

GANDHI

George Woodcock



En su obra *El anarquismo*, George Woodcock afirma:

Tolstoi predicó la no resistencia, y su más famoso discípulo, Gandhi, trató de dar expresión práctica a esta doctrina. Los anarquistas pacifistas han aceptado el principio de resistencia e incluso la acción revolucionaria, siempre que no incurra en violencia, que ellos ven como una forma de poder y por lo tanto no anarquista en su naturaleza.

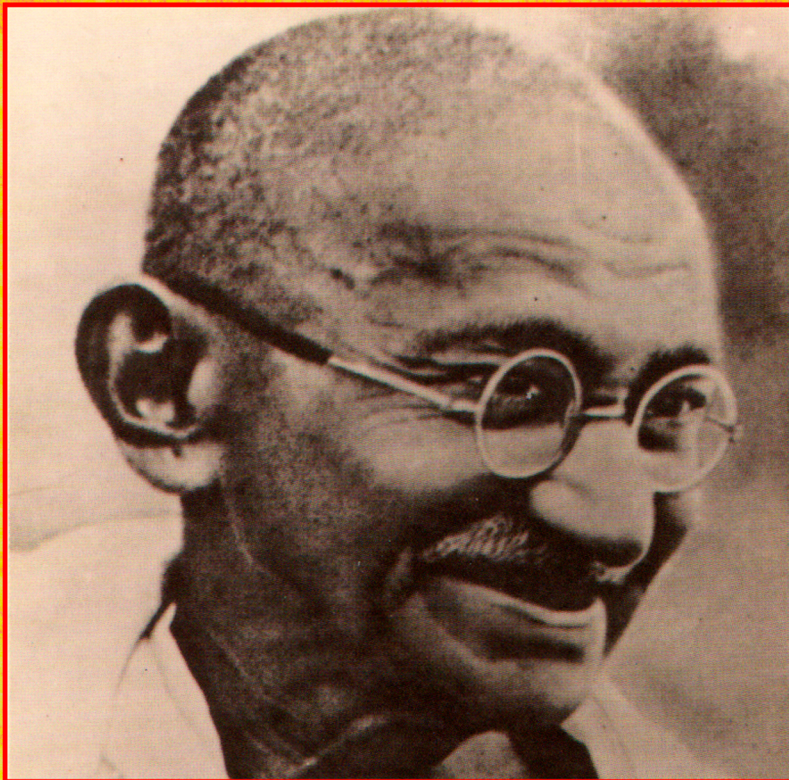
La técnica no violenta de Gandhi se desarrolló en gran parte bajo la influencia de Thoreau y de Tolstoi, y la lectura asidua de Kropotkin le animó en su idea de un país de comunas aldeanas.

En esta biografía de Gandhi, Woodcock nos habla del defensor de los derechos del hombre y apóstol de la no-violencia.

Gandhi luchó en su juventud contra la discriminación de la población india en Sudáfrica, y a partir de 1917, ya en la India, inició una campaña de desobediencia civil pasiva y de boicot a las instituciones coloniales que culminaría en la famosa marcha de la sal. Encarcelado y liberado en varias ocasiones, su vida fue una continua lucha contra la opresión y en busca de una sociedad más justa.

GRANDES BIOGRAFÍAS

GANDHI



George
Woodcock

George Woodcock

GANDHI

Diseño cubierta original: Hans Romberg

Título original: Gandhi

Traducción: R. Fernández Calvo

Edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

http://www.solidaridadobrera.org/ateneo_nacho/biblioteca.html

CONTENIDO

I

II

III

IV

V

VI

VII

VIII

IX

Cuadro Cronológico

Bibliografía

Acerca del autor

En el año 1970, durante los tensos y angustiosos días que preceden al monzón, pandillas de terroristas naxalitas recorrieron las calles de Calcuta. Quemaron autobuses, asesinaron a policías y profesores, destruyeron cines que proyectaban películas antichinas y saquearon las agencias norteamericanas y las oficinas de la universidad. Pero el objetivo más frecuente de sus ataques fueron los centros Gandhi dedicados a la mejora de las poblaciones urbanas. Se quemaron escritos de Gandhi; sus retratos fueron destruidos.

Milton describió en una ocasión la destrucción de un libro como «una forma de homicidio», y las acciones de los naxalitas en 1970 traían a la memoria aquel momento, en que, más de veinte años antes, el autor de los libros que ahora destruían había sido asesinado por otro grupo de fanáticos defensores de una estrecha visión del futuro. Los que asesinaron a Gandhi en 1948 eran terroristas, hindúes que no estaban de acuerdo con su insistente propósito de que la India liberada tratase a los hombres de todas las religiones con igual justicia y generosidad. Los naxalitas, al condenar sus enseñanzas como «la cristalización del revisionismo», intentaban disminuir el atractivo de la única tradición revolucionaria que, aparte del

comunismo, había logrado ejercer una influencia sobre las mentes de las masas indias.

Las acciones de los naxalitas demostraban algo más que el contraste entre sus propias opiniones sobre los cambios sociales y las formuladas y defendidas por Gandhi. Probaban también que por mucho que Gandhi no haya dejado tras sí ningún partido que continúe su tradición y por mucho, también, que hoy en día el Gobierno indio se preocupe más de honrar su memoria que de proseguir su labor, el mito creado por su enseñanza, su ejemplo y su presencia carismática aún tiene fuerza en los suburbios y pueblos de la India. Sus retratos, en lúgubres óleos, figuran a menudo junto a los de Krishna en las paredes de barro de las chozas indias y entre las masas incultas su nombre aún es invocado como si fuera el de un enviado de los dioses.

En realidad, Gandhi ha llegado a petrificarse en la memoria popular india como el mayor héroe de los últimos tiempos, un Arjuna con la apariencia externa de un Hanumán. Este hombre de honestidad inflexible y de evidente modestia, que se quejaba del título de Mahatma o Gran Alma que le había conferido contra su voluntad Rabindranath Tagore, ha dejado un nombre con el que políticos y publicistas aún se atreven a jugar deshonestamente. Lo utilizan para justificar, ante un campesinado que recuerda a Gandhi como el hombre que les dio esperanza y confianza en sí mismos, una India moderna cuyas opciones sociales y políticas tienen poco que ver con las creencias y acciones del Mahatma. Lo que aún pervive de la epopeya de Gandhi debe considerarse muy distante de lo que proclaman sus autodesignados herederos oficiales, lo cual

viene a resultar doblemente evidente si se piensa que Gandhi jamás fue un personaje oficial. Reconocía la laguna existente entre el disfrute de la libertad y el ejercicio de la autoridad. Cuando el Congreso Nacional Indio, que Gandhi había dirigido de forma intermitente como movimiento dedicado a la consecución de la liberación por medios legales y extralegales, se aferró al poder y se convirtió en un partido político, se apartó de él. Con firmeza extraordinaria Gandhi supo llegar a ser uno de los pocos hombres libres de nuestra época.

Desde luego, nadie hizo más que Gandhi para obtener la liberación de la India; nadie contribuyó más que él al derrumbamiento total del Imperio. Así pudo ver cumplido, antes de su muerte, uno de sus más fervientes deseos: que, aunque la India fuera gobernada desacertadamente, sus gobernantes fueran, al menos, indios. Pero se trataba de un país dividido ya desde su independencia, con mayoría musulmana tanto en el Estado separado de Pakistán como en las regiones que pasaron a formar parte de la actual India; y Gandhi se vio forzado a admitir que «el orden social de nuestros sueños no llegará por medio del Partido del Congreso». Contemplando la violencia a su alrededor, observando con espanto el aumento de la corrupción, tuvo la sensación frecuente, sobre todo en los últimos días del año 1946 y de 1947, cuando luchaba por conservar la amistad entre hindúes y musulmanes, de haber fracasado por completo.

Su sentimiento de fracaso en el momento de la liberación de la India, y la desilusión de los que hoy contemplan la India y la comparan con la comunidad espartana de pueblos revitalizados en la que él soñaba, son reacciones muy naturales

(aunque, como intentaré demostrar, no tienen en cuenta todo lo conseguido). Porque Gandhi era un activista político, que juzgaba las teorías por sus resultados. Ponía a prueba sus ideas en la práctica misma y ésta le ayudaba a aclarar sus ideas, hasta el punto de serle posible definir acertadamente su vida como una serie de «experimentos con la verdad».

En realidad, Gandhi dejó tras sí más bien un pensamiento y una acción existenciales que un sistema de filosofía política o moral. Escribió mucho: varios volúmenes que sus seguidores han publicado piadosamente después de su muerte. En su mayoría son artículos ocasionales, escritos casi siempre al calor de la acción para ser publicados en forma de panfletos propagandísticos; su misma autobiografía, «Mis experimentos con la verdad», vio la luz inicialmente en forma de fascículos o papeles periódicos e intentaba ayudar e inspirar a los demás con el ejemplo de su propia búsqueda de la verdad a través de la acción. No tomaba en consideración intenciones y teorías hasta que no se comprobaban en los choques y conflictos de la vida. «Busco mi paz en el desorden», llegó a decir en una ocasión.

Gandhi ocupa el primer puesto en esa serie de grandes teóricos activistas que han cambiado la faz de nuestro mundo y la forma de nuestro pensamiento en el curso del siglo XX. En 1894, nueve años antes de que Lenin formase el grupo bolchevique dentro del Partido Social Demócrata Ruso y veinticinco años antes de que Mao Tse Tung hiciera suya la revolución como forma de vida, comenzó Gandhi sus actividades entre los indios que soportaban en Sudáfrica una existencia marginal y oprimida como comerciantes y

trabajadores eventuales. Combinando la teoría con la experiencia, ideó sus propias técnicas de lucha basadas en las condiciones objetivas existentes, y, en 1906, sólo tres años después de que los bolcheviques hubieran aparecido en el escenario de la historia y un año después de la primera revolución rusa, la de 1905, anunció su primera campaña de satyagraha, imaginando la resistencia no-violenta como modalidad de la lucha social.

La satyagraha, combinación de dos palabras gujaratís que significan verdad y fuerza, era una doctrina nacida de y para la acción. Era la creación de una mente curiosamente concreta, atenta a las relaciones, siempre cambiantes, de los hombres entre sí y de éstos con el mundo. Uno de los pocos puntos en los que, según he comprobado, están de acuerdo con Gandhi la mayoría de los indios es en su enorme realismo. No era casual que siempre tuviera como norma tratar de integrar la teoría y la práctica; no era casual su creencia de que la discordancia entre lo que se dice y lo que se practica es la mayor deshonestidad. A ello hay que unir que contemplaba siempre las más diversas situaciones con la prudente perspectiva del hombre de leyes y con la astuta mirada de los indios bania, de tal modo que de su observación surgían soluciones de gran originalidad aparente pero que, en la práctica, se revelaban como realistas y adecuadas a las circunstancias.

Muchos de los objetivos de Gandhi que a primera vista podían parecer absurdos e inconcretos y que podían fomentar incluso la opinión –bastante extendida– de que sólo era un fantoche místico, obedecían perfectamente a su empeño de que la India adquiriera la libertad y la confianza en sí misma. Al

reanudar la tradición de la manufactura del hilado, que los campesinos indios habían abandonado a finales del siglo XIX, emprendía una tarea que sobrepasaba los límites de la nostalgia. Era una forma de llamar la atención sobre un conjunto de condiciones que había que transformar: la extinción virtual de la industria en los pueblos indios; el hecho de que, a causa de la ausencia de manufacturas, los campesinos se encontraran sin trabajo durante cuatro meses al año; la comprobación brutal de que sus ingresos eran tan insuficientes que aumentaban sensiblemente con las pocas rupias que se podían ganar con el hilado en las épocas de paro.

Una perspectiva tan desprovista de prejuicios permitía a Gandhi actuar de tal manera que los demás se veían obligados a abandonar también sus propios prejuicios. La progresiva desaparición de la segregación de las castas intocables se ha debido principalmente a su trabajo y al de sus discípulos más cercanos. A las puertas del primer mitin del Congreso Nacional Indio, en 1901, se encontró con una asamblea de miembros de la casta hindú a la que no habían sido admitidos los intocables. Las letrinas, de cuya limpieza se encargaban tradicionalmente los que estaban fuera de la estructura de las castas, estaban espantosamente sucias. Gandhi no se limitó a criticar: cogió una escoba y, en un acto que, por su sola significación, vino a representar hace setenta años, una revolución dentro de la casta hindú, limpió las letrinas que iba a utilizar. Siguió limpiando letrinas toda su vida y al hacerlo no se limitaba a protestar contra la intocabilidad y sus humillantes consecuencias; daba expresión práctica, asimismo, a su convicción de que la higiene (con su connotación simbólica de

purificación interior) constituía una de las más urgentes necesidades de las masas indias.

En Gandhi, sentido práctico (que le ayudaba a forjar originales técnicas de acción revolucionaria) y falta de prejuicios (que le permitían una continuidad de acción y una aceptación sin precedentes en la India, con sus divisiones de casta, lenguaje y religión) se unían a una excepcional comprensión de la validez de los actos simbólicos para mover las mentes humanas, y –como subrayaba Nehru– a «una curiosa intuición para llevar a cabo la acción adecuada en el momento adecuado». Recorrer –como hizo en el verano de 1930– más de trescientos kilómetros por los caminos polvorientos de la India, con una playa como destino y sin más objetivo que coger un puñado de la sal prohibida desafiando así una ley irracional, era un acto simple, poético, pero unió al pueblo indio más que ningún otro acto anterior de hombre alguno y aceleró el fin del Imperio.

Gandhi debió gran parte de su influencia al hecho de ser considerado por muchos indios como un hombre santo. Proclamaba su condición de hindú, pero también dijo en una ocasión que era cristiano, budista e incluso judío, y en los mítines–plegaria que formaban parte habitual de sus campañas de no–violencia, así como en su vida diaria en los ashrams o granjas que compartía con sus discípulos, se cantaban himnos de todas las religiones. En realidad, como hindú era bastante heterodoxo y pasó gran parte de su vida intentando eliminar los abusos internos del hinduismo, tales como la segregación de las castas y el matrimonio de niños. No era un místico practicante; nunca pretendió poseer –aunque lo deseó

fervientemente— una experiencia religiosa interior. Y sin embargo, no comprenderíamos su vida de olvidar su insistencia en que la religión y la política estaban inextricablemente ligadas en la búsqueda común de la verdad. «Para mí», decía, «la verdad es Dios y el único camino para encontrar la verdad es el de la no-violencia».

La verdad concebida como Dios es naturalmente el absoluto. La verdad percibida por el hombre puede ser relativa, cambiante según los contactos humanos, perfeccionándose cuando los hombres se comprenden mejor entre sí, cuando comprenden mejor su entorno y cuando se comprenden mejor a sí mismos. Gandhi jamás intentó crear una doctrina fija y final; siempre subrayaba, por el contrario, que la práctica de la áhimsa o no-violencia era meramente experimental y que tanto su lucha política como su vida personal formaban parte de una búsqueda continua de la verdad tal y como ésta se manifiesta existencialmente, una búsqueda que nunca podría acabar porque la inteligencia humana es incapaz de aprehender el absoluto.

La identificación de la verdad como objetivo tanto de la acción política como de la devoción religiosa, y la negativa a hacer distinciones entre religión y política son la base de las grandes divergencias que separan las técnicas e ideas revolucionarias de Gandhi de las de los demás revolucionarios contemporáneos. Al contrario de los marxistas, se negaba a aceptar cualquier clase de visión determinista de la historia. El hombre es, en su opinión, un espíritu libre y nada puede obligarle a hacer lo que no quiere. A pesar de toda su heterodoxia, Gandhi adoptó el modelo tradicional del

sannyasin que se libera en la búsqueda de la verdad; él era el karma yogiti, el hombre que se perfecciona y purifica a través de la acción. El yoga, en todas sus modalidades, se practica en la India para dominar el destino, y Gandhi creía que la acción positiva –amor y no–violencia– podía tener una sutil influencia en los hombres y por tanto en los acontecimientos.

Con la verdad como objetivo y a la vez como principio de acción (ya que en términos gandhianos los fines surgen de los medios y por tanto son virtualmente inseparables de ellos) no había lugar para los métodos conspirativos de la guerrilla en la idea que Gandhi tenía de la revolución. Todo debe ser hecho abiertamente desde el momento en que el objeto de la satyagraha no es sólo oponerse al enemigo sino también convertirlo; vencerle más que ofenderlo. El efecto de este método abierto de política revolucionaria, tal y como Gandhi lo practicó, fue fundir en una sola identidad el movimiento de liberación con las masas populares de todas las clases y comunidades. Al mismo tiempo, el impulso peculiar de la acción no–violenta exigía el mantenimiento, dentro del pequeño círculo de «voluntarios» o activistas militantes, de una disciplina tan rigurosa como la de cualquier movimiento guerrillero.

La estrecha identificación con las masas, que hizo del movimiento de Gandhi de los años veinte y treinta una «marcha hacia el pueblo» mucho más efectiva y extendida que la de los Narodnikí rusos en el siglo XIX, tenía importancia por otra razón. Al igual que los marxistas y los anarquistas, Gandhi creía que la sociedad debe ser transformada, pero a diferencia de ellos no creía que fuese necesario esperar el día

apocalíptico de la revolución para que pudiese comenzar la transformación. En realidad, pensaba que la revolución política dependía de la transformación social y que ambas debían realizarse a la vez. Sostenía que, al igual que la liberación espiritual, la libertad política sólo llegaría a hacerse realidad a través de la autopurificación y pensaba que la sociedad india debía expurgarse a sí misma de injusticias para poderse liberar realmente del pasado imperial. La autodeterminación india se limitaría a ser una continuación, formalmente apenas diferente, del gobierno imperial, de no venir acompañada, al menos en ocho indios de cada diez, del fin de las separaciones de castas y de un renacimiento de la vida de los pueblos.

Pero no se trataba sólo de un cambio de las formas sociales, ni de una revitalización de las industrias e instituciones locales, ni de la descentralización de la administración y el traspaso de poder a las comunidades, ni de la creación de un sistema de educación básica, ni de la liberación de la mujer del purdah, si bien todos estos objetivos formaban parte de los planes de Gandhi. Gandhi predicaba una revolución total y, ya que la sociedad no es mejor que sus miembros, en su concepción el perfeccionamiento de los individuos era tan importante como la transformación de su comunidad. Esta creencia llevó a Gandhi a extender sus «experimentos con la verdad» a todos los campos de la vida y es precisamente a este nivel de revolución personal donde hay que situar las nociones de dieta, medicina y conducta sexual, y esas actitudes ligeramente inhumanas hacia las relaciones íntimas que a menudo repelían a los observadores occidentales y que llevaron a George Orwell a declarar un sentimiento de «aversión estética» hacia Gandhi.

Cuando contemplamos a Gandhi –estimulada nuestra imaginación por sus lúcidos autoanálisis– echándose al vientre puñados de yeso y engañando a su conciencia bebiendo leche de cabra después de haber hecho promesa de no probar leche de vaca, o poniendo a prueba, ya anciano, su voto de brahmacharya o castidad, compartiendo el lecho con su nieta, podemos considerarlo fácilmente como un excéntrico que a la vez era un genio político. Pero las relaciones entre sus flaquezas personales y sus métodos políticos resultan lógicas: su firme búsqueda del autodomínio personal le ayudó a alcanzar una disciplina rara entre los indios de su época y a la vez le permitió llevar a cabo sus actividades políticas con un coraje imperturbable. Y si fue un marido difícil, un padre negligente según las normas habituales, y un tirano moral con sus discípulos, estos fallos relativos pueden ser interpretados como manifestaciones de la doctrina del no compromiso, que reforzó firmemente con sus especulaciones religiosas y que aplicó con toda consecuencia a su acción política, de tal forma que –así como Krishna toma juramento a Arjuna en el libro preferido de Gandhi, el *Bhagavad Gita*– aquélla podía ser llevada a cabo sin esperar ninguna recompensa.

En términos materiales alcanzó el triunfo, aunque en ocasiones cabe sospechar que los «frutos de la acción» no fueron otra cosa que el desarrollo de un formidable orgullo espiritual. En conjunto, sin embargo, hay que estar de acuerdo con la observación final de Orwell, después de rechazar tantas de las teorías y actitudes de Gandhi: «Si lo consideramos únicamente como político y lo comparamos con las demás figuras políticas de nuestra época, ¡qué aroma tan limpio ha tratado de dejar tras de sí!» A pesar de su extraordinaria

capacidad política, Gandhi no se dejó llevar por la corrupción, en un país en que política y corrupción habían llegado a ser términos casi sinónimos. No sólo vivió con una pobreza ejemplar y se negó a hacer favores a sus familiares según las tradiciones indias de lealtad parental; se negó incluso el placer del triunfo sobre sus enemigos intentando que todo acuerdo apareciese como un compromiso. Y, lo que es más importante, siempre que tuvo al alcance de la mano la oportunidad de tomar el poder político, antes o después de la liberación de la India, lo rechazó, y en esto es único entre los rebeldes coloniales de su tiempo e incluso entre los revolucionarios de todos los tiempos. Confesaba ser «anarquista a su modo», pero era un impulso religioso más que político lo que le apartaba de la autoridad; la consciencia de que, en las circunstancias de la liberación de la India, el poder político y el camino de la ahimsa o no-violencia eran incompatibles.

Fue en este momento cuando Gandhi se dio cuenta de la extensión de su aislamiento dentro de la inmensa masa de seguidores que la lucha por la liberación había congregado a su alrededor. La mayoría de los activistas políticos que le habían apoyado contra los británicos, lo habían hecho simplemente porque pensaban que sus tácticas eran efectivas para alcanzar la independencia con el mínimo derramamiento de sangre, no porque aceptasen los principios en los que se basaban tales métodos. «Mi credo es la no-violencia», admitió con tristeza en los días en que la victoria parecía convertirse en derrota personal. «Nunca fue el credo del Congreso Nacional Indio. Para el Congreso sólo ha sido una política».

La negativa de Gandhi a aceptar el poder político venía relacionada con su negativa a trazar algo más que el anteproyecto de una sociedad surgida de una revolución no-violenta. De decidirse a gobernar a los demás, les privaría del derecho a realizar sus propios «experimentos con la verdad» y, de planear para el futuro una estructura social rígida negaría la mutabilidad de la búsqueda de la verdad, los incesantes ajustes que en toda sociedad viva emergen como respuesta al cambio de las situaciones humanas.

Además de diferir de otros revolucionarios, con excepción de algunos anarquistas, en su actitud hacia el poder y hacia el Estado planificado marxista, difería también de ellos en su actitud hacia la civilización occidental, cuyos mecanismos y espíritu materialista denunciaba ya en 1909 en su libro *Hind Swaraj*. Desde la generación de Mao Tse Tung y Ho Chi-Minh, que llevó al poder a los movimientos revolucionarios coloniales después de la Segunda Guerra Mundial, a la reciente generación de insurrectos del Tercer Mundo que se identifican con el Che Guevara y Franz Fanón, casi todos los grandes antiimperialistas, –a excepción de algunos discípulos de Gandhi como Vinoba Bhave y Jayaprakash Narayan– han tenido una actitud ambivalente hacia Occidente. Si por un lado han rechazado la política occidental y su dominación económica, por otro han rechazado también las formas tradicionales de vida de sus propios pueblos y en especial los elementos religiosos en que se sustentaban las antiguas culturas de Asia y África y que han venido a sustituir por formas políticas y tecnologías occidentales. La trágica paradoja de la reciente historia china viene a identificarse así con el hecho de que el desafío exterior a Occidente se ha realizado por medio de una

rendición interior a los métodos occidentales; un proceso similar ha tenido lugar en los países con gobiernos revolucionarios que se han liberado de la dominación imperialista.

La India ha sido una excepción parcial a esta rendición a Occidente. Las clases altas, las grandes ciudades, los aparatos militares y administrativos se han occidentalizado. Entre las masas populares, en cambio, este proceso se ha visto retardado por múltiples fuerzas de resistencia: el profundo conservadurismo de los campesinos, el elástico pluralismo del hinduismo y, en lugar no menos importante, la supervivencia del influjo de Gandhi, el único de los revolucionarios coloniales que fue a Occidente y regresó incontaminado. Aunque Gandhi aprendió mucho en los años que pasó fuera de la India y citaba entre sus maestros a Ruskin, Tolstoi y Thoreau, sólo se quedó con lo necesario para vitalizar sus propias creencias y reencontró, con la ayuda del pensamiento occidental, las fuentes de su propia tradición, de la cual extrajo la fuerza que le hizo tan receptivo a las aspiraciones de los indios pobres y tan imaginativo en su labor de líder de la liberación.

De todos modos, por mucho que la estrategia desarrollada por Gandhi se nutriera de las tradiciones indias y se adaptara constantemente a las circunstancias indias, nunca fue exclusivamente asiático. Además de ser un pluralista religioso, Gandhi fue también un pluralista político: al tiempo que buscaba una fe fácilmente aceptable tanto por los cristianos como por los hindúes, buscaba también un método político universal en sus aplicaciones y que fuera precisamente la negación del exclusivismo religioso o nacional; no es de

extrañar que este empeño lanzara contra él a los chovinistas y xenófobos, y le llevara a la muerte. Ni siquiera en lo más agudo de su lucha contra los británicos perdió su admiración por los pensadores y las instituciones inglesas, y nunca se decidió a cerrar los canales del diálogo con aquéllos contra quienes luchaba sin odio y sin rencor. El diálogo tuvo éxito: la mayor conquista de Gandhi fue la conversión de los británicos, que gradual e imperceptiblemente fueron desvaneciendo sus apetencias de dominio imperialista.

Los últimos acontecimientos, y especialmente el Movimiento Americano de Desobediencia Civil de los primeros años de la década de los sesenta, han demostrado que los métodos no-violentos de lucha, invocados y desarrollados por Gandhi, se adaptan a todos los tiempos y lugares; pueden ser utilizados con igual efectividad tanto en una moderna sociedad tecnológica como en un mundo de la factura de la India de los años treinta, que apenas acababa de salir del medievalismo del Imperialismo Mogol. Si hubiese que determinar una alternativa viable a las místicas de la violencia que han caracterizado en los últimos tiempos a los movimientos radicales tanto en Occidente como en el Tercer Mundo, la elección sólo podría recaer en unas pocas direcciones aprovechables; una de ellas es la continuación, de acuerdo con los nuevos tiempos y circunstancias, de los «experimentos con la verdad» de Gandhi. La validez y el sentido de dichos experimentos vienen dados por su relación con la existencia, de ahí que aún resulten más significativos al ser analizados en el contexto en el que Gandhi los creó y los puso en práctica. A esta interconexión entre la acción y la idea viene dedicado el resto del presente libro.

Todavía hoy el distrito de Gujarat, conocido como Kathiawar, es un lugar de la India remoto y poco visitado, separado al Noroeste por los pantanos salinos del Rann de Kutch, al Sur y al Este por el océano y el Golfo de Cambay, y al Nordeste por el desierto montañoso de Rajastán. En él viven los últimos ejemplares de leones indios y en las colinas resplandece el mármol de las ciudades de los Jains. Cuando el 2 de octubre de 1869 nació Mohandas Karamchand Gandhi en la ciudad costera de Porbander, Kathiawar era un laberinto de pequeños principados: a lo largo y a lo ancho de la península sumaban más de doscientos, con una extensión que oscilaba entre unas pocas hectáreas y miles de kilómetros cuadrados. Estos principados constituían más de un tercio de los primitivos Estados de la India: tenían una estructura semejante a la de un minúsculo Estado soberano y sus gobernantes poseían un poder absoluto de vida y muerte sobre sus súbditos.

El padre de Gandhi, Karamchand Gandhi, era el Primer Ministro de Porbander. Los Gandhi eran mercaderes por casta y bernias por subcasta; su nombre puede traducirse por «tendero», pero desde hacía mucho tiempo los principales miembros de la familia venían interviniendo en la minipolítica de Kathiawar, actuando como altos funcionarios en algunos de los mayores estados del Principado. Sus creencias religiosas

eran una muestra de la extraña mezcla de credos y culturas –jain, hindú y musulmana– que se da en ese remoto lugar de la India, reliquia de los antiguos viajes de los mercaderes árabes y del exilio de quienes huían del dominio de los mongoles de Delhi.

Tanto Karamchand como su esposa Putlibai eran devotos seguidores del culto a Visnú, pero Putlibai procedía de la pequeña secta de los pranamis, que mezclaban las creencias hindú y musulmana hasta el punto de que en sus templos, desprovistos de imágenes, se tributaban los mismos honores al Corán que a los libros sagrados de los Vaishnavitas. Paz y buena voluntad entre los creyentes de todos los cultos era una de las divisas de los pranamis, al lado de una total austeridad, que se traducía en un estricto vegetarianismo, en la prohibición del alcohol y el tabaco, y en los ayunos periódicos. Así pues, las influencias que, en última instancia, llevaron a Gandhi a buscar su verdad en todas las religiones y a encontrar en la negación del cuerpo la disciplina necesaria para fortalecer la voluntad figuran ya bien claras desde los primeros días de su vida.

En Kathiawar, además de los pranamis, existían los jains, que eran numerosos y respetados, y que estaban relacionados informalmente con los vaishnavitas. Muchos de los amigos de Karamchand Gandhi, y varios de sus consejeros espirituales, eran jains, y de ellos aprendió Gandhi, ya en su niñez, la doctrina del ahimsa, que, según los jains, había sido inventada y practicada hacía ya dos mil quinientos años por su fundador Mahavira. En realidad, es una doctrina tan común al budismo y al hinduismo como al jainismo y quizá naciera antes de que dichas tres religiones se separasen. Himsa significa «daño»;

ahimsa es «no hacer mal a los otros seres». En realidad, sea quien fuera el creador de tal concepto, fueron los jains quienes más lo extendieron y practicaron. Mahavira interpretaba la renuncia a la violencia postulada por el ahimsa no sólo respecto a los seres humanos o animales sino también respecto a la tierra, el agua, el fuego y el viento, a quienes consideraba seres vivos y a los que, según pedía a sus seguidores, había que molestar lo menos posible. «Quien enciende un fuego», se dice en los libros de los jains, «está matando seres vivos; quien lo apaga, mata el fuego. Por ello, todo hombre prudente que respete la ley no debe jamás encender fuego». En el pequeño mundo de Porbander todas estas palabras eran escuchadas reverentemente, eran escuchadas con tal respeto que los monjes jains llevaban siempre la boca tapada con tela para evitar dañar con la respiración a las criaturas microscópicas.

No parece, sin embargo, que Gandhi tomara demasiado en cuenta, al menos a nivel consciente, las vitales influencias de su infancia. En realidad, les prestó tan poca atención que ni siquiera leyó en su lengua original el gran libro que su madre conocía y veneraba: el *Bhagavad Gita*; sólo mucho más tarde, ya en Inglaterra –y en inglés– descubrió el poema y tomó nota de la coincidencia existente entre sus propios puntos de vista y la enseñanza de que hay que vivir para la acción prescindiendo de sus frutos.

Gandhi, típico ejemplo de genialidad madura, fue un muchacho tímido y torpe que pasó sin distinguirse demasiado por las escuelas de Rajkot, donde su padre había llegado a ser primer ministro. Casado tres veces durante su infancia (dos de

ellas sin su conocimiento), contrajo matrimonio a los trece años con Kasturbai, una muchacha de su misma edad con la que vivió en un sueño de sensualidad hasta que una noche su padre enfermo, al que había dejado solo para correr al lecho de su esposa—niña, murió. El recuerdo de su desertión juvenil ensombreció muchas veces a Gandhi, le hizo enemigo ferviente del matrimonio entre niños e incluso llegó a convertirle en un obseso antisexual de por vida.

Karamchand Gandhi había tenido siempre la esperanza de que uno de sus hijos le sucedería como primer ministro y su elección había recaído sobre Mohandas. Pero las calificaciones escolares del joven Gandhi seguían siendo tan deficientes que parecía poco probable que llegara a conseguir su título universitario en la India. Llegó, desde luego, a matricularse, pero su primer curso en el Samaldar College terminó con un completo fracaso. La familia decidió que la única posibilidad de aquel zoquete era marchar a Londres y seguir los cursos del Inner Temple, donde los exámenes tenían fama de ser tan fáciles que incluso los más torpes aprobaban.

Gandhi contemplaba la perspectiva del viaje a Inglaterra con una extraña mezcla de miedo y excitación. A diferencia de los habitantes de las ciudades de la India británica, los naturales de los primitivos estados indios habían visto a pocos ingleses y tendían, por ello, a atribuirles cualidades heroicas. Gandhi sólo conocía a los ingleses a través de las temibles prerrogativas de los inspectores escolares y de los residentes que ejercían sus mágicos poderes en los asuntos de Porbander y Rajkot y le hacían difícil a su padre la vida de primer ministro. Por vivir los primeros tiempos del patriotismo nacionalista, le disgustaba su

presencia en el país, pero, a pesar de todo, los admiraba y envidiaba, especialmente por su estatura y fuerza. Se tomó tan en serio la rima del poeta gujarati Narmad:

*¡Mirad al fuerte inglés!
A los indios tritura,
pues, porque come carne,
les gana en estatura.*

que llegó incluso a permitir que un compañero musulmán de estudios le incitara con éxito a no guardar las reglas de su religión vaishnavita, de tal modo que participó en banquetes secretos en los que se comía carne de cabra y asado. Este olvido del vegetarianismo acabó pronto y para siempre; no ocurrió lo mismo, sin embargo, con su fascinación por todo lo inglés (fascinación que aún subsiste en muchos indios un cuarto de siglo después de la independencia). La intensidad del deseo de Gandhi de efectuar el largo viaje a la metrópoli quedó probada con su resistencia, una vez recibido el apesadumbrado consentimiento de su madre, a las intimidaciones de los miembros adultos de su subcasta, los Modh Baniyas. Ningún Modh Bania había cruzado jamás los oscuros océanos y si Gandhi se atrevía a hacerlo –le advirtieron sus mayores– sería excomulgado y se prohibiría a todos los hermanos de la casta que se asociaran con él o le ayudasen. Gandhi eligió la excomunión. Fue su primera negativa a someterse a una decisión irracional de cualquier autoridad. En septiembre de 1888, a los diecinueve años de edad, cuando acababa de ser padre por primera vez, se embarcó en Bombay llevando consigo una buena provisión de frutos secos, que fueron su alimento básico durante el viaje; su madre sólo había accedido

al viaje una vez hecho el voto, por parte de Gandhi, de no imitar la costumbre inglesa de comer carne.

En casi todo lo demás les imitó con una perfección que más tarde llevaría a metas muy distintas. Se precisaría de la pluma irónica de un novelista indio –un Narayan o un Naipaul– para describir el patético relato de los primeros días de Gandhi en Inglaterra. Habiendo llegado al Victoria Hotel en los últimos días de otoño con un traje blanco de franela, trató con cómica vehemencia de convertirse en el perfecto caballero inglés. Compró en Bond Street un traje de diez guineas, un sombrero de noventa chelines y un bastón con empuñadura de plata. Tomó lecciones de elocuencia y baile, de francés y violín. Cantó las canciones de moda y llegó a comprometerse peligrosamente pero no irremediablemente con atrevidas mujeres (a las que olvidaba contar que estaba casado). El juego de las invitaciones acabó cuando su dinero llegó a término y empezó a prevalecer su buen sentido: después de vender su violín y despedir a sus profesores, empezó a descubrir elementos más serios de la vida inglesa. Quedó sorprendido al comprobar que las riquezas de su herencia india, que tan poco habían significado para él cuando vivía en Kathiawar, se le abrían por vez primera.

Las tradiciones indias que aún pervivían en él le aproximaron a la minoría inglesa de radicales y reformadores entre los que podía sentirse como en su propia patria y de los que podía recibir enseñanzas. A pesar de todas las tentaciones, y de todas sus ingenuas caídas, nunca faltó a la promesa hecha a su madre, Putlibai, y durante sus primeros tiempos en Londres pasó grandes apuros e incluso hambre por negarse rotundamente a comer carne. Sus dificultades terminaron el

día que, caminando al azar por Farringdon Street, descubrió un restaurante vegetariano. En ese mismo momento asió con sus manos la llave llamada a poner en marcha la dialéctica de idea y acción que habría de marcarle para siempre.

En el restaurante se proporcionaban libros a los clientes. Uno de ellos era *A plea for Vegetarianism* («Defensa del vegetarianismo»), de H.S. Salt, un amigo de Bernard Shaw y Edward Carpenter y anarquista a la manera de Godwin. El libro de Salt constituyó una revelación para Gandhi ya que defendía en términos racionales las enseñanzas que le habían sido inculcadas durante su infancia, su mente aún no estaba demasiado despierta a causa del mito y del dogma. Las dietas que comenzó a practicar bajo la influencia de Salt fueron el primero de sus «experimentos con la verdad», el comienzo de esa disciplina racional de la acción que culminaría en aquel estilo de vida espartano (espartano en todo menos en la violencia) de los defensores del satyagraha. Conoció a Salt y con su apoyo se convirtió en un miembro activo de las sociedades vegetarianas, su primera tarea pública. Todavía era tan extremadamente tímido que en los mítines pedía a otros, que leyeran los escritos y propuestas que deseaba presentar.

«Uno de los hechos más significativos en la vida y la vocación de Gandhi», señala Thomas Merton en su ensayo *Gandhi y el gigante de un solo ojo*, «fue su descubrimiento de Oriente a través de Occidente». Fue un descubrimiento que en cierto modo compartió con el resto de la India, dado que fue en el siglo XIX, y a iniciativa de estudiosos europeos, cuando por vez primera se recreó la historia de la antigua India, comenzó a estudiarse seriamente la literatura sánscrita, y las lenguas

vernáculos indias fueron tomadas en cuenta y convertidas en lenguas literarias. Quizás, en realidad, el mayor regalo que los ingleses hicieron a la India fue su pasado, que antes de ellos estaba perdido en la pseudohistoria de los Brahmanes. En el caso de Gandhi el regalo fue dramáticamente directo. Marchó a Inglaterra en busca de la sabiduría que había hecho poderosos a los ingleses y, por el contrario, lo primero que aprendió fue lo que había hecho sabios a los asiáticos.

Al final de su segundo año de estancia en Londres entró en contacto con los teósofos. Los libros de su profetisa, Madame Blavatsky, no le causaron demasiada impresión, pero sus seguidores le iniciaron en la primera lectura del clásico indio que Gandhi llegaría a considerar como «el libro por excelencia para el conocimiento de la verdad».

Se trataba del *Bhagavad Gita*, en la versión inglesa de Sir Edwin Arnold. Más tarde Gandhi hizo su propia traducción del Gita del original sánscrito al gujarati. Argumentando que la gran batalla de Kurukshetra, en vísperas de la cual Krishna pronunció el discurso del Gita, no había tenido lugar jamás, lanzó la hipótesis –aceptada por los indólogos no académicos y furiosamente controvertida por los patriotas indios que creían en la liberación por la violencia– de que todo el *Mahabharata* debía ser interpretado alegóricamente como el relato de una batalla espiritual y de que cuando Krishna hablaba a Arjuna en el Gita, no intentaba exhortar a Kshatriya a cumplir su deber de soldado sino a enseñar a todos los hombres el valor del no compromiso y la necesidad de actuar sin atender a los frutos de la acción.

La siguiente lectura de Gandhi fue el largo poema de Arnold *The Light of Asia* («La luz de Asia»), que le hizo entrar por primera vez en contacto con la vida y enseñanza del Buda. A continuación comenzó a estudiar la *Biblia*. Le desagradó el *Antiguo Testamento*, pero el *Nuevo* le conmovió profundamente. Por la misma época conoció a Mahoma a través de Carlyle y admiró la austeridad del profeta. Comenzaron los intentos de sintetizar en su mente las enseñanzas del Cristianismo y del Budismo, del Islamismo y del Hinduismo vaishnavita, y halló el principio unificador en la idea de la renunciación. Sentía ahora una especial atracción, cuyas implicaciones iban a influirle ya toda la vida, por el mandato del Sermón de la Montaña: «Pero yo os digo que rechacé el mal.» En aquellos momentos sintió tal atracción por la ética cristiana que, como habría de admitir años después, vaciló algún tiempo entre el Cristianismo y el Hinduismo. «Cuando mi mente volvió a encontrar el equilibrio, me di cuenta de que mi salvación sólo era posible a través de la religión hindú y desde ese momento mi fe en el Hinduismo se fortificó e iluminó». Pero se trataba de un Hinduismo influido por las implicaciones igualitarias del Cristianismo. Como subraya Erik Erikson en su psicobiografía *La verdad de Gandhi*, «cuando marchó de Inglaterra aún era más indio». Cuando le reclamaron desde Bar en 1891, tomó el barco para Bombay casi inmediatamente.

Aquellos tres años en Londres habían sido importantes pero no completamente decisivos en el proceso intelectual de Gandhi. Si bien en Inglaterra conoció los textos asiáticos que iban a ser guías decisivas de su filosofía de la acción –el Gita y el Sermón de la Montaña– sólo más tarde, al trabajar entre los indios residentes en Sudáfrica, en una atmósfera aún

parcialmente inglesa, se le revelaron los escritores occidentales que fortificaron sus ideas de acción no-violenta y que le proporcionaron una base coherente para su teoría de la reconstrucción social.

El primero fue Tolstoi, cuyo libro *El reino de Dios está dentro de ti* leyó en 1893. Tolstoi predicó elocuentemente la doctrina de la acción no violenta pero nunca la puso en práctica y en sus manos y las de sus seguidores el anarquismo pacifista seguía siendo una doctrina no comprobada y por tanto subdesarrollada. Fue Gandhi quien llevó a la práctica lo que Tolstoi predicaba con la palabra. Y fue también Gandhi, mucho más que el propio autor, quien dio una aplicación práctica a las enseñanzas desarrolladas por John Ruskin en *Unto This Last*, obra que Gandhi leyó en 1904 y que, como él mismo subraya, «me arrebató y obligó a cambiar mi vida».

Si Tolstoi se convirtió en el guía de Gandhi para el perfeccionamiento de la teoría y la práctica de la acción no-violenta a la que más tarde puso el nombre de satyagraha, Ruskin fue quien le hizo llegar a la conclusión de que un orden social desigual, divorciado de la realidad del trabajo, puede hacer imposible la no-violencia. En sus últimos años, cuando Gandhi confesaba cuáles eran los tres hombres que más le habían influenciado, citaba entre ellos a los occidentales Tolstoi y Ruskin; el tercero era un joyero gujarati, un filósofo contemplativo vaishnavita llamado Raychandbai que era lo más parecido a un gurú en el sentido indio que Gandhi había conocido y que seguramente habría vivido y muerto en el anonimato de no haberlo descubierto Gandhi. Otro autor al que Gandhi creyó deber tanto como a Tolstoi y Ruskin fue

Henry David Thoreau, pero no lo incluyó entre los primeros maestros de su escuela –en realidad, las influencias del libro *Civil Disobedience* de Thoreau han sido muy exageradas– porque no leyó dicho ensayo hasta 1907 en la prisión en Sudáfrica, cuando Gandhi había comenzado ya un movimiento de desobediencia civil a gran escala; de todos modos, entonces le reconoció como un precursor.

Se han exagerado las influencias de Tolstoi y Ruskin sobre Gandhi (el propio Gandhi las admitió, en parte por un sentido de humildad que le llevaba a rechazar todo el mérito de sus éxitos). Antes de leer a Tolstoi había asimilado ya la idea de no-resistencia; con su apasionada argumentación Tolstoi pudo, no obstante, ayudarle a hacer de este concepto una de sus más arraigadas convicciones. Igual le ocurrió con Ruskin: Gandhi extrajo de su *Unto This Last* mucho más de lo que el autor decía explícitamente, como bien revela en *Experimentos con la verdad* al explicar de manera sumaria lo que la lectura de la obra de Ruskin le había enseñado:

1. Que el bienestar individual viene contenido en el bienestar común.

2. Que el trabajo de un abogado tiene igual valor que el de un barbero ya que ambos tienen el mismo derecho a ganar el sustento con su trabajo.

3. Que sólo merece ser vivida una vida de trabajo como, por ejemplo, la del labrador o la del artesano.

Sólo la primera de estas ideas está explícita en *Unto This Last*. Las otras dos, se hallan, como mucho, implícitas. Pero cuando

Gandhi conoció el libro de Ruskin estaba bien preparado para recibir su mensaje; había llegado a comprender que la vida de un abogado acomodado, la suya de 1904, por ejemplo, resultaba incompatible con su vocación de revolucionario no-violento. Gandhi se sentía justificado con ayuda de Ruskin –y ahí radica la importancia de éste– en sus intentos de dar expresión práctica a las inquietudes que le impulsaban al estilo de vida de sus últimos años, cuando el hilado llenaba los huecos de su existencia de activista político y vivía en comunidad con sus seguidores en habitáculos en los que la higiene, el orden y la eficiencia occidentales se combinaban con los usos alimenticios, la distribución doméstica y las prácticas religiosas de Asia.

Gandhi no fue nunca una persona de muchas lecturas, lo cual explica en parte por qué concedía tanta importancia a obras menores de Tolstoi y Ruskin. Los libros que en él dejaron huella los leyó en la primera mitad de su vida y no tomó de ellos sino unas cuantas ideas generales que reelaboró mediante la acción durante el resto de su vida. Como ocurre en toda lectura de los propios escritos, sólo parecen prevalecer unas pocas máximas penetrantes, unos pocos conceptos audaces, en una serie de repeticiones sin fin y de variaciones sobre los temas de siempre; la obra de un hombre que se limita a escribir para unos lectores anónimos en el transcurso de una ocupada existencia. Si Gandhi no hubiese conseguido sus objetivos no tendría sentido leer sus obras: sus escritos son las glosas de toda una vida de lucha.

Poco después de su vuelta de Occidente esa vida comenzó a tomar forma por la conjunción de las circunstancias objetivas

indias y sudafricanas, y su creciente convencimiento de que el papel que iba asumiendo le había sido destinado por la providencia.

III

Ni la liberación nacional ni la revolución social son categorías lo suficientemente amplias como para caracterizar los objetivos de la acción de Gandhi. No le importaban como objetivo básico, ni la creación de la nación india ni la abolición de la pobreza. En realidad, se oponía al nacionalismo en su acepción más estrecha, porque necesitaba que sus compatriotas comprendieran que al asumir enteramente su condición de ciudadanos indios asumían también la de ciudadanos del mundo, desligados de lealtades exclusivistas de raza, credo o clase. Y, lejos de desear que los hombres dejaran de ser pobres, pensaba que una pobreza deliberada, basada en la renuncia consciente a las cadenas de lo material, era la más feliz de las condiciones humanas.

Todas sus luchas, independientemente de sus objetivos concretos, se relacionaron en lo esencial con la calidad de la vida. Quería liberar a los hombres y la libertad implicaba vivir de acuerdo con la específica forma de vida –religiosa o nacional– que eligieran. Pero a sus ojos no habían libertad ni dignidad sin respeto a la libertad y dignidad de los demás; se nos revela, pues, así un Gandhi más bien universalista que nacionalista.

Pero lo universal es a menudo el complemento de lo más intensamente particular o personal y, en el caso de Gandhi, sus actividades públicas se referían a un simple objetivo personal hacia el que, según su punto de vista, le guiaba su vida de servicio. Ese objetivo era el moksha, el conocimiento directo de Dios, al final del ciclo de la reencarnación. Como karma yogin, había elegido (o Dios –como decía a veces– le había conducido) el camino de la acción como vía hacia la iluminación, y es posible, al igual que ocurre con todos los santos, ver esa vida de dedicación y todos esos complicados «experimentos con la verdad», como el final de un gigantesco sacrificio del yo. La muerte del yo es, en la práctica, un proceso de autodomínio y no sería del todo injusto presentar la vida de Gandhi como un gran drama en el que, espectador y actor al mismo tiempo, él mismo manipulaba el argumento para mantenerse siempre en el centro del escenario de la renunciación. Porque era un escenario; hubo poco de privado en los últimos cincuenta y cinco años de la vida de Gandhi. En sus famosas marchas, en sus ashrams, en las chozas de los intocables y en las mansiones de los millonarios, en las que se alojaba periódicamente, vivía su vida a los ojos de todos y el mundo entero era una gran familia unida sin paredes que la separasen. Utilizó la inclinación india por el darshan –la bendición recibida con sólo ver al Mahatma– para atraer a las multitudes y empleó la prensa para ejercer el papel de confesor del mundo sobre temas grandes y pequeños, desde materias de la más alta espiritualidad hasta cuestiones de cama y letrina. A pesar de que se manifestaba incesantemente a través de la acción, la palabra, la prensa e incluso, en sus últimos tiempos, a través de las ondas sonoras, con la misma insistencia se nos escapaba –y acaso se le escapaba a él mismo– lo más íntimo de su ser. A título

especulativo, podríamos imaginar lo que hubiera conseguido con la televisión el irónico rigor de su mortificante ingenuidad, de haber nacido medio siglo después.

Cuando se admite en Gandhi este componente de autoabsorción sublimada y se descubre que, en su fervor por el *Bhagavad Gita*, venía a identificarse mentalmente con Arjuna, el más puro de los héroes de la mitología india (al igual que durante su infancia se había identificado con Harishchandra, el príncipe sincero), resulta más fácil comprender que los dos episodios cruciales que determinaron su futuro de rebelde tuvieron lugar en su juventud. En uno y otro asumió el papel central de víctima y, en ambas ocasiones, el tema clave fue el desprecio a la dignidad humana. Gandhi asumió la consciencia de su destino en situaciones en las que era ultrajada la calidad de su vida; desde entonces se dedicaría a defender la calidad de vida de los demás.

A su vuelta a la India en 1891, Gandhi encontró su mundo personal desintegrado en el mismo núcleo. Su madre había muerto y en Kathiawar era bien sabido que la influencia de los Gandhi había desaparecido con la muerte del padre. No había sitio para él en las cortes principescas de Rajkot y Porbander y las pequeñas ciudades de la península estaban saturadas de abogados. Gandhi decidió entonces ejercer su profesión en Bombay, pero su carrera profesional terminó pronto y de manera humillante: cuando el titulado por el Inner Temple se levantó para dirigirse al Tribunal por vez primera, enmudeció y tuvo que abandonar el caso. Derrotado, volvió a Rajkot e intentó mantener una casa cuyas formas exteriores procuró desesperadamente occidentalizar al estilo inglés (con cuchillos,

tenedores y comidas en la mesa), ahorrando unas pocas rupias del dinero que ganaba escribiendo peticiones e informes para los tribunales locales.

Había dejado Inglaterra con buenos recuerdos tanto del país como de sus gentes y –al igual que tantos indios del XIX– con un sincero respeto por las filosofías liberales y las instituciones democráticas que Gran Bretaña había creado. Su limitado contacto con los británicos residentes en la India no le había preparado para comprender lo diferentes que pueden ser unos mismos hombres cuando viven sin graves problemas en su propia patria, y cuando son trasladados a otro país y sometidos a las tensiones propias de quienes han de gobernar una nación extraña. Pronto iba a tener Gandhi la oportunidad de descubrir por sí mismo tal diferencia.

En Inglaterra, había conocido, en una de las casas que llegó a frecuentar, a un tal Charles Ollivant, un invitado correcto y aparentemente cordial con el que había tenido oportunidad de charlar larga y amigablemente. La profesión de Ollivant en la India era la de asistente social y cuando dejó de serlo fue nombrado gobernador de Porbander. Cuando el hermano mayor de Gandhi fue acusado de cierta oscura intriga palaciega supuestamente urdida en su calidad de secretario del Rana de Porbander, las tradiciones de solidaridad familiar obligaron a Gandhi a presentarse ante Ollivant con el fin de defender a su hermano. Gandhi acudió contra su voluntad y fue recibido fríamente, teniendo que oír que su hermano debía presentar sus quejas por conducto oficial. Cuando intentó explicarse, Ollivant le pidió que se marchase y es posible incluso que fuera sacado a la fuerza de la residencia por un criado. Protestó por

escrito: había sido una afrenta contra su dignidad. El residente le contestó sugiriendo que un indio no podía defender su dignidad por carecer de ella. Cuando el famoso abogado parsi Sir Ferozeshah Mehta llegó a Rajkot, Gandhi solicitó su opinión. Mehta apuntó de forma altanera que, evidentemente, el joven abogado no conocía a los ingleses y que si quería hacerse un porvenir en Kathiawar debía guardarse los insultos en el bolsillo. «Todavía le quedan muchas cosas por saber en la vida». «Sus palabras hicieron en mí el efecto de un veneno», recordaba Gandhi, «pero tenía que aceptarlas... Este suceso cambió el curso de mi vida».

Lo primero que aprendió del incidente fue que las relaciones humanas corren el riesgo de corromperse cuando un pueblo domina a otro; sólo más tarde se dio cuenta de que la India estaba roída por la misma corrupción a causa de la discriminación creada por el sistema de castas. Comprendió que sólo podía ganarse la vida como abogado en Kathiawar si se sometía a Ollivant y comprendió asimismo que si todo continuaba igual tendría que humillarse continuamente. Su porvenir estaba fuera de su país. La oportunidad se le presentó de forma inesperada cuando una de las factorías comerciales musulmanas establecidas en Porbander le invitó a intervenir en un caso judicial en el que se había visto envuelto otro comerciante de Kathiawar residente en Sudáfrica. Habían contratado a varios abogados europeos pero preferirían contar con la colaboración in situ de un abogado indio. Gandhi aceptó inmediatamente. Era un encargo muy vago y cuando se embarcó en Bombay en abril de 1893 no tenía la menor idea de cuáles serían sus obligaciones en Durban ni el más ligero presentimiento de lo cruel que iba a resultarle aquella decisión.

Gandhi recibió su primera lección sobre la situación de los indios en Sudáfrica cuando entró en la sala del Tribunal con levita y turbante negro. El magistrado le ordenó que se lo quitase; Gandhi se negó cortésmente y abandonó la sala; escribió una carta a los periódicos explicando su acto. Esto atrajo sobre él la atención tanto de los europeos, muchos de los cuales replicaron airadamente, como de los indios, que miraban con cierta piadosa sorpresa a este recién llegado que, evidentemente, no había apreciado aún cuál era el lugar de su gente en Sudáfrica.

Los indios que vivían en la India podían ser gobernados arbitrariamente por sus señores británicos, pero al menos estaban en su propio país y los ingleses continuaban siendo una pequeña minoría. En Sudáfrica eran los indios los que constituían la minoría extraña, una minoría sin poder. En 1890 había unos dos millones de africanos y unos setecientos cincuenta mil europeos en las colonias británicas de Natal y la Colonia de El Cabo, y los territorios boers autónomos de Transvaal y el Estado Libre de Orange. En total, los indios eran unos setenta y cinco mil, menos del tres por ciento de la población global de Sudáfrica. Los primeros indios habían llegado poco después de 1860 a Natal, procedentes en su mayoría de Madrás, para trabajar como jornaleros eventuales en las plantaciones de azúcar. Prácticamente eran siervos, pero al fin y al cabo se trataba de una servidumbre a plazo fijo y después de cinco años los trabajadores podían convertirse en hombres libres. Los que se quedaban casi siempre hacían venir a sus mujeres desde la India y llegó a formarse una cierta aristocracia india compuesta por los comerciantes musulmanes y los empleados parsis. A causa de la incultura y las costumbres

primitivas de los trabajadores tamiles, los hindúes eran despreciados y llamados Sammys, corrupción de la palabra tamil swatni, que significa amo; en Sudáfrica se les consideraba como coolies y los musulmanes y los parsis trataban de borrar tal estigma evocando a sus antepasados y autodenominándose árabes y persas respectivamente. Al colocarse el turbante hindú, Gandhi había pasado a ser uno más de los despreciados sammys, pues pocos sudafricanos blancos se preocupaban de distinguir entre el coolie de una plantación y un culto abogado indio.

Su situación iba a agravarse dramáticamente por una serie de incidentes que más tarde Gandhi consideraría como el punto crucial de su existencia, el momento en que el rumbo de su vida quedó marcado por la fuerza de sus sentimientos, el momento en que su destino se hizo inevitable. Para representar los intereses de su cliente, Dada Abdullá, tuvo que hacer un viaje a Pretoria y en Durban subió a un vagón de primera con billete de primera. El tren emprendió la subida desde la costa hacia las montañas y, ya de noche, se detuvo en Pietermaritzburg, la capital de Natal. En el compartimiento entró un viajero blanco, miró a Gandhi, salió y volvió con el revisor, que ordenó a Gandhi que marchase al vagón de equipajes. Gandhi se negó y fue expulsado del tren. Muerto de frío, pasó la noche en la sala de espera de la estación. Al día siguiente pudo viajar sin dificultades hasta Charlestown, pero en la diligencia que le trasladaba a Johannesburgo volvió a repetirse la discriminación, pues el factor intentó primero que Gandhi no viajara en el interior del coche y después quiso obligarle a sentarse en una esterilla a los pies del conductor. Cuando Gandhi protestó, aquel individuo trató de tirarle fuera

del coche y le golpeó hasta que intervinieron los pasajeros. En la última etapa de su viaje, cuando tomó el tren de Johannesburgo a Pretoria, un guardia trató de sacarle de un vagón de primera pero en aquella ocasión se opuso un viajero inglés y se le permitió seguir camino. Incluso esta deferencia demostraba que los indios no tenían en Sudáfrica ningún derecho; su libertad dependía del capricho de los blancos dominantes. En cierta forma estaban en peores condiciones que los negros, sobre los que, al menos, no pesaba la amenaza de deportación.

De esta manera descubrió Gandhi cual era la gran amenaza que, cada día con más peligro, se cernía sobre los indios. Los comerciantes blancos consideraban como peligrosos competidores a los activos mercaderes indios y los boers se oponían a ellos por su color. En Transvaal y en el Estado Libre de Orange no tenían derecho al voto, y en Pretoria estaban sometidos al toque de queda. En Natal gozaban de derechos políticos como ciudadanos británicos, pero ya se conspiraba para desposeerlos de los mismos tan pronto como Natal consiguiese el autogobierno y los más xenófobos hablaban incluso de la deportación de los trabajadores indios o, al menos, de imponerles pesados tributos.

Espoleado por sus propias experiencias, Gandhi convocó a los indios de Pretoria a un mitin en el que, perdida la timidez que hasta entonces le había hecho permanecer en el anonimato, se aprovechó de su cultura y de su profesión para afirmar –a los veintitrés años de edad– su liderazgo. Exhortó a los indios a cambiar de indumentaria con el fin de que los europeos no pudieran acusarles de suciedad, a aprender el inglés para

integrarse más fácilmente en la comunidad y a defender, en suma, sus derechos. De esta forma vino a vincular desde un principio la idea del autoperfeccionamiento a la batalla para conseguir de los demás que lucharan por sus derechos. Por su parte comenzó, sin improvisaciones, a intentar que los ferrocarriles se vieran obligados a poner punto final a la discriminación; sus esfuerzos fructificaron en el otoño de 1893 cuando un indio ganó un pleito con la compañía de ferrocarriles por haber sido expulsado de un tren.

La agitación pudo haber terminado bien, después de dicho triunfo, una vez resuelto ya el caso que trajo a Gandhi a Sudáfrica mediante un arbitraje que satisfizo a ambas partes y en poder éste ya de su pasaje de vuelta para Bombay, de no haber asistido en abril de 1894 a un banquete de despedida organizado en su honor por Dada Abdullá. En el mismo leyó, por casualidad, el titular de un periódico: «Ley de derechos de los indios». La asamblea legislativa de Natal tenía prisa por estrenar sus recién adquiridas prerrogativas de autogobierno restringiendo el número de autogobernados, retirando el derecho de voto a los indios. Gandhi convirtió el banquete en un mitin político y antes de terminar éste se había formado ya un comité, se habían recaudado fondos y Gandhi había decidido quedarse en Sudáfrica y dirigir la lucha.

Se encontró a la cabeza de un movimiento de masas en miniatura, dedicado a la agitación pacífica. A imitación del Congreso Nacional Indio, fundado por Alan Octavius Hume en 1885 (y que aún no había adoptado como objetivo la independencia de la India), fundó el Congreso Indio de Natal y envió peticiones a la Asamblea Legislativa de Natal y más tarde

a la Oficina Colonial Británica. Como tantas veces le iba a suceder en el futuro, debió contentarse con éxitos parciales: se permitió que permanecieran inscritos en las listas electorales los indios que ya lo estaban con anterioridad, pero no se permitiría la inscripción de los que llegasen en adelante. Se redujo a 3 libras el impuesto de 25 libras previsto para los trabajadores eventuales. Disminuyó la extensión de la discriminación, pero ésta subsistía.

Gandhi no dio la batalla por terminada. En realidad, permanecería en Sudáfrica, con breves viajes al extranjero, hasta 1914, y durante todo ese tiempo su mayor preocupación fue la liberación de la comunidad india radicada en aquel país. (Parece, dicho sea entre paréntesis, que su preocupación por los derechos de los pueblos nativos no fue más allá de unas cuantas manifestaciones compasivas durante la rebelión zulú de 1906). Estos veinte años, en los que fue forjando las armas de lucha que más tarde utilizaría en la India para la liberación de una nación y no sólo ya de una minoría, pueden dividirse en dos períodos claramente definidos. En el primero, Gandhi siguió una carrera de abogado anglófilo, dirigente de un movimiento dedicado a la agitación por medios legales. En el segundo, que comienza en 1904 después de su lectura de *Unto This Last*, cambia completamente su estilo de vida, lleva una sencilla vida comunitaria y pasa de la agitación legal a campañas no-violentas en abierta ruptura con las leyes, bajo la divisa de la satyagraha o fuerza de la verdad.

El primer período no estuvo falto de sucesos heroicos. Cuando en 1896 volvía de la India con su familia se encontró en Durban con un agrio recibimiento motivado por unas

declaraciones atribuidas a él por la Agencia Reuter. Siempre pensó que la cobardía era aún peor que la violencia, y, en aquella ocasión, contra el consejo de sus amigos, se empeñó en desembarcar a plena luz del día; pudo haber sido linchado por la multitud si la mujer del Superintendente de la Policía de Durban no se hubiera interpuesto valerosamente con su sombrilla. El tolstoísmo de Gandhi le impidió tomar represalias legales contra sus atacantes y, más tarde, llegó a considerar el incidente como un útil test de su poder sobre las fuerzas del mal.

Durante dicho período continuó utilizando el Congreso de Natal como instrumento de agitación legal contra la legislación discriminatoria, pero sin demasiado éxito. Actuaba de esta forma en nombre de los conceptos democráticos de cuño británico, ya que aún creía que el Imperio Británico se interesaba por la felicidad de los pueblos que estaban bajo su dominio y que lo de Sudáfrica no era sino una aberración localizada y eventualmente corregible. «En aquellos tiempos», recordaba años después, «yo aún creía que el Imperio Británico existía para el bienestar del mundo y sentía hacia él una verdadera lealtad que me hacía imposible desearle algún mal».

Esta fe en las buenas intenciones del imperialismo británico explica por qué, durante la guerra de los boers, Gandhi organizó un Cuerpo Indio de Ambulancias compuesto por 1.100 hombres, repitiendo la misma acción durante la rebelión zulú de 1906 (cuando aceptó el nombramiento de sargento mayor) y en 1914, cuando, estando en Londres, puso en pie un tercer contingente indio, al que no pudo incorporarse por hallarse enfermo. Los militantes nacionalistas indios criticaron estas

acciones, pero las justificaciones de Gandhi eran en cierto modo lógicas.

No empezó a pensar en la separación completa del Imperio por parte de la India o de los indios hasta que, durante la Primera Guerra Mundial, terminó de convencerse de que no habría justicia para los pueblos coloniales si continuaba el dominio británico. En su actitud influían cuestiones de principio. Gandhi creía que sólo podía oponerse a la guerra quien ya antes se hubiera definido claramente contra ella; es un ejemplo más de su concepto de política franca y abierta. Era, además, de la opinión de que si se luchaba por la plenitud de derechos de todos los ciudadanos británicos, tal y como lo hacían, por ejemplo, los indios en Sudáfrica, venía a asumirse tácitamente el deber de defender al Imperio encargado de proteger tales derechos. En último término se servía de un argumento que anticipaba curiosamente la polémica de George Orwell contra los pacifistas durante la Segunda Guerra Mundial, a saber, el de que quienes aceptaban la protección de la Armada Británica no tenían derecho a negar su colaboración a una Inglaterra en armas, especialmente cuando esa colaboración podía tomar formas no-violentas, tales como la de prestar ayuda a los que sufrían a causa de la guerra.

Desde una perspectiva actual, el aspecto más importante de las actividades bélicas de Gandhi es la escala de prioridades que éstas venían a explicitar. Los dos elementos fundamentales de la filosofía social de Gandhi estaban ya preformados antes incluso de que su creador se convirtiera, a su modo, en un nacionalista indio. Entre 1904 y 1908 bosquejó en la teoría y en la práctica sus doctrinas de la satyagraha o activismo

no-violento y de una reordenación constructiva de la sociedad basada en la simplificación de la vida comunitaria. En ese estadio, si los indios residentes en Sudáfrica hubieran podido lograr la plenitud de sus derechos civiles bajo el dominio británico, Gandhi no habría luchado por un cambio de la superestructura, que tenía poco que ver con su objetivo de cambiar la calidad de la vida individual y social. Sólo a disgusto llegó a convertirse en un nacionalista, y aún así de forma parcial, dado que en sus cálculos, la creación de una India formalmente independiente fue siempre un objetivo subordinado a transformaciones en campos situados a niveles no políticos, transformaciones que él consideraba necesarias para una existencia libre y al mismo tiempo según su forma de ver, religiosa. En este sentido su posición difiere completamente de la defendida por los verdaderos nacionalistas indios, bien fuesen tradicionalistas hindúes a la manera de Tilak o socialistas de la LSE como Nehru, y la fragilidad de la alianza vino a hacerse evidente cuando en 1947 tuvo que aceptar que aquella liberación de la India no era la liberación por la que él había luchado.

Entre indios y sudafricanos había cambiado sensiblemente la atmósfera a raíz de la creación del Cuerpo Indio de Ambulancias durante la guerra de los boers, hasta el punto de que el Congreso Indio de Natal consideraba que la aceptación de las demandas indias sólo era ya una mera cuestión de tiempo. Ante esta situación, Gandhi partió hacia la India en 1901; el líder del ala moderada del partido del Congreso, Gopal Krishna Gokhale creía, en efecto, que Gandhi podía jugar un gran papel en la consecución de la autodeterminación india. Gandhi comenzó a ejercer de nuevo su profesión de abogado

en Bombay, pero a principios de 1902 le llegó a Durban un telegrama pidiéndole que cumpliera la promesa que había hecho de volver a Sudáfrica cuando se necesitase su presencia. Contrariamente a lo esperado, la victoria de los británicos no había mejorado la situación de los indios; el gobierno de Londres estaba más preocupado por la reconciliación de ingleses y boers, y en la carrera hacia la unidad blanca las demás razas eran dejadas a un lado.

Gandhi abrió un bufete en Johannesburgo para defender ante los tribunales los derechos de los indios y en 1904 fundó el primero de sus muchos periódicos, *The Indian Opinion*, con el fin de educar y aglutinar a la comunidad india. En 1904, como respuesta a la luz que *Unto This Last* había encendido en su mente, estableció en las afueras de Johannesburgo una comunidad a la que llamó Phoenix Farm y en ella ejerció un dominio patriarcal sobre las familias indias y los europeos vegetarianos simpatizantes agrupados en ella, sin abandonar el ejercicio de su profesión. El cambio hacia una forma comunitaria de vida fue sólo el principio de una serie de cambios en su existencia, originados por la intensificación de sus experiencias religiosas. En 1906, durante las marchas nocturnas organizadas con motivo de la guerra contra los zulúes, decidió abandonar todo deseo de tener más hijos y mayor riqueza, tomando en su lugar el camino de la bráhmacharya, o continencia total. El apetito sexual, pensó, podía obnubilar al espíritu y por ello las relaciones físicas sólo debían tener por objeto la procreación. Muchos años después, la esperanza de que el pueblo indio comprendería por sí mismo las virtudes del autodomínio le llevó a rechazar el control de nacimientos como medio de regular la población. Por dicha

razón, el abandono de las relaciones sexuales no le parecía una privación; más bien se trataba de la liberación de una culpa que le obsesionaba desde la noche de la muerte de su padre y creía que ello ampliaría las posibilidades de otras intimidades al nivel del trabajo y los ideales compartidos, que intentó establecer en sucesivas comunidades y en ashrams. La brahmacharya era también un escalón en la educación del autodomínio, que Gandhi llegó a considerar necesaria para la acción no-violenta hacia la que, en su opinión se debería tender, más allá de los métodos legales, para luchar por la conquista de los derechos. Pronto se hizo evidente la necesidad de tal acción.

En 1906 en el Transvaal se presentó una propuesta de ley según la cual los indios habrían de inscribirse en un registro especial y habrían de serles tomadas las huellas dactilares; dicha ley autorizaba a la Policía a entrar en los hogares indios para comprobar si sus habitantes estaban inscritos. Aparte del ultraje que suponía la ley, los musulmanes estaban especialmente irritados por su extensión a las mujeres, lo cual suponía una especie de purdah. Gandhi convocó un mitin en el Empire Theatre de Johannesburgo el 11 de septiembre. "Él recinto estaba completamente lleno de indios furiosos y excitados. Una vez advertidos por Gandhi de lo que su resistencia podía representar en términos de encarcelamiento y destrucción de propiedades, quedó aprobada por aclamación una propuesta contra el registro especial. Perfectamente característico de los sentimientos dominantes entre los indios de aquellos días fue el hecho de que al final del mitin todavía se vitorease al Rey Eduardo y se cantara el himno nacional. Aún se consideraba al Parlamento de Westminster como la fuente de la justicia y Gandhi quedó encargado de transmitir a la

Oficina Colonial las aspiraciones de los indios. El gobierno inglés recusó la ley, pero no se trató sino de una flaca victoria por parte de los indios, dado que a comienzos de 1907 Transvaal obtuvo de nuevo el autogobierno y fue elegido un gobierno de predominio boer, dirigido por los generales Botha y Smuts. Se aprobó la ley de registro y se ordenó el registro de todos los indios, sin excepción, para el día 1.º de julio.

Para enfrentarse a la ley, Gandhi puso en marcha el primer movimiento de satyagraha. Había elegido dicho nombre –verdad y fuerza– porque no le agradaba el de la resistencia pasiva –procedimiento puramente negativo que le parecía una débil arma–, ni el de desobediencia civil, que tenía un aura de desafiante hostilidad. La resistencia que deseaba ofrecer era la de un pueblo que no temía la acción violenta pero optaba deliberadamente por la no-violencia y la lucha por el dominio de la verdad en vez de la lucha por el poder material. Sería una resistencia totalmente desprovista de hostilidad, ya que, como Gandhi argüía:

«El hombre y sus actos son dos cosas distintas: Si bien un acto bueno reclama aprobación y un acto malo desaprobación, quien realiza el acto, sea bueno o malo, siempre es digno de respeto o de piedad, según los casos. “Odia el pecado pero no al pecador” es un precepto que, a pesar de su fácil comprensión, casi nunca se pone en práctica y por ello el veneno del odio se extiende por el mundo.»

Al mismo tiempo, la satyagraha ejercería sus influjos positivos. Comenzaría con la definición de unos objetivos claramente delimitados y con la popularización de las tácticas

que habrían de emplearse. Intentaría convencer al oponente (al que jamás consideraría enemigo) con el ejemplo del sufrimiento libremente aceptado. Idealmente, no existiría la coerción moral, porque tal concepción implicaba un compromiso honorable desde el momento en que el resultado deseado sería un acuerdo en el que ninguna de las partes se sentiría humillada. De esta manera, todos terminaban ganando, ya que la sociedad habría salido del conflicto un poco más justa y armoniosa. Así se revelaría el poder de la verdad, y se consumaría la satyagraha. En la India y Sudáfrica fueron desarrollándose las más diversas luchas de acuerdo con la teoría y la práctica de la satyagraha; Gandhi empezó a considerarla como una estrategia que, si sus practicantes se fortalecían en el autodomínio y estaban dispuestos a morir como soldados por su causa, podía ser infinitamente flexible y resultar aplicable en cualesquiera condiciones y contra cualquier enemigo.

Las campañas de satyagraha continuaron celebrándose en Sudáfrica de manera intermitente y con creciente intensidad entre el verano de 1907 y el comienzo de 1914. Constituyeron una victoria limitada para los indios sudafricanos, pero su principal interés debe cifrarse en el hecho de que fueron los primeros experimentos de la resistencia civil gandhista; maniobras, si se desea, mediante las cuales se desarrollaron y comprobaron la estrategia y las tácticas que habrían de utilizarse en la India en multitud de ocasiones. Tuvieron una importancia marginal en la historia de Sudáfrica pero fueron decisivas en la de la India.

La primera campaña de 1907 empezó con la formación de piquetes pacíficos de voluntarios gandhistas, adolescentes y jóvenes en su mayoría, ante las oficinas de registro. Estos piquetes tenían estrictas instrucciones de no molestar ni insultar a los indios que desearan registrarse. El resultado fue que sólo una pequeña minoría –un indio de cada veinte– cumplió los deberes legales. Después de una serie de advertencias, el gobierno comenzó a hacer arrestos –y héroes– y en enero de 1908 le tocó el turno a Gandhi. Fue sentenciado a dos meses de prisión (la primera de sus estancias en la cárcel) pero a los pocos días fue sacado de su celda para celebrar conversaciones secretas con el general Smuts. Parece que llegaron a un extraño acuerdo, aunque, desde luego, existen versiones contradictorias de lo sucedido. Según Gandhi, Smuts prometió que, si los indios se registraban voluntariamente, la ley sería derogada; Smuts desmintió más tarde dicha promesa. Creyendo en dicha promesa Gandhi convenció a sus compatriotas indios de que se registraran, y esta acción le valió el primer atentado de su vida a cargo de irritados pathans que –correctamente, como luego habría de verse–, no confiaban en la posterior derogación de la ley.

Como pasaban los meses y la derogación no llegaba, Gandhi adoptó nuevas formas de resistencia. Ordenó a los indios que comerciaran en la calle sin licencia, de tal modo que pronto se llenaron las cárceles. En agosto de 1908, cuando estuvo claro que Smuts no estaba dispuesto a mantener su palabra, un grupo de tres mil indios quemaron sus tarjetas de registro ante la mezquita de Johannesburgo. Gandhi fue arrestado, por no poseer tarjeta de registro, en octubre y en febrero del

siguiente año. En ambas ocasiones terminó, pues, en la cárcel junto con muchos de sus seguidores.

En 1909, Gandhi viajó de nuevo a Inglaterra con la esperanza de obtener, en las negociaciones para la unificación de Sudáfrica, algunas garantías acerca del status de los indios. Se ganó el apoyo del antiguo Virrey de la India, Lord Ampthill, pero el gobierno inglés no deseaba ejercer presiones sobre Smuts y Botha, y al volver a Sudáfrica Gandhi se encontró con que las autoridades estaban respondiendo a la satyagraha con diversos métodos de hostigamiento. Llegó a tiempo para impedir, mediante una corta acción, una deportación masiva de indios de Durban.

Durante los dos años siguientes, la situación fue de empate. La satyagraha había demostrado su fuerza en la lucha contra el registro. Pero los militantes indios tenían que soportar el juego del ratón y el gato a que les sometía la policía sudafricana al encarcelarlos continuamente. Solo en 1912, después de la visita del anciano Gokhale, que se trasladó desde la India para mantener conversaciones con el gobierno sudafricano, se puso fin a la ley de registro mediante la maniobra de transferir los asuntos indios al gobierno de la Unión; parece, no obstante, que una vez más se incumplió una promesa: después de asegurar a Gokhale que sería abolido el impuesto de tres libras a que eran obligados los trabajadores eventuales Smuts se negó a mantener su palabra. La provocación final fue una disposición del Tribunal Supremo de Sudáfrica según la cual los matrimonios musulmanes, parsis e hindúes eran declarados inválidos.

Gandhi replicó ampliando el frente de acción y pasando de una oposición pasiva a la ley a un desafío activo. Informó al gobierno de que, si no se abolía el impuesto, los mineros indios irían a la huelga y cuando Smuts no contestó, Gandhi dio una muestra más de su virtuosismo táctico movilizándolo a las mujeres indias. Un numerosísimo grupo de éstas hizo una marcha ilegal, bordeando la costa, desde Transvaal a los yacimientos mineros de Natal, donde hicieron un llamamiento a los mineros. Les siguieron oleadas de mujeres que fueron detenidas, dando lugar por su número a un caos en la administración de prisiones. Gandhi ordenó entonces a los mineros que le acompañasen en una marcha hacia Transvaal, que terminaría en Tolstoi Farm, su segunda comunidad, fundada en 1910. Gandhi fue arrestado y los dos mil manifestantes fueron hacinados en trenes y enviados a las prisiones de Natal; también fueron encarcelados dos europeos que habían ayudado a Gandhi a organizar la marcha. Esto provocó que se uniesen a la huelga el resto de los mineros y los trabajadores eventuales de las plantaciones. El gobierno recurrió a la violencia y atacó a los mineros en huelga con porras y rifles.

Los disparos dieron a Gandhi la victoria moral. La opinión mundial condenó a las autoridades sudafricanas. El Virrey de la India protestó enérgicamente. Gandhi, tan pronto como fue liberado, convocó un mitin de masas para lamentar la muerte de los mineros; como gesto simbólico abandonó para siempre la vestimenta europea que había adoptado desde su primer viaje a Inglaterra y apareció afeitado y con las piernas desnudas. Planeó otra gran marcha. Pero dio el verdadero coup de grâce no-violento cuando al unirse los empleados blancos

de los ferrocarriles, a la huelga suspendió inmediatamente la marcha que había anunciado. Explicó que la satyagraha no permitía que nadie se aprovechara de las desgracias imprevistas del oponente. Su acción, que apelaba a la tradición inglesa del *fair play*, consolidó una victoria que sobrepasaba los límites morales, pues Smuts se vio acorralado por la opinión pública. Tuvo que negociar y las negociaciones dieron como resultado la aprobación en el verano de 1914 del Acta de Desagravio Indio, que reconocía los matrimonios indios, derogaba el impuesto sobre el derecho de voto, mitigaba la reducción de contingentes de inmigración y preveía la desaparición del sistema de trabajo eventual.

Fue un ejemplo de cómo, con objetivos claramente definidos y tácticas flexibles, un movimiento de resistencia civil bien dirigido puede causar problemas a un enemigo superior en número y en medios, y puede asimismo movilizar en ciertos casos a la opinión pública con la exhibición en el momento oportuno de un sufrimiento estoicamente aceptado y de una caballerosa generosidad. Sin embargo, hay que reconocer que existían circunstancias muy especiales que contribuyeron en aquel momento a la victoria de Gandhi. Sudáfrica era un dominio joven que luchaba aún por conseguir una insegura nacionalidad; su gobierno no tenía todavía experiencia y estaba dividido por tensiones internas entre británicos y bóers, y entre los trabajadores blancos y sus patronos. En 1914 el gobierno sudafricano no se encontraba, pues, en situación de desafiar la opinión mundial ni de enfrentarse con el gobierno inglés. A corto plazo todo estaba, pues, a favor de Gandhi. A largo plazo la victoria fue, sin embargo, dudosa, ya que, al final, se perdieron todas las conquistas de Gandhi y después de su

partida no apareció ningún líder capaz de defender los intereses de la comunidad india, en tanto que la política racista de los sucesivos gobiernos adquiría y seguiría adquiriendo un rigor cada vez más marcado.

En aquellos momentos la victoria pareció, no obstante, total, y, en julio de 1914, cuando Gandhi abandonó definitivamente Sudáfrica para regresar, vía Londres, a la India dejaba tras de sí una reputación de héroe victorioso.

IV

Seguir una filosofía que se prolonga en la acción impone, en ocasiones, cierta manipulación de la cronología; así, al trazar la génesis y trayectoria específicas de la teoría y de la práctica de la satyagraha gandhiana en Sudáfrica entre 1904 y 1914, no he hecho constar que la lejanía geográfica de la India no le separó de su pueblo. Su posición puede compararse con la de aquellos actores que aún no están seguros de su talento artístico y se dedican a hacer giras por los pequeños teatros de provincia, pero cuyo objetivo final continúa siendo el gran escenario de la capital. De la misma forma, Sudáfrica fue para Gandhi el campo de maniobras donde pudo superar su inseguridad inicial y desarrollar sus técnicas. Pero los éxitos allí obtenidos fortificaron su convicción de que el escenario sobre el que la satyagraha produciría a escala masiva sus resultados más espectaculares y revolucionarios, era la India.

Entre 1893 y 1914, Gandhi sólo volvió a la India dos veces. En la primera ocasión, en 1896, intentó llevarse a su familia a Sudáfrica después de una visita a Kathiawar –donde, significativamente, se vio envuelto en un asunto de inspección de letrinas durante la extinción de una plaga– y de haber recorrido las principales ciudades de la India defendiendo la causa de los indios sudafricanos. En este viaje no se mezcló en los problemas indios pero tuvo oportunidad de conocer a los

dos líderes rivales del Partido del Congreso, Gokhale y Bal Gandhadhar Tilak. Gokhale era moderado y profesaba un liberalismo derivado de la tradición hindú, modificada por el pensamiento liberal occidental, que se había desarrollado en los primeros años del siglo XIX bajo el influjo de Ram Mohun Roy y de sus seguidores a través del movimiento reformista conocido bajo el nombre de Brahmo Samaj. En el otro extremo se hallaba Tilak, un extremista hindú que se había destacado en 1891 al dirigir la oposición de los tradicionalistas a las leyes que establecían una edad mínima para el consentimiento en los matrimonios indios.

Estos dos hombres representaban las principales corrientes de oposición que iban tomando cuerpo en la política nativa india en el marco de un proceso en el que el Congreso iba dejando de ser el foro abierto concebido por Hume para convertirse en una organización dedicada a difundir las peticiones de los indios cultos, que progresivamente iban considerando el autogobierno (Home Rule) como una reivindicación mínima. Los principales problemas eran: 1. La extensión y graduación de la retirada británica y 2. Los medios a adoptar para obtener el nivel deseado de autonomía. Gokhale favorecía la acción legal y gradual; Tilak se convirtió en el líder de un grupo de acción directa y si bien no defendía explícitamente el terrorismo, no condenaba que algunos de sus discípulos lo alabaran y, en ocasiones, lo practicasen.

Tilak se inclinaba, como reacción contra las tendencias anglófilas de los liberales indios, a aceptar la sociedad hindú tal como era y argumentaba que la pérdida de cualquier parte de su estructura, por muy repugnante que ésta fuese, vendría a

constituir un debilitamiento del todo. Por otro lado, Gokhale era tan sensible como los Brahma Samajistas de dos generaciones antes a esas grietas de la sociedad india que el análisis de la misma a la luz de las ideas occidentales iba revelando con la precisión de una radiografía. Admiraba el mensaje social que Vivekananda y la Orden de Ramakrishna habían tratado de introducir en el hinduismo, hasta tal punto que, en 1905, fundó la Sociedad de Servidores de la India, dedicada a la promoción social, incluidos el alivio del hambre, la mejora de los intocables y la organización sindical de los trabajadores urbanos.

Gandhi respetaba a Tilak por su inteligencia y entrega; las diferencias de carácter y visión religiosa –base de sus respectivas concepciones políticas eran, no obstante, muy grandes. Ambos Serán hombres de acción y ambos consideraban el Bhadavad Gita como texto clave. Sus diferencias básicas provenían de una diferente interpretación del poema, ya que en tanto que Gandhi defendía su interpretación alegórica como una obra sobre la no-violencia, Tilak pensaba que era necesario interpretarlo literalmente como una exhortación a la violencia en el caso que la propia causa (swaraj o autogobierno en este caso) llegase a necesitar de su utilización.

De todos modos, aunque Gandhi sentía más simpatía por Gokhale que por Tilak y se convirtió en su protegido, sus ideas y su política venían a reconciliar en gran parte las corrientes del renacimiento indio representadas por los dos ancianos líderes del Congreso. Gandhi era a la vez universalista y tradicionalista y ello explica por qué fue aceptado como líder años más tarde

por indios de tan diferentes creencias y modos de pensar. Había leído con gran interés a los filósofos occidentales, había aceptado lo más positivo, a su juicio, del cristianismo y del Islam, y respetaba los ideales en los que, aparentemente, se basaban las instituciones inglesas. Pero por mucho que repudiara la violencia –y la repudiaba en extremo–, era un activista que no dudaba en recurrir a métodos extralegales, cosa que Gokhale no aceptaba, y sus experiencias en Sudáfrica, combinadas con sus lecturas de Tolstoi y Ruskin, le habían llevado a rechazar el materialismo y el culto al frío maquinismo en que parecía haber caído la civilización occidental.

A la vez que reaccionaba contra la duplicidad de los políticos sudafricanos y respondía a sus impulsos interiores simplificando su propia vida con ayuda de la brahmacharya y la existencia comunitaria, Gandhi comenzó a mirar atrás, nostálgicamente, hacia la India y sus primitivas formas de vida, esa vida de la que tan apresuradamente se había separado. A la vez que desarrollaba su estrategia de la no-violencia, tendía a reinterpretar el legado de Tolstoi, contemplándolo con ojos indios bajo la especie tradicional de la ahimsa. Hasta el final de sus días conservó el convencimiento de que había algo específicamente indio en la satyagraha. «Dos caminos se abren hoy ante la India», decía en 1921, «o adoptar el principio occidental de que en el medio está la virtud, o aferrarse al principio oriental de que sólo la verdad hace conquistas, de que la verdad no conoce el infortunio, de que tanto el fuerte como el débil tienen derecho a obtener la justicia».

Su primer rechazo de lo occidental tomó cuerpo rotundamente en dos documentos escritos durante aquel

frustrante viaje a Inglaterra de 1909 en el que pretendió convencer al gobierno británico de que salvaguardase los derechos de los indios residentes en Sudáfrica. Uno de dichos documentos, «Confesión de fe», fue bosquejado por Gandhi después de una charla a un grupo de cuáqueros sobre las diferencias entre los conceptos occidentales y orientales de la vida. El otro era un panfleto, *Hind Swaraj*, en el que por primera vez plasmaba sus opiniones sobre la situación india; los terroristas indios eran, por entonces, muy activos en Inglaterra y Gandhi escribió el panfleto como un diálogo imaginario entre un Lector que estaba a favor del terrorismo y un Editor, por cuya boca venía a expresar sus propias ideas. En ambos escritos la dirección del ataque es más bien cultural que política. Cuando el Lector sugiere que la India debería liberarse por medio de una campaña de asesinatos y después establecer, al igual que el Japón, un Estado militar moderno, el Editor contesta: «Lo que tú deseas es la dominación británica pero sin los ingleses. Deseas la naturaleza del tigre pero sin el tigre.» En su Confesión de fe Gandhi declara literalmente que sustituir el dominio británico por «un dominio indio basado en métodos modernos» no representa el menor avance. Dejad que los ingleses continúen en la India, escribe en *Hind Swaraj*, permitidles incluso que gobiernen en tanto que sirvan al pueblo y respeten las costumbres indias.

La cuestión más importante, repetía constantemente, no es que la dominación británica sea mala; lo demoníaco es la «civilización moderna», que se ha hecho del todo materialista. «No es el pueblo británico el que gobierna la India, sino la civilización moderna, a través de sus ferrocarriles, telégrafos, teléfonos, etc.» Los indios deben olvidar todo lo que de

material han aprendido de Occidente: las máquinas, los transportes modernos, incluso la medicina moderna. Deben –subrayaba especialmente– dejar de vestir los trajes hechos a máquina tanto en telares europeos como en telares indios. Deben reconstruir la tradicional cultura de los 700.000 pueblos, en los que viven la mayoría de los indios.

Más tarde Gandhi modificó estas posturas en bastantes aspectos: comprendió la necesidad de que los ingleses se fueran de la India; reconoció que algunas máquinas no demasiado complicadas podían utilizarse sin perjuicio de las costumbres; nunca se habituó a viajar en ferrocarril. Pero cuando volvió a la India en 1914 tenía muy clara la convicción de que la India del futuro habría de estar basada en un renacimiento de los pequeños pueblos y de sus tradiciones artesanas. Vestir el khadi o túnica hecha a mano llegó a ser para él –y años más tarde para todos los indios– la marca inconfundible del hombre que buscaba la libertad de la India, y la rueca de hilar (que ni siquiera había visto antes de escribir *Hind Swaraj*) se convirtió en el símbolo mismo de su filosofía, siendo más tarde incorporada a la bandera y pasando a ser de esta forma el símbolo de la India moderna.

Cuando en 1901 Gandhi regresó a la India, no le fueron tenidos muy en cuenta sus triunfos; la superficial aprobación por parte del Congreso, en ese mismo año, de su resolución acerca de la situación en Sudáfrica –sólo se le concedieron cinco minutos para hablar– evidencia que no se le otorgaba excesiva importancia. La experiencia más reveladora de aquella visita no fue su encuentro con los miembros del Congreso –abogados de la clase media, en su mayoría–, sino un largo

viaje en vagones de ferrocarril de tercera clase a través de gran parte de la India, durante el que tuvo la oportunidad de conocer por vez primera la variedad y, al mismo tiempo, la omnipresente pobreza de su país. Quedó sorprendido al contemplar las sucias costumbres y las malas maneras de sus compatriotas, pero comprendió que no eran sino las víctimas de un sistema corrompido.

Cuando de nuevo regresó en 1915, ya era un hombre famoso, uno de esos líderes que han realizado brillantes campañas en el extranjero y que vuelven aureolados de novedad y con un aura inmaculada de triunfo. Fue recibido por el Gobernador de Bombay y le dio la bienvenida, junto con sus discípulos de la Tolstoi Farm, el notable pensador y gran poeta Rabindranath Tagore en su Universidad Libre de Santiniketan; poco tiempo después Tagore le confirió el título de Mahatma o Gran Alma, que le acompañó –como una coraza apretada– durante el resto de su vida. En mayo de 1915 se trasladó a la ciudad textil de Ahmedabad y estableció en ella el Satyagraha Ashram, una institución casi monástica en la que estaban prohibidas la propiedad privada, los vestidos extranjeros y las comidas con especias, y en la que inmediatamente aceptó a los intocables como miembros, demostrando así a los indios cuál era su intención al hablar de los abusos del hinduismo. Fue el principio de una obstinada campaña en favor de los sin casta, inseparable ya durante el resto de su vida de sus demás actividades.

En los años inmediatamente posteriores a su regreso a la India, Gandhi formó una especie de cuerpo de aprendices de liderazgo moral para el movimiento por la regeneración de la

India. Empezaban a desaparecer los viejos líderes del Congreso. Gokhale murió poco después de la vuelta de Gandhi. Tilak moriría en 1920, y Annie Besant, que se convirtió en presidente del Congreso en 1917, era tan moderada que no podía seguir ejerciendo la considerable influencia que había adquirido con motivo del descontento y de la militancia fraguados al filo de la Primera Guerra Mundial.

Aunque es muy posible que Gandhi no esperara conscientemente que le invistieran como máximo líder, pronto se vio envuelto en una serie de acciones que le hicieron popular entre los indios más relacionados con las actividades del Congreso –estudiantes, campesinos y obreros industriales– como activista radical dispuesto a justificarse con los hechos. Se convirtió en un héroe para los estudiantes cuando, en 1916, atacó a Annie Besant y estuvo a punto de dar al traste con el acto de apertura de la Universidad de Benarés al pronunciar un discurso en el que dijo a los indios lisa y llanamente que debían poner en orden su propia casa antes de atreverse a pensar en echar a los ingleses. Condenó el abandono en que tenían a las lenguas vernáculas, habló severamente de la suciedad de Benarés y de sus templos, reprochó a los príncipes –que se encontraban detrás de él– por presentarse en público con unas joyas compradas con el sudor del campesino, se burló de las precauciones tomadas para la seguridad del virrey y atacó a los terroristas que las hacían necesarias, aunque al mismo tiempo admitía la impaciencia que les empujaba. «Yo también soy un anarquista», dijo, «aunque de otro tipo». Y, finalmente, cuando los maharajás comenzaban a abandonar la tribuna donde se estaban diciendo cosas tan peligrosas, lanzó unas palabras que

definían de forma total la diferencia entre su concepción revolucionaria y la de los terroristas:

«Si yo considerase necesario para la salvación de la India la retirada inglesa, su expulsión de este país, no dudaría ni un momento en declarar que deberían marcharse y creo que no me importaría morir en defensa de esa convicción. Sería, a mi modo de ver, una muerte honrosa. El terrorista crea complots secretos, tiene miedo de salir a la luz y cuando es apresado paga la pena debida a su entusiasmo mal dirigido».

Gandhi no había dicho aún que los ingleses debían marcharse, pero acababa de decirles que estaba seguro de que lo harían, y poco tiempo después ofreció dos brillantes exhibiciones de los resultados de la aplicación de la satyagraha a las condiciones indias. En uno y otro caso la ocasión era excelente y él supo aprovecharla al máximo, hasta el punto de que cuando se lanzó a la lucha contra las autoridades británicas después de la guerra, había logrado ya resonantes éxitos contra dos poderosos enemigos, los plantadores británicos y los patronos de la industria textil india, y un triunfo moderado sobre los representantes locales del gobierno en Bihar.

En diciembre de 1916 asistió al gran mitin del Congreso, que aquel año se celebraba en Lucknow. No era él el principal protagonista sino Tilak, la Sra. Besant y Jinnah, que asistía como fraternal delegado de la Liga Musulmana. La ocasión fue memorable porque allí conoció por primera vez a Jawaharlal Nehru. «Todos le admirábamos por su heroica lucha en Sudáfrica», recuerda Nehru, «pero a muchos de nosotros, los jóvenes, no podía menos de parecernos distante, diferente y

apolítico». Mucho más importante que aquel mitin fue la aparición de un campesino de un remoto distrito de Bihar, que había sido enviado a la reunión del Congreso y que, con aguda intuición, pensó en seguida que, entre los miles de delegados y asistentes el más indicado para ayudar a los campesinos que él representaba era Gandhi. Se trataba de los cultivadores de índigo de Champarán, en la frontera con el Nepal, que trabajaban en condiciones casi feudales como arrendatarios de los plantadores ingleses. Cuando la aparición de la anilina hizo bajar el precio del índigo, los plantadores intentaron compensar el descenso de sus rentas exigiendo de los campesinos dinero en vez de índigo; establecieron un reinado del terror para asegurarse de que nadie escapaba al pago. La situación duraba ya varios años, y los abogados locales se habían aprovechado de las demandas de devolución de los campesinos sin conseguir, a cambio, nada para éstos.

Gandhi llegó a Bihar y obtuvo su primer éxito al lograr la colaboración de los abogados, con Rajendra Prasad, que llegaría años más tarde a ser Presidente de la India, a su frente. Entró en la zona de la disputa. La policía le ordenó que la abandonase. Se negó; fue conducido ante el juez y se declaró culpable, después de haber persuadido a los abogados locales de que se entregaran ellos mismos al arresto como satyagrahis cuando él abandonara la prisión. No fue necesaria su cooperación. El vicegobernador de Bihar ordenó la suspensión del proceso y se abrió una encuesta, en la que Gandhi y sus voluntarios tomaron parte muy activa, con el resultado de que fueron aceptadas las quejas de los campesinos y los plantadores se vieron obligados a devolver gran parte del dinero obtenido por la fuerza.

Gandhi no sólo salvó a los campesinos de Champarán de la explotación a que estaban sometidos, sino que también puso en pie el primero de los proyectos de mejora de los pueblos indios, fundó escuelas regidas por voluntarios, organizó drenajes y planes de saneamiento y estableció modestas clínicas. A pesar de que su corta duración –a causa de la falta de voluntarios–, el esquema de Champarán fue un ejemplo de la mentalidad práctica de Gandhi; le ayudó asimismo a percibir nítidamente la profunda miseria en que habían caído los pueblos indios durante el siglo XX.

Para los campesinos de Champarán la victoria sobre los plantadores fue muy importante. Para los indios en general el logro más fundamental era que Gandhi había desafiado tranquilamente al gobierno británico de la India y que éste había retrocedido. Se trataba casi de un ejemplo textual de la satyagraha; un solo satyagrahi se había ofrecido para el sufrimiento y había ganado sin necesidad de él. El hecho parecía reforzar la opinión de que un hombre con la verdad a su lado podía ejercer un inmenso poder moral.

El segundo ejemplo del éxito de la satyagraha se desarrolló en el interior de la comunidad india. Se trataba, sin duda, de un caso extraño; con la colaboración de la hermana del propietario de un molino de Ahmedabad, Gandhi dirigía una huelga contra él, dándose el caso de que dicho propietario era, a la vez, amigo suyo y benefactor de su ashram. Se trataba de un conflicto de salarios, relacionado con la elevación de los precios a consecuencia de la guerra. Los propietarios, dirigidos por Ambalal Sarabhai, ofrecían una mejora del 20%; los obreros, dirigidos por Anasuya Sarabhai, querían el 35%.

Gandhi aceptó ponerse a su frente si aceptaban sus condiciones:

1. No recurrir a la violencia;
2. No molestar a los esquirolas;
3. No depender de las limosnas, y
4. No ceder, independientemente de la duración de la huelga, ganándose el pan mientras tanto mediante cualquier trabajo honrado.

En la teoría gandhista de la huelga ésta no es considerada, contrariamente a lo usual, como un arma de coacción económica. Para él no era otra cosa que la extensión de la satyagraha al terreno laboral, con vistas a persuadir al patrono mediante el ejemplo del sufrimiento por la verdad.

Durante dos semanas la huelga se mantuvo sin novedades. Al cabo de las mismas, la resolución de los trabajadores empezó a ceder por culpa del hambre. De pronto, en una reunión, Gandhi «vio la luz» y anunció que, a menos que los obreros se unieran y lucharan hasta el fin, dejaría de comer. Era la primera vez que recurría al ayuno como arma de la satyagraha (aunque ya había hecho uno a la manera de penitencia a raíz del descubrimiento en la Tolstoi Farm, de dos muchachos en acto de sodomía) y la verdad es que demostró su poder, pues, inmediatamente, los propietarios accedieron a negociar y se decidió el fin de la huelga con una solución de compromiso que evitara los rencores; finalmente, mediante un arbitraje, los trabajadores consiguieron todo lo que pedían. Los efectos

indirectos de la huelga fueron más duraderos que los de la satyagraha en Champarán, porque se fundó un sindicato gandhista, la Asociación de Trabajadores Textiles de Ahmedabad, que todavía pervive en los años setenta y que, mediante una hábil utilización del arbitraje, ha asegurado salarios y condiciones de trabajo superiores a los del resto de las industrias textiles indias, llevando a cabo importantes actividades de ayuda mutua entre los trabajadores.

El uso del ayuno en la huelga de Ahmedabad evidencia un aspecto equívoco de la satyagraha y, por extensión, de los ya citados métodos de desobediencia civil. Gandhi había declarado, en efecto, que la auténtica satyagraha no se proponía coaccionar moralmente al oponente; su objetivo no era otro, en efecto, que la total y voluntaria rendición de éste ante la satyagraha. Lo cierto es, sin embargo, que el ayuno de Ahmedabad fue, en la práctica, un acto de coacción, y esto lo sabía, bien a su pesar, el mismo Gandhi:

«Mi ayuno no se libraba de un grave defecto... yo tenía íntimas y cordiales relaciones con los propietarios y el efecto de mi ayuno no podía ser otro que influir en sus decisiones. Como satyagrahi sabía que no debía ayunar contra ellos, pero sí era obligación mía lograr que la única influencia sobre ellos no fuera la de la huelga de sus empleados. No ayunaba, pues, por los errores de los propietarios, sino por los de los trabajadores; errores que, como representante suyo, pensaba que debía compartir. Con los propietarios mi labor sólo podía ser de intercesión; ayunar contra ellos hubiera sido una coacción. Sin embargo, a pesar de mi certeza de que el ayuno iba a coaccionarlos, como en realidad ocurrió, me daba cuenta

de que no podía actuar de otra manera. Tenía clara consciencia de mi deber de realizarlo».

Fueron muchas las ocasiones de la vida de Gandhi en que éste se vio obligado a entregarse a ayunos igualmente dramáticos, igualmente efectivos e igualmente coercitivos. En tales ocasiones se tiene la impresión de que el sentido simbólico de Gandhi, su conocimiento intuitivo de cuál llevar a buen término acciones no-violentas sin necesidad de coacción. En lo que a los indios se refiere, tuvieron éxito porque ninguno de ellos quería cargar con la responsabilidad de su muerte y, en cuanto a los ingleses, porque temían las consecuencias de orden público en caso de no ceder.

V

La tesis de Gandhi de que la civilización tradicional india era menos materialista que la occidental moderna es altamente discutible. Los maharajás, cuya ostentosa exhibición de riqueza había condenado en su discurso de Benarés, eran los corruptos supervivientes de una tradición que permitía el monopolio del poder, la riqueza material y todos los refinamientos sensuales a aquéllos cuyo karma había seleccionado como gobernantes. Habían existido casos aislados de monarcas como Ashoka que podían –no está determinada la autenticidad de su historia– haber despreciado las prebendas materiales del poder, y, en todas las generaciones, existieron príncipes dispuestos a aceptar austeras disciplinas personales, aunque como ejemplifica el caso del emperador Aurangzeb, tales actitudes no siempre habían representado una mejora, dado que, en la mayoría de los casos, el abandono de los placeres físicos se había traducido en un incremento de la inclinación hacia el poder autocrático. Pero incluso estos dudosos casos eran excepcionales. Una autocracia en extremo autoindulgente era uno de los síntomas de esa decadencia que hizo de la India presa fácil para los imperialistas occidentales del siglo XIX.

De todos modos, y por mucho que los puntos de vista de Gandhi sobre el pasado de la India fueran ligeramente románticos en su exageración del antimaterialismo, no hay

duda de que en otros aspectos él mismo era el producto final, y quizá más perfecto, de la vieja India trasplantada al mundo actual. En la dualidad que presentaba a sus contemporáneos podemos encontrar la clave más útil para la comprensión de Gandhi como personaje político. En su desarrollo último de una filosofía de la no-violencia vino a aunar concepciones de los antiguos hombres santos de los jains con otras de los modernos pensadores occidentales, pero en su aplicación de tal filosofía sintética reconoció la importancia de las realidades políticas, que en la antigua India, a pesar del valor otorgado a la espiritualidad, habían sido aceptadas como necesarias para la vida.

Hace mucho tiempo –antes, incluso, del nacimiento de Cristo–, un presunto ministro del emperador Chandragupta, llamado Kantilya, compiló un tratado sobre los métodos políticos, bajo el título de Arthashastra; sus doctrinas sobre el realismo político se transmitieron de generación en generación en los reinos que conservaron en mayor o menor grado su autonomía, y hay pocas dudas de que, en su infancia, como hijo del primer ministro de Porbander y más tarde de Raj-kot, Gandhi creció en un ambiente en el que aquella antigua erudición aún viva permanecía, aunque diluida por siglos de vasallaje musulmán y británico. El destino no había consentido que Mohandas Gandhi sucediese a su padre como dirigente político de aquel pequeño estado de Kathiawar, pero le concedió como fruto maduro la astucia política de los Gandhi. Y aunque busquemos, en vano, en sus actos el aterrador cinismo que el Arthashastra de Kantilya legó durante siglos a los gobernantes indios, no deja de resultar perceptible en ellos cierto aire de sutileza política.

En efecto: en su soberbio sentido de la oportunidad, en su rápida e intuitiva apreciación del equilibrio de fuerzas, en su instinto para las acciones simbólicas y efectivas, y en su garra para la estrategia de lucha, Gandhi fue uno de los más hábiles políticos de su tiempo, lo cual destaca doblemente por el hecho de que nunca buscó recompensas en la política. No le interesaba ser gobernante y lo fue al utilizar elementos de poder. De esta forma se convirtió en el enterrador del Imperio y durante todo este proceso nunca pensó que estaba haciendo nada contrario a su dharma, esto es, a su deber religioso. Para él, todo acto tenía implicaciones espirituales y los actos seculares que pueden salvarnos o condenarnos son, por eso mismo, tan religiosos como los rituales de quienes se autotitulan hombres santos. Así, cuando finalmente Gandhi declaró a los ingleses su guerra política de satyagraha, era quizá más fiel a las verdaderas tradiciones de su pueblo que cuando invocaba el simbolismo de la rueca de hilar en su mito paradisíaco de una Edad de Oro rural. Había, sin embargo, una diferencia esencial entre Gandhi y Kantilya, Si bien Gandhi aceptaba la política como parte ineludible de los deberes de un hombre religioso, creía que el trabajo político sólo era posible de venir completamente irradiado por la religión. El Arthashastra se basaba –al igual que los escritos de Maquiavelo– en la tesis de que el fin justifica los medios; en opinión de Kantilya, la política presente es prisionera del objetivo futuro. Para Gandhi, el futuro era la emergencia del presente vivo, estando inevitablemente conformados los fines por los medios, y tenía el coraje suficiente (raro entre los políticos, pero que, cuando existe, es un elemento fundamental del genio político) para abandonar una acción

cuando se distorsionaban los medios; a su juicio, esto era la esencia misma de un «experimento con la verdad».

El realismo político de Gandhi se evidenció con enorme claridad en su cambiante actitud hacia la dominación de la India por los británicos. No tenía la menor huella de ese sentimentalismo que caracteriza al nacionalismo emotivo. Si se conseguía probar que los dominadores británicos eran incapaces de proporcionar a la India una vida libre y digna, en tal caso, debían marcharse. Pero mientras hubiera una esperanza de que su presencia resultase compatible con una India justa, no lograba ver, como le sucedió a su vuelta a la India, qué clase de mejora se obtenía sustituyéndolos por la misma clase de dominadores indios.

Acaso esto ayude a explicar por qué, durante 1918 y 1919, predominó la opinión de que Gandhi era un político inconsistente. En 1918 estaba tan deseoso de cooperar con los ingleses que asistió a una reunión convocada por el Virrey, Lord Chelmsford, e incluso accedió a colaborar con los británicos en la formación de un ejército indio. En aquella ocasión aseguró al virrey que su propia victoria de Champarán había sido una demostración de «la esencial independencia de la justicia británica», llegando a decir a este mismo personaje que de serle posible popularizar la idea de la satyagraha estaría en condiciones de presentar al mundo «una India capaz de desafiar a todo el Universo». El clima que se le creó después de esto, no era el más adecuado para reclutar soldados y fracasó; con ello bajó temporalmente su popularidad dentro del Congreso y permitió a los que defendían tácticas violentas

obtener una influencia de la que no habían disfrutado hasta entonces.

A causa de la intranquilidad surgida en la India a raíz de la extensión del terrorismo, el gobierno inglés que ya venía actuando con gran rigor desde el Amotinamiento Indio, decidió llevar a la práctica los consejos de una comisión presidida por el juez Rowlatt, que, en julio de 1918 había recomendado duras penas y juicios secretos sin posibilidad de apelación para todos los sospechosos de terrorismo e incluso para quienes estuvieran en posesión de cualquier documento susceptible de ser calificado de sedicioso. Durante el intervalo entre el informe de la comisión y la aprobación de la Ley Rowlatt en marzo de 1919, todas las corrientes nacionalistas se habían unido en la oposición y cuando Gandhi, convaleciente aún de una crisis nerviosa complicada con una disentería, rechazó las iniciativas británicas y comenzó una campaña de propaganda por todo el país predicando la satyagraha a escala nacional contra la ley Rowlatt, a todos les pareció natural ponerse a las órdenes de un líder indio cuyas tácticas ya habían dado en Sudáfrica excelentes resultados.

Ésta fue la verdadera entrada de Gandhi en la política india, ya que sus acciones de Champarán y Ahmedabad habían sido esencialmente sociales en cuanto a táctica y objetivos. Si ya en Ahmedabad un rayo de luz le aconsejó el ayuno, ahora fue un sueño el que le inspiró «llamar al país a un hartal general». El hartal era una forma tradicional india de protesta no-violenta, una especie de huelga general durante la cual los comerciantes cerraban sus tiendas y los trabajadores abandonaban sus herramientas, de tal modo que los bazares y fábricas vacíos

expresaban una silenciosa protesta contra el invasor que había actuado de forma injusta.

Se fundó en Bombay el Satyagraha Sabha para planear la campaña que había de comenzar en el momento mismo en el que la propuesta de Rowlatt se convirtiera en ley. Se formaron comités locales en todas las ciudades indias y se reclutaron voluntarios dispuestos a no cumplir las leyes; antes deberían ayunar y orar para purificarse.

Se puso gran énfasis, desde un principio, en el carácter no-violento de la campaña. Gandhi advirtió a los revolucionarios violentos que no consentiría convertirse en su instrumento cuando, en la víspera del hartal, se pronunció en contra del comunismo, equiparándolo a otros aspectos de lo que él consideraba la corrupción de Occidente. «El bolchevismo es el resultado necesario de la civilización moderna. La insensata adoración por la materia ha dado lugar a una escuela que ha llegado a considerar el progreso material como gran objetivo y que ha perdido toda relación con el verdadero sentido de la vida».

Las acciones a realizar en la satyagraha del Rowlatt marcaron la pauta para posteriores campañas de no-violencia contra los británicos. Además del hartal y de las manifestaciones de protesta, los satyagrahis tenían que ofrecerse a la policía para su arresto transgrediendo una cualquiera de las leyes opresivas. Podían transgredir la ley del impuesto sobre la sal cogiendo sal en la orilla del mar o vender libros prohibidos (entre los cuales se incluía la traducción hecha por Gandhi de

Unto This Last), o distribuir un periódico no autorizado, Satyagrahi, que Gandhi había publicado para tal ocasión.

El Virrey fue convenientemente informado de la acción que Gandhi proponía y lo mismo sucedió en las siguientes campañas, dando a las batallas del Congreso contra el gobierno el carácter de torneos o combates rituales, en los que existían estrictas reglas, estaban prohibidos los golpes bajos y el resultado dependía de la habilidad, la resistencia y la deportividad de los combatientes. Esta práctica, en términos de la estrategia gandhista, no era tan quijotesca como parece. Impedía que el movimiento sucumbiese al autoritarismo, inevitable cuando se usan métodos conspirativos. Ya que no se esperaba nada del factor sorpresa, Gandhi podía avanzar y retroceder con mucha mayor flexibilidad que la habitual en un revolucionario normal y, al hacer imposibles las iras del oponente, siempre dejaba abiertos los canales para la negociación y el compromiso.

La respuesta al llamamiento de la satyagraha superó con mucho todos los cálculos previstos. Era la primera manifestación masiva del anhelo de liberación de los indios. Habiendo comenzado en Delhi el 30 de marzo y continuando en las demás grandes ciudades a partir del 6 de abril, el hartal fue casi completo. Se dice que participaron millones de personas en las manifestaciones, hindúes y musulmanes, mujeres y niños. Por primera vez en la historia de la India, la marcha hacia la independencia parecía salirse del estrecho círculo de las clases cultas para llegar a las clases bajas.

Las autoridades respondieron con la violencia. La policía golpeó a los manifestantes con porras con pinchos de acero y en Delhi se disparó sobre ellos. En Punjab, donde la agitación era activa incluso antes de la satyagraha, estalló la violencia callejera y Gandhi, que salió de Bombay con la esperanza de calmar la situación, se vio forzado por los ingleses a regresar. Hubo brotes de violencia en otros lugares del país y el 13 de abril tuvo lugar el suceso más espantoso desde el Gran Motín cuando el brigadier general Dyer ordenó disparar en Amritsar a sus gorkhas y baluchis sobre la multitud reunida en el Jallianwala Bagh; fueron asesinadas 379 personas y el número de los heridos pasó del millar.

Gandhi quedó atónito ante la violencia de ambas partes, violencia que parecía haber surgido de un movimiento que aspiraba a la victoria por la no-violencia, por el poder de la verdad. Ayunó durante tres días en penitencia y el 18 de abril dio por finalizada la satyagraha; acto seguido admitió haber cometido «un disparate himalayo» al animar a masas inexperimentadas a tomar parte en un movimiento que requería la máxima práctica del autocontrol.

Por mucho, de todos modos, que el movimiento hubiera tomado un cariz desastroso desde el punto de vista de un verdadero satyagrahi, no fue un fracaso total. Había sacado a la luz la idea de la independencia, llevándola de los cónclaves del Congreso y las células terroristas a las calles y casas de la India. Había revelado, por medio de la acción del fanático Dyer, las bases de fuerza bruta sobre las que se asentaba la dominación británica. Al mismo tiempo había forzado a las autoridades a reconsiderar sus tácticas, hasta el punto que la ley Rowlatt

nunca entró en vigor y no pudieron aprobarse propuestas de ley de este estilo.

El mismo Gandhi había recibido una notable lección. En los lugares donde existían voluntarios entrenados no habían surgido violencias. Éstas sólo irrumpieron allí donde no habían voluntarios o donde éstos habían sido arrestados. Quedaba claro que todas las satyagraha futuras habrían de estar claramente delimitadas y ser dirigidas por personas animosas y de confianza. Por otra parte, retirándose antes de que la situación hubiera degenerado totalmente, Gandhi había mostrado la firmeza de sus principios no-violentos y hecho posible a un tiempo una hábil retirada táctica llamada a ayudarle a planear acciones más efectivas.

Durante los tres años que siguieron al abandono de la ley Rowlatt, la satyagraha conoció un período de creciente actividad, en tanto que Gandhi se afianzaba en la jefatura efectiva del Congreso y extendía las áreas de agitación para ampliar la base de su continua campaña pro independencia que, ahora, una vez conocido el verdadero rostro del poder imperial, sí consideraba necesaria. Algunas de sus acciones, tales como su intervención en la campaña de Khilafat, fueron algo más que inteligentes maniobras. A él realmente poco podía preocuparle que el Sultán de Turquía siguiese siendo Califa (y, en todo caso, la acción dejó de carecer de sentido cuando los mismos turcos decidieron deponer y expulsar al Comandante de la Fe), pero se dio cuenta de que los esfuerzos británicos por abolir el Califato habían causado hondo resentimiento entre los musulmanes indios. Así, al mostrar, como hindú, su simpatía hacia ellos ganaba muchos seguidores

musulmanes, especialmente entre los pathans, y conseguía que muchos de ellos ingresaran en el Congreso. Por aquellas fechas el Congreso se reunió en Nagpur en 1920 para pedir la independencia «dentro del Imperio si era posible o fuera de él si era necesario». Al mismo tiempo, el Congreso rechazaba los intentos británicos de persuadir al pueblo indio para que aceptase la Diarquía (esto es, una forma de gobierno tal que a los indios le correspondiera el control de los asuntos locales y a los ingleses el dominio de los puestos claves y el dictado de la política general), y aceptaba el plan de Gandhi de transformarse en una disciplinada organización no-violenta, dedicada a la acción.

El ambicioso objetivo del Swaraj o autogobierno fue adoptado a finales de 1921 por el renovado y militante Congreso (en el que la ascendencia de Gandhi no hizo otra cosa que crecer a raíz de la muerte de Tilak en el verano de 1920), y el 1.º de agosto, al devolver la medalla de oro Kaiser-Hind que había recibido en Sudáfrica por el asunto de las ambulancias, Gandhi dio el primer paso de su nueva satyagraha. Se trataba ahora de una campaña de no-cooperación con las autoridades imperiales. Otros distinguidos personajes indios renunciaron también a sus honores; los estudiantes abandonaron sus centros; famosos abogados indios dejaron de comparecer ante los tribunales británicos y se unieron a Gandhi como ayudantes, y, en la provincia nortea de Pathan, trataron de convencer a los soldados de que renunciasen a su enrolamiento.

Entretanto Gandhi comenzó la «campaña constructiva» con el objetivo de simplificar la vida india para que el país fuera

digno de la independencia. Abrió las primeras tiendas dedicadas a la venta del khadi, o túnica tejida a mano y presidió las primeras hogueras –que ardieron en las calles de las ciudades indias– en las que se quemaron las vestimentas extranjeras. Con su habitual habilidad para los gestos dramáticos, escogió precisamente aquel momento para dejar la sencilla camisa, el dhoti y el gorro que vestía desde que abandonó la vestimenta europea, y adoptar una simple túnica hasta media pierna, que cumplía una triple misión: subrayaba la simplicidad de vida, anunciaba los vestidos indios hechos a mano e identificaba a Gandhi como el más pobre de los indios. Con esta liviana vestimenta viajó durante meses por toda la India, y estos viajes constituyeron el principio de su fenomenal popularidad entre las gentes de los pequeños pueblos, que veían este hombre flaco, pequeño y semidesnudo, con su gran nariz de nabo, con su sonrisa burlona detrás de sus gafas con montura de acero, no menos que un gran sannyasin e incluso puede –y así lo veían, en efecto, muchos de ellos– que un enviado de Krishna, una deidad encarnada. Para estas gentes la presencia de Gandhi significaba mucho más que su programa, y acaso porque su lealtad se basaba más en el sentimiento que en el propio interés, su nombre tenía una resonancia aún mayor cuando era pronunciado por los campesinos indios.

Con su ayuda planeó el siguiente paso de la satyagraha. En Bardoli, un distrito de Gujarat, propuso convocar una negativa masiva a pagar los impuestos. La convocatoria fue aplazada por la llegada a Bombay del Príncipe de Gales. El Congreso recibió al Príncipe con un hartdl nacional y un boicot a todas las ceremonias oficiales, pero al gobierno se le fue la mano y en Bombay se produjeron luchas callejeras en las que encontraron

la muerte muchas personas. Considerando este hecho como un signo de mal augurio, Gandhi pospuso de nuevo la negativa a pagar impuestos, a pesar de que ello significaba el abandono de la última esperanza de Swaraj en 1921. Por otra parte, los ingleses estaban igualmente inquietos; sospechaban que el Congreso planeaba en secreto un levantamiento violento, y, en diciembre, una serie de arrestos masivos llevaron a las prisiones a la mayor parte de los líderes del Congreso.

En febrero de 1922 Gandhi decidió finalmente convocar la huelga de los impuestos en Bardoli. Comenzaría, según comunicó al nuevo Virrey, Lord Reading, el día 8 de ese mismo mes; esperaba que se extendiera de distrito en distrito por toda la India, bajo la dirección pacífica de los satyagrahi, con la esperanza de que cuando la administración se desintegrara, los ingleses se convencieran de que no podían mantener su dominio sobre la India. El día 5, tres días antes del señalado para el comienzo de la huelga, la violencia brotó de nuevo de forma particularmente repugnante. En ocasión de una manifestación de no-cooperadores en Gorackpur, más de veinte policías fueron asesinados por los manifestantes y sus cuerpos arrojados al edificio en llamas del Ayuntamiento. Una vez más, las masas habían demostrado sus limitaciones a la hora de poner en práctica la satyagraha y, una vez más, a pesar de que el Virrey había mostrado su voluntad de diálogo, Gandhi abandonó una campaña malograda por la sangre. Incluso en esta hora final se inclinó a posponer un triunfo político para evitar lo que él consideraba un error moral.

Éste fue uno de los momentos más bajos de la carrera política de Gandhi. De nuevo había abandonado una campaña

de satyagraha en pleno apogeo y la moral de sus seguidores se vio seriamente afectada por esta decisión; tan afectada como la del mismo Gandhi por los sucesos de Gorackpur. Podría haberse eclipsado completamente su influencia si los ingleses no hubieran escogido este mismo momento para apartarlo por la fuerza de la escena política. Nada podía favorecer más los íntimos deseos de Gandhi. La India y él necesitaban un período de separación. «Mi separación del pueblo será un beneficio para éste», subrayó cuando fue arrestado en su ashram el 10 de marzo de 1922.

Ocho días después compareció ante el Juez de Ahmedabad Robert Broomfield, en un encuentro que es aún recordado en la India como «El gran juicio», no sólo porque fue un importante paso en la historia de la liberación sino también porque por ambas partes se hizo gala de una singular caballerosidad. Contemplando el juicio con la perspectiva de cincuenta años, parece evidente que incluso en aquel momento, Gandhi había empezado a ganar su batalla, porque estaba claro que Broomfield, un veterano del Servicio Civil Indio, compartía la incomodidad que sentían muchos funcionarios ingleses destinados en la India cuando se enfrentaban contra un hombre con coraje que sabía volver contra ellos sus propias teorías políticas y su propio código de honor. La conversión, objetivo de la satyagraha, había comenzado.

Gandhi se declaró culpable. No podía hacer otra cosa, pues sus artículos en *Joven India* eran deliberadamente sediciosos. «Queremos derribar al gobierno», había dicho, y describió la campaña de no-cooperación de 1920 como «una lucha hasta el

final». Broomfield, entendiendo su deber como un desagradable ejercicio de justicia formal, dejó claro que para muchos indios Gandhi era «un gran patriota y un gran líder». Al condenarlo a seis años de cárcel, hizo del veredicto un reconocimiento subrayando que se trataba de la misma sentencia impuesta al gran predecesor de Gandhi, Tilak. Gandhi agradeció la cortesía de que era objeto y el juicio finalizó con una solemne reverencia mutua de juez y acusado. No era una farsa. Era un incidente que demostró que el poder de Gandhi hacía surgir en sus oponentes lo mejor de sí mismos y evidenció también la atención que prestaba a las influencias que, en las cruciales décadas de entreguerras, estaban haciendo cambiar las actitudes políticas del pueblo británico.

VI

«Obsérvalo todo. Corrige lo que puedas. Mantente firme aunque te falte la esperanza». Gandhi escribía estas palabras en 1925 a su discípula inglesa Madeleine Slade; son, en realidad, palabras que pueden servir como epígrafe a los años comprendidos entre su encarcelamiento en la primavera de 1922 y su vuelta a la plena actividad política seis años después, a finales de 1927. Fue un intermedio, un período durante el que recuperó la fuerza personal y reconsideró sus objetivos, un período, en fin, menos dedicado a la lucha política que a la religión y a la creación de una doctrina social, de la que me ocuparé en el capítulo siguiente.

Gandhi entró en la prisión de Yeravda, cerca de Puna, con la mayor serenidad. Estaba ya acostumbrado a la previsible rutina de la vida carcelaria y, aunque exagerase cuando contaba a sus discípulos que le agradaba la vida de la prisión porque era como una cura de reposo, esta vez apreció en su justo valor el aislamiento en que vivía y que le iba a hacer posible meditar profundamente sobre esa alarmante tendencia de los movimientos indios no-violentos a crear una especial atmósfera que hacía inevitable la violencia. Su conclusión fue que debía concentrarse más en un «programa concreto», un

programa llamado a purificar a la sociedad india acabando con los resentimientos sociales de los que surgían tan destructivas pasiones.

También escribió en Yeravda una historia del movimiento satyagraha en Sudáfrica, comenzó su autobiografía, hiló incansablemente con su rueca y leyó con una voracidad desconocida hasta entonces en él. Las obras de Kipling y Julio Verne, los poemas vaishnavitas y los tratados tántricos, grandes tratados como *La decadencia y caída del Imperio Romano* de Gibbon, *El nacimiento de la República holandesa* de Motley y el texto completo del *Mahabharata* figuraron entre sus lecturas. Ninguna de ellas le impresionó tanto sin embargo, como la de las obras reveladoras de sus tiempos juveniles, *Unto This Last* y *The Kingdom of God is Within You* («El Reino de Dios está dentro de ti»). Admiraba a Gibbon pero pensaba que el *Mahabharata* era superior, pues «la verdad trasciende a la vida», opinión que no deja de constituir un indicio curioso pero muy significativo si se recuerda que para Gandhi el *Mahabharata* era un mito ejemplar. Gandhi, como muchas otras personas educadas en las tradiciones indias, tenía un sentido muy limitado de la historia y un rigor intelectual muy escaso a la hora de estudiarla. Le preocupaba más el presente que el pasado o el futuro, y le eran más útiles los mitos que la historia, como había demostrado ya su propia vida de acción deliberadamente simbólica. El hombre que podía considerar la guerra de los Pandavas como una gran alegoría de la lucha entre el bien y el mal dentro del alma humana, estaba perfectamente preparado para dirigir un combate en el que los elementos psicológicos –la renovación del sentido indio de identidad y la erosión del sentido británico de rectitud– eran

mucho más importantes que cualquier equilibrio de fuerzas materiales.

Gandhi pensaba probar realmente su arraigada tesis de que «la no-violencia reside en la austeridad más que en las armas», pero cuando en febrero de 1924 fue inesperadamente liberado de la prisión por su estado de salud, vio en seguida que aquella no era precisamente la mejor ocasión para ponerla en práctica. El Congreso había perdido fuerza y unidad a raíz del total fracaso en 1921 de su irracional esperanza de llevar hasta el final el swaraj, y, por otra parte, la artificial unidad entre musulmanes e hindúes surgida de la agitación de Khilafat, se había deshecho tras la abolición del Califato por Kemal Ataturk. La disputa comunitaria entre miembros de las dos religiones provocó en septiembre una masacre de hindúes en Kohat, provincia del noroeste; por parte de Gandhi el primer acto público importante después de su liberación fue, precisamente, un ayuno de veintiún días en protesta contra el renacimiento de la hostilidad entre hindúes y musulmanes. El ayuno provocó una reconciliación temporal entre los líderes de ambas religiones, pero no consiguió frenar el progresivo fortalecimiento de la Liga Musulmana, favorecida por los británicos como organización rival del Congreso. Incluso independientemente ya de la Liga, la fragmentación del movimiento independentista era de todo punto evidente y, en 1920, comenzaban a surgir las fuerzas que aún hoy dominan en la India. Aparecieron los comunistas como movimiento independiente que atrajo a muchos de los antiguos grupos terroristas; el Mahasabha hindú, fanáticamente antimusulmán, tomó el relevo de la ortodoxia política de Tilak. Gandhi se opuso rotundamente a ambos grupos; en aquel momento veía

a la India como, en realidad, había de verla siempre: como un país pluralista en el que podían vivir en hermandad hombres de todos los credos; de ahí, pues, que rechazara con igual firmeza la teoría comunista de la dictadura del proletariado y su inclinación a utilizar la violencia.

Incluso dentro del mismo Congreso comenzaban a aparecer grietas alarmantes. Un grupo –dirigido por Motilal Nehru y los hermanos Patel– que optó por aceptar las oportunidades rigurosamente limitadas que ofrecía la Diarquía para trabajar por la independencia dentro del estado de cosas existente, había fundado el Partido Swaraj, que obtuvo un considerable éxito en las elecciones. Jawaharlal Nehru y algunos de los líderes más jóvenes se oponían a dicha política, abogando por la continuación de la no-cooperación; dentro de este último grupo había surgido la demagógica figura de Subhas Chandra Bose (que más tarde se convertiría en protegido de los japoneses y de Hitler), cuya continua mención de las masacres y la soberbia con que aparecía en uniforme a la cabeza de su cuerpo de voluntarios militantes, contemplaba Gandhi con intensa desconfianza.

Gandhi consideraba que el momento no era el mejor para las acciones precipitadas, ni para el extremismo en la defensa de los principios, y si en diciembre de 1924 aceptó la presidencia del Congreso, fue solamente para poner en práctica su habilidad para el compromiso e impedir la disgregación del Congreso en facciones rivales. Evitó cualquier otro tipo de actividad política durante el año que duró su presidencia, empleando la mayor parte del tiempo en viajar por toda la India para promocionar el khadi, fundando al mismo tiempo la

Asociación India de Hiladores. Dimitió de la presidencia a finales de 1925 con aire de sentir un profundo alivio y desde ese momento se negó a aceptar ningún cargo dentro de la organización del Congreso. Anunció también que, para él, 1926 sería un año de silencio político.

La idea del silencio como fuerza de regeneración había atraído a Gandhi desde su visita, treinta años antes, en Sudáfrica, a un monasterio trapense, cuya serena disciplina le impresionó profundamente. Había adoptado ya la costumbre de no hablar en absoluto durante los lunes, comunicándose, durante dichos días, sólo para lo indispensable, mediante notas grabadas con un estilete. Convertía su silencio político en una virtual retirada a su ashram de Sabarmati, donde pasaba el tiempo meditando, compartiendo los indispensables trabajos comunitarios, efectuando rezos comunes y conversando con los visitantes que llegaban no sólo desde todos los rincones de la India, sino también desde Europa y Estados Unidos. Para quedarse tenían que aceptar la austera disciplina del ashram. De su inmersión en el ambiente británico conservaba un culto fanático a la puntualidad y la limpieza, y a su pasado bania debía su odio por lo superfluo y la introducción de prácticas contables que daban razón hasta del último céntimo recibido y gastado. No eran pocos los convencidos de la conveniencia de aceptar la austeridad mental y física como precio para compartir las ideas de Gandhi y participar en los ritos ecuménicos del ashram. La fama internacional de Gandhi como dirigente religioso se fraguó por aquellos años; si los ingleses y americanos que buscaban la paz espiritual le trataban ya como un gurú, los Gonds –de la India Central– habían comenzado a considerarle a su vez como miembro de su panteón tribal.

Gandhi proclamaba que no aspiraba ni a la divinidad ni al patriarcado espiritual, pero su elección del estilo de vida propio de los rishi o santos sabios indios, buscando la pobreza o viviendo como un ermitaño entre sus discípulos preferidos, desmentía inevitablemente tales aspiraciones. En realidad, la influencia decisiva de Gandhi sobre el Congreso –a cuya jerarquía sólo perteneció un año–, apenas resulta explicable, ni siquiera en términos religiosos, sin el recurso a la terminología india. Su relación con el Congreso, y especialmente con Nehru, era realmente la de un gurú. Se trataba de un papel peculiar indio, seguramente único en la historia de las revoluciones nacionales o sociales. En todos los demás movimientos revolucionarios, las relaciones entre el líder y el partido se habían institucionalizado; en la India, el líder ejercía libremente el papel de intermediario entre el partido y el pueblo, y entre, tal como lo veía Gandhi, el partido y Dios.

El retiro político de Gandhi finalizó bruscamente en octubre de 1927 cuando, junto con otros líderes indios, recibió la orden de trasladarse a Delhi para entrevistarse con el Virrey, Lord Irwin. Cuando éstos se presentaron, Irwin les comunicó que el gobierno británico había decidido enviar a la India una comisión presidida por Sir John Simon para que informara sobre la posibilidad de efectuar cambios constitucionales. La comisión había sido nombrada sin consultar a los indios y no había entre sus miembros ningún nativo. Sólo era responsable ante el Parlamento de Westminster, al que Irwin y sus jefes ingleses Consideraban como la institución encargada de determinar el futuro de la India.

Tales sucesos hicieron que la vuelta de Gandhi a la política se realizase de una forma muy combativa. La comisión Simon debía ser rechazada por representar una negación de los derechos indios de autodeterminación y a su llegada a la India el 3 de febrero de 1928 fue totalmente boicoteada por todos los partidos indios, incluidos la Liga Musulmana y la Mahasabha Hindú. Gandhi consideró que había llegado la hora de llevar a cabo en Bardoli la campaña de negativa al pago de impuestos planeada siete años antes y nombró a Valabhai Patel para dirigirla. Aprovechó la ocasión para expresar una opinión en la que, por primera vez, apuntaba que sus objetivos iban más allá de la India. En Sudáfrica había ignorado las peticiones de la mayoría negra y se había limitado a defender a los indios. «Mi ambición sobrepasa con mucho la independencia. Por medio y a través de la liberación de la India trato de liberar a las llamadas razas inferiores del mecanismo destructor de la civilización occidental, de la que Inglaterra es el ejemplo más significativo». Por primera vez se contemplaba a sí mismo en su verdadero papel –un papel que era también el de muchos otros–: el de pionero de la destrucción de todo el sistema imperial.

La huelga de Bardoli fue una muestra casi ejemplar de la satyagraha en acción, y lo que es más importante, fue la primera campaña de desobediencia civil contra la dominación británica en la India coronada por el más completo de los triunfos. A pesar de las detenciones y secuestros, llevados a cabo brutalmente, los 84.000 campesinos de la región de Bardoli evitaron la violencia y perseveraron en su empeño de no pagar los impuestos. En menos de seis meses, después de un hartal nacional de apoyo al pueblo de Bardoli, el gobierno

cedió, liberó a todos los prisioneros y nombró una comisión encargada tanto de garantizar la reducción de impuestos pedida por los campesinos como de pagar compensaciones por los bienes secuestrados.

Animado por el éxito de las tácticas gandhistas el Congreso aprobó en diciembre de 1928 una resolución pidiendo la independencia en el plazo de un año. En diciembre de 1929 era ya evidente que las intenciones de Ramsay MacDonald de conceder a la India el status de dominio no podrían cristalizar a causa de la situación política inglesa, y el Congreso, reunido en Lahore, decidió la absoluta separación del Imperio. Se hizo una llamada a todos sus miembros para que dimitieran de sus cargos oficiales. Nehru fue elegido presidente del Congreso y se encargó a Gandhi la dirección de la satyagraha nacional llamada a llevar a la práctica la resolución. A él le correspondía decidir su extensión y objetivos.

El 26 de enero, que ha pasado a ser día de fiesta nacional, Gandhi publicó la Declaración de independencia India, un documento en el que las ambiciones puramente políticas de muchos de sus Compañeros del Congreso venían a combinarse con su propia concepción de una liberación llamada a ser a un tiempo social y espiritual. Al releer su amarga retórica se aprecia el largo camino recorrido por Gandhi desde aquellos días de su juventud –veinte años antes– en los que aún creía que el Imperio Británico laboraba por el bienestar de los pueblos sometidos a su gobierno. «La dominación de la India por los británicos», podía leerse inmediatamente después de la natural y previsible afirmación del carácter inviolable de los derechos humanos, «no sólo ha privado de libertad al pueblo

indio, sino que se ha basado en la explotación de las masas y ha arruinado a la India política, cultural y espiritualmente. Creemos por ello que la India debe desprenderse de la dependencia británica y obtener la Purna Swaraj o completa independencia».

Gandhi no tenía ninguna prisa por comenzar la satyagraha; cuando lo hizo, la forma elegida sorprendió incluso a los propios dirigentes del Congreso, que en buena parte llegaron incluso a burlarse del plan. La fijación de objetivos limitados había sido siempre, sin embargo, una de las reglas básicas de la satyagraha tal y como Gandhi la concebía y el impuesto sobre la sal era por muchas razones un excelente objetivo. Se trataba, ante todo, de un impuesto que recaía sobre los pobres; por otra parte, el lance tenía resonancias históricas, dado que el impuesto sobre la sal había ayudado mucho al clima de malestar que llevó a la Revolución Francesa. La oposición al mismo no sólo sería popular entre los campesinos; era uno de los resultados de la dominación británica en la India cuyo desenmascaramiento revelaría al pueblo inglés las injusticias que acostumbraban a cometerse en su nombre. Gandhi insistía en ello especialmente; lo subrayaba en una carta que había enviado a Lord Irwin a través del conocido pacifista inglés Reginald Reynolds. Dirigiéndose al Virrey como «Querido Amigo», declaraba en ella su intención de no dañar a ningún inglés ni lesionar ningún legítimo interés inglés. Y continuaba diciendo: «Mi ambición no es otra que convencer al pueblo inglés mediante la no-violencia, haciéndole ver así el mal causado a la India. No deseo hacer mal a vuestro pueblo. Quiero servirle tanto como al mío propio». Llena de nobles sentimientos, la carta no pasaba de ser una amenaza a media

voz y, como era de prever, Irwin se limitó a contestar que lamentaba la decisión de Gandhi de embarcarse en una empresa que iba a ponerle frente a la ley.

La empresa de Gandhi no estaba muy clara. Intentaba basarla en el efecto acumulativo, en un movimiento que sería pequeño en un principio y casi infantil en sus propósitos, pero que se extendería como las ondas sobre un estanque hasta alcanzar a toda la India. Gandhi partió del Ashratth e Sabarraati al amanecer del día 12 de marzo a la cabeza de 79 voluntarios. Se dirigían a Dandi, [población costera situada a 385 kilómetros de distancia. A la salida de Ahmedabad le acompañaban ya grandes multitudes y conforme avanzaba la marcha los voluntarios se iban convirtiendo en la minúscula minoría de una procesión formada por millares de personas. El Virrey había ordenado una política de no-intervención, convencido de que la marcha iba a ser un fracaso. Muy al contrario fue un rotundo triunfo, con los campesinos sembrando los caminos de ramas verdes para que Gandhi pasara sobre ellas y reuniéndose a millares cada noche bajo los árboles repletos de trinos a escuchar cómo su delgada y pequeña voz cantaba las glorias de la libertad y las bellezas de la vida moral. Todo adquiría a los ojos y a la imaginación de los presentes la cualidad de una búsqueda mítica y gentes de todos los lugares de la India, e incluso del mundo, seguían con tensa ansiedad –como ocurrió con el vuelo de Lindbergh– el lento y deliberado avance de aquel hombre pequeño con un cayado de bambú a la cabeza de un pacífico ejército que se dirigía hacia el mar. Rodeado de un halo de leyenda, Gandhi vivió aquellos días intensamente su papel de caudillo no-violento que dirige las fuerzas del bien a la victoria sobre el mal, como aquel

Hanumán de los relatos del Ramayana que con tanto deleite escuchaba en su infancia. «Marchamos en el nombre de Dios», gritaba al entrar en una ciudad y si los demás lo veían como un enviado de los dioses, él mismo se veía en términos casi maniqueos, como un profeta inspirado por la divinidad.

La marcha llegó a Dandi y, el 6 de abril, aniversario de la masacre de Jallianwala Bagh, después de una inmersión ritual en el océano, Gandhi se acercó a la orilla del mar y cogió un puñado de sal mientras la poetisa Sarojini Naidu exclamaba «Salve, Libertador». El efecto de tan simple gesto fue realmente extraordinario. Durante los años de resignación que siguieron a 1922, si entre los indios de todas clases sociales se extendió innegablemente la convicción de que la dominación extranjera debía acabar, el firme trabajo de los seguidores de Gandhi acabó por conseguir la aceptación general de la necesidad de disciplinarse en la satyagraha. Al tomar en su mano aquel puñado de sal Gandhi actuó como si conectara un interruptor llamado a poner en marcha un vasto y complejo mecanismo. En todos los lugares, el pueblo indio comenzó a producir sal en las playas, en los tejados de las casas y a amontonarla en las calles. Dimitieron diputados y funcionarios locales; los prohombres de multitud de localidades abandonaron sus puestos. Los periódicos dejaron de publicarse antes que admitir la censura. Se organizaron el hartal y las manifestaciones habituales. En Peshawar, los soldados del Regimiento de Rifles de Garhwali, una de las unidades de choque del Ejército indio, se negaron a disparar sobre los manifestantes y, durante dos semanas, hasta la llegada de tropas gorkhas, la ciudad se convirtió en una comuna administrada de forma no-violenta por el líder gandhista local

Khan Abdul Ghaffar Khan y sus Camisas Rojas. Las mujeres se adhirieron al movimiento en cantidades antes inconcebibles, dejando de lado para ello al purdah. Esta vez no hubo violencias que empañasen la satyagraha; como Gandhi había prometido, ni un solo inglés resultó herido.

Si Gandhi y sus seguidores creían que aquello era el final de la dominación inglesa, estaban equivocados. El gobierno detuvo a 60.000 personas y reprimió por la fuerza el movimiento de Peshawar. La mayoría de los líderes del Congreso ingresaron en prisión, pero Gandhi aún disponía de millares de voluntarios entrenados y declaró que la satyagraha adquiriría una tónica mucho más activa mediante la invasión no-violenta de las factorías de sal. La amenaza provocó su detención el 14 de mayo, pero no por ello se detuvo el movimiento; Gandhi había previsto tal posibilidad. Su detención sin juicio –justificada mediante una antigua ordenanza de la East Indian Company– provocó un hartal a escala nacional y el 21 de mayo sus seguidores invadieron la fábrica de sal de Dharasana. Era un ejemplo característico de la operatividad de las tácticas no-violentas. Los 2.500 voluntarios escogidos con este fin avanzaron como un ejército en miniatura, con su puesto de mando, sus camilleros y equipos de primeras curas. Custodiaban la fábrica cuatrocientos policías armados. Como siempre suele ocurrirles a los policías se excitaron con excesiva facilidad y atacaron a los satyagrahi, que avanzaban en oleadas sucesivas, con una violencia ciega y mecánica. Hubo numerosas fracturas de cráneo, algunos murieron y muchos debieron ser hospitalizados. La lucha terminó sin que la factoría de sal fuera ocupada pero, a pesar

del fracaso, el coraje de los satyagrahi, descrito por los periodistas americanos e ingleses, impresionó al mundo.

Este fue el punto más álgido del movimiento. Unas cien mil personas estaban encarceladas –la élite del Congreso– y el movimiento continuaba en tono menor en forma de no-cooperación, de tal manera que Bombay y otras ciudades estaban prácticamente en manos de los gobiernos fantasma gandhistas. El Virrey, al igual que Gandhi, creía que se había llegado a un punto muerto, del que sólo podría salirse mediante el diálogo. Así pues, el 26 de enero de 1931 liberó a los líderes del Congreso e invitó a Gandhi a reunirse con él en Delhi. De las conversaciones, que duraron varios días, surgió un pacto de compromiso Gandhi–Irwin. De acuerdo con el mismo se legalizaba la libre producción de sal y se disponía que los 100.000 voluntarios encarcelados fueran puestos en libertad y que Gandhi representara al Congreso en la mesa redonda que habría de reunirse en Londres con el fin de determinar los pasos necesarios para conceder a la India un gobierno constitucional.

Las ventajas inmediatas fueron de poca importancia, ya que cuando Gandhi llegó a Londres se encontró con que la mesa redonda era el reflejo de la rica confusión de la sociedad india. En la misma figuraban representantes de los musulmanes, de los sikhs y de los cristianos; de los intocables y de los euroasiáticos; de los príncipes, de los partidos y de los plantadores; y a pesar de que Gandhi afirmó (con exageración excusable) que representaba al 85% de los indios, su voz quedó perdida en el clamor de los intereses en conflicto. La conferencia parecía obsesionada con el problema de

salvaguardar a las minorías de la exclusión de lo que Gandhi consideraba como objetivo básico de la independencia. Sospechaba de la propensión inglesa a exagerar las divisiones, creyendo, por su parte, que éstas se resolverían por sí solas en una India independiente. Como han venido a demostrar con creces los hechos acaecidos en el subcontinente desde 1947, Gandhi subestimaba en exceso los factores secesionistas de los credos y lenguas de un país que él prefería contemplar como una unidad. En esto, irónicamente, salían a la luz las influencias occidentales del pensamiento de Gandhi; una India unida (aunque imaginada vagamente por antiguos pensadores) no era, efectivamente, en términos prácticos e históricos sino un concepto británico.

Acaso pueda afirmarse que el verdadero triunfo obtenido por Gandhi en su visita a Inglaterra en 1931 fue la extraordinaria simpatía que despertó entre los trabajadores del East End londinense y de las ciudades textiles de Lancashire donde su campaña del swadeshi estaba dejando sin trabajo a los tejedores. Les parecía la versión oriental del personaje de Charles Chaplin y desde entonces «el viejo Gandhi» fue recordado como alguien importante y su causa fue apoyada por las gentes que, pasado el tiempo, enviarían a Westminster un gobierno encargado de la tarea de desmantelar el Imperio.

Regresó a la India a finales de 1931, después de visitar a Mussolini y a Romain Rolland, para encontrarse con un Virrey recién nombrado y con fama de duro: Lord Willingdon. De nuevo se volvía a la política de represión. Nehru y otros dirigentes del Congreso estaban en la cárcel. El 4 de enero de 1932 fue detenido el mismo Gandhi y retenido sin juicio. Su

atención se desvió entonces de la independencia a la intocabilidad y de nuevo se apartó del Congreso. Hasta 1940 no pondría en marcha otra vez su fuerza política.

Sin embargo, aunque los resultados inmediatos no eran demasiado brillantes, la satyagraha de la sal sirvió para incluirlo con mayor fuerza en la mitología de la liberación india. Reforzó la confianza del pueblo indio en sí mismo y dio a las masas indias la consciencia no sólo de que eran capaces de liberar a su país sino también de que podían autogobernarse. Nunca había existido en el pasado tanta gente dispuesta a sacrificarse por la causa; nunca se había demostrado tanta disciplina; nunca se había llevado a cabo una campaña tan amplia sin caer en la tentación de la violencia; nunca habían participado tan activamente las mujeres y los campesinos; nunca se había podido conseguir, como se consiguió en Peshawar y, en menor medida, en Bombay, el dominio virtual del poder local por los satyagráhis.

Como a los ingleses mismos, la presencia de Gandhi en Inglaterra dio por primera vez a los Indios un sentido de implicación personal en el destino de la India. Y entre los sahibs, sucesos como la desobediencia del Regimiento Garhwali hacían resurgir los viejos temores de los días del Gran Amotinamiento; de nuevo parecía que no se podría volver a confiar en los soldados y los policías nativos para conservar el poder. La sensación de que la India les rechazaba podía producir reacciones tan sensibles como la actitud del juez Broomfield en el juicio de 1921, pero hacía también posible la temible brutalidad de los oficiales británicos de policía que dirigieron la defensa de Dharasana en 1930. Todo ello era

síntoma de inseguridad. A pesar del fracaso de Gandhi en la conferencia de Londres y de su eclipse temporal, la marcha de la sal había sido un paso más hacia el final del Imperio Británico.

VII

Al rechazar en una ocasión la extendida opinión de que era un santo que actuaba como un político, Gandhi se definió a sí mismo como un político que quería llegar a santo. De ser la preocupación por la vida colectiva del hombre en este mundo la esencia de un político, independientemente de sus inquietudes religiosas, Gandhi merecería completamente tal rótulo. Era un político cuando luchaba por los derechos civiles de los indios residentes en Sudáfrica; era un político cuando contribuía a acabar con la dominación británica de la India; era un político cuando deseaba una transformación total de la estructura de la sociedad india y la desaparición del «British Raj» o Imperio Británico no para ser sustituido por su versión india –interpretada por aquéllos a quienes Mulk Raj Anand llamaba los «Brown Sahibs» o señores de color– sino por el Ram Raj, el reinado de Dios sobre la tierra, el milenario reinado de paz y de justicia.

Gandhi ha sido acusado muy frecuentemente, especialmente por los marxistas, de reformismo y gradualismo. Ambos términos tienen distinto significado y probablemente sería justo quitarle la etiqueta de reformista, dado que Gandhi exigía, tanto en los hombres como en sus relaciones, un cambio radical, para definirlo más bien como un revolucionario gradual; lo que él deseaba crear en última instancia era, en

efecto, una sociedad diferente no sólo de la que los ingleses querían imponer sino también de la tradicional sociedad hindú, tal y como subsistía a fines del siglo XIX.

Lo deliberadamente gradual era el método, no el resultado. En las reuniones de plegaria que acogían a sus simpatizantes de todas las religiones –y que empezaron a celebrarse ya en sus campañas sudafricanas– Gandhi insistía en que al lado de los himnos cristianos se cantaran himnos vaishnavitas, y, durante muchos años, hasta que lo cambió por «Cuando contemplo la admirable cruz», su favorito fue el himno de John Henry Newman «Precédenos luz benéfica», que, en su opinión, contenía en una sola estrofa la esencia de su propio programa: «No deseo contemplar el distante paisaje: me es suficiente con un paso».

El «me conformo con un paso» concordaba perfectamente con la filosofía general de la satyagraha y con las enseñanzas del *Bhagavad Gita*, tal y como Gandhi lo interpretaba. «Renunciar a los frutos de la acción», explicó una vez al iniciar en el *Bhagavad Gita* a uno de sus amigos occidentales, «no significa que no haya frutos. Pero no debe emprenderse ninguna acción buscando sus frutos». Esto concordaba con la filosofía básica de la satyagraha, que era una búsqueda de la verdad; aspirando a convertir a su oponente, el satyagrahi debe permanecer siempre abierto a la propia conversión. La satyagraha acepta como incontrovertibles determinados principios, pero sus defensores los desarrollan experimentalmente en el mundo de la acción, donde todo es relativo y mutable, y, en este sentido, la filosofía gandhiana se resuelve en un proceso infinito, lo que le permite ser –a

diferencia, en cierto sentido, del marxismo de izquierda– una doctrina de revolución permanente. Ninguna sociedad puede llegar jamás a la perfección, dado que la perfección es el atributo privativo de lo Absoluto y, por esta razón, el satyagrahi no puede aceptar los rígidos planes de un teórico de la utopía, ya que debe ser sensible a las demandas, cada vez más cambiantes, de las relaciones humanas y éstas le solicitan no para el futuro sino aquí y ahora.

Esta actitud es paralela a la de los anarquistas, que siempre han mantenido que nos corresponde desembarazarnos de unas instituciones sociales y políticas que no aportan libertad ni justicia a la humanidad, pero también han defendido que no es de nuestra incumbencia planificar con todo detalle el futuro que los hombres –que serán diferentes porque se habrán liberado de las restricciones que influyen incluso en los revolucionarios actuales– desearán vivir. Sin embargo, mediante el mismo proceso de condenar determinados aspectos de la sociedad existente, los anarquistas están ya indicando el futuro que prefieren y algunos de ellos y de sus partidarios –escritores como Kropotkin y Tolstoi, William Morris y Aldous Huxley– van tan lejos que trazan esquemas de la sociedad en la que, a su juicio, los hombres podrán vivir en paz y abrir a una total iluminación su entera naturaleza. Ya que Gandhi se definió más de una vez como «un anarquista a su modo», no sorprende descubrir que la sociedad que prefigura fragmentariamente en artículos y discursos sea bastante parecida, incluso en sus detalles, a la delineada por otros autores libertarios y tan diferente como la de aquéllos de las utopías centralizadas e industrializadas de los marxistas y demás socialistas autoritarios.

La visión social de Gandhi viene dibujada en varios esquemas que van desde la acción presente al programa para el futuro inmediato y desde éste a un esbozo del «distante paisaje», basado totalmente en las realidades sociales existentes.

En sus esquemas más detallados aparecen las preocupaciones más urgentes de las dos últimas décadas de su vida. En los años treinta su objetivo principal eran los intocables, a los que él llamaba Harijans o Hijos de Dios. Gandhi no abandonó nunca del todo el sistema de castas, pues creía que en su origen no se trataba de un sistema de privilegios sino de una manera de distribuir deberes y tareas. El aspecto jerárquico de la casta, que colocaba al brahmin en la cúspide y a los intocables más allá del desprecio, era a su entender una excrecencia tardía; para cambiar la consciencia de los hindúes celebró dos grandes ayunos en los años treinta y en 1933 hizo una peregrinación de más de 19.000 kilómetros, esperando poder impedir mediante la persuasión la atroz separación entre los reencarnados y aquéllos cuya sola presencia se suponía que los manchaba. Transformó su propio ashram de Sabarmati en un centro de formación para intocables y editó una hoja llamada *Harijan*, en la cual se publicaron gran parte de sus últimos escritos.

Si a la desaparición de los aspectos más repelentes del sistema de castas dedicó Gandhi toda la década de los treinta, durante la siguiente década los acontecimientos le obligaron a prestar toda su atención a otra de sus doctrinas preferidas: la hermandad de todos los hombres religiosos. Creía que la religión era un asunto privado, que cada hombre debía seguir su vía hacia Dios y que la intención de crear un Estado religioso

era tan inaceptable como cualquier otra forma de separar a hombres que hubieran encontrado diferentes caminos para realizar sus aspiraciones y experiencias espirituales. Las matanzas interconfesionales que tuvieron lugar a la liberación de la India colocaron dicho problema en el centro de las preocupaciones de Gandhi y su intento de resolverlo mediante un desgraciado peregrinaje a través de las regiones afectadas por las disputas religiosas provocaría su muerte a manos de un fanático devoto.

A la visión de la sociedad sin discriminaciones sociales ni religiosas que sugieren estas preocupaciones hay que añadir otro aspecto significativo de las dos últimas décadas de la vida de Gandhi: sus esfuerzos prácticos por rehabilitar las pequeñas poblaciones indias. En 1934 creó la Asociación India de Industrias Populares para establecer las bases económicas de la vida rural y en 1936 se estableció en el lejano pueblo de Segaon, no lejos del ashram de Vinoba Bhave de Wardha, en el Decán. Cambió su nombre por el de Sevagram, o Villa del Servicio, y allí comenzó una serie de experimentos prácticos sobre la manera de revitalizar la agricultura, la industria, la educación y otros aspectos del patrimonio rural de la India.

Al sentirse tan directamente afectado por la intocabilidad, por la reconciliación de las comunidades y por el renacimiento de los pequeños pueblos, Gandhi daba curso de expresión, en pequeña escala a su «programa constructivo», en el que cifraba el complemento esencial de la lucha no-violenta por la liberación de la India de la dominación británica. El objetivo de dicho programa –segundo plano de la concepción social de Gandhi– no era otro que conseguir esa purificación colectiva

sin la que no parecía posible que el final del yugo británico diera lugar, sin más a la liberación de la India. Hindúes y musulmanes habían participado, junto con los ingleses, en la destrucción de la riqueza popular de la India tradicional y todos ellos debían colaborar a su reconstrucción.

El «programa constructivo» constaba, en su forma más elaborada, de dieciocho artículos, llamados a producir, una vez aplicados, una completa transformación de la sociedad india en su estructura fundamental: las áreas rurales. La reconciliación de las distintas comunidades y la abolición de la intocabilidad eran los puntos más importantes, y la prohibición de las bebidas alcohólicas indicaba el carácter puritano de la sociedad gandhista. No se pretendía la uniformidad religiosa pero se impondrían normas de conducta moral.

El khadi –o manufactura de tejidos con materias primas autóctonas– y el desarrollo de diversas industrias populares eran otros dos puntos del programa; Gandhi se daba cuenta, en efecto, de que no podría resurgir la riqueza rural sin una base económica sana y descentralizada. La educación, a su juicio, debía ir acompañada del crecimiento de las manufacturas; los niños tenían que aprender primero a servirse de sus manos y sólo una vez conseguido esto recibirían una educación literaria. Esta «educación básica» se autofinanciaría, en la medida de lo posible, mediante la venta de los trabajos realizados durante las prácticas vocacionales; de esta forma los niños podrían aprender una de las reglas esenciales de la vida gandhista: que todo hombre debe realizar un trabajo agrícola o industrial para cubrir sus necesidades materiales. La educación no terminaría con la infancia; Gandhi estaba a favor de

programas educativos para adultos, no sólo para facilitar la promoción de los analfabetos sino para hacer posible, como objetivo permanente, el continuo enriquecimiento de la mente humana, desde la infancia a la muerte. Un aspecto de ambas formas educativas sería el fomento de la apreciación de las lenguas vernáculas y del idioma común, que Gandhi pensaba que sería el hindi. (No preveía las pasiones que explotarían en el Sur de la India durante los años sesenta a causa del intento de imponer dicho idioma del norte a los tamiles y malayalis).

Los pueblos indios, de acuerdo, al menos, con el testimonio de la historia, han sido lugares insalubres, sin alcantarillado, fangosos durante la estación de las lluvias, polvorientos en la estación seca e infestados de mosquitos que se crían en los estanques pantanosos y de moscas transmisoras de enfermedades debidas a la falta de las más elementales medidas sanitarias. Gandhi dio gran importancia a la introducción del pavimento en las calles, de adecuados drenajes, y, en especial, de letrinas bien cuidadas. Era partidario de la educación y de la higiene, y de la construcción de clínicas naturistas llamadas a hacer innecesaria, mediante la limpieza y una dieta correcta, la medicina moderna.

La ayuda a las tribus retrasadas y la promoción de la mujer eran otros de los principales objetivos del programa constructivo. Aunque Gandhi predicaba una simplificación de la vida que sus críticos han tachado de mero atavismo, no era un primitivista y el mismo uso de la palabra «atrasadas» indica que no consideraba a los aborígenes indios como nobles salvajes. Creía que el hombre alcanzaría la Edad de Oro en un mundo de pequeños pueblos donde se combinarían las granjas

con los talleres, de tal modo que fuera posible llevar una vida digna y sin lujos; si hubiera leído a Hesíodo es seguro que le habría gustado. Al igual que a los campesinos, le disgustaban los nómadas cazadores tanto como el cosmopolitismo de las ciudades y su verdadera ilusión era convertir a las tribus indias en granjas autoabastecidas.

Consideraba que las mujeres eran, junto con los intocables, la clase más explotada de la India. Sostenía que hombres y mujeres eran complementarios, iguales en cuanto a su status pero diferentes en cuanto a su función, y pedía la abolición del putdah, del matrimonio de los niños y de otras costumbres que discriminaban a las mujeres. Entre sus más fieles devotos se contaban muchas mujeres y al final de su vida confió cada vez más en ellas y ellas fueron sus mejores camaradas.

Creía firmemente que, una vez que las mujeres se hubieran liberado de la explotación masculina, disminuirían sus inclinaciones sexuales y así el problema de la natalidad se resolvería sin necesidad del control de nacimientos, que aborrecía por considerarlo como una forma de fomentar la tolerancia llamada a destruir el autocontrol necesario para la construcción de una sociedad no-violenta.

En muchos pueblos, incluso durante la vida de Gandhi, se puso en práctica gran parte del programa constructivo. Después sus discípulos han creado cientos de pueblos modelo en los cuales las industrias locales, basadas en las materias primas nativas, la higiene, la educación básica y la mitigación del ptirdah y de la intocabilidad, junto con la puesta en práctica de los más modernos métodos agropecuarios, han originado

una elevación del nivel de vida y del sentido popular de dignidad. Cuando visité en 1961 los pequeños pueblos Jat de la región de Haryana, la diferencia entre aquéllos en que trabajaban los voluntarios gandhistas y los que aún conservan su pobreza y su suciedad inmemoriales era muy notable. Pero es preciso reconocer que, treinta años después de la muerte de Gandhi y catorce después de la independencia, sólo 1.500 de los 700.000 pequeños pueblos de la India han sido rehabilitados por sus discípulos. También es cierto que el programa constructivo ha ejercido influencia en posteriores proyectos de rehabilitación de los pequeños pueblos, pero aun así hay que subrayar que sólo una pequeña minoría de la masa rural india se ha visto significativamente afectada por el programa constructivo que Gandhi ideó a comienzos del siglo XX. Muchos millones de campesinos indios viven todavía en las mismas míseras condiciones que ya padecían en tiempos de la dominación inglesa. En la India liberada, el evangelio social de Gandhi sólo ha sido tomado en serio por unos pocos idealistas; el abandono del programa constructivo se ha correspondido con el abandono de la no-violencia por parte de la clase dominante nativa, dividida entre una cínica dedicación a los propios intereses y un socialismo doctrinario sin contenido espiritual.

En el programa constructivo hay un aspecto que Gandhi dejó implícito: la presencia de los satyagrahis, voluntarios que ejercerían labores de maestros, practicantes, consejeros agrícolas, jueces de paz, superintendentes de letrinas y servidores generales del pueblo. Ligados a la castidad, la moderación y el vegetarianismo, con voto de pobreza, obligados a ganarse el sustento con el sudor de su frente,

forman una élite no-violenta en el esquema de Gandhi, comparable, en cierto modo, con la formada por los guardianes de la República Ideal de Platón. Cuando se les trata personalmente se descubre en ellos un cierto aire de desconcertante arrogancia: el orgullo espiritual de Gandhi –pero sin su encanto y sin su humor, sin la cambiante originalidad mental con la que aquél llenaba los desnudos lugares que amaba–. Algunos de los más dilectos discípulos de Gandhi han llegado a ser, por méritos propios, grandes hombres, por ejemplo Vinoba Bhave y Jayaprakash Narayan. Muchos de los voluntarios fueron lo que Gandhi les hizo ser y a veces se impone pensar que el molde era demasiado austero para las personas normales.

Del plano del programa constructivo, con su visión de pueblos reformados por la devota orden de los satyagrahis, se deriva un proceso lógico que nos lleva a la doctrina social de Gandhi, en la que el pueblo es la célula básica de una sociedad en la que la vida urbana parece haber sido eliminada por el procedimiento de ignorarla. Gandhi odiaba las grandes ciudades crecidas en la India durante la dominación británica y en la medida en que nunca entraron en sus cálculos; para el mundo futuro, es de suponer que alimentó la idea de que llegarían a esfumarse en su paraíso campesino.

En esta teoría de la sociedad ideal es donde con más fuerza se dibujan las inclinaciones anarquistas de Gandhi. «El Estado», dice, «es la violencia en una forma concentrada y organizada»; este pensamiento reaparece de diferentes formas en sus obras. Cuando aboga por el Swaraj o autogobierno, delimita cuidadosamente su postura insistiendo en que «autogobierno

significa un esfuerzo para liberarnos del control estatal, sea éste extranjero o nacional». «El Estado ideal no-violento», dice también, «será una anarquía ordenada».

Desde su punto de vista, solo puede aceptarse un Estado entendido como un mecanismo coordinador dentro de una sociedad descentralizada, en la que cada pueblo puede ser considerado como una pequeña República, económicamente autosuficiente y políticamente autónoma. El ayudar a sus prójimos más cercanos –el pueblo– sería el deber de todo hombre y la autorrealización humana se confundiría con esta ayuda. Este localismo, proclama Gandhi, será –paradójicamente– garantía de universalismo, como viene a expresar con ayuda de una imagen que ilumina con gran elocuencia del desarraigo y la intimidad de la sociedad en la que soñaba:

«En esta estructura compuesta por innumerables pueblos... la vida no será una pirámide con su vértice sostenido por la base. Será un círculo oceánico en cuyo centro estará el individuo siempre listo a morir por su comunidad; una comunidad dispuesta a morir por todo el círculo, hasta que al final todo se unifique en una sola existencia compuesta de individuos... El círculo exterior no utilizará su poder para aplastar al círculo interior sino que lo fortalecerá y derivará de él su fuerza».

En el plano económico, esta sociedad tenderá a la igualdad, dado que «la violencia es engendrada por la desigualdad». Los artesanos serán sus propios dueños y la tierra será para quien la trabaje. «Nadie debe poseer más tierra de la que necesite

para su digno sustento». La agricultura y la manufactura serán las bases de la economía, aunque Gandhi no rechaza por entero la mecanización. Estaba dispuesto a permitir que la electricidad llegara a los pueblos para dar energía a las herramientas y a las máquinas más simples (fabricadas preferentemente en el mismo lugar) pero cada población debería tener su propia planta eléctrica para preservar su autonomía. Se reduciría al mínimo la gran industria centralizada. Las pocas fábricas restantes quedarían en manos de sus propietarios, aunque éstos sólo serían ya meros fiduciarios, llamados a compartir el control con los trabajadores.

Gandhi desconfiaba del sistema parlamentario. Incluso el parlamento inglés le parecía apartado del pueblo y la imagen de cientos de millones de indios eligiendo a unos pocos centenares de representantes le parecía absurda. En su lugar ideó un plan de democracia indirecta. Cada pueblo sería gobernado por su propio panchayat (el tradicional consejo de cinco personas) y elegiría un representante para el consejo de distrito. Cada consejo de distrito elegiría un representante en el consejo regional y así sucesivamente hasta el consejo supremo de la nación. Este consejo supremo tendría poco trabajo en esa sociedad casi completamente descentralizada. Incluso sus funciones nacionales pasarían a ser controladas por controlar las comunicaciones, las fuentes de energía, los recursos mineros y los bosques en nombre del pueblo.

Desaparecería el Ejército. «La militarización de la India significaría su autodestrucción», advertía Gandhi en 1947. Si el país fuera invadido, brigadas de la paz saldrían al encuentro del

oponente y se enfrentarían a él de forma no-violenta. Continuaría existiendo la Policía, que en caso necesario podría utilizar incluso la coerción, pero se acabaría el castigo y las prisiones se convertirían en escuelas de reeducación. El arbitraje, ejercido a ser posible por los vecinos, sustituiría a los pleitos en los conflictos civiles.

Más que un anarquista, Gandhi era un anárquico; nunca dio el paso final hacia una sociedad completamente cooperativa. Aunque atenuado, en su concepción todavía sigue existiendo el Estado; algunas veces parece incluso admitir su función coercitiva, así, por ejemplo, cuando habla de la expropiación de las industrias cuyos poseedores no cumplan con su deber de fiduciarios, pero incluso en este extremo hace una matización que lo descalifica como socialista ortodoxo y lo aproxima a los anarquistas. «Miro con el mayor temor cualquier aumento del poder del Estado, porque por mucho que aparentemente obre bien al minimizar la explotación, perjudica enormemente a la humanidad al destruir la individualidad, que está en la base de todo progreso».

El aspecto más inquietante de la sociedad ideal de Gandhi se hace evidente en el momento mismo en que al rechazar éste la coerción política, subraya la importancia de la presión moral intensa, esa presión en la que acabó depositando toda su confianza. El deber viene a ser así constantemente glorificado; sólo el cumplimiento del deber confiere derechos, nos dice. Y mientras Gandhi saluda la idea de que el juicio individual es de primordial importancia y subraya que «en cuestiones de conciencia no rige la ley de la mayoría», en sus escritos aparece constantemente la idea de la restricción en todas sus formas,

ya sea en términos de «sumisión voluntaria a las restricciones sociales en favor del bienestar de toda la sociedad» o de restricción a través de la prohibición o autorrestricción a través de la continencia sexual o de la prohibición de los placeres de la mesa.

Gandhi era consciente, por experiencia propia, del poder creativo de las inhibiciones; su vida vino a ser una gloriosa serie de afortunadas sublimaciones. Pero se negaba a creer que, al igual que la prisión engendra criminales, la abstinencia y la represión pueden engendrar pasiones monstruosas. Una sociedad encadenada a los grilletes morales que Gandhi deseaba que los hombres se autocolocasen, podía originar tensiones más intensas y peligrosas que las existentes en sociedades donde la continencia está externalizada. Gandhi, que era un gran autoanalista y debería haber sacado conclusiones más lúcidas de sus propias tormentas interiores, parece haber cerrado los ojos casi deliberadamente a dichas posibilidades. Cabe suponer, por ejemplo, que nunca se paró a analizar a fondo las raíces de restricción social de las que surgieron las atrocidades nazis, ni tampoco parece que llegara a relacionar el estallido de crueldad sin precedentes que tuvo lugar en su propio país entre 1946 y 1948 con las seculares represiones sociales que encontraron vía libre en el momento mismo en que el Raj desaparecía en medio de uno de los mayores reinados de terror que han visto los siglos.

VIII

Como el propio Gandhi subrayó en una ocasión, en esta vida no puede alcanzarse el ideal. Y los que pretenden alcanzarlo mueren en la soledad de lo irreal o en la desesperación de haberlo traicionado por una ilusión de realización. Este último fue el destino de Lenin y de Nehru; y lo mismo habrá de sucederles a Mao Tse-Tung y a Fidel Castro. La otra alternativa, la de morir solo, frustrado pero puro, le fue dada vivir a Kropotkin, al Che Guevara y a Zapata, y asimismo, a pesar de sus triunfos, a Gandhi. Sus éxitos fueron inmensos si los comparamos con los de la mayoría de los hombres, pero, si los comparamos con sus aspiraciones, fracasó, aunque este fracaso sea una muestra de la magnitud de su visión.

Los últimos años de su vida –que yo contaría a partir de su vuelta a la India en 1932– se vieron marcados por la dualidad complementaria del poder y del sacrificio.

«La no-violencia», diría Gandhi, «no busca el poder. Ni siquiera lo tiene en cuenta. El poder simplemente le acompaña». En otras palabras, que en lugar de desearlo, el poder debe ser solo aceptado. Lo cual nos lleva de nuevo al oscuro tema de la coacción implícita en la acción no-violenta y a la cuestión de la fuerza que puede aplicar un solo hombre

cuando convierte su vida o su muerte en palanca de las conciencias ajenas.

Hasta la gran Marcha de la Sal y durante la Marcha misma, las victorias de Gandhi habían ido consiguiéndose principalmente mediante la movilización de las masas en grandes campañas de desobediencia civil. De 1932 en adelante eligió el método que ya había seguido en Champarán: la acción de un simple satyagrahi generadora de una fuerza moral capaz de mover al mundo entero. Sus éxitos más espectaculares fueron aquellos en que tanto los gobiernos como los partidos políticos, las facciones y sus dirigentes, se vieron obligados a reconocer, en palabras de Robert Payne, que «el ayuno es un arma terrorífica, una bomba con espoleta retardada».

Organizados con un espectacular sentido dramático, los ayunos de Gandhi generaron la fuerza que, en aspectos específicos y limitados, hizo ceder a otros poderes. En 1932, cuando ayunaba para asegurar que los privilegios garantizados a los intocables en la nueva estructura política que se estaba levantando no vinieran a perpetuar su separación del mundo hindú, no sólo obligó a todos los líderes políticos indios a acudir junto a su lecho de prisionero para negociar un compromiso que pudiera satisfacerle, sino que incluso hizo que el primer ministro inglés interrumpiera sus vacaciones para asistir a un Consejo de Ministros extraordinario convocado con el objeto de aprobar cruciales concesiones. Cuando en 1947 ayunó en Calcuta contra las luchas religiosas, no sólo consiguió que los dirigentes de las comunidades hindú y musulmana se reconciliaran ante el temor de ser acusados de permitir la muerte del hombre santo, sino que, por el extraño carisma de

su diminuta presencia, atrajo ante sí a los jefes de las pandillas de asesinos, que se arrodillaron ante él y le prometieron poner fin a sus crímenes. Y en su último ayuno en Delhi, del que sólo se recuperó con grandes dificultades para reaparecer de nuevo en público unos días antes de su muerte, no sólo logró la reconciliación de las comunidades en lucha sino que forzó al reticente gabinete indio a reunirse en su presencia y a devolver al Pakistán una fuerte suma de dinero que había acordado embolsarse como represalia de la invasión de Cachemira por parte pakistaní.

Sus éxitos morales fueron impresionantes, pero una de las consecuencias del ejercicio del poder es que aísla a quien lo detenta de quienes no lo han conseguido y en este sentido ilustra considerar que en la última década de su vida, y a pesar de las multitudes que lo rodeaban, Gandhi sintió una soledad cada vez mayor en el papel de supersatyagrahi que él mismo se había atribuido. «Que nadie diga que es seguidor de Gandhi», declaraba en 1940, «ya es suficiente con que yo sea mi propio seguidor».

Otra consecuencia del acceso al poder, incluso por medios no-violentos, son los conflictos que se generan para ganarlo y conservarlo. Las campañas de Gandhi contra la intocabilidad y por la igualdad de todos los hombres, cualquiera que fuese su religión, en el seno de una India liberada provocaron la indignación de los hindúes ortodoxos, que habían sufrido un retroceso político tras la muerte de Tilak en 1920, pero que habían empezado a recobrar su fuerza con la fundación de la Mahasabha hindú y que en 1933 se sentían ya lo suficientemente fuertes como para enfrentarse a Gandhi en

sus propios feudos: los pueblos indios. En 1933, cuando realizó su gran peregrinación para acabar con la discriminación, obtuvo notables triunfos temporales e incluso logró poner término a las formas más groseras de discriminación. Por primera vez en su carrera política hubo de ver, sin embargo, cómo sus propias armas se volvían contra él, pues grupos de hindúes ortodoxos bloquearon de forma no-violenta la entrada a los templos y asistieron a sus mítines portando negras banderas de reprobación. Pero la resistencia hindú no sólo adoptó formas pasivas: en el curso del año 1943 su vida sufrió tres atentados de fanáticos hindúes y su ayuno de protesta contra dicha forma de oposición obtuvo pocos resultados ya que en lugar de conseguir la completa desaparición del odio de los militantes tradicionalistas lo exacerbó hasta el punto de hacer inevitable su propia muerte.

Durante los años treinta, la lucha por el poder adoptó también formas menos clandestinas que las de los hindúes ortodoxos; eran los años en que la India avanzaba lentamente hacia la autonomía. En abril de 1954, anticipándose a concesiones británicas de más envergadura que las aparentemente obtenidas en la Conferencia de la Mesa Redonda, Gandhi suspendió su campaña de desobediencia civil y en octubre de aquel mismo año, durante la convención del Congreso, abandonó todas sus pretensiones de liderazgo. En agosto del siguiente año fue aprobada por el Parlamento inglés el Acta de Gobierno de la India, que daba fin a la Diarquía y concedía el autogobierno a nivel provincial. Se ampliaron en gran medida los derechos políticos y el censo electoral se extendió a treinta millones de personas. Cuando los líderes del Congreso solicitaron su opinión al respecto, Gandhi apuntó

secamente: «La India aún es una prisión, solo que su director permite a los prisioneros que elijan a sus guardianes». El Congreso obtuvo amplia mayoría en seis de las once provincias y fue la minoría más fuerte en otras tres. Se encargó de formar nueve gobiernos provinciales.

Durante un breve y embriagante lapso de tiempo hasta el comienzo de la guerra en 1939, los indios creyeron que por fin estaban comenzando a ser dueños de su propio destino y los gobiernos formados por el Congreso recurrieron a la policía, dirigida por oficiales ingleses, para que reprimiesen a los indios que se manifestaban en contra. La oportunidad de conseguir el poder dio lugar a una polarización de los intereses hindúes y musulmanes, y Jinnah se puso a la cabeza de la Liga Musulmana con vistas a conseguir una posición estratégica en la política india de los primeros años de la guerra. Dentro del propio Congreso aparecieron los radicalismos de derecha e izquierda, representados respectivamente por el Bloque de Vanguardia de Bose y el Partido Socialista del Congreso. Ninguna de estas corrientes, ni siquiera la socialista de centro de Nehru, era partidaria de la idea gandhista de una sociedad campesina descentralizada. En realidad los dirigentes del Congreso tanto si se inclinaban hacia el socialismo, como si lo hacían hacia una democracia capitalista, pensaban que la India se engrandecería y modernizaría según el patrón occidental; en esto se asemejan a los movimientos nacionalistas en auge asimismo en otros países coloniales o semicoloniales. Estaban influidos por el poder político que les había dominado y no se habían liberado de los modelos ingleses hasta el punto en que había logrado hacerlo Gandhi. Estaban dispuestos a utilizar su programa constructivo para ganar los votos campesinos, pero

pocos de ellos compartían su visión de una anarquía rural idílica con raíces en los tiempos anteriores a los mongoles.

En cuanto al Congreso, el mismo hecho de poseer ya cierto poder político después de las elecciones le hizo menos dócil a la influencia moral de Gandhi y durante los años cuarenta es posible observar una sorprendente fluctuación de su influjo según los avatares políticos del Congreso. En un principio, el Virrey declaró beligerante a la India sin consultar a los gobiernos provinciales que, obviamente, eran las representantes del pueblo indio. El Congreso no tenía otra alternativa que la dimisión de sus gobiernos de tal forma que el país volviese de nuevo a ser regido por los gobernantes ingleses. En este momento, los dirigentes del Congreso vieron la posibilidad de obtener ventajas políticas y desoyeron los consejos de Gandhi tanto por pensar que de esta forma se crearía un ejército indio como por creer que se podía poner un precio a cualquier clase de apoyo que se prestase a los ingleses. El Congreso ofreció su cooperación al esfuerzo bélico a condición del reconocimiento británico de la independencia india y de la formación en Delhi de un gobierno provisional.

Cuando el Virrey rechazó las condiciones indias, los dirigentes del Congreso, ante la perspectiva de no volver al poder, miraron de nuevo hacia Gandhi; éste concibió un plan de desobediencia civil individual mediante el que una serie de dirigentes, comenzando por Bhave y siguiendo por Nehru, desafiarían las disposiciones que les prohibían expresar libremente sus opiniones sobre la guerra. En total fueron encarcelados unos 23.000 satyagrahis y entre otros fue suspendido *Harijan*, el periódico de Gandhi. A finales de 1941,

mientras que proseguía el avance japonés, fueron liberados los prisioneros y poco tiempo después, comisionado por el gobierno inglés, llegó a la India Sir Stafford Cripps para presentar unas propuestas que Gandhi consideró inaceptables. En el verano de dicho año, el Congreso aprobó una resolución en la que se pedía la retirada inglesa y se designaba a Gandhi para dirigir un movimiento masivo de desobediencia civil. Inmediatamente fue arrestado junto con otros líderes del Congreso e internado en el palacio de Aga Khan en Poona. Con tal motivo, en vez de la campaña no-violenta que había planeado, la India tuvo que padecer durante varios meses una serie de revueltas esporádicas pero violentas. En 1944 fue liberado a causa de su mala salud. Fue su último encarcelamiento. En total había pasado más de seis años en las prisiones indias y sudafricanas.

Gandhi jugó su papel, unas veces de forma directa y otras de forma indirecta, en las negociaciones que, después de la subida al poder en Inglaterra de un gobierno laborista, llevaron a la liberación de la India. Los ingleses, a causa, en buena parte, de su propia influencia, se habían cansado del Imperio; aun así, las opiniones de Gandhi contaron poco en la determinación del futuro de la India. Como creía en la hermandad de todos los indios y en la posibilidad de un Estado completamente secular con igualdad para todos los grupos, se oponía rotundamente a la partición del subcontinente; su poder de persuasión falló, sin embargo, con Jinnah, el líder de la Liga Musulmana, que se negó a aceptar nada que no fuera el Estado separado del Pakistán. Cuando el Congreso aceptó la partición, Gandhi se sintió profundamente traicionado y subrayó que «treinta y dos años de trabajo habían terminado vergonzosamente». Al

hablar así se refería a los años que, desde su vuelta en 1915, había dedicado a la regeneración de una India que, como había presentado, estaba siendo destruida ahora.

Hubieron otros acontecimientos que inquietaron a Gandhi en los meses anteriores a la independencia. Se daba cuenta de que el Congreso, a medida que se acercaba al poder, iba dejando a un lado la no-violencia de la que en tiempos aún no lejanos parecían ser partidarios. Comprobaba, asimismo, que la India que se intentaba construir tenía poco que ver con la sociedad de pequeños pueblos pacíficos en la que él soñaba. Conocía el crecimiento de la corrupción política, una enfermedad de la que el Congreso nunca había podido curarse. Hizo un llamamiento a sus dirigentes para que evitaran las «odiosas escaramuzas por el poder» y convirtieran su organización en un «cuerpo de servidores de la nación, comprometidos en un trabajo constructivo, sobre todo en los pueblos, para alcanzar la libertad social, moral y económica. Su voz clamó en el desierto.

Cuando se dio cuenta de que su poder moral iba declinando, al mismo tiempo que se afianzaba en la India el poder político, se inclinó progresivamente a la idea del sacrificio, que, a su modo de ver, era compañero inseparable del poder moral. Desde hacía muchos años se había sentido cada vez más fascinado por el destino de Cristo. En 1931, en Roma, había visitado la Capilla Sixtina y había llorado ante su crucifijo. Más tarde, en las paredes desnudas de su habitación de Sevagram no lucía otro adorno que una figura de Cristo. Y, en las plegarias comunitarias, el himno «Precédenos, luz benéfica» había sido sustituido, como himno cristiano preferido, por

«Cuando contemplo la admirable cruz», en el que Isaac Watts refleja la fusión de los padecimientos de Cristo y de su amor en un sacrificio que invoca a los hombres a que se ofrezcan en cuerpo y alma.

La idea de morir por una causa, por los demás hombres, incluso por un simple poblado, figura cada vez más frecuentemente en sus escritos conforme pasa el tiempo. Siempre sostuvo que la satyagraha implicaba la conformidad de aceptar el sacrificio no sólo sufriendo sino también muriendo por un principio. «De la misma manera que la formación para la violencia implica el aprendizaje del arte de matar, la formación en la no-violencia implica el aprendizaje del arte de morir». Había demostrado que no le importaba la muerte e incluso la había utilizado como arma poderosa durante sus ayunos, que habían tenido éxito porque revelaban un sincero deseo de auto-inmolación. Ahora, según avanzaban los días de su vida, era mayor su convicción de que se acercaba el momento en que su viejo enemigo –la violencia– exigiría su muerte. Y cuanto antes, mejor.

Esta convicción se iba haciendo, cada vez más firme conforme contemplaba la resurrección de los malos espíritus indios que durante mucho tiempo él había dado por definitivamente muertos. Del pasado de los thugs y del Gran Amotinamiento, de las inmemoriales e implacables batallas en las que, según los Kshatriyas, habían perecido todos los contendientes, resurgía de nuevo la violencia. Esta apareció ya en los desórdenes de 1942 y 1943, que su voz no pudo detener. Reapareció en agosto de 1946: macabra celebración del nombramiento de Nehru como jefe del primer gobierno

indio establecido en Delhi como preludio de una total independencia. Comenzó en Noakhali, en Bengala Oriental, donde los musulmanes masacraron a los hindúes; continuó en Bihar, donde los hindúes masacraron a los musulmanes. Gandhi se trasladó inmediatamente a Noakhali y caminó de pueblo en pueblo con los pies descalzos tratando de detener la violencia. «Nunca había tenido ante mí un camino tan incierto y oscuro», dijo en aquella ocasión y su trágico peregrinaje aportó poca luz en tales tinieblas. El hombre que caminaba era ya un anciano de casi ochenta años, que con su acción y su presencia trataba de detener las matanzas de Bengala, Bihar, Cachemira, Calcuta, Delhi, al igual que un viejo rey que, mediante la penitencia, intentase fundar cierto perdido reino de paz y humanidad. Obtuvo algunos triunfos resonantes, consiguiendo la confraternización de hindúes y musulmanes en Calcuta, pero lo que vio y lo que oyó parece haber entorpecido su lucidez, hasta el punto de no protestar ya, cuando los pakistaníes invadieron Cachemira contra el envío a dicho territorio del Ejército indio. Ya que él mismo había construido la esperanza de una India no-violenta, la primera nación de satyagrahis, era mejor –pensaba– luchar que mostrar cobardía.

Los esfuerzos de Gandhi para proteger a las comunidades minoritarias y poner término a las masacres que acompañaban inevitablemente a la partición sólo lograron aumentar la enemistad que hacia él sentían los fanáticos. Los musulmanes atentaron contra su vida en Noakhali, los hindúes en Calcuta. En los peligros que le acechaban era donde buscaba su gloria: «Busco mi paz en el desorden». Y durante sus últimos días en Delhi (donde llevó a cabo su último gran ayuno para reconciliar a las comunidades de la capital, alcanzando el éxito donde los

métodos policíacos habían fallado: en dar a los miembros de todos los grupos al menos cierta seguridad de poder escapar al asesinato) sintió cómo la violencia crecía a su alrededor y el relato de sus últimos días está esmaltado de observaciones sobre su inminente final, observaciones que más tarde presentarían sus seguidores como evidencia de su capacidad premonitoria. Acaso no eran otra cosa que el reconocimiento realista de sus posibilidades, dado que había tenido lugar la explosión de una bomba en una de sus plegarias comunitarias y sabía que los extremistas hindúes planeaban atentarse contra su vida. Pero también podía tratarse del producto de su inclinación al autosacrificio, una preocupación más cristiana que hindú por el martirio, que traspasa como una oscura corriente todos sus pensamientos desde su juventud y que, al final, emerge con el sentido de que la inmolación podía devolver a su vida un sentido que parecía haber perdido en aquellos tiempos de horror y desconfianza, cuando la India en la que había soñado se estaba convirtiendo en una tierra mutilada por los conflictos políticos y se empapaba hasta lo más hondo de la sangre de la intolerancia.

La noche antes de su muerte, según relata su sobrina-nieta Manubehn, Gandhi le dijo que si moría a causa de una enfermedad, ella debía decir al mundo que era un falso Mahatma. «Y si sobreviene una explosión, como ya ocurrió la pasada semana, o si alguien dispara sobre mí y recibo la bala en mi torso desnudo sin un grito y con el nombre de Rama en mis labios, sólo entonces debes decir que yo era un verdadero Mahatma». Al día siguiente, 30 de enero de 1948, una hora antes del anochecer, cuando el sol invernal de Delhi brillaba con una dorada incandescencia a través de un aire pálidamente

azul por la fugitiva humareda de los recién encendidos crematorios de basura, Gandhi, que se dirigía a su plegaria comunitaria, fue alcanzado por los disparos de un hermano hindú y murió invocando el nombre de Rama.

A muchos les parecerá que es una coincidencia demasiado evidente. No importa. Lo que importa es que Gandhi murió sin angustia y sin miedo, tal como había previsto, y que murió por lo que había hecho y por lo que había sido.

IX

El día que Gandhi murió pareció palidecer súbitamente la esperanza nacida tras la derrota de los dictadores y el colapso de los Imperios. Al leer los periódicos de aquellas fechas se tiene la impresión de que el mundo no había cambiado en absoluto. Y los políticos asociados con Gandhi parecieron afectados por cierta especie de locura que les llevó a comportarse como si desearan probar a todo el mundo que aquello por lo que él había muerto no tenía la menor importancia.

Como estaban en poder de sus restos mortales planificaron un gran funeral oficial, organizado por las autoridades militares bajo el mando inmediato de un general inglés. Gandhi fue colocado sobre un carro blindado y llevado al lugar, del samadhi junto al sagrado Jumna, encabezado el cortejo por los lanceros montados de la guardia personal del Gobernador General y miles de policías y soldados de los tres ejércitos que casi oprimían la presencia de un pequeño grupo de satyagrahis que caminaban junto al cadáver. Más tarde, sus huesos fueron arrojados desde un navío de la Marina de guerra al lugar donde se unen las aguas de los ríos sagrados Ganges y Jumna. Su asesino fue ahorcado según una ley heredada de los ingleses y ninguno de los antiguos compañeros de Gandhi, ahora

convertidos en ministros, hizo el menor signo de protesta ante este atentado contra sus convicciones.

Se necesita, sin embargo, algo más que un funeral militar y la ejecución de un asesino, más incluso que la derrota política que él veía en la partición de la India, para convertir la trayectoria de Gandhi en mera historia. Hace ya mucho tiempo, en 1909, Tolstoi había subrayado que la primera campaña de Satyagraha en Sudáfrica era «lo más importante que se ha hecho en toda la historia del mundo» Acaso no sea una opinión excesiva si se aplica a todo lo conseguido por Gandhi, que, con una simplificación que muy posiblemente no le habría molestado –él mismo era muy dado, en efecto, a la simplificación–, puede ser resumido en tres puntos:

1. El reconocimiento, antes de que los japoneses hubieran demostrado la vulnerabilidad física del imperialismo europeo, de que la liberación de los pueblos coloniales podía ser realizada de forma rápida y sin necesidad de recurrir al auto-frustrante expediente de la violencia.

2. La demostración, de forma más completa que nunca, de que la acción no-violenta no es sólo, como está demostrado, un efectivo método de resistencia sino que también puede llegar a ser la base filosófica de una total reconstrucción de la sociedad de forma que queden eliminados los excesos del poder y de la violencia.

3. La demostración de que la persona humana, bien en cooperación con otros bien sola, es capaz de generar un poder

moral que puede cambiar los hábitos mentales más extendidos y por tanto la configuración socio-política del mundo.

Nuestra forma de pensar ha cambiado como consecuencia de las acciones y las ideas de Gandhi. Con esto no quiero decir que la mayoría de los indios sean gandhistas, cosa que ni él mismo hubiera deseado. «El gandhismo no existe», dijo en una ocasión, «y no quiero dejar tras de mí ninguna clase de secta». Lo que deseaba era que todos los hombres experimentasen con la verdad y buscasen la manera de llevar una existencia moral, dentro de sus propias culturas, a las que él quería que permaneciesen fieles. Si existen dogmas gandhistas, son pocos y simples: practicar la no-violencia, o lo que es igual, simplificar la vida hasta que la violencia se haga innecesaria, y, como consecuencia, aproximarse a la igualdad material manteniendo al mismo tiempo una infinita diversidad de creencias.

Después del ejemplo de Gandhi es imposible olvidar que hay una alternativa revolucionaria viable a la revolución violenta y en este sentido se ha ampliado la gama de posibilidades de cambio. En realidad, el mismo odio que sienten hacia Gandhi los abogados de la violencia demuestra que reconocen que ha surgido un nuevo contendiente que disminuye sus posibilidades. Después de la liberación de la India, los métodos de Gandhi han sido utilizados con éxito en ciertas ocasiones. Jugaron un importante papel en la liberación de Ghana; fueron empleados por los negros americanos para dar enormes pasos hacia la igualdad, al mismo tiempo que aumentaban la dignidad de los militantes, cosa que los activistas violentos del estilo de los Panteras Negras han intentado menospreciar. En la misma India, aparte del movimiento Bhoodan de Vinobha

Bhave para la redistribución de la tierra, gran parte de la reorganización del país en estados según su lengua, realizada después de la muerte de Gandhi, se ha llevado a cabo mediante los métodos por él ideados.

Pero en casi todas estas ocasiones lo utilizado han sido las tácticas de Gandhi, no su estrategia. Al igual que sus colegas del Congreso, gran parte de los resistentes han intentado alcanzar determinados objetivos políticos por medios no-violentos, pero han fracasado en su intento de marchar hacia una transformación social que haga menos posible la violencia. Los indios distinguen entre satyagraha y duragraha, que es la fuerza de la obstinación contrapuesta a la fuerza de la verdad y que en determinados momentos puede emplear una deliberada coacción no-violenta. A pesar de todo, la no-violencia coercitiva es preferible a la violencia coercitiva, pues deja abierta la posibilidad de la enmienda; en cualquier caso, y como ya he sugerido, la línea divisoria entre la coacción y la persuasión se hace realmente muy sutil en los ayunos del propio Gandhi. Acaso no quepa vivir en sociedad sin ejercer ni experimentar algún tipo de coacción. La idea de Gandhi era encontrar medios que hicieran menos penosa la coacción, de tal forma que al final, como sucedió con los ingleses, se obtuviera algo aproximadamente parecido a la conversión.

En otros aspectos Gandhi alcanzó el éxito en su intento de modificar en profundidad las actitudes de la cambiante mayoría. Las discriminaciones de casta en la India, por ejemplo, acaso hayan cambiado en su apariencia después de sus campañas contra la intocabilidad, pero no han desaparecido. Ya no es necesario que los intocables de Karala se mantengan a

20 metros de un Brahmin Nambudiri, como ocurría no hace más de treinta y cinco años; ya no hay personas cuya sola contemplación suponga una mancha, como sucedía con una cierta tribu de ladrones de Travancore. Sólo ocasionalmente se escuchan ya noticias referentes a la prohibición de uso de los bienes comunales a los intocables en pueblos perdidos. Pero siguen existiendo barreras más sutiles. Hay pocos matrimonios entre hindúes e intocables y los intocables que por su preparación acceden a altos puestos políticos se encuentran con que, aunque son aceptados en su trabajo con una delicada gentileza oficial, las casas de sus colegas permanecen cerradas para ellos y viven en un verdadero aislamiento social. La ley prohíbe la intocabilidad, pero ésta se mantiene a través de los inabordables caminos de la costumbre.

Entre las comunidades religiosas de la India, los éxitos de Gandhi han sido igualmente limitados. Con la excepción de ocasionales incidentes de menor importancia, musulmanes e hindúes viven ya juntos sin temor, pero no han aprendido a amarse mutuamente y los musulmanes creen ser víctimas de la discriminación ejercida por una administración con predominio hindú. Gandhi ha creado una tregua duradera más que una verdadera paz, pero incluso esto es preferible a una lucha continua.

Como Gandhi no era un pensador sistemático, no resulta muy apropiado someter sus teorías a una crítica sistemática. Se le debe juzgar por sus hechos, por sus experimentos en la dinámica de las relaciones personales. Y en este campo está claro que sus virtudes y sus limitaciones eran ampliamente complementarias. A causa de su profunda preocupación por el

olvido a que estaba sometido el universo rural, tendía a ignorar las realidades de la vida urbana, vida de la que, al final, hubo de empaparse en Calcuta y en Delhi. Sus teorías sociales apenas resultan, pues, válidas para sociedades como las europeas, industrializadas y urbanizadas, y a menudo condenadas a ese género de vida por su propia densidad de población. Acaso esto ayude a explicar por qué las tácticas gandhistas tuvieron cierto éxito cuando Martin Luther King las utilizó en las sociedades aún relativamente rurales de los estados del Sur de Norteamérica, y fueron, en cambio, mucho menos efectivas al ser aplicadas a los conflictos raciales del entorno completamente urbano de las ciudades del Norte.

El área que tradicionalmente ha originado más dudas dentro de las teorías y los métodos de Gandhi ha sido la del posible enfrentamiento con un enemigo implacable. ¿Habría resistido Gandhi ante Hitler, se oye preguntar a menudo, tan fácilmente como ante Lord Irwin o incluso ante Lord Willingdon? ¿Hubieran tenido éxito ante el ejército japonés sus planes de lanzar ola tras ola de satyagrahis dispuestos a morir?

En realidad, Gandhi poseía solamente un conocimiento limitado de las mentalidades que se apartaban de la suya propia. El fracaso de su intento de convencer a Jinnah no se debió sólo a la frialdad de Jinnah; se debió también en gran parte a la incapacidad de Gandhi de sintonizar con las aspiraciones y los miedos de Jinnah. De forma similar, ya que jamás pudo imaginarse a sí mismo como un Tamerlán, no podría comprender que hubieran personas incapaces de reaccionar ante la fuerza moral engendrada por el auto-sacrificio de las masas; era totalmente incapaz de

comprender a Hitler, al que insistía en considerar un descarriado, aunque bondadoso en el fondo y recuperable para el bien.

La buena suerte de Gandhi, en realidad, duró hasta que se enfrentó con oponentes a los que no comprendía. Se había compenetrado hasta el máximo con la mentalidad inglesa y se había construido un código personal caballeresco que reflejaba en cierta forma los mitos de clase caros a los sáhibs británicos. Veamos lo que opinaba de su oponente en la huelga de Ahmedabad, Ambalal Sarabhai: «Su resolución y su transparente sinceridad eran realmente maravillosas y me cautivaron hasta lo más hondo. Era un placer plantarle cara». Seguramente Gandhi también pensaba que era un placer plantarle cara a Lord Irwin y posiblemente el placer era recíproco. Pero ¿y plantarle cara a Hitler? Hay que reconocer que la situación hubiera sido un tanto diferente.

Como al resto de los mortales, a Gandhi le resultaba muy difícil admitir la existencia de determinadas circunstancias en las que no podían aplicarse las creencias que constituían la base misma de su ser y esto le llevaba a veces a opinar cosas extravagantes e irracionales. Así, por ejemplo, cuando poco antes de su muerte le preguntaron cómo reaccionaría ante un ataque con una bomba atómica, respondió: «No me escondería. No me metería en ningún refugio. Saldría al aire libre y de esta forma el piloto comprendería que yo no tenía contra él el menor resentimiento. Sí, ya sé que un piloto no puede observar la expresión de un rostro desde tan gran altura. Pero el sentimiento de nuestros corazones llegaría hasta él y le abriría los ojos». En una persona tan poco ingenua como

Gandhi, tal respuesta era una admisión indirecta de que no sabía qué contestar.

Por otro lado, en sus consejos de resistencia no-violenta a los dictadores e invasores sin piedad aún hay algo que no han dicho quienes le critican. Lo que está claro es que tales situaciones no tienen remedio a corto plazo y que en tales circunstancias la resistencia violenta es casi tan inefectiva como la resistencia no-violenta. En ese caso hay que esperar a que el régimen totalitario o la dominación extranjera comiencen a disgregarse desde dentro. En ese momento puede hacerse evidente el efecto de una resistencia obstinada y aparentemente ineficaz. Y a largo plazo la resistencia no-violenta es quizá la más efectiva. Es probable que el desafío moral no-violento e individual de Tolstoi contribuyera más a la erosión del régimen zarista que las acciones terroristas de la Narodnaya Volya. Es todo un indicio que la única resistencia que, sin ayuda de factores externos, se enfrentó a Hitler con éxito fuera la campaña de no-cooperación no-violenta de los maestros noruegos contra la nazificación de la enseñanza en su país. Los más famosos movimientos de resistencia violenta pudieron sobrevivir porque Alemania estaba en guerra y los enemigos de ésta podían ayudarles, y sólo obtuvieron victorias significativas cuando se convirtieron en auxiliares irregulares de las fuerzas aliadas. Es utópico pensar que en un mundo como el actual un movimiento revolucionario violento llegue a derribar sin apoyos exteriores a un régimen fuerte.

Durante la Segunda Guerra Mundial, Gandhi llamó mucho la atención al alertar a los judíos al empleo contra los nazis de los métodos de resistencia no-violenta. Lo que le aterraba aún

más que la destrucción física de los judíos era la pérdida de su dignidad. «Los judíos deberían haberse ofrecido al hacha del verdugo», decía. «Deberían haberse arrojado al mar desde los acantilados... así hubiesen movilizado a todo el mundo, incluido el pueblo alemán».

Es necesario puntualizar que si bien a Gandhi le importaba relativamente poco morir, daba gran importancia a la forma de morir. «La muerte nunca es dulce», dijo en otra ocasión, «ni siquiera cuando se sufre por el más alto ideal. Es algo indescriptiblemente amargo, aunque puede ser la máxima expresión de nuestra individualidad». Lo mismo pensaba de los judíos. Si tenían que morir, mejor era que afirmaran su individualidad mediante una resistencia no-violenta que permitir ser llevados como animales al matadero. No le faltaba razón a Gandhi, a pesar de su extravagante forma de expresarse, porque si, cuando comenzó su persecución, los judíos de Austria y Alemania hubieran resistido con suficiente énfasis, puede que tampoco se hubieran salvado –en cualquier caso terminaron pereciendo– pero el mundo habría tenido menos facilidad para encontrar excusas a la actuación de Hitler y posiblemente hubieran levantado una ola de simpatía, un principio de resistencia entre el pueblo alemán. Es por ello concebible pensar que tales tácticas hubieran obligado a los nazis a permitir que salieran de Alemania más judíos y de esta forma podrían haberse salvado muchas vidas.

Hay una astucia subrepticia en los razonamientos de Gandhi y no podemos desembarazarnos de ellos por el cómodo expediente de considerarlos fruto de una excéntrica fantasía. Son el producto de una mente acostumbrada a enfrentarse con

todas las evidencias y a buscarles siempre una respuesta moral. Cuando Gandhi se equivocó fue más por ignorancia de los hechos que por mal juicio. Y el hecho más decisivo por mucho que voluntariamente lo ignorase, era el de la extensión y realidad del mal. Nunca pudo admitir que la alternativa a la angustia fuera otra que el amor.

CUADRO CRONOLÓGICO

	VIDA Y OBRA	Literatura/Arte Pensamiento	HISTORIA
1869	2 de octubre: nace Mohandas Karamchand Gandhi en la ciudad costera de Porbander, distrito de Gujarat /Kathiawar, en el seno de una familia culta, acomodada e influyente en la Administración de la zona.	Lautréamont: <i>Les chants de Maldoror</i> , Maxwell expone su teoría electro-magnética de la luz.	Apertura del canal de Suez. Primeras sesiones del Concilio Vaticano I. Fundación del Partido Socialdemócrata Alemán.
1870		Excavaciones de Schliemann en Troya. Taine: <i>De la inteligencia</i> .	Guerra franco-prusiana. Derrota de Sedán. Caída de Napoleón III. Proclamación de la infalibilidad papal.
1871		Renan: <i>La reforma intelectual y moral</i> .	Thiers, presidente de la República Francesa. La Comuna. Estatuto legal de las <i>Trade Unions</i> en Inglaterra. Abolición del feudalismo en Japón.
1872		Nace Bertrand Russell. Julio Verne: <i>La vuelta al mundo en ochenta días</i> .	Reformas de Gladstone en Inglaterra. Disturbios en Filipinas.

VIDA Y OBRA	Literatura/Arte Pensamiento	HISTORIA
1873	Cantor demuestra que el conjunto de los números racionales es numerable. Rimbaud: <i>Une saison en enfer</i> . Tolstoi: <i>Ana Karenina</i> .	Reforma judicial en Inglaterra. Primera República en España. Reforma militar en el Japón.
1874	«Impresionismo». Grieg: <i>Peer Gynt</i> . Bontroux: <i>De la contingencia de las leyes de la naturaleza</i> .	Ley de Trabajo en Inglaterra. Disraeli, primer ministro.
1875	Mark Twain: <i>Tom Sawyer</i> . E. Reclus: <i>Nueva Geografía Universal</i> (primer volumen).	Inglaterra adquiere a Egipto las acciones del canal de Suez. Fundación del colegio anglo-musulmán de la India.
1876	Teléfono eléctrico de Graham Bell y Grey. Descubrimiento de la cueva de Altamira.	Disraeli nombra a Victoria emperatriz de la India. Hambre en el Decán.
1877	Edison inventa el micrófono y su primer fonógrafo.	Inglaterra se anexiona el Transvaal. Hambre en la India, en China del Norte y en el Brasil. Guerra en los Balcanes y en el Cáucaso.
1878	Engels: <i>Anti-Dühring</i> . Carducci: <i>Odas bárbaras</i> .	Chipre pasa a los ingleses. El Congreso de Berlín pone fin a la guerra de Oriente.
1879	Ibsen: <i>Casa de muñecas</i> . Henry George: <i>Progreso y pobreza</i> .	Los ingleses, en Afganistán. Hambre en la China.
1880	Dostoievski: <i>Los hermanos Karamazov</i> . Invención de la bicicleta. Rodin: «El pensador».	Gladstone, primer ministro. Primera guerra anglo-bóer. Abolición de la esclavitud en Cuba.
1881	Experiencia de Michelin sobre la velocidad de la luz. Ribot: <i>Las enfermedades de la memoria</i> .	Congreso anarquista en Londres. Tratado de Pretoria.
1882	Contrae matrimonio, después de haber sido casado tres veces durante su infancia, dos de ellas sin su conocimiento.	Intervención británica en Egipto.
1883	Nietzsche comienza a publicar <i>Así habló Zarathustra</i> .	Fundación de la Sociedad Fabiana de intelectuales ra-

VIDA Y OBRA	Literatura/Arte Pensamiento	HISTORIA
	Stevenson: <i>La isla del tesoro</i> .	dicales. Movimiento madhista. Aparición de un partido marxista en Rusia.
1884	Frege: <i>Fundamentos de la aritmética</i> . Huysmann: <i>A rebours</i> . Apertura del Salón de los «Independientes».	Guerra de China. Conferencia de Berlín: reparto imperialista de África. Escasez en Rusia. Desarrollo del movimiento cooperativista en Inglaterra.
1885	<i>El Capital</i> (II). Pasteur cura un caso de rabia. Daimler y Benz: automóvil. Zola: <i>Germinal</i> . Van Gogh: « <i>Los comedores de patatas</i> ».	Anexión de Birmania por Inglaterra. Los ingleses fundan Nigeria. Partido del Congreso de los intelectuales indios, con la divisa «India para los indios».
1886	Stevenson: <i>El extraño caso del doctor Jeckyll y mister Hyde</i> . J. Vallés: <i>El rebelde</i> . Rimbaud: <i>Las iluminaciones</i> .	Huelgas en gran parte del mundo occidental. Establecimiento de una fábrica moderna de sedas en Cantón.
1887	Kipling: <i>Sencillos cuentos de las colinas</i> . Chejov: <i>Novelas humorísticas</i> . Antcine funda el Teatro Libre.	Primera Conferencia Imperial Británica. Creación de la Unión Indochina.
1888	Tiene el primer hijo. En septiembre embarca para Inglaterra: su primer viaje.	Fundación del Partido Laborista en Escocia.
1889	Estudios de Derecho. Lee a Ruskin y Carlyle, a Thoreau y a Tolstoi.	Conferencia de Bruselas sobre la esclavitud. Ola de huelgas en Europa. Fundación de la Segunda Internacional Obrera.
1890	El <i>Sermón de la Montaña</i> le recuerda la <i>Baghavat Gita</i> («canción del divino Señor»: una parte del <i>Mahabharata</i>) y le incita a ahondar en la tradición india.	Convenciones coloniales africanas. Conferencia Internacional del Trabajo en Berlín. Caída de Bismarck.
1891	Ya abogado, regresa a la India. Se relaciona con el Parsi Dadabhai, uno de los precursores del nacionalis-	Encíclica <i>Rerum Novarum</i> . Fundación de la Oficina Internacional de la Paz en Berna.

VIDA Y OBRA	Literatura/Arte Pensamiento	HISTORIA
mo indio, y con el profesor Gokhale. 1892 Gokhale le ejercita en la práctica del <i>Ahimsa</i> (=no hacer el mal.)	Gaudí proyecta la Sagrada Familia. Lorentz descubre los electrones. Hauptmann: <i>Los tejedores</i>. Blasco Ibáñez: <i>La araña negra</i>. Poincaré: <i>Los nuevos métodos de la mecánica celeste</i>.	Ampliación de los poderes de los Consejos legislativos de la India. Convención militar franco-rusa.
1893 Viaje a Sudáfrica, contratado como abogado defensor de un comerciante indio radicado en este país. En otoño, primer triunfo contra la discriminación de los indios en los ferrocarriles de Sudáfrica. Lee a Tolstoi.	Inención del motor Diesel. Durkheim: <i>De la división del trabajo social</i>. Verlaine: <i>Elegías</i>. Debussy: <i>Preludio de la siesta de un fauno</i>.	Fundación del Partido Independiente del Trabajo en Inglaterra. Los franceses en el Dahomey y los americanos en las Hawai.
1894 Fundación del Congreso de los Indios del Natal.	<i>El Capital</i> (III). Roux descubre un suero antidiftérico y Yersin el bacilo de la peste bubónica. Rodin: «Los burgueses de Calais». Kipling: <i>El libro de la jungla</i>.	Guerra chino-japonesa. Guerra civil en Perú.
1895 Años de intenso trabajo a favor de los indios residentes en Sudáfrica.	Peugeot hace circular un vehículo automóvil sobre neumáticos. Roentgen descubre los rayos X. Durkheim: <i>Las reglas del método sociológico</i>. Tolstoi: <i>El poder de las tinieblas</i>.	Fracaso de un proyecto de <i>Home Rule</i> en Irlanda. Expedición francesa a Madagascar. Fundación de Rhodesia. Insurrección en Cuba. Fundación de la C.G.T. en Francia.
1896	Kropotkin: <i>La anarquía, su filosofía, su ideal</i>. Picaso: «El mendigo». Volterra, trabajos sobre ecuaciones funcionales.	Expedición italiana a Abisinia. Hambre en la India. Insurrección en las Filipinas. Agitación en Inglaterra. Comienza la conquista del Sudán por los ingleses.
1897	Becquerel identifica la radioactividad. Barrès: <i>Los desarraigados</i>. Gide: <i>Los alimentos terrestres</i>. Chejov: <i>Los mujiks</i>. Strindberg: <i>Inferno</i>.	Ley inglesa de accidentes del trabajo. Hambre en Bengala. Guerra greco-turca. Fundación del sionismo en Basilea.
1898	Strinberg: <i>El camino de Damasco</i>. Shaw: <i>Piezas agradables y desagradables</i>.	Guerra hispano-americana. Primera Conferencia de la Paz en La Haya. Muerte

VIDA Y OBRA	Literatura/Arte Pensamiento	HISTORIA
	Primer Salón del Automóvil en París.	de Gladstone. Independencia de Cuba. <i>Affaire Dreyfus</i> en Francia.
1899	Durante la guerra contra los boers, organiza una Cruz Roja India.	Guerra anglo-bóer. Peste en Egipto y en Singapur. Hambre en la India.
1900	Bernstein: <i>Socialismo teórico y social-democracia práctica</i> . Tolstoi: <i>Resurrección</i> . Haeckel: <i>Los enigmas del universo</i> . Freud: <i>La interpretación de los sueños</i> . Aparición del «fauvismo». Puccini: <i>Tosca</i> .	Revuelta de los bóxers. Hambre en Bengala.
1901	Freud: <i>Psicopatología de la vida cotidiana</i> . Thomas Mann: <i>Los Buddenbrook</i> . Primera exposición de Picasso en París.	Fundación del <i>Commonwealth</i> africano. Gran huelga en Italia. Fundación de la O.I.T. en Basilea.
1902	Poincaré: <i>Ciencia e hipótesis</i> . Gide: <i>El inmoralista</i> . Debussy: <i>Pequeñas melodías</i> .	Alianza anglo-japonesa. Abolición de la trata en Zanzíbar. Congreso colonial en Berlín.
1903	R. Rolland: <i>Vida de Beethoven</i> . Conrad: <i>Tifón</i> . Gorki: <i>Los bajos fondos</i> . Apertura del Salón de Otoño en París.	Congreso del Partido Social-Demócrata Ruso en Londres: conflicto entre bolcheviques y mencheviques.
1904	Al declararse una epidemia de peste, funda un hospital. Comienza a madurar su idea de reorganización constructiva de la sociedad en base a la simplificación de la vida comunitaria.	Guerra ruso-japonesa. Congreso de la Internacional Socialista en Amsterdam.
1905	Pirandello: <i>El difunto Matías Pascal</i> . Puccini: <i>Madame Butterfly</i> . Baroja: <i>La lucha por la vida</i> . Memorias de Einstein sobre el efecto foto-eléctrico y las leyes de la relatividad. Freud: <i>Teoría de la sexualidad</i> . Aparición del cubismo. Bela Bartok: <i>Primera suite</i> .	Revolución y reacción en Rusia. Congreso de Berna sobre legislación del trabajo.
1906	Son años en los que, todavía en Sudáfrica, va bosquejando —en la teoría y en la práctica— sus doctrinas de la <i>satyagraha</i> o activismo no violento.	
1906	Durante la sublevación de los zulúes forma un grupo de camilleros. El gobierno de Sudáfrica promulga una Nueva Acta Asiática y Gandhi congrega en Johannesburgo a millares de indios y chinos que prestan jura-	Conferencia de Algeciras. Ley del Descanso semanal en Francia.

VIDA Y OBRA	Literatura/Arte Pensamiento	HISTORIA
mento de resistencia sin violencia. Es encarcelado, juzgado el 14 de noviembre y puesto en libertad, inesperadamente, el 8 de diciembre.		
1907 Adopta definitivamente la <i>satyagraha</i> para organizar la resistencia pasiva.	Gorki: <i>La madre</i> . Albéniz: <i>Suite Iberia</i> .	Segunda conferencia de la Paz en La Haya. Hambre en la India y en China. Crisis económica.
1908 En enero es condenado a dos meses de prisión por el gobierno de Sudáfrica, a raíz de una campaña no-violenta contra la obligación impuesta a los indios de inscribirse en un registro especial. En octubre es arrestado nuevamente.	Sorel: <i>Reflexiones sobre la violencia</i> . Larreta: <i>La gloria de Don Ramiro</i> . Inauguración del Palau de la Música Catalana en Barcelona.	Bélgica se anexiona el Congo. Revolución de los Jóvenes Turcos. Fundación del movimiento Scout en Inglaterra.
1909 En febrero es arrestado otra vez. Viaja a Inglaterra con el frustrado empeño de pedir al gobierno que interceda a favor de los indios residentes en Sudáfrica.	Lenin: <i>Materialismo y empiriocriticismo</i> . Bloy: <i>La sangre del pobre</i> . Picasso: «La mujer de la mandolina». Diaghilev y los ballets rusos en París.	Revoluciones en Persia y Turquía, «Semana Trágica» en Barcelona y ejecución de Ferrer.
1910	Marie Curie aisla el radio. Hilferding: <i>El capital financiero</i> . Maragall: <i>Cant espiritual</i> . Stravinsky: <i>El pájaro de fuego</i> .	Formación del Dominio de Africa del Sur. Caída de la monarquía en Portugal.
1911	Funk descubre las vitaminas. Rutheford precisa la naturaleza del átomo. Picasso: «Naturaleza muerta».	Revolución en la China. Crisis marroquí. Los italianos en Trípoli. Crisis política en Inglaterra.
1912	R. Luxemburg: <i>La acumulación de capital</i> . Comienzos del método de trabajo Ford. Shaw: <i>Pigmalión</i> . Marinetti: <i>Antología futurista</i> . Schoenberg: <i>Pierrot Lunaire</i> .	Guerra balcánica. Voto del <i>Hombre Rule</i> en los Comunes. Recrudescimiento de la agitación en Rusia. Congreso extraordinario de la Internacional en Basilea.
1913 Marcha india hasta el Natal, como protesta contra un impuesto juzgado injus-	Haber obtiene la síntesis industrial del amoníaco. Freud: <i>Tótem y tabú</i> . Ta-	Leyes militares en Alemania y Francia. Fracaso del <i>Home Rule</i> ante los Lores.

VIDA Y OBRA	Literatura/Arte Pensamiento	HISTORIA
to, a través del Transvaal. C. F. Andrews, misionero y luego profesor en Delhi, amigo de Tagore, ofrece a Gandhi toda su fortuna, para el <i>satyagraha</i> de Natal, Gandhi obtiene también la ayuda del inglés M. W. Pearson.	gore, Premio Nobel. Apollinaire: <i>Los pintores cubistas</i> . Stravinsky: <i>La consagración de la primavera</i> .	Legislación anti-trust en los EE.UU.
1914 El general Smuts, que se había negado a revocar las medidas tomadas, cediendo a la resistencia no violenta suprime el impuesto de tres libras que pesaba sobre los indios y da a los asiáticos la autorización para residir en Natal como trabajadores libres. Gandhi abandona definitivamente Sudáfrica, en diciembre, y tras 20 años de lucha regresa a la India, vía Londres, con su mujer y sus hijos, que se habían reunido con él en África.	Proust: <i>A la recherche du temps perdu</i> (I). Gide: <i>Les caves du Vatican</i> . Prokofiev: «Suite escita». Grados: «Goyescas».	Crisis europea: estalla la Primera Guerra Mundial (hasta 1918). Se termina el canal de Panamá.
1915 Se une inmediatamente al movimiento nacional indio, intentando orientarlo hacia la no-cooperación y la resistencia no-violenta. En mayo funda, en la ciudad textil de Ahmedabad, el <i>Satyagraha Ashram</i> : institución casi monástica en la que estaban prohibidos la propiedad privada, los vestidos extranjeros y las comidas con especias.	Einstein formula la «Teoría general de la Relatividad». Picasso: «Arlequín». Falla: «El amor brujo». Romain Rolland: <i>Au-dessus de la mêlée</i> .	Conferencia socialista de Zimmerwald.
1916 Importante discurso en el acto de apertura de la Universidad de Benarés. En diciembre conoce a Jawaharlal Nehru en el gran mítin del Congreso celebrado en Lucknow.	Freud: <i>Introducción al psicoanálisis</i> . Lenin: <i>El imperialismo, estadio superior del capitalismo</i> . Barbusse: <i>Le feu</i> . Descubrimiento de la heparina.	Constitución del <i>Spartakusbund</i> . Asesinato de Rasputín. El Consejo de Trinity College despoja a Russell de un puesto de <i>lecturer</i> por su postura pacifista.
1917 Gandhi asume, durante la	Valery: <i>La Jeune Parque</i> .	Revolución de Octubre en

VIDA Y OBRA	Literatura/Arte Pensamiento	HISTORIA
Gran Guerra, una postura de apoyo a Gran Bretaña. Considera —y así lo declara— justo y leal defender un país cuya Constitución aún considera como un modelo de sabiduría política. Consigue, en Bihar del Norte, la abolición de impuestos arbitrarios por medio de campañas locales de resistencia civil.	Mondrian: <i>Realidad natural y realidad abstracta</i> . Russell: <i>Political Ideals</i> .	Rusia. El Soviet reclama la Paz. Declaración Balfour sobre el sionismo.
1918 Toma parte en la Conferencia de Delhi, el 27 de abril. Consigue en Khaira la abolición de los impuestos arbitrarios. Ante el llamamiento de Lord Chelmsford a la juventud para lograr su alistamiento, organiza un cuerpo sanitario en Khedda.	Spengler: <i>La decadencia de Occidente</i> (I). Tzara: <i>Manifiesto Dadá</i> . Duhamel: <i>Civilisation</i> . Russell: <i>Roads to Freedom</i> .	Votación de la Primera Constitución Soviética. Huelga general en Alemania. Se proclama la República en Berlín.
1919 En febrero, el Bill Rowlatt restablece la censura y otras medidas de guerra, creando un gran malestar general. El 6 de abril Gandhi inicia su acción nacional (<i>hartal</i>) con un día de oración, ayuno y abstención de todo trabajo. Acude a apaciguar a la población de Delhi y es detenido. El 13 de abril, las tropas del general Dyer atacan a la multitud en Arimtsar. En octubre interviene a favor de la reconciliación entre hindúes y musulmanes.	Desintegración del átomo por Rutheford. Gide: <i>Sinfonía Pastoral</i> . Fundación de la <i>Bauhaus</i> (en Weimar, después en Dessau).	Fundación en Moscú de la Tercera Internacional. Fundación de la O.I.T. en Washington. Se acuerda la jornada de 8 horas. «Semana Roja» en Berlín.
1920 A la muerte de Tilak, queda confirmado su predominio en el Congreso. Asume prácticamente la dirección del movimiento nacional indio, al que imprime un fuerte carácter moral y religioso.	Keynes: <i>Las consecuencias económicas de la paz</i> . Sinclair Lewis: <i>Calle Mayor</i> . Chaplin: «El chico». Whitehead: <i>Concepto de naturaleza</i> .	Alemania: fracasa el <i>putsch</i> de Kapp. Formación de la «Pequeña Entente».

Consigue la abolición, en Talucca, de los impuestos arbitrarios.

En ocasión de la Conferencia de Allahabad, en junio, hindúes y musulmanes votan la no cooperación pedida por Gandhi.

Ordena un nuevo *hartal* para el 28 de julio. Tagore comienza a darle el calificativo de *Mahatma*, Gran Alma. El 1 de agosto comunica sus intenciones al Virrey, al que devuelve sus condecoraciones y medallas inglesas.

El movimiento de no-cooperación alcanza dimensiones insospechadas.

Revaloriza la rueca y el *khadi*.

- 1921 El Congreso Nacional declara que su objeto es la *Swaraj* o autonomía del pueblo de la India. Ante la represión, el Congreso ordena el boicot absoluto a los productos ingleses, Gandhi influye para que la vía escogida sea la de la no-cooperación pacífica.

Trabaja intensamente para consolidar la unión de las razas, religiones y castas. Se convierte en el defensor de los «intocables» o parias. Lucha también a favor de la emancipación de la mujer.

Cuando el 27 de octubre el Príncipe de Gales desembarca en Bombay, da la orden de no tomar parte en las ceremonias oficiales. Se impone un ayuno de cinco días.

Breton y Saupault: *Los campos magnéticos*. Pirandello: *Seis personajes en busca de un autor*. Opera de Alban Berg: «Woyszeck». Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*.

Constitución del Estado libre de Irlanda. Rebelión de los marineros de Cronstadt. Grandes huelgas en Inglaterra. Russell visita China.

VIDA Y OBRA	Literatura/Arte Pensamiento	HISTORIA
Gran represión oficial. El 24 de diciembre ordena, ante la visita del Príncipe de Gales a Calcuta, un nuevo <i>hartal</i>. El Congreso de Nagpur se declara a favor de una no-cooperación basaba en la no-violencia, a pesar de la oposición que en medios extremistas encuentran las tesis de Gandhi.		
1922 El 10 de marzo es detenido en su <i>ashram</i>, donde se había retirado a rezar y meditar. Se abre contra él uno de los procesos más resonantes de la historia contemporánea. Es acusado por el fiscal general de ser responsable de unos disturbios ocurridos en Chauri-chaura —que, en realidad, le llenaron de tal consternación que se impuso un ayuno de 5 días—. Toma sobre sí toda la responsabilidad de lo ocurrido y es condenado a 6 años de cárcel. Gandhi considera su sentencia «como un honor».	Descubrimiento de las ondas cerebrales por Hans Berger. Joyce: <i>Ulises</i>. T. S. Eliot: <i>The wast land</i>. S. Lewis: <i>Babitt</i>. Martin du Gard: <i>Les Thibault</i> (I). Primera construcción de Le Corbusier.	Segunda Constitución Soviética. Establecimiento de la URSS. Tratado anglo-egipcio. Fin del Protectorado. Elecciones conservadoras británicas. Mussolini llamado al poder en Italia. Mustafá Kemal se adueña del poder en Turquía.
1923	Louis de Broglie formula los principios de la mecánica ondulatoria. Lukács: <i>Historia y consciencia de clase</i>. Rilke: <i>Elegías de Duino</i>. Freud: <i>El yo y el ello</i>.	Lenin abandona el poder. Golpe de Estado de Primo de Rivera en España.
1924 Fuera ya de la cárcel, es elegido presidente del Congreso y reemprende en seguida sus campañas.	Principio de indeterminación de Heisenberg. Thomas Mann: <i>La montaña mágica</i>. Forster: <i>Passage to India</i>. Breton: <i>Manifiesto del surrealismo</i>.	Muerte de Lenin. Inglaterra reconoce a la URSS. Victoria electoral de los conservadores británicos. Ibn Saud se apodera de La Meca. Stalin toma el poder en la URSS. Italia: el fascismo convertido en partido único. Trots-
1925 Elegida la poetisa Sarojiní Naïdu como presidente del	Millikan descubre los rayos cósmicos. Gide: <i>Les faux</i>	

VIDA Y OBRA	Literatura/Arte Pensamiento	HISTORIA
Congreso, se retira a su <i>Ashram</i> y se consagra a sus discípulos. Es ya el jefe espiritual indiscutido de la India.	<i>monnayeurs</i> . Sinclair Lewis: <i>Arrowsmith</i> . Ortega y Gasset: <i>La deshumanización del arte</i> . Kafka: <i>El proceso</i> . Chaplin: «La quimera del oro».	ki suspendido en sus funciones de comisario del pueblo. Sufragio universal en el Japón.
1926 Año de silencio político. Se funda en Bengala el primer partido obrero de la India.	Bernanos: <i>Sous le soleil de Satan</i> . Gide: <i>Si le grain ne meurt</i> . Primer <i>Concierto para piano</i> de Bela Bartok. Fritz Lang: « <i>Metrópoli</i> ».	Golpe de Estado de Gómez da Costa en Portugal. Chang-Kai-Chek se apodera de Hanken.
1927 Vuelta combativa a la lucha política.	Lemaître esboza la teoría de la expansión del Universo. Heidegger: <i>Ser y Tiempo</i> . Hesse: <i>El lobo estepario</i> . Kafka: <i>El Castillo</i> . Primera película sonora: <i>The Jazz singer</i> .	Fin del control militar en Alemania. Ruptura entre Chang-Kai-Chek y los comunistas chinos. Lindberg cruza el Atlántico Norte.
1928 El <i>All-India Workers and Peasant's Party</i> organiza importantes huelgas y manifestaciones.	Breton: <i>Nadja</i> . Lorca: <i>Romancero gitano</i> . Brecht: <i>Drei Groschen Oper</i> . Huxley: <i>Contrapunto</i> . Buñuel: « <i>Le chien andalou</i> ».	Trotski deportado a Asia. Salazar, ministro de Economía en Portugal. Primer Plan Quinquenal en Rusia.
1929	Fleming descubre la penicilina. Ortega y Gasset: <i>La rebelión de las masas</i> . Fundación del Museo de Arte Moderno de Nueva York.	Exilio de Trotski. Acuerdo de Letrán: creación del Estado del Vaticano. Elecciones laboristas en Inglaterra. <i>Crack</i> en la bolsa de Nueva York.
1930 Intensa campaña en la India contra el monopolio de la sal. En marzo Gandhi abandona Ahmedabad y se dirige hacia Jalapur, en el golfo de Cambay. Se le añaden muchos seguidores y, al fin, llegan al mar: Gandhi toma entre sus manos un puñado de sal, violando así la ley. El gobierno da la orden de confiscar la sal obtenida ilegalmente. Gandhi hace saber al Virrey que se di-	Realización del primer ciclotrón. Aparece el volumen I de <i>Erkenntnis</i> , revista del Círculo de Viena. Musil: <i>El hombre sin atributos</i> . Ravel: «Concierto para la mano izquierda».	Elecciones generales en Alemania: inesperado triunfo nazi. Conferencia Imperial británica: estatuto de Westminster.

VIDA Y OBRA	Literatura/Arte Pensamiento	HISTORIA
rige, con sus seguidores, a las salinas más próximas. El 3 de mayo es detenido e internado. El 14 de abril es encarcelado J. Nehru. El número de no-violentos encarcelados asciende en seguida a 60.000. Durante su encarcelamiento Gandhi escribe 15 cartas a sus discípulos. Puesto en libertad, detenido de nuevo y puesto en libertad, obtiene la victoria: los habitantes de la costa son autorizados para recoger la sal y disponer de ella para uso propio.	Teorema de Gödel. Anderson descubre el electrón positivo. Saint-Exupery: <i>Vol de nuit</i>. Buñuel: <i>L'age d'or</i>. Chaplin: «Las luces de la ciudad».	Elecciones republicanas en España. Alianza de Harzburg entre Hitler y los conservadores. Elecciones conservadoras en Inglaterra. Diciembre: promulgación de la Constitución republicana en España.
1931 Entrevista de siete horas con el Virrey, que le concede una tregua. Acepta una invitación para ir a Londres, como representante del Congreso, para asistir a una Mesa Redonda en la que había de discutirse el gobierno de la India. Parte hacia Londres con la poetisa señora Naïdu. Recibe, durante la Conferencia, alarmantes noticias de la India: la tregua firmada por Lord Irwin es quebrantada por Lord Willingdon. Los altos funcionarios han vuelto a su política de represión. Ante el poco interés de la Conferencia por la independencia de la India, Gandhi abandona Londres. Regresa vía París. En diciembre se encuentra con Romain Rolland.	Celine: <i>Voyage au bout de la nuit</i>. Bergson: <i>Las dos fuentes de la moral y de</i>	Los japoneses crean el Manchukuo. Expulsión de los jesuitas de España. Sala-
1932 Ante la actitud intransigente del Virrey, Gandhi anuncia, a su llegada a la In-		

VIDA Y OBRA	Literatura/Arte Pensamiento	HISTORIA
dia, la lucha, que «será conducida con honor». El 5 de enero es detenido por la policía. El 20 de septiembre comienza un nuevo ayuno para obtener la igualdad de voto entre los intocables y los demás hindúes en las elecciones de las Asambleas legislativas. Al sexto día, al acordarse la igualdad de voto, suspende su ayuno.	la religión. Huxley: <i>Un mundo feliz</i>. Sholajov: <i>El Don apacible</i>.	zar, presidente del Consejo en Portugal. Los antiguos vencedores de Alemania reconocen a ésta la igualdad de derechos.
1933 Es puesto en libertad el 23 de agosto. Se entrega intensamente a la lucha por sus objetivos de siempre: la independencia de la India y la unidad espiritual de todos los hindúes, la unidad hindú-musulmana, la prohibición total del alcohol, el triunfo de la rueda y el <i>khadi</i>, el renacimiento de las industrias rurales y la reorganización de las aldeas.	Joliot-Curie realiza la radioactividad artificial. Malraux: <i>La condición humana</i>. Silone: <i>Fontamara</i>. García Lorca: <i>Bodas de sangre</i>.	Hitler, canciller de Alemania. El nacional-socialismo, partido único. Reforma constitucional en la India. Elecciones derechistas en España.
1934 Efectúa una gira por Travancore para conseguir que los templos abrieran sus puertas a los intocables.	Chadwick descubre el neutrón. Miller: <i>Trópico de Cáncer</i>. Carnap: <i>Sintaxis lógica del lenguaje</i>. R. Benedict: <i>Patterns of Culture</i>.	Primera purga stalinista en el PCUS. Entrevista de Hitler y Mussolini en Venecia. Asesinato de Dollfuss.
1935 Se promulga la nueva Constitución Federal de la India, que es recibida con hostilidad.	Fisión del átomo por Fermi. Primera experiencia con radar. Descubrimiento de las sulfamidas. T. S. Eliot: <i>Asesinato en la catedral</i>. Jaspers: <i>Nietzsche</i>. Popper: <i>Lógica de la investigación científica</i>.	Restablecimiento del servicio militar en Alemania. <i>Neutrality Act</i> americana, Chang-Kai-Chek, presidente de la República China. Eden, en el <i>Foreign Office</i>.
1936 Año de renovación espiritual para Gandhi.	Gide: <i>Retour de l'URSS</i>. W. H. Auden: <i>Spain</i>. García Lorca: <i>La casa de Bernarda Alba</i>. Keynes: <i>Teoría general del empleo, el interés</i>	Muerte de Jorge V. Frente Popular en España: alzamiento del general Franco. Pacto anglo-egipcio de Londres. Nueva Constitución

VIDA Y OBRA	Literatura/Arte Pensamiento	HISTORIA
1937 La victoria del Partido del Congreso ratifica la hostilidad india al intento inglés de Constitución Federal. Gandhi reclama una Asamblea para toda la India capaz de elaborar una Constitución.	y la moneda. Chaplin: <i>Tiempos modernos</i> . Picasso: «Guernica». Mao-Tse Tung: <i>A propósito de la práctica y A propósito de la contradicción</i> . Aparición del primer turborreactor.	Soviética. Eje Roma-Berlín. Entra en vigor la nueva Constitución India. Italia se adhiere al pacto anti-Komintern. Política de no-intervención en la guerra de España.
1938 J. Nehru regresa de Europa preocupado ante la aparente inminencia de la guerra y se lamenta de la negativa de Gandhi a compartir su lucha activa contra el fascismo. Cuando la crisis de Munich, Gandhi se pronuncia abiertamente, sin embargo, a favor de los checos y censura la paz «sin honor» firmada por Inglaterra y Francia. Hace una gira de propaganda por las provincias fronterizas del Noroeste. Asiste a la fundación, por los hermanos Khan, del centro de Sardarjab.	Howard Aiken construye la primera máquina electrónica de calcular. Malraux: <i>L'espoir</i> . Sartre: <i>La náusea</i> . Bernanos: <i>Los grandes cementerios bajo la luna</i> . Stalin: <i>Materialismo histórico y materialismo dialéctico</i> .	Hitler toma el mando de la <i>Reichswehr</i> . Invasión de Austria. Acuerdo de Munich. Muerte de Kemal Atatürk. Crisis general europea. Leyes antisemitas en Italia.
1939 Ayuna en marzo para lograr el triunfo de la justicia en Rajkot. El 15 de septiembre, Gandhi y el Congreso protestan contra la declaración de la India como beligerante por parte del Gobierno inglés. El Partido del Congreso se abstiene de colaborar en la guerra. El Gobierno se niega, a pesar del malestar, a promover la independencia, reprime toda oposición y multiplica las detenciones. Subhas Chandra Bose, nacionalista bengalí y enemi-	Vuela el primer avión a reacción, un Heinkel. Gide: <i>Journal</i> . Steinbeck: <i>Las uvas de la ira</i> . Sartre: <i>El muro</i> . Toynbee: empieza el <i>Study of History</i> . Película de Carné: « <i>Le jour se lève</i> ».	Triunfo de los «nacionales» en la guerra de España. Pío XII, Papa. Garantía inglesa a Polonia. Hitler invade Polonia. Comienza la Segunda Guerra Mundial (hasta 1945). En noviembre, los americanos se reafirman en su neutralidad.

VIDA Y OBRA	Literatura/Arte Pensamiento	HISTORIA
go de Gandhi en el Partido del Congreso, funda el movimiento «India Libre» e invita a la rebeldía contra los ingleses y a la lucha contra los japoneses.		
1940 En enero, durante la celebración del día tradicional de la Independencia, Gandhi declara que, en su opinión, la hora de la desobediencia civil aún no ha llegado. Ante los acontecimientos europeos, el Congreso declara que tan pronto como posea un gobierno nacional, la India organizará su defensa. La intransigencia británica obliga al Congreso, el 17 de septiembre, a volver de nuevo a la desobediencia civil. Nehru es detenido.	Descubrimiento del factor Rhesus por Landsteiner y Wiener. Empleo de sulfonas para el tratamiento de la lepra. R. Wright: <i>Nativ Son</i>. Hemingway: <i>Por quién doblan las campanas</i>.	Gobierno W. Churchill en Inglaterra. Ofensiva italiana en Libia. Los EEUU instituyen el servicio militar obligatorio. Ataque japonés y ofensiva thailandesa contra Indochina.
1941 El 28 de diciembre, en el Congreso de Bardoli, se perfilan tres corrientes de opinión: seguir a Gandhi sin reservas, organizar contra el Japón la defensa nacional o conseguir la independencia, aún por la fuerza. Al prevalecer, por mayoría, la última tendencia, Gandhi solicita ser relevado de la responsabilidad que le había sido conferida. Abandona la jefatura espiritual del Congreso, predica por las aldeas la lucha no violenta.	Primera utilización de la cortisona. Burnham: <i>La era de los organizadores</i>. Ortega: <i>Historia como sistema</i>.	Hitler ataca a Rusia. Pearl Harbour, los japoneses desembarcan en Malaya y Borneo. Declaración de guerra del Japón a Inglaterra y EE.UU. Alemania e Italia declaran la guerra a EE.UU.
1942 La toma de Rangoon el 7 de marzo por los japoneses induce a Gran Bretaña a hacer nuevas proposi-	Albert Camus: <i>El mito de Sísifo</i> y <i>El extranjero</i>. Brecht: <i>Galileo Galilei</i>. Huxley, J.: <i>Evolution</i>. Carnap:	Fracaso de la misión Stafford Cripps en la India. Alianza anglo-rusa. Diciembre: los rusos liberan Le-

VIDA Y OBRA	Literatura/Arte Pensamiento	HISTORIA
ciones a la India. Sir Stafford Crips promete la independencia a la India al final de la guerra. El Congreso, bajo la influencia de Gandhi y de Nehru, rechaza la propuesta. La India reclama una independencia inmediata que le permita tomar libremente sus decisiones. Gandhi recomienda la resistencia no-violenta a la posible invasión japonesa. Nehru, en cambio, no vacila en recomendar «todos los modos posibles de lucha». Deja al futuro gobierno indio la elección de una política, pero insiste en la no-violencia. El 14 de julio, el Congreso pide formalmente a los ingleses la independencia y nombra a Gandhi su jefe. Gandhi es detenido el 16 de agosto.	<i>Introducción a la semántica.</i>	ningrado. Dominio japonés en Asia.
1943 Se impone un largo ayuno para mortificar su carne y apelar al Supremo. En diciembre su esposa sufre una grave bronconeumonía y muere en la cárcel.	Mahoney emplea la penicilina en el tratamiento de la sífilis. Sartre: <i>El ser y la nada</i>. Hermann Hesse: <i>El juego de abalorios</i>.	De Gaulle, en Argel. Desembarco aliado en Italia. Tito liquida el poder real en Yugoslavia. Fundación del Istiqal.
1944 El 6 de mayo, después de una fuerte crisis de paludismo, es puesto en libertad. Acepta la presidencia de una institución fundada a la memoria de su esposa, Kasturbai.	Waksman descubre la estreptomycin. Aragon: <i>Aurelien</i>. Reichenbach: <i>Fundamentos filosóficos de la mecánica cuántica</i>.	Conferencia colonial de Brazzaville. Desembarco en Normandía. El comité de Lublin se proclama gobierno provisional polaco.
1945 La proximidad de la independencia agudiza las decisiones internas. En enero, Gandhi asiste, en Simla, a las discusiones entre el Virrey, el Congreso y	Eniac: Primer computador. Popper: <i>La sociedad abierta y sus enemigos</i>. Sartre: <i>La edad de la razón</i>. Camus: <i>Le malentendu</i>. Stevenson: <i>Ethics and Lan-</i>	Conferencia de Yalta. Constitución de la Liga Árabe en El Cairo. Muerte de Roosevelt. Elecciones francesas favorables a las izquierdas. Elecciones labo-

VIDA Y OBRA	Literatura/Arte Pensamiento	HISTORIA
la Liga Musulmana, que reclama un Estado musulmán separado de la India. Tanto Gandhi, como el Congreso y la Liga Musulmana exponen sus reservas a las proposiciones inglesas.	<i>guage</i> . Rossellini: «Roma, ciudad abierta».	ristas en Inglaterra. Primera bomba atómica sobre Hiroshima. Comienza el Proceso de Nuremberg.
1946 El 6 de Julio, el Congreso acepta las proposiciones británicas y un gobierno provisional dirigido por el Pandit J. Nehru entra en función el 2 de septiembre. Grandes disturbios a causa de la pugna entre hindúes y musulmanes. Gandhi intenta, una vez más, la reconciliación por la no-violencia. La presencia de Gandhi es reclamada en la Asamblea Constituyente, de la que los musulmanes están ausentes.	Prévert: <i>Paroles</i> . Mouniér: <i>¿Qué es el personalismo?</i> Primer <i>Salon des réalités nouvelles</i> . Rossellini: «Païsa».	Rebelión de la flota india. Proclamación de la República Italiana. Independencia de las Filipinas. Guerra civil en Grecia. Acuerdo entre Holanda e Indonesia.
1947 El Congreso de la India y la Liga Musulmana aceptan en mayo el <i>Acta de independencia</i> del Gobierno británico, por la que se crean dos estados separados: la India y el Pakistán. El Congreso rechaza la adopción de métodos no-violentos. Gandhi emprende una gran campaña a favor de la unidad de hindúes y musulmanes. El 15 de agosto, celebra angustiado por la división la independencia de la India. Estallan grandes luchas religiosas en Calcuta y Gandhi celebra unas jornadas de ayuno.	Camus: <i>La peste</i> . Pratolini: <i>Crónica de los pobres amantes</i> . R. Clair: <i>Le silence est d'or</i> . Gramsci, A.: <i>Lettere dal Carcere</i> .	Comienzo de la «guerra fría». Oleada anticomunista en Occidente. Plan Marshall. Constitución del Kominform. Votación del Estatuto de Argelia.
1948 Se intensifican las violencias en Delhi, y el 12 de enero comienza un nuevo ayuno. Ante las garantías	Wiener: <i>Cybernetics</i> . Lukács: <i>El joven Hegel</i> . Pratolini: <i>Un héroe de nuestro tiempo</i> . De Sicca: «Ladrón	Nacionalizaciones en Gran Bretaña. Truman, presidente de los EE.UU. Conflicto entre Tito y el Kominform.

BIBLIOGRAFÍA

Andrews, C. F. Mahatma Gandhi at Work. 1931.

– Mahatma Gandhi's Ideas. 1930.

Ashe, Geoffrey. Gandhi: A Study in Revolution. 1968.

Bondurant, Joan V. Conquest of Violence: The Gandhian Philosophy of Conflict. Revised edition, 1965.

Bose, Nirmal Kumar. Gandhi in Indian Politics. 1967.

– My Days with Gandhi. 1953.

Brecher, Michael. Nehru, a Political Biography. 1962.

Catlin, George. In the Path of Mahatma Gandhi. 1948.

Datta, Dharendra Mohán. The Philosophy of Mahatma Gandhi. Revised edition. 1957.

Dhawan, Gopinath. The Political Philosophy of Mahatma Gandhi. Revised edition, 1957. Edwardes, Michael. The Last Years of British India. 1965.

Erikson, Erik. K. Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Non-violence. 1969.

Fischer, Louis. The Life of Mahatma Gandhi. 1950.

Gandhi, M. K. An Autobiography or the Story of My Experiments with Truth. 2 vols. 1927, 1929.

- Collected Works. («Obras Completas»: se trata de una edición en curso, a cargo del Gobierno de la India, de la que ya han sido publicados 20 vols. y que constará de unos 60. Contendrá todos los escritos, conferencias, etc. de Gandhi.)
- Hind Swaraj. 1909.
- Hindú Dharma. 1950.
- Non-Violence in Peace and War. 2 vols. 1942, 1949.
- Satyagraha. 1935.
- Satyagraha in South Africa. 1928.

Jack, Homer A. (ed.) The Gandhi Reader. 1961.

Menon, V. Lakshmi. Ruskin and Gandhi. 1965.

Merton, Thomas (ed). Gandhi on Non-Violence. 1964.

Mazumdar, Haridas T. Gandhi against the Empire. 1932.

- Mahatma Gandhi, a Prophetic Voice. 1963.

Nag, Kalidas. Tolstoy and Gandhi. 1950.

Nanda, B. R. Mahatma Gandhi. 1958.

Nehru, Jawaharlal. An Autobiography. 1942.

Prasad, Rajendra. Satyagraha in Champaran, 1949.

Pyarelal. Mahatma Gandhi: The Early Phase. 1965.

– Mahatma Gandhi: The Last Phase. 2 vols. 1956. 1958.

Reynolds, Reginald. A Quest for Gandhi. 1952.

Rolland, Romain. Mahatma Gandhi. 1924.

Shahani, Ranjee. Mr. Gandhi. 1961. Tendulkar, D. G. Gandhi in
Champaran. 1957. –Mahatma. Eight vols. 1951–4.

Woodcock, George. Civil Disobedience. 1966



GEORGE WOODCOCK (Winnipeg, Manitoba, 8 de mayo de 1912–Vancouver, Columbia Británica, 28 de enero de 1995) fue un prolífico escritor canadiense de poesía, ensayos, críticas, biografías y obras históricas. En 1959 fundó la revista *Canadian Literature*, la primera revista canadiense dedicada a la escritura. En el resto del mundo, es probablemente recordado por su libro *Anarquismo: Una historia de las ideas y los movimientos libertarios* (1962), uno de los grandes recuentos del anarquismo.

Woodcock nació en Winnipeg, Manitoba, pero se mudó con sus padres a Inglaterra a una edad temprana, asistiendo a la Sir William Borlase School y al Morley College. Aunque su familia

era muy pobre, Woodcock tuvo la oportunidad de asistir a la Universidad de Oxford con una beca, sin embargo, rechazó la oportunidad, porque habría tenido que reconocer una afiliación religiosa. En cambio, tomó un trabajo como empleado en el Great Western Railway y fue allí en que se empezó a interesar en el anarquismo. Permaneció como anarquista el resto de su vida, escribió varios libros sobre el tema, entre ellas "El anarquismo", la antología "El lector anarquista" (1977), y biografías de Pierre-Joseph Proudhon, William Godwin, Oscar Wilde, Piotr Kropotkin y Gandhi.

Fue durante estos años que se reunió con varias destacadas figuras literarias, incluidas las de T. S. Eliot y Aldous Huxley. Conoció por primera vez a George Orwell después de un desacuerdo entre ambos en las páginas de *Partisan Review*. Orwell escribió que en el contexto de una guerra contra el fascismo, el pacifismo era "objetivamente pro-fascista". Considerándose pacifista a sí mismo, Woodcock lo contradijo. A pesar de esta diferencia, los dos se reunieron y se convirtieron en buenos amigos. Woodcock más tarde escribió "El Espíritu de Cristal" (1966), un estudio crítico de Orwell y su obra que ganó un Governor General's Award.

Woodcock pasó la Segunda Guerra Mundial en una granja, como objetor de conciencia. Después de la guerra, regresó a Canadá y con el tiempo se asentó en Vancouver, Columbia Británica. En 1955, tomó una cátedra en el departamento de inglés de la Universidad de la Columbia Británica, donde

permaneció hasta la década de 1970. En esta época, empezó a escribir de forma más prolífica, produciendo varios libros de viajes y colecciones de poesía, así como las obras sobre anarquismo por los que es más conocido.

Hacia el final de su vida, Woodcock se volvió más interesado en la que vio como la difícil situación de los tibetanos. Viajó a la India, estudió el budismo, se convirtió en amigo del Dalái Lama y estableció la Tibetan Refugee Aid Society. Él y su esposa Inge también establecieron la Canada India Village Aid, que patrocina proyectos de autoayuda en zonas rurales de la India. Ambas organizaciones ejemplifican el ideal de Woodcock en la cooperación voluntaria entre los pueblos por encima de las fronteras nacionales.

Reconocimientos:

Woodcock fue honrado con varios premios, entre ellos una beca de la Royal Society de Canadá en 1968, la Medalla de la UBC en Biografía Popular en 1973 y 1976, y el Premio Molson en 1973. Sin embargo, sólo aceptó premios otorgados por sus pares, rechazando varios premios otorgados por el Estado de Canadá, incluyendo la Orden de Canadá. La única excepción fue el premio Freedom de la ciudad de Vancouver, que aceptó en 1994.

Es objeto de una biografía, "The Gentle Anarchist: A Life of George Woodcock" por George Fetherling (1998).