

## INFLUENCIAS TRADICIONALES SOBRE GANDHI

A. L. BASHAM

*Universidad Nacional Australiana,  
Camberra*

### *Introducción*

NO ES FÁCIL decir algo sobre Mahatma Gandhi, puesto que hay pocos hombres en el siglo xx sobre quienes se haya escrito tanto. No me considero ninguna autoridad sobre la historia reciente de la India en general, ni sobre Gandhi en particular; he leído solamente una pequeña proporción del material disponible al respecto. Consecuentemente, lo que escriba ahora puede considerarse solamente como un ensayo, basado principalmente sobre mis conocimientos de la India antigua.

Tales conocimientos no ayudan mucho para este trabajo, ya que nuestro problema no es el de evaluar la deuda de Gandhi con la India antigua en general, sino con los aspectos de la cultura hindú conservados y enfatizados en Gujarat entre los años 1870 y 1890, y con los antiguos textos indios que se sabe que leyó y admiró en su juventud. En muchos de los pasajes de sus voluminosos escritos, Gandhi mismo admite la influencia de ciertas fuentes occidentales, sobre todo la de los Evangelios —especialmente el Sermón de la Montaña—, Tolstoi, Thoreau y Ruskin. No hay razón para minimizar estas influencias. Por otro lado, nos podemos preguntar hasta qué punto aceptó Gandhi las doctrinas occidentales y hasta qué punto las vio simplemente como una mera confirmación y sistematización de actitudes y valores que había recibido en su tierra natal. Ciertos elementos de la vida religiosa del hinduismo del siglo xix podrían haber preparado el terreno para algunas de las ideas de Gandhi.

### *La juventud de Gandhi*

Según la *Autobiografía*, los padres de Gandhi eran religiosos en diferente grado, como casi todos, sin duda, en Porbandar

y Rajkot en esa época. Su padre, nos dice Gandhi, tenía poca instrucción religiosa, aunque solía visitar templos y escuchar discursos religiosos. Durante sus últimos días se aficionó a la *Bhagavad Gita*, y en sus oraciones diarias repetía en voz alta versos de esta obra.<sup>1</sup> Como suele ocurrir en un hogar hindú, la madre se mostraba más devota en obligaciones religiosas. Rezaba antes de cada comida, y visitaba el templo a diario. Practicaba regularmente el ayuno anual de *Caturmāsa* durante la estación de lluvias, además de llevar a cabo numerosas obras de supererogación en forma de ayunos y votos adicionales. Sin embargo, poseía un “gran sentido común”, y se mantenía al tanto de los asuntos públicos. Así, Gandhi se educó en un hogar Vaiṣṇava ortodoxo.

Parecería que la influencia de sus padres afectó su sentido moral más que su sentido místico. No nos dice nada acerca de profundos sentimientos religiosos o de experiencias o visiones místicas, como a veces les ocurre a niños intensamente religiosos en India o en cualquier parte. La única evidencia que tenemos de su vida religiosa durante la niñez, es una referencia a dos obras teatrales que confirmaron su resolución de guardar devoción a sus padres y decir la verdad en toda circunstancia. No recuerda haber mentido nunca en la escuela, ni a sus maestros ni a sus compañeros.<sup>2</sup>

Cuando niño odiaba los deportes y la gimnasia, y le gustaba cuidar a su padre. De la escuela regresaba directamente a casa con este propósito.<sup>3</sup>

Su educación se vio también interrumpida por el apasionado amor que sentía por su esposa niña, Kasturbai; pensaba en ella durante las lecciones y suspiraba porque llegara la noche.<sup>4</sup> En su *Autobiografía* no pretende haber sido un buen estudiante, y uno sospecha que es demasiado modesto. Aprendió un poco de sánscrito, sin el cual le hubiera sido difícil interesarse en los libros sagrados del hinduismo.<sup>5</sup>

Era un muchacho tímido, “acosado por el temor a los ladrones, los fantasmas y las serpientes”. Lo avergonzaba que Kas-

<sup>1</sup> *Auto.*, I, i.

<sup>2</sup> *Ibid.*, I, ii.

<sup>3</sup> *Ibid.*, I, v.

<sup>4</sup> *Ibid.*, I, iv.

<sup>5</sup> *Ibid.*, I, v.

turbai parecía tener más valor que él. A causa de esto y por otras razones, fue inducido a comer carne por un condiscípulo cuyo nombre no menciona. En ese tiempo preveleía entre la juventud reformista de la India, la creencia de que comer carne tenía un efecto psicológico o fisiológico sobre el carácter de quien la comía, haciéndolo fuerte y valiente. Así, el joven indio podía disculparse por romper los amados tabúes de su comunidad apelando al deseo patriótico de expulsar al poder colonialista para hacer de la India una nación libre. Gandhi empezó a comer carne como un deber. En el curso de un año parece haber comido carne una media docena de veces, y haberle tomado el gusto. Abandonó sus banquetes secretos de carne no porque los haya considerado intrínsecamente incorrectos, sino porque implicaban el mentirle a su madre.<sup>6</sup>

Más tarde, el joven Gandhi manifestó una leve rebeldía contra la autoridad paterna al empezar a fumar cigarrillos. Aparentemente, no se le daba dinero para sus gastos menores, por lo que les robaba monedas a los sirvientes para comprarlos. Tiempo después, él y el otro muchacho con quien compartía ese vicio secreto, decidieron suicidarse, exasperados por la evidencia del rígido control paterno que se les imponía.<sup>7</sup> Tomaron una o dos semillas de *dhāturā*, y luego decidieron permanecer vivos, después de todo. El suicidio fue planeado en la mejor tradición hindú. Ambos oraron en un templo antes del intento, y fueron a otro después de haber desistido, para calmar sus ánimos. Posteriormente, Gandhi confesó este y otro robo a su padre enfermo y fue generosamente perdonado. El relato de este incidente, que la mayoría de los grandes hombres hubieran encontrado demasiado banal como para ser contado, muestra claramente el efecto agudo que tuvo sobre el muchacho. El padre de Gandhi murió poco después. En un pasaje memorable de su *Autobiografía* nos dice cómo, a la edad de dieciséis años, la pasión por su mujer lo apartó del lecho de su padre pocos minutos antes de la muerte de éste, incidente que le dejó un sentimiento de vergüenza que nunca pudo eliminar ni olvidar.<sup>8</sup> Aunque la desconfianza de Gandhi hacia el sexo evidentemente se debe a varias otras causas, sin duda

<sup>6</sup> *Ibid.*, I, vii.

<sup>7</sup> *Ibid.*, I, viii.

<sup>8</sup> *Ibid.*, I, ix.

este hecho traumático tuvo un efecto inmenso sobre su actitud posterior.

Estos aspectos de la juventud de Gandhi, tomados de su *Autobiografía*, no deben entenderse como simples anécdotas. Desde su punto de vista eran tan importantes que quiso que los supieran tanto sus amigos como sus adversarios. No pretende haber tenido una intensa conciencia religiosa durante su niñez. El templo Vaiṣṇava donde oraba su madre no le ofrecía ningún atractivo. Su vieja nodriza, Rambhā, a quien recuerda con respeto y afecto, le enseñó a invocar a Rāma como antídoto para su temor a la obscuridad. “La buena semilla sembrada en la niñez no fue sembrada en vano”, nos dice, y relata que esta invocación del nombre de Dios cuando se encontraba en dificultades fue en su vida posterior “un remedio infalible”.<sup>9</sup> De hecho, en sus últimas horas no fue el misticismo profundo de la *Bhagavad Gītā* el que lo fortalecía, ni mucho menos el Sermón de la Montaña, sino la simple fórmula que le enseñó su nodriza.

Cuando Gandhi tenía trece años un famoso santón local visitaba a su padre todas las noches para recitar el *Rāmāyaṇa* en la versión hindi de Tulsī Dās. El muchacho se sentía “extasiado con su lectura” y en su madurez consideraba al *Rāmāyaṇa* de Tulsī como “el libro más grande de toda la literatura piadosa”. Sin embargo, no está claro si en ese tiempo gozaba más con el contenido moral del poema, o con la poesía misma y la excitante narración que contenía. No le impresionó entonces el *Bhāgavata Purāna*, y la lectura del *Manusmṛti* lo hizo “inclinarse algo hacia el ateísmo”. Frecuentemente visitaban a su padre monjes jaina que hablaban con él de “temas religiosos y mundanos”, pero por entonces el jainismo, que se caracteriza por un *ahimsā* extremo, parece haber tenido poca o ninguna influencia sobre él, puesto que violaba este principio al comer carne, y confiesa también haber matado “chinchas y otros insectos semejantes, por considerarlo una obligación”.

Si hemos de creer en sus recuerdos, su niñez, aunque no fue particularmente religiosa, sí se caracterizó por una conciencia y un fervor moral intensos. Cita una estrofa guja-

<sup>9</sup> *Ibid.*, I, x.

rati escrita por el poeta Shyāmal Bhaṭṭ que "cautivó su corazón y su mente" durante su niñez:

Por cada vaso de agua, darás un gran banquete;  
ante un saludo amable, te postrarás modesto;  
un céntimo prestado, retribuirás con oro;  
si has de salvar tu vida, no quieras retenerla.  
Contempla las palabras y acciones de los sabios,  
al mínimo servicio diez veces recompensan.  
Mas el noble conoce en cada hombre a todos,  
y se goza de hacer bien por el mal que le han hecho.<sup>10</sup>

De este modo, cuando leyó por primera vez las doctrinas del Sermón de la Montaña y de Tolstoi, su mente ya se hallaba preparada por las enseñanzas éticas absorbidas en la niñez.

En general, parece que el muchacho era partidario de la reforma, y estaba ansioso por librarse de las cadenas de la tradición. Su negligente intento de suicidio pone en evidencia el conflicto, que sufre en cierta medida todo adolescente, entre el impulso hacia la liberación de las restricciones paternas y el amor por sus padres y la sensación de seguridad que ellos representan. Tales conflictos han de haber sido particularmente comunes entre los jóvenes indios educados de la generación de Gandhi. Parecería que al morir su padre, el rebelde que había en él se impuso, ya que su anhelo de ir a Inglaterra triunfó sobre su cobardía.<sup>11</sup> El hecho de que el consejo de su casta Modh Baniya de Bombay lo excluyese antes de partir, no tuvo ningún efecto sobre él y sólo lo hizo estar más ansioso de irse.<sup>12</sup>

Los años que pasó Gandhi en Inglaterra parecen haber sido los más formativos de su vida. A pesar de su timidez e inmadurez, evidentemente se adaptó mejor a las circunstancias de lo que se adaptan muchos estudiantes indios en Londres hoy día. Parece haber tenido bastantes fondos y al principio trató de occidentalizarse lo más posible, tomando lecciones de dicción, de baile y de violín. Incluso se hizo amigo de una muchacha inglesa, con quien se veía y conversaba todos los do-

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*, I, xi.

<sup>12</sup> *Ibid.*, I, xii.

mingos; y sólo le confesó que ya estaba casado cuando sintió que la chica empezaba a mostrar demasiado interés en él. Fue en Londres donde se volvió vegetariano convencido, principalmente a raíz de leer la propaganda vegetariana inglesa. Ahí también se puso en contacto con teósofos, quienes lo introdujeron en la traducción en verso del *Bhagavad Gītā* por Sir Edwin Arnold, llamada *Canto Celestial*. Había conocido antes este gran texto hindú, pero parece que entonces le había causado poca impresión. *Luz de Asia*, el entonces célebre poema de Arnold sobre la vida de Buda, parece haber afectado también su criterio. De Arnold y Mme. Blavatsky pasó a la Biblia. Encontró tedioso el Antiguo Testamento, pero el Sermón de la Montaña “entró directamente en su corazón” y le hizo recordar los versos en gujarati que había aprendido de niño.<sup>13</sup>

Esto, creemos, nos da la clave de las fuentes que influyeron en Gandhi. La fuente de inspiración occidental le ayudó a recordar los versos que había oído en su niñez, los cuales expresaban *grosso modo* las mismas ideas, y también a confirmar su fe en las enseñanzas de ambas. Podemos encontrar prototipos parciales de la mayor parte de sus ideas en la tradición india, pero el estímulo para su reformulación a la manera de Gandhi vino sobre todo de Occidente, a través de contactos personales o de la lectura.

#### “La Verdad”

El concepto dominante en la ideología de Gandhi es el de “Verdad”, *Satya* o sus derivados en todas las lenguas del norte de la India. Del uso que hizo de la palabra en varios contextos queda claro que el *Satya* de Gandhi no es la fría verdad lógica de la ciencia moderna, mera función o atributo de una proposición que corresponde a un hecho o a un suceso. Nos dice que en su juventud los aspectos metafísicos de la religión no le interesaban mucho:

Pero una cosa arraigó profundamente en mí: la convicción de que la moral es la base de todo, y de que la verdad es la sustancia de toda moral. La verdad se con-

<sup>13</sup> *Ibid.*, I, xx.

virtió en mi único objetivo. Empezó a crecer en magnitud cada día, y mi definición de ella también se ha ido ampliando constantemente.<sup>14</sup>

Admite aquí que usa la palabra con matices y connotaciones especiales. Se ha sugerido que podemos entender el concepto de Verdad de Gandhi si lo sustituimos por la palabra "Realidad"<sup>15</sup> pero esto evidentemente no encaja en el sentido que le da al término en varios pasajes, por ejemplo en el antes citado. Sus lemas "Dios es Verdad" o "La Verdad es Dios", si los interpretamos de esta manera, sugieren un monismo naturalista a la manera de Spinoza o Hegel, sin gran contenido ético. Pero para Gandhi, la Verdad era el punto focal de todas sus ideas morales.

A menudo se describe a sí mismo como "un humilde buscador de la Verdad".<sup>16</sup> Los autoproclamados "buscadores de la verdad" forman legión, tanto en Oriente como en Occidente, y el término aquí se puede tomar en su sentido literal. Cuando dice: "No tengo política... salvo la política de la verdad y de la *ahimsā*",<sup>17</sup> esto también se puede tomar en sentido literal. La frase "encontrar plenamente la Verdad es descubrirse uno mismo y descubrir su propio destino"<sup>18</sup> sugiere que su concepto se aproxima al de realidad última, al *Brahman* de la filosofía *Advaita*, la entidad subyacente en todas las cosas. Las propias deficiones que da Gandhi de la Verdad suelen ser muy poco claras. "¿Qué es la Verdad? Una pregunta difícil, pero me la he contestado diciendo que es lo que le dice a uno la voz interior".<sup>19</sup> Aquí parece identificar Verdad con conciencia. En otra definición se nos dice:

"Para mí la verdad es el principio soberano... Esta Verdad es no sólo la veracidad en las palabras, sino también la veracidad de pensamiento, y no sólo la verdad relativa de nuestra concepción, sino la Verdad Absoluta,

<sup>14</sup> *Ibid.*, I, x.

<sup>15</sup> B. S. Sharma, *Gandhi as a political thinker* (Allahebad, s. f.), p. 20.

<sup>16</sup> YI, 12. 5. 20, p. 2; MMG, p. .

<sup>17</sup> YI, 20. 1. 27, p. 21; MMG, p. 1.

<sup>18</sup> YI, 17. 11. 21, p. 377; MMG, p. 15.

<sup>19</sup> YI, 31. 12. 31, p. 428; MMG, p. 20.

el Principio Eterno, es decir Dios... Adoro a Dios tan sólo como la Verdad. Todavía no lo he hallado, pero lo estoy buscando. A menudo, en mi camino, he tenido vagas vislumbres de la Verdad Absoluta, Dios, y cada día aumenta en mí la convicción de que Él sólo es real y todo lo demás es irreal... "El mundo aplasta el polvo bajo sus pies, pero el buscador de la Verdad ha de ser tan humilde que aun el polvo pueda aplastarlo. Sólo entonces, y no antes, tendrá una vislumbre de la Verdad."<sup>20</sup>

A menudo Gandhi hace una completa identificación entre Dios y Verdad.

"Las fugaces vislumbres... que he podido tener de la Verdad difícilmente pueden comunicar una idea del indescriptible brillo de la Verdad, un millón de veces más intenso que el del sol... Una perfecta visión de la Verdad sólo puede seguir a una completa comprensión de la *ahimsā*."<sup>21</sup> "Para ver cara a cara el espíritu universal de la Verdad que todo lo impregna uno debe ser capaz de amar a lo más insignificante de la creación como a sí mismo."<sup>22</sup>

Pero en sus escritos también encontramos referencias a la Verdad que ponen de relieve su carácter ético o moral. "Una cosa echó en mí hondas raíces —dice, refiriéndose a su niñez— la convicción de que la moral es la base de las cosas y de que la verdad es la sustancia de toda moral. La Verdad llegó a ser mi único objetivo... y mi definición de ella también se ha ido ampliando continuamente."<sup>23</sup> En la introducción a su *Autobiografía* afirma que sus "Experiencias con la Verdad" "incluyen experiencias con la no-violencia, el celibato, y otros principios de conducta que se cree que son distintos de la verdad". Pero para él "la Verdad es el principio soberano, que incluye muchos otros principios".

Los pasajes que hemos citado son suficientes para mostrar

<sup>20</sup> *Auto.*, Introduction.

<sup>21</sup> *Auto.*, Conclusion.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*, I, xi.



el amplio repertorio de connotaciones que la Verdad tenía para Gandhi. Quizá podamos encontrar en la literatura occidental en diversos idiomas pasajes donde la palabra reciba tantos sentidos, pero de hecho el concepto gandhiano de Verdad, que comprende no sólo la verdad de los hechos, el lenguaje veraz, la honradez y el decidido cumplimiento de votos, promesas y planes, sino también la realidad, difícilmente pueda tener paralelo fuera de la India. Al leer estas citas uno se acuerda de las *Upaniṣads*:

“Este Sí Mismo (el *Brahmān* Absoluto) se obtiene a través de la Verdad y de la penitencia... sólo la Verdad conquista,<sup>24</sup> no la falsedad; por la Verdad se hizo el camino divino por el cual los sabios, cumplidos sus deseos, ascienden a la suprema morada de la Verdad.”<sup>25</sup>

“He aquí la instrucción – ‘No, no’ (*Neti, neti*). No hay nada más alto que eso. Y su nombre es ‘La Verdad de la Verdad’, porque los instantes (es decir, la vida) son Verdad, y él es la Verdad de ellos.”<sup>26</sup>

“En aquello que es tan diminuto todas las cosas tienen alma. Ésa es la Verdad, ése es el sí mismo. Y eso eres tú, Svetaketu.”<sup>27</sup>

No tenemos ninguna evidencia de que pasajes como estos hubiesen dejado alguna impresión en el joven Gandhi al partir para Londres, y es probable que por entonces nunca hubiera oído hablar de ellos ni los hubiese leído, porque las *Upaniṣads* no eran entonces la literatura religiosa usual de la clase *vaiśya*. Pero su concepto de la Verdad no necesitaba la inspiración de las *Upaniṣads*. La nodriza de Gandhi le enseñó, como hemos visto, a invocar a Dios con el nombre de Rāma. Una de las jaculatorias más comunes del *Vaiṣṇavismo* popular del norte de la India es *Rām-nām sac hai*, “El nombre de Rāma es verdadero”.<sup>28</sup> Aquí tenemos ya la posible fuente del énfasis

<sup>24</sup> *Satyam eva jayate*, el lema de la República de la India.

<sup>25</sup> *Muṇḍaka Upaniṣad*, iii, 1, 5-6.

<sup>26</sup> *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, ii, 3, 6.

<sup>27</sup> *Chāndogya Upaniṣad*, vi, 8, 7.

<sup>28</sup> O “es la verdad” ya que el indio moderno *sac*, como el sánscrito *satya*, puede ser adjetivo o nombre.

de Gandhi en la Verdad, y del uso especial y no-occidental de la palabra en los escritos y discursos de Gandhi. La implicación de la frase para el creyente no es sólo que Dios existe; ha de connotar también que la esencia (*nām*, nombre) de la divinidad es la realidad última, y que Dios cumple sus promesas sin rodeos y espera que sus seguidores hagan lo mismo. El uso de la palabra *sac* con esta connotación extendida se puede hallar también en la versión hindi del *Rāmāyana* de Tulsī Dās, el único texto religioso que impresionó a Gandhi en su infancia; por ejemplo, Daśaratha contesta a las acusaciones de su malvada esposa Kaikeyī en los siguientes términos:

“¡No me acuses de mentir!... Siempre ha sido costumbre en el clan de Raghu cumplir su palabra aun al precio de la vida.”

“Todos los pecados juntos no son tan malos como la mentira... porque en la Verdad están arraigadas todas las buenas acciones. Esto declaran los Vedas, los *Purāṇas* y las *Leyes de Manu*.”<sup>29</sup>

Aquí no se trata simplemente de decir la verdad. El argumento gira en torno a si Daśaratha concederá una merced prometida, cumpliendo su palabra aún a un alto precio para sí y su familia. No podemos confrontar el *Rāmāyana* de Tulsī, pero muchos usos similares de la palabra *satya* o *sac* deben aparecer en todo el poema.

*Satya* está semánticamente emparentada con la palabra *sat*, “existencia”, “ser”, la primera propiedad de la Esencia Absoluta (*Sac-cid-ānanda*) o *Brahman* según la filosofía Vedānta. Sus matices son por lo tanto más metafísicos que los de la palabra castellana correspondiente, y tanto en sánscrito como en las lenguas modernas de la India su significado es más amplio.<sup>30</sup> El clásico diccionario sánscrito-inglés da las siguien-

<sup>29</sup> Tulsī Dās. *Srī-Rām-carit-mānas*. (Ed. H. P. Poddar. Gorakhpur, V. S. 2015), ii, 27, 2-3.

<sup>30</sup> Sir M. Monier Williams. *A Sanskrit-English Dictionary*. (Oxford, 1899), s.v. *satya*. [El autor señala la diferencia de asociaciones semánticas del término inglés *truth*, que se relaciona con *trust* “confianza” y *troth* “fe”. La familia latina de *verus* también conduce a asociaciones semánticas diferentes. N. del T.]

tes acepciones de *satya* como adjetivo: "true, real, actual, genuine, sincere, honest, truthful, faithful, pure, virtuous, successful, effectual, valid". Como sustantivo tiene todavía más amplio alcance: "truth reality, . . . speaking the truth, sincerity, veracity, . . . a solemn asseveration, vow, promise, oath, demonstrated conclusion, dogma, . . . the quality of goodness or purity or knowledge. . ."<sup>31</sup> Muchos de estos significados pasaron a las lenguas modernas de la India.

Así que el concepto fundamental de la filosofía de Gandhi no le debe nada a Occidente. Evolucionó a partir de la tradición hindú en la que Gandhi se había educado. La Verdad para Gandhi parece incorporar algo del contenido de la palabra preñada india *Dharma*, especialmente en el contexto budista, como la ley moral eterna mediante cuya obediencia un hombre puede lograr la bienaventuranza. Su conocimiento del budismo no parece haber sido muy profundo, y lo que sabía lo adquirió a partir de su estadía en Londres. La coincidencia es sorprendente, sin embargo, porque el budismo tiende a exaltar el *Dharma* al estado de divinidad, y en el Budismo Mahāyāna el Absoluto es llamado a menudo *Dharmakāya*, "El Cuerpo de Dharma". Otro paralelo notable con la Verdad gandhiana es el concepto védico de *Rta*, el curso de la naturaleza ordenado divinamente, que se asociaba en las mentes de los arios con la verdad, la honradez, la regularidad y el cumplimiento de las propias resoluciones. El término es raro en sánscrito clásico, pero su privativo *anṛta* ha llegado a poseer el significado normal de mentira o fraude. Es muy poco probable, sin embargo, que Gandhi estuviera enterado de este parecido, o aún del mismo concepto védico de *Rta*, antes de su partida para Inglaterra, y no podemos sino ver esto como un ejemplo interesante de la persistencia y desarrollo de los conceptos del pensamiento indio. Aunque no tengamos ninguna evidencia positiva de que un concepto influyó en el otro, la secuencia cronológica – *Rta* – *Dharma* – *Verdad* – es sugestiva.

El uso frecuente que hace Gandhi del lema "La Verdad es

<sup>31</sup> Aproximadamente equivalentes a: verdadero, real, efectivo, auténtico, sincero, honrado, veraz, fiel, puro, virtuoso, exitoso, eficaz, válido. . . verdad, realidad. . . decir la verdad, sinceridad, veracidad. . . aseveración solemne, voto, promesa, juramento. . . conclusión demostrada, dogma. . . calidad de bondad o pureza o conocimiento. . . [N. del T.]

Dios” y ciertos pasajes de sus discursos y escritos tomados fuera de su contexto se podrían usar para sugerir que era en el fondo un racionalista o por lo menos un *advaitin*, que creía sólo en un Absoluto impersonal. En un conocido pasaje, declara: “Soy una parte y una parcela del todo y no puedo encontrarlo (es decir, a Dios) separado del resto de la humanidad.”<sup>32</sup> Sin duda leyó algo de filosofía budista e hindú y de la literatura humanista y racionalista occidental, y con típico ecumenismo indio trató de incluir las actitudes de otras escuelas de pensamiento. En un notable pasaje admitió la influencia de la doctrina típicamente jaina del *anekāntavāda*, que, en su forma original, implicaba que una proposición podía ser falsa y verdadera al mismo tiempo desde un punto de vista relativo:

“Soy un *advaita* y sin embargo puedo apoyar el dualismo (*dvaita*). El mundo se transforma constantemente, y por lo tanto es irreal, no tiene existencia permanente. Pero aunque cambia constantemente, tiene algo que persiste y en este sentido es real. Por lo tanto no tengo ninguna objeción en llamarlo real o irreal, y por ello ser considerado un *anekāntavādi* o un *syādvādi*. Pero mi *syādvāda* no es el de los eruditos, sino el mío propio.”<sup>33</sup>

Este aspecto del pensamiento de Gandhi es típico de la filosofía india, que admite una verdad relativa y grados de verdad, sin referencia a la lógica aristotélica, según la cual la verdad es una cualidad absoluta y una proposición debe ser o verdadera o falsa. El mismo punto de vista típicamente indio se halla vividamente ejemplificado en el famoso lema de Ramakrishna, “Todas las religiones son verdaderas”. Esta proposición, desde un punto de vista lógico, obviamente es falsa, pero sin embargo tiene una significación y una validez definidas. Más de una vez el mismo Gandhi repitió esta frase, aunque la atenuaba declarando que “todas (las religiones) tienen algún error”,<sup>34</sup> que tienen una “verdad fundamental”<sup>35</sup> o que son

<sup>32</sup> H, 29.8.36, p. 226; MMG, p. 30.

<sup>33</sup> YI, 21.1.26; D. M. Datta. *The philosophy of Mahatma Gandhi*. (Madison, Wis., 1953), p. 25.

<sup>34</sup> YI, 19.1.28, p. 22; MMG, p. 96.

<sup>35</sup> H, 2.2.34, p. 8; MMG, p. 97.

“más o menos” verdaderas.<sup>36</sup> Al mismo tiempo se declaró hindú en palabras y actos. Tal actitud parece inconsecuente desde un punto de vista estrictamente lógico, pero muchos indios inteligentes estarían de acuerdo con ella, y se encuentra plenamente dentro de las formas de pensar tradicionales de la India.

Cualesquiera sean las teorías intelectuales que pueda haber tenido, emocionalmente Gandhi era un simple hindú teísta, con fe absoluta en Dios. “Estoy más seguro de su existencia que de que tú y yo estamos sentados en este cuarto.”<sup>37</sup> Su fe nunca vaciló, y evidentemente se vio fortalecida por la experiencia mística, aunque él nunca pretendió ser un *jīvan-mukta*, ni tener ninguna revelación especial. Sus referencias a su vida espiritual se hallan en términos de la mayor humildad, y en este sentido son muy diferentes de las de cierto contemporáneo indio que abandonó una prometedora carrera como líder nacional por otra muy exitosa como maestro místico. La actividad que Gandhi llamaba “plegaria” era en realidad una comunión mística, y él la describe como tal.<sup>38</sup> Sin embargo, nunca dice ser más que un buscador imperfecto, jamás un hallador. Esta actitud posiblemente esté influida hasta cierto punto, por ideas religiosas de occidente, ya que para el *sannyāsi* hindú, la humildad ante sus devotos no cuenta como virtud.

La inclinación de Gandhi a transigir en asuntos que consideraba superfluos así como sus reconocidas inconsecuencias<sup>39</sup> no invalidan su sinceridad. Él creía firmemente en la doctrina de renacer,<sup>40</sup> característica de las religiones que se originaron en la India que las distingue claramente de las de Occidente. Llegó incluso a justificar aspectos del hinduismo tan problemáticos como la adoración de la vaca. “Es para mí un poema de compasión. La adoro y defenderé su culto contra el mundo entero.”<sup>41</sup> Como hindú, podía legítimamente ignorar o interpretar de modo figurado aspectos de la religión aparentemente inaplicables a la situación contemporánea y, legítimamente tam-

<sup>36</sup> *YI*, 22.9.27, p. 319; *MMG*, p. 94.

<sup>37</sup> *H*, 14.5.38, p. 109; *MMG*, p. 31.

<sup>38</sup> *MMG*, pp. 33 ss.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 45 ss.

<sup>40</sup> *YI*, 5.6.24, p. 187; *MMG*, p. 194.

<sup>41</sup> *YI*, 1.1.25, p. 8; *MMG*, p. 187.

bién, podía recibir inspiración de las enseñanzas de otras religiones. Lo hizo en gran medida, pero a lo largo de su vida, por lo menos desde sus días de estudiante, fue impulsado por una intensa fe teísta, arraigada en el *Rāmāyana* que conocía desde niño, y de carácter netamente hindú.

### *Ahimsā*

Para Gandhi la no-violencia era un principio que sólo seguía en importancia a la "Verdad". Y en ocasiones, incluso parece trascender la Verdad.

"La no-violencia —escribía en 1922— es el primer artículo de mi fe. Es también el último artículo de mi credo."<sup>42</sup> La palabra *Ahimsā* es bastante común en la antigua literatura india, y Gandhi pretendía seguir en forma modernizada un antiguo ideal indio, que también conocía por la lectura de "las enseñanzas de todos los más grandes maestros del mundo: Zoroastro, Mahavir (*sic*), Daniel, Jesús, Mahoma, Nanak y una pléyade más".<sup>43</sup>

La doctrina clásica de la *ahimsā* se interpretaba de diferente manera a la luz de cada *varna* y cada *āśrama*, clase y etapa de la vida. Comprendía no sólo consideraciones tales como la participación en la guerra y el consumo de carne, sino también la captura y castigo de criminales por la fuerza, y la defensa propia.

La guerra rara vez se condenaba en la antigua India. La *Bhagavad Gītā*, una de las principales fuentes de inspiración de Gandhi, en parte fue compuesta con el propósito de justificar la participación en una guerra justa, aun cuando ésta fuese

<sup>42</sup> YI, 23.3.22, p. 166; MMG, p. 49.

<sup>43</sup> YI, 9.2.22, p. 85; MMG, p. 49. La selección de maestros es interesante. Sin duda, son los primeros nombres que le vinieron a la mente en ese momento. Sorprende la omisión de Buda, mientras se incluye a Zoroastro o Mahoma, que no se muestran especialmente estrictos en su no-violencia. La presencia de Mahāvira en la lista indica, como también puede deducirse por otros escritos de Gandhi, una profunda simpatía por el Jainismo, muy difundido en su nativo Gujarat. La inclusión de Daniel prueba que Gandhi modificó sus puntos de vista, por lo menos sobre algunas partes del Antiguo Testamento, el cual había leído cuando estudiaba en Londres "sin el menor interés ni la menor comprensión", *Auto.*, I, xx.

contra el propio linaje. El *kṣatriya*, o miembro de la clase guerrera, tenía la efectiva obligación de pelear, sirviendo lealmente a su rey en cualquier circunstancia. Del mismo modo, el guardia o cualquier otro oficial del rey tenía derecho de usar la fuerza para capturar a un sospechoso de crimen, el juez de sentenciarlo a la mutilación o a la muerte y el verdugo de ejecutar la sentencia. Solamente en algunos textos budistas y en los edictos de Asoka encontramos la condenación explícita de la guerra.

En el plano ideal, sin embargo, la guerra era un asunto de la clase *kṣatriya*, los guerreros y gobernantes por excelencia. Aunque los miembros de otras clases a menudo tomaban parte en la lucha o servían con carácter de no-combatientes, no era su deber de clase hacerlo. El sacerdocio, en particular, debía teóricamente mantenerse "por encima de la batalla", aunque hay muchos ejemplos de brahmanes militares. Al lego se le solía conceder el derecho a la defensa propia. Si un brahman docto, de la máxima santidad, perpetraba un ataque violento contra un hombre de clase inferior y éste sólo podía salvar su vida matando al brahman, no incurría en pecado y no quedaba expuesto al castigo.<sup>44</sup> En el dominio de la política por lo general se concedía a los súbditos el derecho moral de rebelarse y dar muerte a un rey tiránico, aunque, había quienes se pronunciaban en contra.

En el hinduismo clásico, el aspecto más relevante de la *ahimsā* se refería al sacrificio de animales para alimentarse de carne. Muchos de los mandamientos de la *Smṛti* y otra literatura llevaron a la difusión del vegetarianismo entre las castas superiores. Esto, sin embargo, no era en modo alguno universal. Las castas bajas nunca se mostraron renuentes a comer carne. Los guerreros, en el otro extremo de la escala, tradicionalmente cazaban y comían su cacería. En Bengala y algunas otras regiones se tenía convencionalmente al pescado por una hortaliza acuática. Los tantristas comían carne como parte de su ritual. La opinión general del hinduismo clásico, sin embargo, se inclinaba por el vegetarianismo y la preservación de la vida animal. Los jainistas se mostraban particularmente rigurosos a este respecto.

<sup>44</sup> *Manusmṛti*, viii, 349.

Debe recordarse que la *ahimsā* descrita en los párrafos anteriores se refiere al lego, al *grhastha*. El asceta se hallaba constreñido por reglas mucho más severas. Había muchos casos de relajamiento y de hipocresía, pero los ideales propuestos para los ermitaños de los bosques o para los ascetas errantes —el Libro VI de las *Leyes de Manu*, por ejemplo— eran rigurosos en su insistencia sobre la *ahimsā* absoluta. El ermitaño debía ser vegetariano en toda la extensión de la palabra y, más aún, debía comer tan sólo lo que hubiese recolectado en plantas y árboles silvestres, evitando todo alimento cultivado, probablemente porque esto implicaba dañar formas de vida en el proceso de labranza, cosecha, etc. El asceta errante sólo debía comer aquello que se le diese y no se dice expresamente que debiera ser siempre vegetariano, aunque esto parece haber sido lo más frecuente. Debía ser absolutamente no-violento, escudriñando incluso el suelo al caminar, para evitar el pisar insectos.<sup>45</sup> Y ante la amenaza de violencia debía permanecer siempre tranquilo, sereno, y benévolo:

“Ha de ser tolerante ante el insulto  
y no insultar a nadie;  
y no sentir encono contra nadie,  
por amor de este cuerpo.  
No ha de enojarse con el enojado.  
Bendecirá a quien lo maldice.”<sup>46</sup>

El ideal ascético se manifestaba con más énfasis todavía en el jainismo, que influyó tan profundamente sobre la vida de Guajarat. La filosofía hilozoísta del jainismo produjo reglas que lindaban con lo fantástico, concebidas para evitar el daño a las diminutas y humildes formas de vida existentes en el aire, el agua, el metal y el fuego. Aun el comer alimentos vegetales se consideraba una desgraciada necesidad. Y el daño inconsciente a la vida, como pisar accidentalmente una hormiga, era casi tan peligroso para el alma como un acto de violencia cometido con plena conciencia. La disciplina de la *ahimsā* estricta se aplicaba en todo su rigor al monje jaina, y aun al lego se lo estimulaba a seguir el ejemplo de los monjes

<sup>45</sup> *Ibid.*, vi, 68.

<sup>46</sup> *Ibid.*, vi, 47-48.



hasta donde le fuera posible, y practicar retiros, con una aceptación integral de la disciplina monástica, durante períodos limitados. De todos modos, un lego jaina no podía legítimamente comer carne ni matar una pulga, aunque en otros tiempos hasta los jainas hacían excepciones cuando se trataba de los gobernantes y sus servidores, a quienes se permitía en esa época degenerada tomar parte en la guerra y castigar a los criminales.

En el período del Sultanato de Delhi se observó el surgimiento de varias escuelas de hinduismo popular en las regiones de habla indo-aria de la India. La mayor parte de ellas tuvieron su origen en maestros que compusieron himnos en las lenguas de la época (dedicados en su mayoría a Viṣṇu, a los *avatāras* de Kṛṣṇa o a Rāma). Esto estimuló mucho la vida religiosa de los hindúes, especialmente de los que no eran brahmanes. Los compositores de himnos *bhakta* predicaban por lo general una devoción intensa a una divinidad personal; en el campo de la moral enseñaban el amor fraterno y la integridad de pensamiento, palabra y obra, y reprobaban el ritualismo. La tendencia general de su mensaje era el estímulo al lego para que elevara sus normas de conducta y expresaban algo que se aproximaba al ideal ascético por encima de todo. Los versos en gujarati citados anteriormente y el *Rāmāyana* de Tulsī Dās, que Gandhi conoció y amó de niño, son productos del gran movimiento *bhakti*, que enseñaba la no-violencia hacia todo ser viviente, con su corolario de vegetarianismo.

Así, en el siglo XIX en Gujarat (tan fuertemente influido por el hinduismo popular tardío y por el jainismo) los sistemas éticos de la clase media estaban dominados por las ideas de no-violencia estricta y vegetarianismo. El joven Mohandas Gandhi se rebeló contra ellas. Comió carne en secreto y sólo abandonó este vicio por su devoción a la "Verdad" y la veracidad que sentía de tener que mentir. Cuando llegó a Inglaterra no creía realmente en la *ahimsā* pero seguía siendo vegetariano porque se lo había prometido a su madre. Sólo después de leer un libro inglés ahora olvidado sobre este asunto se volvió "vegetariano por elección".<sup>47</sup> Más tarde el Sermón

<sup>47</sup> *Auto.*, I, xiv.

de la Montaña fortaleció su creencia en la no-violencia,<sup>48</sup> que se vio reafirmada en Sudáfrica al estudiar a Tolstoi.<sup>49</sup> Pero obviamente las bases de la no-violencia de Gandhi habían sido echadas en su niñez. Nos dice que su primera lectura de ciertos versículos del Sermón de la Montaña (“Si alguno te abofetea en la mejilla derecha, dale también la otra, y al que quiera... quitarte la túnica, déjale también el manto”) inmediatamente le recordaron los versos en gujarati de Shyāmal Bhaṭṭ, antes citados. Estas líneas encuentran eco en la poesía bhakti en cualquiera de las lenguas de la India, y la interpretación más positiva que presentan de la *ahimsā*, la de devolver bien por mal más que la de abstenerse de actitudes de decidida violencia física, se encontrará en una multitud de obras de la literatura piadosa hindú.

Parece que el Sermón de la Montaña actuó como un poderoso estímulo para revivir y desarrollar en su mente ideas que habían sido implantadas en la temprana infancia, basadas en la ideología religiosa del Gujarat en el siglo XIX.

La no-violencia de Gandhi difiere del concepto indio ortodoxo de la *ahimsā* en que está concebida en términos positivos y puede servir como un arma política muy poderosa. “El auto-sacrificio de un hombre inocente es un millón de veces más poderoso que el sacrificio de un millón de hombres que mueran en el acto de matar a otros.”<sup>50</sup> La no-violencia no implica huir de una situación violenta o cerrar los ojos a la crueldad y a la opresión. Cuando se tiene que elegir entre la cobardía y la violencia, hay que preferir la violencia.<sup>51</sup> Pero mucho mejor todavía es la no-violencia, que es la antítesis misma de la cobardía, la “cima del valor”.<sup>52</sup>

La no-violencia de Gandhi en muchos aspectos admite excepciones que el hindú ortodoxo no aceptaría. “Con temor y temblor, con humildad y penitencia” él deseaba destruir los monos que dañan y destruyen las cosechas del Āshram de Sabarmati, “con la esperanza de encontrar algún día una sa-

<sup>48</sup> *Ibid.*, I, xx.

<sup>49</sup> *Ibid.*, II, xxii, etc.

<sup>50</sup> YI, 12.2.25, p. 60; MMG, p. 49.

<sup>51</sup> YI, 11.8.20, p. 3; MMG, p. 53.

<sup>52</sup> YI, 29.5.24, p. 176; MMG, p. 54.

lida".<sup>53</sup> En una ocasión ordenó que se diera muerte a un ternero que padecía una enfermedad incurable y sufría muchísimo, y defendió vigorosamente su proceder.<sup>54</sup> Hizo mucho para ayudar a los británicos en la Guerra de los Boers y en la primera Guerra Mundial. Y declaró asimismo que quienes creen sinceramente que la violencia es justa están moralmente justificados para hacer uso de la fuerza.<sup>55</sup>

Así, la no-violencia de Gandhi es una extensión del clásico principio hindú de la *ahimsā* que implica simplemente hacer el menor daño posible a los seres vivos, primero en la dirección de "amar a su enemigo" y después, provocando daño efectivamente con espíritu no-violento, como una forma de resistir al mal. Para lo primero, como hemos visto, hay muchos precedentes indios en fuentes hindúes, jainas y budistas. En cuanto a lo segundo, son más difíciles de encontrar, aunque no faltan por completo. El budismo contiene varias historias de monjes piadosos que soportaron persecuciones y torturas sin amargura y con absoluta tranquilidad. Las Leyendas de Asoka cuentan que éste se convirtió por estos medios. Una historia seguramente conocida por Gandhi en su infancia fue la de Prahlāda, hijo del demonio Hiraṇyakaśipu. La devoción de Prahlāda a Viṣṇu enojó tanto a su padre que éste ordenó la destrucción de su hijo. El muchacho aguantó toda clase de torturas y sufrimientos sin queja ni amargura y su fuerza espiritual fue tanta que ni el acero ni el veneno ni las llamas surtieron efecto. Sin embargo, no logró la conversión de su padre, quien perseveró en sus malvados designios hasta que fue destruido por Narasiṃha, una encarnación de Viṣṇu. En una ocasión, por lo menos, Gandhi se refirió a Prahlāda en este sentido, en las reglas y ordenanzas del Āshram Satyāgraha en Sabarmati.<sup>56</sup> Pero en un pasaje que se repite en más de una antología de los escritos de Gandhi, éste menciona solamente a Jesucristo, Daniel y Sócrates como "la forma más pura de

<sup>53</sup> YI, 13.9.28, p. 308; MMG, pp. 64-65.

<sup>54</sup> *All men are brothers. Life and thoughts of Mahatma Gandhi as told in his own words.* (Unesco, Melbourne University Press, 1953), pp. 41 ss. C. F. Andrews, *Mahatma Gandhi's ideas* (3ª impresión: Londres, 1949), pp. 132 ss.

<sup>55</sup> *Times of India*, 8.5.41; MMG, p. 57.

<sup>56</sup> Andrews, *op. cit.*, p. 102; MMG, p. 178.

resistencia pasiva o de fuerza de alma” y a Tolstoi como “el mejor y más brillante exponente moderno de la doctrina”. “En la India —continúa— la doctrina era entendida y practicada corrientemente mucho antes de que se pusiera de moda en Europa”, pero no da ningún ejemplo concreto.<sup>57</sup> Probablemente pensaba en términos de la doctrina ética general de la *ahimsā*, tal como ésta se aplicaba en el hinduismo clásico al asceta, y en el jainismo y en la *bhakti* hindú medieval, también al lego.

### *Satyāgraha*

Las experiencias juveniles de Gandhi pueden haberle proporcionado pocos antecedentes de las técnicas de resistencia pasiva, infracción deliberada de la ley e invitación abierta al arresto y encarcelamiento con el objeto de provocar cambios políticos o sociales. Sin embargo, existían algunas prácticas que pueden haberlo inspirado posteriormente en su carrera. Una de ellas, señalada a menudo, era la *dharnā*, en sánscrito *prāyopaveśā*, el hábito de cobrar una deuda sentándose obstinadamente el acreedor, durante días tal vez, a la puerta del deudor. Esta costumbre es muy antigua y se encuentran referencias a ella en los textos legales de Āpastamba, Manu y otros más.<sup>58</sup> Como se ha comprobado la existencia de una práctica similar en la antigua Irlanda, la costumbre puede remontarse a la época de los indoeuropeos primitivos, antes de sus migraciones.<sup>59</sup>

Por lo general se sumaba a la *dharnā* el ayuno por parte del acreedor, lo cual ejercía un efecto muy fuerte sobre el deudor. No sólo era avergonzado públicamente sino que también, en caso de profesar las creencias comunes de su tiempo y lugar, se sentía amenazado por la fuerza espiritual que producían la obstinación y persistencia del acreedor. La acción de *dharnā* por un acreedor podía contrarrestarse con una acción semejante de parte del deudor. Resultaba así una especie de

<sup>57</sup> MMG, p. 78; *All men are brothers*, p. 99.

<sup>58</sup> Para las referencias ver P. V. Kane. *History of Dharmasāstra*, vol. iii. (Poona, 1946), p. 438; también L. Renou, “Le jeune du créancier dans l’Inde ancienne”. *Journal Asiatique*, ccxxxiv, pp. 117-124.

<sup>59</sup> Renou, *op. cit.*, pp. 123-4.

competencia en el despliegue de fuerza de voluntad, que podía concluir en un compromiso amistoso.<sup>60</sup>

La práctica de *dharnā* se aplicaba a otros usos y era incluso posible influir en los dioses por este medio. Un suplicante que desconfiara de medios menos dramáticos de obtener una gracia, podía sentarse y ayunar durante días a la puerta de un templo o altar y de este modo obligar virtualmente a la divinidad a favorecerlo. Toda la idea de *dharnā* se halla estrechamente ligada con la antigua y ampliamente profesada creencia india —no desconocida, por lo demás, en otras partes— de que la concentración mental y psíquica ejerce un efecto positivo sobre las cosas materiales, y de que el sufrimiento que uno mismo se inflige en forma de *tāpas* o ascetismo genera un poder inmenso, capaz de sacudir aun a los dioses en sus tronos celestiales.

En ocasiones el asedio al estilo *dharnā* era llevado a cabo en grupo. Un hombre que hiciera *dharnā* podía estar acompañado por los miembros de su familia. La Crónica de Cachemira contiene varios casos de *dharnā* en contra de un gobernante por parte de súbditos oprimidos. La viuda de un brahman asesinado ayunó hasta la muerte para obligar al rey Candrāpīda a encontrar al asesino. Entonces el rey mismo ayunó durante tres días y noches en un templo dedicado a Viṣṇu, y fue recompensado con un sueño que le indicó los medios para encontrar al criminal.<sup>61</sup> En los siglos x, xi y xii tenemos constancia de que las corporaciones de brahmanes de Srinagar y sus alrededores practicaban el *prāyopaveśa* para lograr fines políticos. El ejemplo más notable es el del que permitió a los brahmanes en una época de interregno en el siglo x imponer el ascenso de Yaśaskara, una completa nulidad. Lo logró un gran cuerpo de sacerdotes de los templos, quienes acompañaban su ayuno solemne con ruido de címbalos y tambores.<sup>62</sup> Yaśaskara, y quizás también otros reyes, designaron funcionarios especiales con la misión de investigar cada caso de *prāyopaveśa* en todo el reino.<sup>63</sup> Posteriormente, el irreligioso Harṣa (1089-1101) fue obligado a eximir a los brahmanes de la

<sup>60</sup> J. A. Dubois. *Hindu manners, customs and ceremonies*. 3ª ed. (Oxford, 1906), p. 666.

<sup>61</sup> *Rājataranginī*. (ed. Stein). iv, 82-108.

<sup>62</sup> *Ibid.*, v, 468-77.

<sup>63</sup> *Ibid.*, vi, 14.

prestación personal, como resultado de una protesta de este tipo.<sup>64</sup>

Tales prácticas se volvieron más frecuentes en el siglo xn, al paso que disminuía el poder monárquico. El piadoso Uccala (1101-11) hizo voto de quitarse la vida si alguien moría en su reino como resultado de *prāyopaveśa*.<sup>65</sup> En el reinado de Bhikṣācara (1120-21) las corporaciones de brahmanes pusieron en práctica ese tipo de ayuno en favor del desterrado rey Sussala. Kalhaṇa hace una vivida descripción de la escena. Los brahmanes se sentaron en el patio de un gran templo, entre filas formadas por imágenes traídas de sus diversos altares, y acompañaban su ayuno con el continuo sonar de los tambores, címbalos y otros instrumentos musicales. Insultaban a los dignatarios reales que trataban de razonar con ellos. Fueron rodeados por una multitud de admiradores prestos a resistir por la fuerza cualquier ataque contra ellos; brahmanes y castas inferiores discutían juntos la actualidad política.<sup>66</sup> Tal como Kalhana la describe, la escena no sugiere solemnidad alguna. Pero después que el pretendiente había sido derrotado, los brahmanes abandonaron su ayuno y huyeron atemorizados, llevándose sus imágenes sagradas.<sup>67</sup> El último ejemplo de *prāyopaveśa* consignado por Kalhaṇa tuvo lugar en su propio tiempo, contra un opresor ministro del rey Jayasimha (1128-49) que había subido arbitrariamente los impuestos. El ayuno no surtió efecto y muchos de los brahmanes se inmolaron en la hoguera.<sup>68</sup> Sin embargo, lograron impresionar de tal modo a un joven brahman, que, éste juró asesinar al ministro y logró herirlo tan gravemente que se vio obligado a abandonar su puesto.<sup>69</sup>

La Crónica de Cachemira también consigna dos casos de tropas que practicaron este tipo de ayuno como protesta contra los bajos salarios.<sup>70</sup> En el segundo caso, bajo Sussala (1112-1120), los soldados se sentaron con sus espadas desenvainadas,

<sup>64</sup> *Ibid.*, vii, 1088.

<sup>65</sup> *Ibid.*, viii, 51.

<sup>66</sup> *Ibid.*, viii, 898-908.

<sup>67</sup> *Ibid.*, viii, 939.

<sup>68</sup> *Ibid.*, viii, 2224-26.

<sup>69</sup> *Ibid.*, viii, 2227-59.

<sup>70</sup> *Ibid.*, vii, 1156-57; viii, 807-08.

bloqueando las puertas del palacio. Los brahmanes ayunaban en la misma época, y tanto sacerdotes como soldados rechazaron los intentos de soborno del rey.<sup>71</sup> La situación se tornó tan crítica que éste se vio obligado a abandonar su capital para que lo sucediera Bhikṣācara, cuyo breve reinado, como hemos visto, también estuvo signado por ayunos semejantes por parte de los brahmanes.

Los ejemplos citados, que de ningún modo agotan las referencias a la práctica del *prāyopaveśa* en la Crónica de Cachemira, muestran que ésta era un arma política habitual en manos de los brahmanes de la región, y que también podía ser utilizada por otras clases. Parece que los ejecutantes de esta forma primitiva de *satyāgraha* recibieron en ocasiones, gran apoyo por parte de las masas. Aunque era brahman, el historiador Kalhaṇa, un aristócrata defensor del gobierno fuerte, generalmente considera esta práctica con recelo, como uno de los mayores peligros que acechaban al estado.<sup>72</sup>

No tenemos noticia de que se hayan registrado protestas masivas similares en otros lugares de la India medieval hindú; puede deberse sencillamente al hecho de que no existen más crónicas detalladas que las de Cachemira. Un incidente notable muestra que la práctica de *dharmā* masiva era conocida por los brahmanes del norte de la India en un período algo posterior. El sultán Firūz Shāh decidió imponer el *jizyā* o gravamen personal a sus súbditos brahmanes, quienes hasta entonces se suponía que no debían pagarlo. Los brahmanes de Delhi comparecieron ante el sultán y declararon que antes que pagar el impuesto juntarían madera seca para inmolarse. El sultán se rehusó a hacer concesión alguna, respondiendo que podían inmolarse y que no esperaran que él los excusase. Ayunaron junto al pabellón de caza del sultán durante varios días, casi hasta morir. Cuando los ciudadanos hindúes de Delhi se enteraron del caso ofrecieron pagar el *jizyā* por los brahmanes. Por fin, el sultán accedió a hacer un trato: aceptó que los brahmanes pagaran el *jizyā* con la más baja de las tres tasas fijadas, diez *tan̄kas* por cabeza al año.<sup>73</sup> Hay que notar que

<sup>71</sup> *Ibid.*, viii, 807-17.

<sup>72</sup> *Ibid.*, vii, 1611; viii, 110, 709.

<sup>73</sup> 'Afif, *Tārīkh-i-Firūzshāhi*, v.4. (ed. Calcuta, 1890, pp. 382-4); tr. S. A. A. Rizvi, *Tughluq Kālīn Bhārat*, v.ii. (Aligarh, 1957), pp. 150-51.

este caso de dharna masiva tuvo éxito, siquiera parcial, aunque iba dirigido contra un gobernante contrario al hinduismo.

No sabemos de casos semejantes de *dharnā* masiva en épocas posteriores, aunque es posible que los haya habido. Es seguro que se produjeron manifestaciones relativamente pacíficas contra el *jizyā* bajo el reinado de Aurangzeb, pero no tuvieron exactamente el mismo carácter. Sin embargo, hemos presentado evidencias suficientes como para demostrar que las semillas del *satyāgraha* ya existían en suelo indio antes de que Gandhi las hiciera brotar.

No hemos encontrado datos de nada que se parezca a la *dharnā* en el *Rāmāyana* de Tulsī Dās, y no es probable que Gandhi conociera el prototipo cachemir de *satyāgraha* antes de regresar de Inglaterra. El *Rājataranṅinī* no se tradujo completo al inglés hasta 1901, cinco años antes de su primer movimiento de resistencia pasiva en Sudáfrica. No es probable que en esa época él lo conociera. Las hazañas de las corporaciones de brahmanes en Cachemira deben haber sido bien conocidas por Motilal Nehru, cuyo yerno hizo una traducción completa de la crónica, pero Gandhi y Nehru no estaban en contacto por esta época. Es probable que siendo todavía un colegial leyera algo sobre el ayuno de protesta de los brahmanes bajo Fīrūz Tughluq, pero no tenemos prueba de ello. Por otra parte, la práctica de *dharnā* como medio de cobrar una deuda debe haber sido bien conocida en esta época para un muchacho de una comunidad de comerciantes de Gujarat. Del mismo modo, debe haber conocido la costumbre jaina del *sal-lekhana*, o ayuno hasta la muerte mediante la reducción gradual de la cuota diaria de comida. Esto, sin embargo, tenía poca relación con las técnicas políticas de Gandhi, puesto que normalmente sólo lo practicaban monjes jainas ancianos con el propósito de alcanzar la salvación completa lo antes posible.

La creencia en el poder de la concentración de la voluntad, sobre todo acompañada de ayuno y penitencia, era común tanto al hindú como al jaina, y tales ideas deben haber sido conocidas por el joven Gandhi desde su niñez, mucho antes de comenzar a leer en los Evangelios sobre montañas movidas por el poder de la fe. No necesitamos buscar prototipos occidentales para su doctrina de la "fuerza del alma", que deriva de los conceptos indios de *puṇya* o mérito espiritual, y *tejas* o



poder sobrenatural acumulado mediante el ascetismo y la meditación. Estos conceptos tienen mucho en común con el *barkat* mahometano y, en sus formas más primitivas, con la difundida creencia en una especie de electricidad sobrenatural inherente en los seres y objetos poderosos, conocida por los antropólogos como *mana*.

Debe reconocerse que *satyāgraha* es, desde un punto de vista ético, un gran refinamiento de la *dharmā* y el *prāyopaveśā*. Los acreedores que ejecutaban *dharmā* y los brahmanes de Cachemira que llevaban a cabo *prāyopaveśā* masivos evidentemente no experimentaban ningún sentimiento de amor o compasión hacia los objetos de sus ayunos y vigiliās. Cifrabā su esperanza de éxito más en su voluntad que en su fervor moral, aunque no hay duda de que generalmente estaban convencidos de la justicia de su causa. Gandhi dotó a esas viejas prácticas indias de mayor contenido moral insistiendo en que los voluntarios de la desobediencia civil debían, en la medida que les fuera posible, albergar pensamientos de amor y benevolencia hacia sus perseguidores. Es evidente que este elevado tono ético se halla en armonía con el Sermón de la Montaña, pero igualmente concuerda con la *bhakti* hindú, tal como está ejemplificada en los versos en gujarati citados por el propio Gandhi en su *Autobiografía*. Es posible que las técnicas de Gandhi hayan sido aprendidas, en parte, de Occidente, pero la práctica de *satyāgraha*, dependiente como lo era de la creencia en la "fuerza del alma", de ningún modo era no-india. Si las prácticas de los huelguistas irlandeses contra los alquileres y de las sufragistas británicas y los escritos de Thoreau, entre otros factores "occidentales", indujeron a Gandhi a poner en práctica la política de *satyāgraha*, también debe haber debido mucho a la influencia de su niñez.

#### Otros rasgos del pensamiento de Gandhi

Es indudable que la actitud sumamente puritana de Gandhi hacia la actividad sexual proviene de su juventud. El incidente de la noche de la muerte de su padre bastaría para inducir a cualquier joven hindú sensible, al llegar a los años de madurez y formar una familia, a decidirse por una vida de celibato. El celibato se prescribe tanto para el monje cristiano

como para el *sannyāsi* hindú, pero los motivos ocultos tras el tabú del sexo difieren un poco en ambas religiones. El pensamiento ascético cristiano ve el sexo con recelo porque lo considera una de las fuentes más poderosas de enajenación y una desviación muy grave del verdadero objetivo del hombre, que es la adoración de Dios; es por ello que el monje o sacerdote católico no puede casarse. El hinduismo, el jainismo y el budismo coinciden con el cristianismo en este punto, pero los dos primeros acentúan otra razón importante para el celibato, que tampoco es desconocida en círculos cristianos puritanos: se cree que el sexo agota la fuerza vital tanto como la espiritual. La India cuenta con muchas leyendas de santos ermitaños que, como resultado de un desliz carnal, perdieron toda su fuerza espiritual y ya no fueron capaces de hacer milagros. Interpretando en términos modernos, este motivo inspiró en gran parte el voto de Gandhi de *brāhmacārya*, sugestivamente hecho justo antes de su primera campaña de desobediencia civil en Sudáfrica en 1906.<sup>74</sup> Su insistencia en el valor del celibato debe poco o nada a Occidente, y su discípulo cristiano C. F. Andrews discrepaba enérgicamente con él sobre ese punto.<sup>75</sup>

Las opiniones de Gandhi sobre las diferencias de clases pueden rastrearse en fuentes indias anteriores, y comenzaron ya en su niñez. Cuando su madre le dijo que no tocara a un niño descastado, respondió: “¿Por qué no?”, y afirma que su rebelión contra las castas empezó a partir de ese día.<sup>76</sup> Su interpretación de las cuatro *varṇas* del hinduismo clásico como perversión de una división original y racional de la humanidad en cuatro clases que no dependían forzosamente del nacimiento ni eran forzosamente endogámicas, es en sustancia la de reformadores del siglo XIX como Vivekananda, y desde los tiempos de Buda en adelante puede rastrearse en muchas partes de la India una corriente de igualitarismo. Es indudable que los puntos de vista de Gandhi sobre la igualdad humana se vieron fortalecidos por el contacto con Occidente, pero se originaron, como la mayor parte de sus ideas, en su niñez, y no son incompatibles con las doctrinas de reformadores de épocas

<sup>74</sup> *Auto.*, III, vii-viii.

<sup>75</sup> Andrews, *op. cit.*, pp. 111-12.

<sup>76</sup> H, 24-12.38, p. 393; *MMG*, p. 107.

anteriores. Esas doctrinas no se habían olvidado en la India, aunque hubiesen tenido poca influencia sobre su estructura social.

Uno de los rasgos de la enseñanza de Gandhi para el cual no podemos encontrar un prototipo indio es su doctrina del valor moral y espiritual del trabajo manual. Parece difícil que la idea subyacente en el proverbio cristiano *Laborare est orare* se le haya ocurrido a algún indio de otros tiempos. Se esperaba que el guerrero se conservara fuerte mediante el ejercicio constante y la caza. El *hatha-yogi* sería capaz de ejecutar los ejercicios más difíciles con la esperanza de obtener beneficio espiritual. El *brāhmacāri* o estudiante de religión que vivía en casa de su maestro debía recoger leña para el fuego y realizar diversos menesteres domésticos para su amo; pero el hombre que habitualmente se ganaba la vida con el trabajo de sus manos estaba casi siempre en un punto inferior de la escala social. Sin duda, el prejuicio contra el trabajo manual era muy fuerte entre las clases comerciantes de Gujarat en el siglo xix, y reforzado además por el prejuicio jaina contra todo movimiento violento que se creía dañaba a los seres diminutos e invisibles de la tierra y del aire. Gandhi admitía explícitamente que debía su creencia en la dignidad del trabajo principalmente a *Unto this Last* de Ruskin, obra que le inspiró la fundación, en 1904, del primero de sus ashrams, la Colonia Fénix, cerca de Durban.<sup>77</sup>

Asimismo es fundamentalmente no-india su lucha por la igualdad de derechos para la mujer. La tradición india concede a la mujer un lugar de honor en el hogar y en la sociedad pero tanto el hinduismo como el jainismo y el budismo la subordinan al hombre, en mayor o menor grado. Otros reformadores indios del siglo xix habían trabajado también por la emancipación de la mujer, pero su inspiración procedía fundamentalmente de fuentes occidentales, y sus ideas debieron influir escasamente en el joven Gandhi. Admite que hasta 1898 “pensaba que la esposa era objeto del deseo del esposo, nacida para cumplir las exigencias de éste, más que una colaboradora, una camarada y una compañera...<sup>78</sup> Podemos atribuir

<sup>77</sup> *Auto.*, IV, xviii-xix.

<sup>78</sup> *Ibid.*, IV, x.

con certeza sus opiniones sobre el lugar de la mujer en la sociedad a la influencia del feminismo occidental.

Las objeciones de Gandhi a la vida mecanizada del siglo xx tampoco tienen equivalente en las actitudes de la antigua India, que nunca fue contraria a la innovación en la vida cotidiana. La literatura sobre el arte de gobernar abunda en referencias a los *yantras* o utensilios mecánicos sencillos. Parece que el joven Gandhi fue una especie de rebelde contra la tradición y que no tuvo reparo en hacer uso de todos los inventos occidentales a su alcance. Como estudiante en Londres, parece haberse mostrado igualmente moderno en sus actitudes. En 1890 visitó la Gran Exposición de París; sus principales recuerdos, al escribir más de 30 años después, eran Notre Dame y la Torre Eiffel. Poco tiene que decir en favor de ésta, que era "una buena prueba del hecho de que todos somos niños atraídos por chucherías"<sup>79</sup> y se refiere a la crítica que le hizo Tolstoi. Pero admite que subió a la Torre y que comió en su restaurante, y es bastante probable que sus comentarios desdeñosos sean efecto de la visión retrospectiva. Sus objeciones a la vida mecanizada, y a la vida urbana en general, parecen haberse desarrollado después de su regreso de Inglaterra, sin duda como resultado fundamentalmente de la lectura de Ruskin, Tolstoi y Thoreau. En cierta medida, sin embargo, son un reflejo del conservadurismo del Gujarat del siglo xix y de los sentimientos predominantes durante la infancia de Gandhi. Es posible que en este aspecto el tiempo y la madurez hayan implantado en él las mismas actitudes contra las que había reaccionado en su juventud. Rasgo bastante común, por lo demás, en las biografías de hombres y mujeres de todo el mundo.

### *Conclusión*

Nos permitimos sugerir que varios de los conceptos de Gandhi concuerdan plenamente con la tradición india, habiéndose desarrollado probablemente a partir de ideas que absorbió en su niñez y juventud, fertilizadas y, más tarde, fructificadas gracias a su contacto con Occidente. Sólo dos puntales de su plataforma —la dignidad del trabajo manual y la emancipa-

<sup>79</sup> *Ibid.*, I, xxiii.

ción de la mujer— parecen no haber tenido prototipo alguno en el pasado de la India. Sin duda fue un gran innovador, pero edificó sólidamente sobre los cimientos de su propia tradición. Es posible que si no hubiera leído nunca los Evangelios, a Tolstoi, Ruskin y mucha literatura occidental, Gandhi no habría intervenido para nada en política o, en caso de hacerlo, habría concebido técnicas y programas diferentes de los que efectivamente concibió. Pero de no haber sido criado en un ambiente hindú-jaina de clase media del tipo del que se podía encontrar en Porbandar y en Rajkot en el siglo XIX, sus técnicas y programas indudablemente habrían sido muy diferentes. Su genio logró armonizar, con mayor éxito que los primeros reformadores, ideas no-indias con el *Dharma* hindú, dotándolas de un carácter enteramente indio. Y esto lo pudo lograr tan sólo relacionándolas con doctrinas y conceptos anteriores.\*

*Traducción:* MARGARITA PEÑA

#### REFERENCIAS

- 1) Auto.: M. K. Gandhi. *An Autobiography. The story of my experiments with truth.* Translated from the Gujarati by Hahader Desai. Londres, 1949. (Se cita por parte y capítulo.)
- 2) H.: *Harijan.* Poona y Ahmedabad, 1933-42.
- 3) MMG: R. K. Prabhar y U. R. Rao. *The mind of Mahatma Gandhi.* O.U.P. Indian Branch. 2a. ed., 1946.
- 4) YI: *Young India.* Ahmedabad, 1919-32.

---

\* Hago explícito mi agradecimiento al Prof. J. W. de Jong y al Dr. S. A. A. Rizvi, quienes me proporcionaron valiosas referencias.—A. L. B.