las mujeres y los niños tienen que valer lo mismo que la de quienes tienen más fuerza física. Esto sólo es posible si se emplea la noviolencia. Por consiguiente, sostengo, aunque me vea solo, que la noviolencia es el único medio para obtener la libertad de la India» (Harijan, 3-III-1946).

2.5.- Swadeshi (literalmente «perteneciente al propio país»)

Es autosuficiencia, o sea, depender para las necesidades básicas de la vida, de las materias primas, de los métodos y de los modos de hacer locales o nacionales. Es un principio de autonomía en lo material basado en la defensa de la localidad y de la vecindad. Swadeshi tiene implicaciones no sólo económicas sino también culturales y sociales: valorizar lo propio sin menospreciar lo ajeno: «mi patriotismo no es de tal índole que excluya al resto del mundo; no se contenta con no hacer daño a las demás naciones, sino que más bien quiere beneficiarlas a todas en el verdadero sentido de la palabra» (Young India, 3-IV-1924). Es, también, defender la propia lengua

y costumbres (siempre que no impliquen himsa), valorar lo pequeño, lo cercano, lo cotidiano, lo sostenible, etc., pero sin convertirlo en un «fetiche [dado que] el verdadero swadeshi no es un culto al odio, a rechazar los productos extranjeros porque sólo son extranjeros».

Swadeshi envolvió una gran crítica del mundo del maquinismo, el alto consumo y la obsolescencia (Mishra, 1995: 82 y ss). Gandhi lo llegó a expresar con mucha claridad: «Lo que yo detesto no es la máquina como tal, sino la manía por la máquina. La manía se debe a lo que ellos llaman ‘máquinas que ahorran trabajo’. Algunas personas siguen ‘ahorriendo trabajo’ hasta tal punto que son miles los que se quedan sin trabajo y se ven en la calle muriéndose de hambre. Yo quiero que se economice tiempo y trabajo, pero no para parte de la humanidad, sino para todos; quiero que la riqueza se concentre, no en las manos de unos pocos, sino de las de todos. Hoy las máquinas sólo ayudan a unos cuantos a costa de millones de personas. El impulso que mueve todo esto no es la filantropía nacida del deseo de ahorrar trabajo, sino la codicia. Contra estas condiciones de trabajo es contra las que luchó con todas mis fuerzas».

El problema económico de la proletarización creciente del campesinado, por la expropiación y por la extensión de los monocultivos exportados, el acceso a las tierras y la preservación de los modos de cultivo y de la diversidad agrícola eran preocupaciones de Gandhi, más pendiente que sus compañeros del Congreso Nacional de dar respuesta a los intereses de las pequeñas aldeas y de la gran masa de campesinos sin tierra. Gandhi pensaba que los criterios de cualquier política económica pasaban por la «utilización de la totalidad de la mano de obra» y la «distribución de las materias primas de la India» entre sus numerosas aldeas, evitando los artículos importados.

Swadeshi implicaba no multiplicar los consumos y deseos artificialmente, mucho menos si resultaban costosos o había detrás sufrimientos innecesarios; y, contenía una mirada especial y una atención a «valorar lo que tenemos» y hacerlo que sea social, compartido y solidario. En un nivel local la mejor expresión sería el ashram gandhiano que era una comunidad autosuficiente donde existían la libertad religiosa, el equilibrio espiritual, la igualdad social y una cierta autarquía económica.

2.6.- Satyagraha

Se podría traducir como la «búsqueda», la «fuerza» o la «persistencia» de/ en la verdad. Se trata de un neologismo, creado por Gandhi, para calificar la estrategia activa y constructiva de la lucha no violenta a la que dedicó muchísimos años de su vida en desarrollarla y perfeccionarla. Con este nuevo concepto se oponía a que se entendiera la no violencia como una simple forma de resistencia pasiva, tal como gustaba a los británicos designar a lo que hacían los gandianos. Para distinguir satyagraha de otras formas no violentas, Gandhi hablaba de tres tipos de no violencia en su relación con la acción (Pontara, 1996). La no violencia del cobarde que viene a ser la pasividad, el miedo vencible o la huida ante la violencia, renunciando a luchar contra el servilismo y la abyección. La no violencia del débil que era la de aquellos que recurrián a métodos de lucha no armada, no sobre la base de ciertas convicciones éticas que excluyeran la forma de lucha violenta, armada y cruenta, sino más bien porque, por las circunstancias que fuesen, no contaban con los medios o los recursos requeridos para llevar a cabo una lucha de tal naturaleza; asimismo, por tal concepto se entendían todo un conjunto de métodos e instrumentos de lucha no armada que podrían ser escogidos por cualquier individuo o grupo en virtud de cualquier fin. Finalmente, la no violencia del fuerte o satyagraha es, en cambio, toda una filosofía de transformación y de manejo de los conflictos que se fundamenta en valores y argumentos ético-políticos que irían más allá del simple rechazo de la violencia armada.

Dada la especial relevancia de la lucha satyagraha vamos a dedicar más espacio a la explicación y análisis de esta aportación, netamente, gandiana.

3. ¿En qué consiste la modalidad de lucha satyagraha?

Salvando las distancias históricas, contextuales y conflictuales que llevó a cabo Gandhi y sus seguidores, tanto en Sudáfrica como en la India, se podría trazar un mapa aproximativo, o unos principios generales, que caracterizarían a esta modalidad de resolución y transformación de conflictos (Sharma, 2008) que se reflejarían en cinco condiciones que no tienen ningún orden expreso de prioridad y que no significa que han de cumplirse de manera absoluta (dado que tales condiciones no parecen que históricamente sean factibles):

3.1.- La abstención de la violencia

Es un método de lucha política en la cual el sujeto se abstiene totalmente del uso de la violencia hasta su grado máximo, esto significa la adopción de técnicas que no comportan amenaza o acciones que lesionen a las personas o a sus intereses vitales (derecho a la vida, a la integridad física y psicológica, a no ser mutilado, muerto o maltratado psicológicamente). Ello comporta la elección de métodos de lucha deliberadamente elegidos que buscan minimizar, al máximo posible, cualquier tipo de sufrimiento sobre el adversario. Justamente lo contrario de los métodos de lucha armada donde se hace especial hincapié en: actos de fuerza bruta, de aniquilamiento, de máxima destrucción, de sufrimiento, etc., sólo limitada si existen algunas reglas en el combate y si éstas son convenientemente respetadas.

3.2.- La disposición al sacrificio

La noviolencia como otras formas de lucha, especialmente la lucha armada, requiere de la realización de ciertos niveles de compromiso, coraje y sacrificio. Se podría aventurar que ningún fin por el que verdaderamente valga la pena luchar, en este mundo, se suele conseguir de una manera fácil, cómoda y sencilla. Ahora bien, se pueden obtener los objetivos perseguidos sacrificándose uno mismo o sacrificando también a los demás. Para Gandhi el valor destacable estaba en el sacrificio propio (*tapasya*) y no en la demanda del ajeno, en la disposición a sufrir como una manera de testimonio de la importancia de una lucha noble y justa. No obstante *tapasya* que es, también, la renuncia al interés personal y a los propios deseos, no significa por el contrario la pasiva autodestrucción o el martirologio (Bonduant, 1955: 113 y 228).

Asimismo, no debe parecer extraño el concepto de *tapasya*, por ejemplo, en el lenguaje militar estamos muy acostumbrados a oír cosas como «derramar hasta la última gota de sangre», «sacrificarse por la patria», o «hay que morir matando», en cambio, para la noviolencia gandiana este sacrificio implica aceptar la violencia del otro a cambio convencerlo, convertirlo y demostrarle la superioridad moral de quien no usa la violencia para combatir. Gandhi policía señalar la siguiente paradoja para que quien la escuchase pensase, muy seriamente, el valor de toda lucha: «Conozco algunas cosas por las que vale la pena morir pero no conozco ninguna por la que valga la pena matar».

Se le ha criticado a la noviolencia el hecho de que sus partidarios hayan de soportar, estoicamente, el sufrimiento y la opresión de sus adversarios sin que puedan hacer nada para evitarlo (en estos términos suele expresarse la crítica). Incluso se han utilizado palabras de Jesús de Nazaret para simbolizar esa actitud: «al que te abofete en la mejilla derecha preséntale también la otra» (Mateo 5, 38-39). No creo equivocarme si digo que es una interpretación demasiado parcial y hasta equivocada. No se trata de no responder al mal sino de no responderle produciendo otro mal.

Cabe señalar, en primer lugar, que la noviolencia no significa aceptar pasivamente la opresión y, en consecuencia, a una violencia hay que responder adecuadamente con las «armas noviolentas» de las que dispone el satyagrahi.

En segundo lugar, toda lucha comporta niveles de sufrimiento y hasta de muerte, especialmente la lucha armada y hay muchos ejemplos al respecto entre las luchas campesinas, nacionales, guerrilleras, etc. Si podemos establecer comparaciones, la lucha noviolenta suele comportar menos muertes que las luchas armadas contra el Estado, opresores, etc., lo que no quiere decir que elimine completamente la posibilidad de la muerte, de hecho ninguna lucha lo puede garantizar. La idea de la lucha satyagraha es intentar bloquear la violencia del adversario y conseguir que, si la utiliza, le acabe perjudicando a sí mismo.

Y, en tercer lugar, la disposición a sufrir, que no debiera significar querer o buscar ser inmolado o caer alegremente en el martirologio, o hacerse el héroe, es una forma de testimonio de la seriedad con que se lucha por una causa noble y justa, y no pudiendo demostrar la propia firmeza mediante el uso de las armas en un mundo que sí quiere entender este lenguaje, el grupo de satyagrahi lo demuestra disponiéndose a sufrir por tal causa. Finalmente, la disposición a soportar la violencia del otro aunque no con pasividad, hay que volver a insistir sobre ello, tiene raíces de naturaleza moral, ya lo dijo Platón en el Gorgias en boca de Sócrates, el cual se preguntaba: «¿acaso cometer injusticia produce mayor dolor que recibirla, y los que comenten injusticia experimentan mayor sufrimiento que los que la reciben?», siendo la respuesta de Calícrates negativa, Sócrates llega entonces a concluir «entonces cometer injusticia es peor que recibirla» (por el daño que causa: dolor y sufrimiento).

El Dalai Lama lo expresa de otra manera cuando habla del sufrimiento: «es una condición que compartimos con los demás, que une a todas las criaturas vivas», sólo cuando sentimos dolor o sufrimiento somos conscientes de lo que es sentirse bien y del padecimiento que han tenido los demás y, ahora, nosotros (Dalai Lama, 2000). Además, tiene raíces de naturaleza empírica por cuanto puede bloquear y cercar el poder del adversario, sus apoyos sociales y sus recursos violentos, cualquier poder parece estar legitimado a usar la fuerza frente a la fuerza, pero ¿qué poder puede usar la violencia, cuanto quiera y como quiera, frente a quienes no le responden con la misma moneda?

3.3.- El respeto por la verdad

Esta condición se trabaja no sólo con las otras condiciones de la lucha satyagraha sino también con razones de orden moral, empírico y táctico, así como con la filosofía general de la noviolencia como un proyecto constructivo de convivencia. Respetar la verdad en un conflicto comporta el máximo respeto por la objetividad y la imparcialidad en cada fase de la lucha. Esto significa, también, que se luche por objetivos que son compatibles con la idea de poder y de bienestar de todos, así como que no contradigan los valores éticos y principios de la noviolencia, intentando no operar de manera furtiva y engañosa, que se esté abierto no sólo a persuadir al adversario sino a ser persuadido por éste cuando las argumentaciones y razones de éste son tan poderosas y convincentes que nos puedan hacer cambiar nuestras posiciones iniciales. Buscar, por tanto, la verdad en todo conflicto y en la lucha es dar una oportunidad para cambiar no sólo al adversario sino a quienes usan la noviolencia.

3.4.- Un empeño constructivo

Esto significa una actitud y una actividad constructiva para realizar en la mayor medida de lo posible, *hic et nunc*, esto es, aquí y ahora, el tipo o modelo de sociedad que mejor puede representar lo que significa la filosofía de vida de la noviolencia, su concepción ético-política, revolucionaria, de cambio y transformación social. Este programa se exige, a sí mismo, no prescindir del grupo adversario, sino contar con él para realizarlo con su colaboración, asumiendo que existen contradicciones y antagonismos pero

que éstos se deberían poder minimizar o disminuir si se indagan vías y fórmulas que encuentren intereses comunes o fines genéricos que permitan un mínimo de comunicación entre los miembros de los grupos en conflicto que es una condición necesaria e inexcusable para tornar eficaz la técnica de lucha satyagraha. Se trata de un esfuerzo continuo por transformar las contradicciones y los conflictos antagónicos en no antagónicos, los cuales pueden llegar a ser resolubles sin el uso de la violencia y, en tal sentido, transformar la lucha en constructiva y noviolenta.

3.5.- La gradualidad de los medios

Esta condición exige que no se recurra a las formas más radicales de la lucha noviolenta sin haber primero destacado un programa constructivo sobre el que intentar converger los esfuerzos y sin haber usado primeramente todas las diversas técnicas de persuasión existentes. Implica, también, no excluir el compromiso entendido como un intento de llegar a una solución, honorable y aceptable, al conflicto para todas las partes, subrayándose que el compromiso es posible en lo que respecta a los objetivos no esenciales pero que no es posible en aquellos que son esenciales. Usar de manera gradual los instrumentos de la lucha noviolenta quiere decir, en el terreno más práctico, comenzar por los métodos más livianos y sutiles, tales como la persuasión, la concientización y la protesta; para continuar escalándolos hacia otros más evidentes y vigorosos, como la no cooperación y no colaboración; y, terminar con los más contundentes, aquellos que harían referencia a la acción directa, como la desobediencia civil o la intervención masiva noviolenta. En tal sentido las tipologías estudiadas por diversos autores (Sharp, 1973 y 1979; Boserup y Mack, 1975; Case, 1915 y 1923, etc.) ayudan a comprender, insisto en el terreno práctico, qué quiere decir esto.

4. Satyagraha en Sudáfrica.

Para algunos autores, el nacimiento de la noviolencia contemporánea se sitúa en Sudáfrica, en la asamblea de agraviados reunida en el Teatro Imperial de Johanesburgo el 11 de septiembre de 1906. Allí, Gandhi y sus seguidores, lanzaron la campaña de desobediencia civil que estuvo precedida por el rechazo a pagar impuestos, la convocatoria de varias huelgas y la interrupción de algunos de los transportes públicos.

Satyagraha era la guerra «sin» violencia, como ya recordó, muy acertadamente, Krishnalal Shridharani (1939), pocos años después de su experiencia como caminante en la Marcha de la Sal, en el que presentó no sólo al Gandhi mundialmente conocido por sus cualidades espirituales, éticas y místicas, sino al Gandhi inédito: estratega, carismático y de fuerte personalidad, cual si fuera un general en disposición de desplegar todos sus ejércitos antes de la batalla. Ciertamente sí, un ejército sin armas, pero un gran grupo con fuertes convicciones para conquistar la libertad y la justicia, crecido de moral y ganando la guerra antes de presentarse las batallas.

Satyagraha como medio para otras conquistas superiores, aquellas ligadas a la dignidad, los derechos y la ciudadanía. Como le escribió León Tolstoi a Gandhi: «Vuestra lucha en el Transvaal, que puede parecer bastante alejada del centro de nuestra civilización es, en realidad, un hecho de total relevancia en cuanto se construye el experimento más significativo [de noviolencia] que el mundo esperaba desde hacía tiempo» (Carta del 7 de septiembre de 1910).

Luchas populares de naturaleza no armada, entre 1905 y 1906, que se desarrollaron en China (boicot contra productos norteamericanos), Bengala (boicot de productos ingleses) y Rusia (revueltas para la mejora laboral y sobre la carestía de vida). El propio Gandhi en Indian Opinion (11-XI-1905) adelantó el fundamento de estas rebeliones: «el zar no puede, a punta de bayoneta, constreñir a los huelguistas para que vuelvan al trabajo. Ni siquiera el más poderoso gobernante puede hacerlo sin la cooperación de los gobernados».

La satyagraha se basaba en todo un conjunto de tradiciones sociales y políticas, tanto de Occidente como de Oriente. Entre las primeras estaban las formas de boicot de las luchas de los independentistas norteamericanos e irlandeses, las doctrinas mazzinianas sobre el autogobierno popular asociado a la reforma social o la desobediencia civil de Henry D. Thoreau; entre las segundas, la espiritualidad, el «hartal» y la valoración de las culturas indígenas (López Martínez, 2004: 541-542 y 2005: 139-167).

La satyagraha sudafricana proponía, de una manera bastante sencilla, una nueva revolución social y una democracia ampliada, en una época aún afectada por la represión de la Comuna de París y la legislación anti-terrorista

contra el anarquismo (Jensen, 2008: 134-160). Ni violencia, ni consentimiento. Los conflictos sociales no siempre se podían resolver a través de la mediación y el arbitraje, o con la apelación a la buena voluntad, sino que comportaba el uso de la fuerza y la acción directa de las masas sin armas, aunque ello representara acciones ilegales. Es por ello que Gandhi condenaba el inmovilismo y la impotencia, «jamás se ha obtenido algo sobre la tierra sin acción directa, por eso yo reniego de la expresión ‘resistencia pasiva’, por su insuficiencia y por ser considerada el arma del débil. Fue la acción directa en Sudáfrica, manifestada con permanente eficacia, la que empujó al general Smuts a razonar» (Young India, 12-V-1920).

Gandhi aprovechó mucho de los escritos de Étienne de La Boétie y de Thoreau. Las reflexiones de éstos expresadas en Discours de la servitude volontaire (1576) y Resistance to Civil Government (1849) le permitieron un aggiornamiento, sobre cómo utilizar, con un éxito más que notable, teorías políticas escasamente desarrolladas, tanto por los «amigos», como por los «enemigos» del Estado moderno. La cuestión fundamental era dónde radicaba la naturaleza del poder y del dominio. La de La Boétie era la respuesta a un Estado absoluto que permitiera a los súbditos salir de la servidumbre innecesaria: ¿por qué dejar hacer a un tirano? ¿por qué mantener un mal gobierno? ¿para qué dejarse robar la voluntad propia? La extensa literatura sobre cómo gobernar el Estado y la sociedad de los siglos XVI al XVIII, reflejan más las tensiones entre el poder emergente de los monarcas con sus iguales de la nobleza y el clero, que la posición del Tercer Estado, en este sentido la obra de Boétie es muy actual. Asimismo, Thoreau situó el problema en el concepto de ciudadano, libre, responsable, autónomo, frente al Estado que, en su época, comenzaba a dar visos de no ser un mero gendarme. Gandhi lo decía con unas palabras muy sencillas: «la opresión en la India es posible sólo porque existe gente que obedece y colabora, la mayoría de las personas no comprenden que todos los ciudadanos, de manera silenciosa pero cierta, sostienen al gobierno que ejerce el poder de un modo que ellos desconocen. Por eso todos los ciudadanos se hacen a sí mismos responsables de todos los actos de su gobierno» (Young India, 28-VII-1920).

En su libro Satyagraha in South Africa (1928), Gandhi apuntó lo que acabaría perfeccionando años después en la India: ser un Clausewitz pero de la noviolencia. Este es, al menos, el juicio de Mulford Q. Sibley (1963), el

cual consideró que la praxis gandhiana desarrolló los principios esenciales de la estrategia militar diseñada por Clausewitz: máxima información, constante movilidad, mantener siempre la iniciativa, economía de esfuerzos e importancia de concentrar las fuerzas en puntos decisivos, superioridad del factor moral respecto a los recursos materiales, razonable relación entre ataque y defensa y tenacidad para mantener la voluntad de victoria final. Como en la guerra, las campañas del satyagraha necesitaban combatientes adiestrados, dotados de un gran espíritu de decisión hacia la comunidad, capacidad de sacrificio, resistencia, organización y disciplina, cualidades sin las cuales no se podía vencer.

Gandhi construyó por primera vez, con la experiencia sudafricana que posteriormente trasladó a la India, valerosos soldados sin armas, satyagrahis, que no tenían miedo de acabar en lúgubres prisiones, picando piedras o, incluso, muriendo por la dignidad de la comunidad india. De ser miserables inmigrados, harapientos sin esperanza, campesinos empobrecidos y mujeres en condiciones de semi-esclavitud, pasaron a ocupar las portadas de los más importantes rotativos de la prensa occidental. Lo que Gandhi estaba desarrollando era un 'equivalente moral a la guerra' (Young India 5-XI-1931), cuestión que sólo había esbozado, veinte años antes, William James (1910).

Será en Sudáfrica cuando la noviolencia despegará de su incorrecta expresión de resistencia pasiva, como advirtió el propio Gandhi: «la no cooperación no es una disposición pasiva, sino un estado intensamente activo, más activo que la resistencia física o la violencia. La denominación 'resistencia pasiva' es errónea» (Young India, 25-VIII-1920). De manera que la noviolencia conservara su propia agresividad, iniciativa, actividad y creatividad para llegar a ser impredecible, mostrando los elementos sorpresa que forman parte de un proceso de lucha.

Satyagraha en Sudáfrica (1928) fue un verdadero tratado de estrategia. Teoría y práctica reflexionadas veintidós años después de los acontecimientos. En ese libro estaba lo más destacado de la aportación gandhiana a las formas de lucha no armadas: sobre la relación medios y fines, sobre la elección táctica y la estrategia general, sobre la valoración de costes y beneficios, sobre el análisis de la propia fuerza y la del adversario, examinando la capacidad de movilización de grandes masas, etc.; además de permitir pensar otros

modelos de defensa alternativos a la armada y convencional (Burrowes, 1996); pero, lo más importante, el descubrimiento de la noviolencia como factor político (Altieri, 2005).

5. La Marcha de la Sal.

Con la Marcha de la Sal, Gandhi descubrió al mundo que no sólo la noviolencia era la respuesta para atajar o aminorar la violencia física, sino que podría ser un arma eficaz para liberarse de la violencia estructural. Quizá pueda parecer exagerado pensar como el físico indio D.S. Kothari, el cual señaló que los dos acontecimientos más importantes del siglo XX fueron: la bomba atómica y la Marcha de la Sal, en el juicio de que ambos son símbolos de dos formas muy diferentes de concebir la fuerza y la lucha pero, sobre todo, de construir el mundo (López Martínez, 2001: 211).

Esta marcha, con una fuerte carga de dramatismo y simbolismo, consiguió, sobradamente, traspasar las fronteras de la India. Desde todos los rotativos occidentales se entendieron las claves de lo que suponía la existencia de un impuesto sobre la sal, cuya gestión y venta era sólo exclusividad y monopolio del imperio británico. La Marcha de la Sal era, además de un ejercicio de desobediencia civil, el punto de partida de una larga campaña, respaldada por el Congreso Nacional Indio, para protestar contra el proyecto de autonomía ofrecido por los británicos y para galvanizar a los indios a favor de la causa de la independencia.

La Marcha se fraguó en un contexto histórico difícil para las relaciones entre británicos e indios. Fracasadas las conversaciones de la primera Mesa Redonda (mesa de negociación sobre una posible autonomía para la India) y tomada la decisión por parte del Congreso Nacional Indio de presentar una tabla reivindicativa contra el dominio británico (reducción de impuestos sobre la tierra, no contribución a los presupuestos militares, abolición de las tasas sobre la sal y, entre otras, la liberación de los prisioneros políticos), programa que redactaría el propio Gandhi, restaba encontrar un acto simbólico, suficientemente representativo para la cultura india que conmoviera las bases del dominio británico, impresionara a sus autoridades y llamara la atención de los medios de comunicación internacionales.

Algunos de los análisis y pensamientos de Gandhi eran correctos: la sal representaba más que nada, para las economías pobres y para un país con un clima tan caluroso, un producto insoslayable para el transporte y la conservación de los alimentos, mantener en monopolio este producto reportaba grandísimos dividendos al Imperio; si se lograba mediante la desobediencia civil (a la ley de monopolio) iniciar una campaña de no-cooperación económica (con las manufacturas británicas), ello alimentaría un espíritu nacional que aceleraría la independencia.

Pero, además, para Gandhi era muy importante comprender y sobre todo hacer comprender a los indios el valor simbólico de la sal. De una parte la sal, como lo fue el té para las Trece Colonias en su rebelión contra el Imperio en el siglo XVIII, era la cara más visible de la naturaleza de la opresión, la dominación y la soberbia británicas, frente a ellas el indio debía ganarse para sí mismo su dignidad en una lucha no contra los británicos sino contra lo que representaban esos males antes mencionados. Si hacemos caso de interpretaciones psicoanalíticas, siguiendo a Eric H. Erikson, Gandhi quitando sal a los ingleses: «puede considerarse reclamando para el pueblo indio la virilidad y potencia que en realidad les pertenecía» (1970: 80). Además, y por otra parte, la sal tenía un fuerte componente simbólico-religioso en la cultura india, era considerada como semilla, germen, raíz y génesis de vida, especialmente para las culturas campesinas, así poder acceder libremente a la sal, controlarla, era como conquistar los cimientos de la futura nación india y con ello toda la cultura milenaria del subcontinente.

La Marcha de la Sal fue, posiblemente, el acto simbólico más emblemático del conjunto de campañas de satyagraha gandiano, adquiriendo un valor importante en la historiografía y la literatura sobre la noviolencia. Aquella inspiró futuras marchas, actos simbólicos y concentraciones como lo fueron en la época de Luther King las marchas de Selma a Montgomery o a Washington (Estados Unidos), las manifestaciones estudiantiles en Soweto (Sudáfrica) o Tiananmen (China), o los campamentos de Larzac (Francia) o Greenham Common (Reino Unido), entre otras (López Martínez, 2004).

Conclusiones

En la satyagraha gandiana está el rechazo a colaborar y su tenacidad para

presionar a las leyes, cuya finalidad estratégica está en golpear el corazón mismo de la sociedad y de su sistema de reglas sociales pero, al mismo tiempo, consiste en evitar una confrontación directa con una fuerza armada o con los elementos más represivos de un Estado. Pero todo esto no es suficiente, para Gandhi la naturaleza última de la lucha satyagraha consistía en la convicción de la resistencia noviolenta contra la opresión afirmaba la superioridad moral de los oprimidos frente a los opresores.

Quienes practicaban la forma de lucha satyagraha realizaba dos actos: en primer lugar, demostraba su propia superioridad moral sobre su opresor; esto, según Gandhi, hacía que el opresor se diese cuenta de su propio error moral y espiritual; y, en segundo lugar, el satyagrahi reforzaba, con cada acto, su propia posición espiritual porque la noviolencia le hacía caminar hacia la verdad. Así, cualquier sacrificio que se produjera en la lucha de resistencia noviolenta debía ser interpretado como una demostración de la superioridad moral de quienes soportaban la violencia pero no la reproducían. Así, también, se contaba con la convicción de que la protesta noviolenta, demostrando su superioridad moral, le permitía propiciar un cambio social, por la vía de la conversión del adversario y de la sociedad, en donde el concepto de compromiso y de testimonio eran nodulares y reflejaban la dureza de toda lucha, la convicción y profundidad a la hora de abordarla.

El legado de Gandhi se ha venido traduciendo en la expansión de las formas de lucha satyagraha, como la combinación de tácticas y estrategias complejas, centradas en la convicción y la conversión. En nuestra sociedad mediática, en la que se han extendido sobremanera los medios para comunicar la capacidad de protesta noviolenta, ésta puede adquirir un protagonismo que, hace décadas no tenía, pero a cambio de que pueda traducir a un lenguaje sencillo y directo la ecuación entre superioridad moral y noviolencia frente al uso de la fuerza o violencia institucional, si bien con el peligro de que la noviolencia sólo va a ser visualizada en la medida en que se convierta en una acción pública, lo que no siempre es correcto de traducir en sus metodologías pues, en la mayor parte de las ocasiones, se trata de trabajos educativos, concientizadores, socializadores que no siempre derivan en la acción directa.

Karl Jarpers, sin embargo, no interpretó la noviolencia como una forma de superioridad moral, sino más bien lo contrario. Él decía que esta manera de

actuar de Gandhi potenciaba la «coacción moral» y que, en consecuencia, era una forma de ejercicio de la violencia (Rau, 1984: 183-184). No es fácil dilucidar el grado de acierto de esta aseveración, a mi juicio desmedida, pero da mucho que pensar, en todo caso es polémico asegurar que la presión, el forcejeo y la incisión moral sobre el adversario hayan de significar necesariamente una imposición o una coacción, sino más bien la apelación a su voluntad de cambio o, al menos, a su responsabilidad si usa la violencia para atajar a otros que renuncian a usarla cuando podrían hacerlo.

Si Gandhi pudiera ser una guía para futuros políticos, éstos deben saber que el líder indio se pasó toda su vida perfeccionando su método ético-político para vencer a la violencia; y, a pesar de que creemos que pecó de modestia murió sin quedar completamente satisfecho de lo que descubrió e hizo.

En todo caso, para esos navegantes en el agitado mar que es la política convendría mencionarles, como nos recordó Petra Kelly (1992: 315), el post it que siempre llevaba consigo la hija del pacifista norteamericano Philip Berrigan, un papel de pegar donde se mencionaban los «siete pecados sociales»: Política sin principios, Placer sin conciencia; Riqueza sin trabajo; Saber sin carácter; Comercio sin moral; Ciencia sin humanidad; y, Religión sin sacrificio.

Bibliografía

- Altieri, Rocco (2005) *Introduzione en Gandhi*, M.K. Una guerra senza violenza. La nascita della nonviolenza moderna. Firenze. Librería Editrice Fiorentina.
- Ameglio, Pietro (2002) *Gandhi y la desobediencia civil*. México hoy. México D.F., Ed. Plaza y Valdés.
- Burrowes, Robert J. (1996) *The strategy of nonviolent defense: a Gandhian approach*. Albany, Universidad del Estado de Nueva York.
- Bonduant, Joan Valérie (1955) *Conquest of violence: the Gandhian philosophy of conflict*. Nueva Jersey, Princeton University Press, 1988.
- Boserup, Anders y Mack, Andrew (1975) *Guerra sin armas. La noviolencia en la defensa nacional*. Madrid, Los Libros de la Catarata, 2001.
- Case, Clarence Marsh (1915) *The social psychology of passive resistance*. University of Wisconsin-Madison, 2010.
- Case, Clarence Marsh (1923) *Non-Violent Coercion: a study in methods of social pressure*. Nueva York, Century.
- Chapple, Christopher K. (2002) *Jainism and ecology: nonviolence in the web of life*. Harvard, Harvard Divinity School
- Davis, Adam ed. (2009) *Hearing the Call Across Traditions: Readings on Faith and Service*. Skylight Paths Publishing, Woodstock.
- Fisher, Louis (1983) *Gandhi*. Buenos Aires, Javier Vergara Ed.
- Dalai Lama (2000) *Compasión y no violencia*. Barcelona, Kairós.
- Díaz, Hermann (2007) *El tiempo miente, no pasa*. LibrosEnRed.
- Desai, Mahadev (1927) *Gandhi in Indian Villages*. Nueva Delhi, Mohit Publications, 2003.
- Doctor, Adi Hormusji (1967) *Sarvodaya; a political and economic study*. Bombay, Nueva York, Asia Publications. House.
- Elkins, Caroline (2004) *Imperial Reckoning: The Untold Story of Britain's Gulag in Kenya*. Nueva York, Henry Holt and Co.
- Elkins, Caroline (2005) *Britain's Gulag: the brutal end of empire in Kenya*. Londres, Pimlico. Jonathan Cape ed.
- Erikson, Erik H. (1969) *La verità di Gandhi. Sulle origini della nonviolenza militante*. Milano, Feltrinelli, 1972.
- Erikson, Erik H. (1970) "Sobre la naturaleza de la evidencia psicohistórica: a la búsqueda de Gandhi", In: D. A. Rustow (ed.) *Filósofos y Estadistas: Estudios sobre el liderismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1976, pp. 49-94.
- Fanon, Frantz (1961) *Los condenados de la tierra*. Tafalla, Txalaparta, 1999.
- Fischer, Louis (1954) *Gandhi*. Buenos Aires, Javier Vergara editor, 1983.
- Galtung, Johan (1992) *The way is the goal: Gandhi today*. Gujarat Vidyapith.
- Gandhi, M.K. (1927 el volumen I y 1929 el volumen II) *Autobiografía. La historia de mis experimentos con la verdad*. Madrid, Eyras, 1983.
- Gandhi, M.K. (1928) *Satyagraha in South Africa*. Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1961.
- Gandhi, M.K. y Jack, Homer A. (1953) *The Gandhi reader: a source book of his life and writings*. Nueva York, Indiana University Press.
- Gandhi, M.K. (1977) *Hacia un socialismo no violento*. Buenos Aires, La Pléyade.
- Gandhi, M.K. (1979) *Todos los hombres son hermanos*. Madrid,

Ed.Sigueme.

- Gandhi, M.K. (2006) *Sus propuestas sobre la medicina, la salud y la sexualidad*. Barcelona, Amat Editorial.
- Godwin, William (1798) *Enquiry concerning political justice: and its influence on morals and happiness*. Londres, Printed for G.G. and J. Robinson.
- Horne, Alistair (1978) *A Savage War of Peace: Algeria 1954–1962*. Nueva York, Viking Adult.
- James, William (1910) *The Moral Equivalent of War*, In: David P. Barash (2000) *Approaches to Peace. A Reader in Peace Studies*. Nueva York y Oxford, Oxford University Press, pp. 65-69.
- Jensen, Richard B. (2008) *The Evolution of Anarchist Terrorism in Europe and the United States from the Nineteenth Century to World War I*, In: Brett, Bowden y Michael T. Davis *Terror: From Tyrannicide to Terrorism*. Queensland, University of Queensland Press.
- Kelly, Petra (1992) *Pensar con el corazón. Textos para una política sincera*. Barcelona, Círculo de Lectores.
- Kraft, Kenneth (1992) *Inner peace, World peace: essays on Buddhism and nonviolence*. Nueva York, State University of New York Press.
- La Boétie, Étienne de (1576) *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Madrid, Tecnos, 2010.
- Leonard, Harvey D. (1996) *The pacifist impulse in historical perspective*. Toronto, University of Toronto.
- López Martínez, Mario (2004) *Enciclopedia de paz y conflictos*. Granada, Universidad de Granada y Consejería de Educación y Ciencia de la Junta de Andalucía.
- López Martínez, Mario (2005) “*Dinámicas y técnicas de la Acción NoViolenta (ANV). Una aproximación*”, Polisemia, 1, pp. 139-167.
- López Martínez, Mario (2006) *Política sin violencia. La noviolencia como humanización de la política*. Bogotá, Uniminuto.
- Maran, Rita (1989) *Torture. The role of ideology in the French-Algerian war*. Nueva York, Prager Publishers.
- Markovits, Claudes (2004) *The unGandhian Gandhi: the life and afterlife of the Mahatma*. Londres, Anthem Press.
- Mashruwala, K.G. (1951) *Gandhi and Marx*. Ahmedabad, Navajivan

Publishing House.

- Ministry of Information and Broadcasting, Government of India (1958-1984) *The Collected Works of Mahatma Gandhi*. The Publication Division, Navajivan, Nueva Delhi.
- Mishra, Anil Dutta (1995) *Fundamentals of Gandhism*. Nueva Delhi, Mittal Publications.
- Orwell, George (1949) “*Reflections on Gandhi*”, en *Partisan Review*. Londres.
- Pontara, Giuliano (1983) *Il Satyagraha. Definizione di violenza e nonviolenza nei conflitti sociali*. Perugia, Edizione del Movimento Nonviolento.
- Pontara, Giuliano (1992) “*Introduzione*”, In: *M.K. Gandhi Sulla violenza*. Milán, Linea D'ombra
- Pontara, Giuliano (1996) “*Il pensiero etico-politico di Gandhi*” (175 páginas), In: *M.K. Gandhi Teoria e pratica della non-violenza*. Torino, Einaudi editore.
- Pontara, Giuliano (2004) “*Gandhismo*” In: Mario López Martínez (dir.) *Enciclopedia de paz y conflictos*. Granada, Ed. Universidad de Granada, pp. 493-498.
- Pontara, Giuliano (2006) *L'antibarbarie. La concezione etico-politica di Gandhi e il XXI secolo*. Turín, EGA.
- Quiñones, Sergio R. (2011) *Sobre La Naturaleza de Las Decisiones*. Palibrio, Bloomington.
- Rau, Heimo (1984) *Gandhi*. Barcelona, Salvat.
- Ruskin, John (1877) “*Unto this last*”: four essays on the first principles of political economy. Londres, George Allen.
- Sharma, Jai Narain (2008) *Satyagraha: Gandhi's approach to conflict resolution*. Nueva Delhi, Concept Publishing Company.
- Sharp, Gene (1973) *The Politics of Nonviolent Action*. Boston, Porter Sargent.
- Sharp, Gene (1979) *Gandhi as a Political Strategist*. Boston, Porter Sargent.
- Shridharani, Krishnalal (1939) *War without Violence. A Study of Gandhi's Method and Its Accomplishments*. Nueva York, Harcourt, Brace and Company.
- Sibley, Mulford Q. (1963) *The Quiet Battle: Writings on the Theory and Practice of Nonviolent Resistance*. Chicago: Quadrangle Books.
- Thoreau, Henry D. (1849) *Del deber de la desobediencia civil*. México,

UNAM, 2005.

- Tolstói, León (1890-93) *El reino de dios está en nosotros*. Barcelona, Kairós, 2010.
- Vidal, Denis; Tarabout, Gilles y Meyer, Eric (2003) *Violence/non-violence: some Hindu perspectives*. Nueva Delhi, Manohar Publishers and Distributors.
- Weber, Thomas (2004) *Gandhi as disciple and mentor*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Windrow, Martin (1997) *The Algerian War 1954–62*. Londres, Osprey Publishing.
- Woodcock, George (1971) *Gandhi*. Barcelona, Planeta Agostini, 1995.

Mario Nicolás López Martínez

Profesor de Historia Contemporánea e Investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada (España). Doctor en Historia. Ha sido director (2002-2005) y subdirector (1997-2001) del Instituto mencionado, así como consultor internacional de Naciones Unidas para el tema de la reconciliación en Colombia (2007/09). Ha dirigido la Enciclopedia de paz y conflictos (2004), así como ha elaborado una docena de libros sobre movimientos sociales campesinos (Orden público y luchas agrarias en Andalucía, 1995; Caciques contra socialistas, 1997), pacifismo (Ciudadanos en pie de paz, 2008) y noviolencia (Política sin violencia, 2006 y 2010).

LA EDUCACIÓN PARA LA PAZ COMO EJE TRANSVERSAL EN EL NIVEL MEDIO SUPERIOR

Concepción Noemí Martínez Real
noemireal03@yahoo.com.mx

Resumen

La Educación para la paz es muy importante en nuestras vidas, ya que nos prepara para ser actores de paz, en un mundo tan convulsionado por manifestaciones crecientes de violencia, en todos sus tipos. Los principios de la Educación para la paz deben ser parte fundamental de la práctica educativa de todos los sistemas educativos y su metodología debe ser reconocida, comprendida e instrumentada para alcanzar los objetivos no solo de los currículos sino de una educación integral y más humana. En el contexto educativo mexicano se evidencia un avance en el tratamiento de la Educación para la paz como eje transversal en el Nivel Medio superior.

Palabras clave: Práctica educativa, transversalidad, metodología.

Abstrac

Peace education is very important in our lives, prepare us to be peacemakers, in a problematic world, with high manifestations of different ways of violence. The principles of peace education must be fundamental part of the practice in education, in all systems and its methodology must be known and applied, in order to reach the goal not only of the curriculums, even more the goals of the integral and humanist education. In educative Mexican context, we can see a progress in the implementation of peace education.

Keywords: Education practice, transversality, methodology.