

# Históricas Digital

Daniel Kent Carrasco

“El socialismo gandhiano: crítica a la modernidad y utopía poscolonial”

p. 283-306

*En ningún lugar y en todas partes*

*Utopía y socialismo, un horizonte compartido*

Carlos Illades, Rafael Mondragón y Francisco Quijano  
(edición)

México

Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones Filológicas  
Instituto de Investigaciones Históricas  
Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa

2020

328 p.

Ilustraciones, fotografías

(Ediciones especiales 104)

ISBN 978-607-30-3884-3 (UNAM)

ISBN 978-607-28-1925-2 (UAM)

Formato: PDF

Publicado en línea: 31 de octubre de 2022

Disponible en:

[http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/726/ningun\\_lugar.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/726/ningun_lugar.html)



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

D. R. © 2022, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



## El socialismo gandhiano: crítica a la modernidad y utopía poscolonial\*

Daniel Kent Carrasco  
*Centro de Investigación  
y Docencia Económica, CIDE*

Entre el 11 y el 14 de marzo de 1948, apenas un mes después del asesinato de Gandhi y a menos de un año de la independencia de la India, un grupo de activistas y figuras públicas —entre los que se encontraban el recién electo primer ministro Jawaharlal Nehru, el líder socialista Jayaprakash Narayan, y una serie de ilustres seguidores de Gandhi— se reunieron en un *ashram* en Sevagram, en el estado de Maharashtra, para discutir sobre el futuro de la filosofía y el programa social del *Mahatma*. El resultado de este encuentro fue la creación de la *Sarvodaya Samaj*, o Sociedad de la *Sarvodaya*, una confederación de organizaciones guiadas por el ideal de la no violencia y orientadas hacia el desarrollo integral de la sociedad. Desde un inicio, la *Sarvodaya Samaj* fue pensada como un complemento para el programa de desarrollo comunitario del gobierno indio, haciéndose insistencia en su independencia del gobierno y su misión de promover la política más allá de las instituciones y estructuras estatales. Durante las décadas de 1950 y 1960, el ideal del *Sarvodaya* fue el punto de partida para la promoción del legado de Gandhi en la arena política de la India independiente. Asimismo, y como veremos más adelante, se constituyó como el núcleo conceptual del socialismo gandhiano, una síntesis intelectual e ideológica

\* Este texto fue redactado con apoyo del Programa de Becas Posdoctorales de la Universidad Nacional Autónoma de México y durante una estancia como becario en el Instituto de Investigaciones Históricas, bajo la supervisión del Dr. Carlos Andrés Ríos Molina.

que buscó unir el legado revolucionario y ecléctico del *Mahatma* con el proyecto utópico y universalista del socialismo.

284 A lo largo de su vida, Gandhi ideó un programa revolucionario para la India cristalizado en el ideal de la *Sarvodaya*, neologismo que unía los términos sánscritos *sarva* (“cada uno, todos”) y *udaya* (“edificación, prosperidad”), para referir a un programa en pos del bienestar de todos. En un principio, el término fue utilizado por Gandhi para contrarrestar el lema utilitarista del máximo bienestar para el máximo número de personas. Durante las décadas de 1950 y 60, y tras la muerte del *Mahatma*, la *Sarvodaya* se convirtió en el núcleo del socialismo gandhiano. Este último fue un proyecto de transformación social encauzado hacia la mayor autonomía de los individuos respecto al Estado y la libertad verdadera. La meta de este socialismo gandhiano era la regeneración de la sociedad, para lo cual se planteaba ir más allá del marco democrático del gobierno de la mayoría y abogaba por una política no violenta de la renuncia a la ambición material y de poder.

El esfuerzo por unir el socialismo y la *Sarvodaya* fue promovido con especial fervor por Jayaprakash Narayan, un antiguo dirigente sindicalista y líder del Partido Socialista desde la década de 1930. En 1957, Narayan escribía lo siguiente: “si el mundo ha de llegar al puerto de la paz, la libertad y la hermandad, el socialismo habrá eventualmente de fusionarse con la *Sarvodaya*”.<sup>1</sup> Para Narayan, esto significaba poner el horizonte moral y las tecnologías revolucionarias promovidas por Gandhi al servicio de la búsqueda de una sociedad más libre y menos alienada. Este socialismo gandhiano, insistía Narayan, abría la posibilidad de superar el estancamiento y la violencia del socialismo Occidental y generar una nueva opción revolucionaria no basada en el

<sup>1</sup> Narayan, “From Socialism to Sarvodaya”, p. 245 (traducción mía). Todas las traducciones a partir de ahora son mías.



## EL SOCIALISMO GANDHIANO

poder del Estado o la fuerza, sino en la no violencia y la acción voluntaria. En este sentido, la *Sarvodaya* era un verdadero “socialismo del pueblo”.<sup>2</sup>

El socialismo gandhiano formuló un proyecto utópico basado en el rechazo del progreso económico secular, visto como el resultado de la insaciable sed de consumo, de un modelo de producción destructivo y de una existencia alienada. La condena del presente, impulsada por esta utopía, como veremos, estaba cifrada en clave civilizatoria, y partía de las supuestas diferencias irreconciliables entre la civilización moderna occidental y la civilización india. En este sentido, el proyecto del socialismo gandhiano fue criticado por socialistas y comunistas de la época como utopía reaccionaria basada en una romantización del pasado e incapaz de ofrecer verdaderas posibilidades de transformación para la India independiente.<sup>285</sup>

En este capítulo, plantearemos que la utopía del socialismo gandhiano debe ser pensada a partir del estudio de dos momentos históricos independientes pero interconectados. En primer lugar, en relación al momento anticolonial en el que se desarrolla el pensamiento y la política de Gandhi (1909-1947). Durante estas décadas los pensadores y políticos de la India Británica se vieron obligados a actuar siguiendo la lógica de modelos de acción y organización propios de la modernidad europea bajo un régimen colonial que combinaba la dominación política, el despojo material y el racismo. En este entorno, la política del nacionalismo anticolonial se nutrió de corrientes radicales del pensamiento occidental, así como de una reelaboración de modelos e ideales de subversión extraídos de distintas tradiciones locales —como el buddhismo, el islam sufí y la *bhakti* hinduista—, las cuales comenzaron a ser agrupadas bajo el constructo de la “civilización india”.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 247.



En segundo lugar, esta utopía debe ser pensada en relación al entorno global de descolonización y lucha ideológica de las décadas de 1950 y 1960 en el que los herederos de Gandhi desarrollaron sus premisas. Este fue un periodo en el que el socialismo se convirtió en un tema de crucial importancia para pensadores, políticos e ideólogos a lo largo y ancho del otrora llamado Tercer Mundo. Por un lado, el socialismo en estos años fue visto como parte central de un proyecto transnacional que buscaba alterar el balance geopolítico y simbólico de poder en un mundo que se descolonizaba aceleradamente. Al mismo tiempo, y más fundamentalmente, el socialismo fue el nombre con el que durante estas fechas se identificó a un sueño de transformación social y personal, definido por los ideales de la autonomía, el colectivismo y la solidaridad. Para muchos, durante estos años el socialismo debía ser pensado más allá de los límites de la política institucional y en relación a lo que el presidente de Tanzania, Julius Nyerere, denominó “las actitudes de la mente”.<sup>3</sup> En otras palabras, durante estos años el socialismo en muchas latitudes definió lo que el *Che* Guevara identificó como la búsqueda del hombre nuevo.

Nos interesa proponer que, lejos de representar una utopía reaccionaria, el socialismo gandhiano debe ser entendido como una reelaboración original del arsenal teórico del socialismo que buscaba ofrecer una interpretación crítica de la modernidad, tanto colonial como poscolonial. En este sentido, proponemos que, a través de la reflexión en torno a sus ambigüedades y contradicciones, el socialismo gandhiano puede ayudarnos a enriquecer el estudio de las utopías, al invitarnos a cuestionar la matriz intelectual y política occidental y examinarla a la luz de los entornos históricos de los que emergen.

<sup>3</sup> yerere, *Ujamaa*, p. 1.

EL SOCIALISMO GANDHIANO

## UTOPIA GANDHIANA Y CRÍTICA CIVILIZATORIA

Mohandas Gandhi fue un pensador de prodigiosa potencia y alcance, que combinó eclécticamente corrientes de la contracultura europea de finales del siglo XIX, como el anarquismo y el antirracionalismo, con preceptos del islam, el hinduismo, el jainismo, el cristianismo y el impulso revolucionario del pensamiento anticolonial en la India Británica. Más allá de su papel como líder del movimiento nacionalista en la India, es importante resaltar que como teórico y pensador, Gandhi desarrolló una potente crítica a las premisas centrales del liberalismo y la democracia occidentales, como la soberanía, el individuo, el Estado secular, la separación de lo público y lo privado o la democracia.<sup>4</sup> A la par de su labor política, Gandhi desarrolló una consistente crítica de la modernidad que corre en paralelo a la de figuras contemporáneas como Max Weber, y en la que se enfatizaba la importancia de cuestionar las premisas de la racionalidad científica y de promover el ascetismo y la ética como parte de la vida social y política.<sup>5</sup>

287

La crítica gandhiana de la modernidad fue planteada en clave oposicional y civilizatoria. A partir de 1909, con la publicación de su famoso tratado *Hind Swaraj*, Gandhi unió el reclamo por el autogobierno<sup>6</sup> de la India al rechazo de la civilización moderna,

<sup>4</sup> Al respecto de la complejidad del pensamiento de Gandhi, véanse Bilgrami, "Gandhi, the Philosopher"; Bilgrami, "Gandhi, Newton and the Enlightenment"; Bilgrami, "Gandhi and Marx"; Chakrabarty y Majumdar, "Gandhi's Gita and Politics as Such"; Devji, *The Impossible Indian*; Devji, "Morality in the Shadow of Politics"; Mantena, "Another Realism"; Mehta, "Gandhi on Democracy, Politics and the Ethics of Everyday Life"; Skaria, "Gandhi's Politics: Liberalism and the Question of the Ashram".

<sup>5</sup> La afinidad entre Gandhi y Weber como críticos del individualismo y teóricos del ascetismo mundano es explorada a profundidad en Scott, *Spiritual Despots. Modern Hinduism & the Genealogies of Self-Rule*.

<sup>6</sup> Usamos autogobierno para traducir tanto la expresión inglesa *home rule*, como el vocablo índico *swaraj* (*swa* "propio", *raj* "gobierno o poder"), usadas de manera intercambiable por Gandhi y que refieren en el léxico gandhiano

a la cual tildó de satánica y promotora de una concepción engañosa de la vida, basada en la ilusión de la velocidad, la productividad y el falso confort. Según Gandhi, el dominio colonial británico era el resultado de la aceptación entre las élites y masas de India de un patrón civilizatorio ajeno y dañino. “Los ingleses”, declaraba, “no han tomado la India; nosotros la hemos entregado. No permanecen en la India gracias a su fuerza, sino porque nosotros los dejamos.”<sup>7</sup> La batalla por el autogobierno no debía ser ejecutada a través de la violencia, sino a través del rechazo organizado y masivo de la civilización moderna. Una verdadera independencia debía venir acompañada de una revaloración de la civilización india, que se extendía milenios hacia el pasado.

Para entender el origen y el alcance de la crítica gandhiana a la modernidad —que, en un sentido fundamental, antecede y sobrepasa su labor política— es importante tomar en cuenta su conflictiva y creativa asimilación del pensamiento político europeo de finales del siglo XIX y principios del XX. Durante su etapa de estudiante en Londres entre 1888 y 1891, Gandhi se desenvolvió en un escenario intelectual marcado por el esfuerzo por comprender e interpretar los enormes cambios sociales, políticos, económicos y ecológicos causados por el desarrollo de la Revolución industrial, la urbanización y el colonialismo. Durante la segunda mitad del siglo XIX, en Inglaterra se gestaron distintas reacciones ante estas transformaciones: por un lado, hubo quienes celebraron los cambios de la época como señales de un futuro próspero de orden y estabilidad; por otro, amplios sectores los contemplaban con pesimismo, e incluso horror, insistiendo en la necesidad de contrarrestar la destrucción, la pobreza, la suciedad y la miseria que caracterizaban la vida en los nuevos

---

tanto a la independencia política como al gobierno de sí mismo, entendido en términos de autocontrol, autonomía y libertad.

<sup>7</sup> Mohandas Gandhi, *Hind Swaraj*, p. 38.

## EL SOCIALISMO GANDHIANO

centros urbanos industriales de Inglaterra.<sup>8</sup> En este contexto, se gestó una corriente de crítica política y contracultural que unió las energías y postulados del marxismo, el primer socialismo y el anarquismo el cual, a pesar de ser descartado por la ortodoxia de izquierda en décadas posteriores (sobre todo después de que Lenin la condenara al estatus de un mero “desorden infantil”) marcó la política anticolonial de la India de principios del siglo xx.<sup>9</sup>

Antes de comenzar su carrera política, Gandhi entró en contacto con importantes representantes de la crítica contracultural inglesa, entre los que se contaban defensores del vegetarianismo como Henry Salt, socialistas como William Morris, teósofos como Annie Besant y filósofos como Edward Carpenter, activista por los derechos de los homosexuales y autor del influyente tratado *Civilización: sus causas y cura* (1889). De Carpenter, un ferviente estudioso del pensamiento y la historia de la India, el joven Mohandas adoptaría la postura de que la civilización moderna era, en esencia, “una enfermedad” que “esclavizaba a los hombres a través de la tentación del dinero y los lujos que el dinero puede comprar”. En el seno de esta civilización moderna, planteaba Gandhi, “lo inmoral se enseña en nombre de la moral”, “los hombres carecen de fuerza y valor [viéndose obligados] a buscar energía en la intoxicación” y las “mujeres [...] vagan las calles o trabajan esclavizadas en las fábricas”. Gandhi identificaba a la civilización moderna, y no a los ingleses, como el verdadero enemigo al cual había que combatir. De hecho, éstos últimos aparecían también como víctimas a las cuales era inútil culpar. Era necesario, más bien, simpatizar con ellos en pos de la resistencia contra la fuerza corrosiva de la civilización moderna, la cual, declaraba Gandhi, no era “una enfermedad incurable”.<sup>10</sup>

289

<sup>8</sup> Al respecto, véase Bevir, *The Making of British Socialism*, pp. 22-42.

<sup>9</sup> Véase Leela Gandhi, *Affective Communities*.

<sup>10</sup> Gandhi, *Hind Swaraj*, pp. 34-38.

En *Hind Swaraj* (1909), uno de sus textos más icónicos y leídos, Gandhi define la verdadera civilización no en términos socioeconómicos o tecnológicos. Para él, la civilización era “un modo de conducta que señala al hombre el camino del deber”.<sup>11</sup> Frente al cambio vertiginoso promovido por la modernidad industrial, Gandhi ofrecía una definición ética de la civilización, enfocada en el ideal de la continuidad cultural, la autosuficiencia, la autonomía y la verdad. En su programa, la defensa de la civilización india debía llevarse a cabo a través de una práctica política basada en el autocontrol, el sacrificio, el voluntarismo y la no violencia de las masas.

Para Gandhi, la civilización india no era algo que debía ser rescatado del pasado, sino algo que existía en el presente lejos de las ciudades y los centros de poder colonial/moderno. En su visión, la aldea y la vida del campo aparecían como el paradigma virtuoso de la organización social:

Nuestros ancestros [...] sabían que la verdadera felicidad y la salud consistían en el uso adecuado de sus manos y pies. Además, razonaban que las grandes ciudades eran una trampa y un estorbo inútil, y que las personas no podían ser felices en ellas [...]. Por lo tanto, estaban satisfechos con las pequeñas aldeas. Veían que las espadas de los reyes eran inferiores a la espada de la ética [...], evitaban los juzgados [...], eran independientes [...], y sobrevivían por el trabajo agrícola. Ellos disfrutaban de un verdadero autogobierno.<sup>12</sup>

De acuerdo con Gandhi, el verdadero autogobierno de las aldeas les permitía ser espacios de autonomía y libertad respecto a las instituciones y anhelos de la satánica civilización moderna. Mas aún, la labor de resistencia ante esta última consistía, para Gandhi, en renunciar a estas instituciones y anhelos: el autogobierno, proclamaba, no “era como un sueño”, sino que estaba “al

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 68-69.

## EL SOCIALISMO GANDHIANO

alcance de la mano” de quienes estuvieran dispuestos a “aprender a gobernarse a sí mismos”.<sup>13</sup> El autogobierno, por tanto, emergería como el resultado del apego a un modo de conducta ético, oposicional y apegado a prácticas socioculturales propias.

En el proyecto de política civilizatoria de Gandhi no había lugar para la utopía del socialismo científico. A partir de 1917, y hasta su muerte en 1948, Gandhi fue abiertamente hostil al comunismo, doctrina que asociaba con la amenaza de la violencia y la imposición de patrones culturales ajenos a la civilización india. “La guerra de clases”, afirmaba, “es ajena a la esencia de la India”.<sup>14</sup> En su llamado a crear una sociedad y una política no violentas de resistencia antimperialista, Gandhi promovió incansablemente la necesidad de la limitación voluntaria de las necesidades como la mejor herramienta para la obtención de la justicia social. “Millones de personas”, afirmaba en su famoso tratado *Hind Swaraj*, “permanecerán siempre pobres. Al ver esto, nuestros ancestros nos disuadían del lujo y los placeres.”<sup>15</sup> Como solución a la violencia de la lucha de clases, Gandhi consistentemente promovió la idea de que los ricos deberían actuar, de buena fe, como fideicomisarios<sup>16</sup> de los pobres para evitar la violencia inherente a la redistribución de la riqueza. “¿Acaso deberían los ricos ser desposeídos de su riqueza?”, se preguntaba Gandhi en 1940. Si la respuesta era afirmativa, “para esto, deberíamos naturalmente recurrir a la violencia”. Sin embargo, “tal acción violenta no puede beneficiar a la sociedad. La sociedad se verá empobrecida, pues perderá los dones de alguien que sabe acumular la riqueza”.<sup>17</sup>

Más allá de su rechazo a la violencia que veía implícita en el proyecto del comunismo, Gandhi partía de una idea organi-

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>14</sup> Mohandas Gandhi, “Answers to Zamindars”, p. 68.

<sup>15</sup> Mohandas Gandhi, *Hind Swaraj*, p. 68.

<sup>16</sup> El término utilizado por Gandhi es el inglés *trustee*.

<sup>17</sup> Mohandas Gandhi, “Equal Distribution”, 1940.

cista de la sociedad basada en la división de *varnas*.<sup>18</sup> Gandhi rechazaba la asociación de los *varnas* con el sistema de castas y la práctica de la intocabilidad, y promovía aquella como el origen de un orden social armónico propio de la India en el que distintos estratos pugnan en conjunto por el bien común, cada uno atendiendo según sus capacidades a diversas necesidades colectivas. Para Gandhi, los individuos entraban en armonía con la sociedad a partir de su pertenencia a una de las *varnas*, pues éstas tenían su origen no en la jerarquía sino en el principio de servicio: “Los talentos de todo tipo son patrimonio común y deben ser utilizados en beneficio de la sociedad. El individuo no tiene derecho a vivir para sí mismo. De hecho, es imposible vivir para uno mismo. Vivimos plenamente para nosotros mismos cuando nos entregamos a la sociedad”.<sup>19</sup>

Como resultado de su definición ética de la civilización, su defensa de la vida de las aldeas y su visión de un orden social orgánico a partir del sistema de *varnas*, la política de Gandhi desembocaría en un antiestatismo radical. Para el *Mahatma*, el Estado en India era no solo la materialización de la civilización moderna, sino también una fuerza que corroía la posibilidad de un verdadero autogobierno. Para él, cualquier intento por reformar el funcionamiento de las instituciones del Estado para adaptarlas a la India equivalía a anhelar “la naturaleza del tigre, pero no al tigre”, y el único éxito posible de una empresa semejante sería la transformación del “Indostán en un Inglestán”.<sup>20</sup> Por este motivo,

<sup>18</sup> El vocablo sánscrito *varna*, traducido comúnmente como “tipo” o “clase”, proviene de la antigua literatura védica y refiere a una división de la sociedad en cuatro grupos: los *brahmin*, ocupados de labores sacerdotales e intelectuales; los *kshatriya*, guerreros y administradores; los *vaishya*, comerciantes; y los *shudra*, trabajadores. Aunque relacionado al sistema de castas moderno, el sistema de los *varnas* no incluye la categoría de la intocabilidad, y refiere a un orden ético ante que social, en supue to equilibrio.

<sup>19</sup> Mohandas Gandhi, *Ashram Observance in Action*, p. 49.

<sup>20</sup> Mohandas Gandhi, *Hind Swaraj*, p. 28.



## EL SOCIALISMO GANDHIANO

la independencia nacional por sí misma no era una solución si no venía acompañada de la destrucción del Estado en la India. En este sentido, el proyecto de Gandhi desafiaba las premisas del modelo contractualista del Estado, y participaba de un amplio giro hacia el antiestatismo que tomó lugar en las primeras décadas del siglo xx y en el que participaron pluralistas como Harold Laski y John Neville Figgis, así como movimientos políticos como el socialismo gremial, el anarquismo y el sindicalismo que rechazaban el exacerbado individualismo del liberalismo decimonónico y el creciente poder del Estado.<sup>21</sup>

Gandhi vislumbraba para la India un camino ajeno tanto al capitalismo como al socialismo occidentales. El autogobierno con el que soñaba enfatizaba la importancia de la conciliación de clases, la autonomía de las aldeas, la limitación voluntaria de las necesidades, la participación directa basada en el principio del deber y la disciplina personal. La reconstrucción social que promovía estaba enfocada no solo en el fin del imperialismo británico, sino también y sobre todo en la eliminación de los males del consumismo, la burocratización y la industrialización. Para distinguir este proyecto tanto del liberalismo decimonónico como del socialismo científico, Gandhi recurrió al neologismo *Sarvodaya*, el cual en las décadas posteriores a su muerte fue retomado por sus principales seguidores y promovido en la arena política de la India independiente como la clave para una transformación radical de la sociedad en clave utópica.

293

<sup>21</sup> Este punto de contacto entre el pensamiento de Gandhi y otras críticas contemporáneas del Estado ha sido desarrollado por Mantena, “On Gandhi’s Critique of the State”, 2012.



## SOCIALISMO/SARVODAYA: UNA UTOPIÍA PARA LA INDIA POSCOLONIAL

294

La reunión de seguidores del *Mahatma* en el *ashram* de Sevagram en marzo de 1948 fue encabezada por Vinoba Bhave, un activista cercano a Gandhi que, desde el regreso de éste a la India en 1915, había dedicado su vida a promover el programa de la no violencia y el trabajo de base en aldeas y zonas rurales. Reconocido ampliamente como el heredero de Gandhi, Vinoba se sirvió del impulso de la *Sarvodaya Samaj* para iniciar, en 1951, el movimiento *Bhoodan*, un programa de reforma agraria basado en la donación voluntaria de tierras pensado como alternativa tanto a la inacción del Estado como a los métodos violentos de grupos comunistas.

A pesar de haber sido una de las promesas centrales del movimiento anticolonial del que surgió el Estado indio, el gobierno de Nehru veía limitada su capacidad para emprender una reforma agraria debido a su necesidad de mantener el apoyo de empresarios y terratenientes. Esta incapacidad del Estado, unida a la presión ejercida por el Partido Comunista y la preocupación generada por el reciente éxito de Mao Zedong en China, puso a los sectores acomodados a la defensiva e incrementó las tensiones en algunas regiones de la India. En los primeros años de vida independiente, estas tensiones se agudizaron en la región de Telangana, donde grupos comunistas unidos al partido local Andhra Mahasabha incautaron por la fuerza más de un millón de hectáreas de tierras del Estado y los terratenientes, distribuyéndolas entre campesinos sin tierra.<sup>22</sup> Estas medidas generaron una ola de represión por parte del Estado, en la que se encarceló sin juicio a líderes comunistas y se reubicó a numerosos campesinos de la zona.

<sup>22</sup> Sherman, "A Gandhian Answer to the Threat of Communism?", p. 255.



#### EL SOCIALISMO GANDHIANO

El escenario violento en Telangana sirvió como telón de fondo para la irrupción en el escenario nacional de Vinoba Bhave y el inicio del movimiento de *Bhoodan*. Habiéndose dedicado a una vida de meditación y reclusión desde la muerte de Gandhi en 1948, Vinoba arribó caminando a Telangana en abril de 1951 preocupado por el incremento de la violencia en la zona. Tras recorrer la región a pie durante varios días, llegó a la aldea de Pochampally, en donde varias familias *dalits*, o intocables, se aproximaron para pedirle ayuda en la obtención de tierras cultivables. En vista de la violencia desplegada en la región tanto por los comunistas como por el Estado, Vinoba ideó el proyecto de apelar a la comunidad para solicitar la donación de tierras para los desposeídos. El primer donador fue Ramachandra Reddy, un político local, quien ofreció cien hectáreas de su propiedad. Tras el incidente, Vinoba “reflexionó hasta altas horas de la noche y escuchó un inconfundible llamado que desde su santuario interior le ordenaba dedicarse por completo a este nuevo tipo de sacrificio”.<sup>23</sup>

295

A partir de entonces, Vinoba se dedicó a recorrer la India a pie promoviendo la donación de tierras. Siguiendo los principios gandhianos del fideicomiso y la no violencia, el movimiento *Bhoodan* aspiraba a transformar la sociedad a través del estímulo de la generosidad que uniera a todos sus integrantes en un proyecto común de redistribución y justicia. El objetivo de este proyecto, según Vinoba, era la transformación económica a través de un “regreso a la autonomía y la autosubsistencia” —y la regeneración moral de la India—. Su fin último era liberar a la sociedad “de la posesividad respecto a la tierra (y) la infatuación con el dinero”.<sup>24</sup> Durante sus primeros años, el éxito del movimiento *Bhoodan* fue espectacular. Entre 1951 y 1954,

<sup>23</sup> Government of India, Ministry of Information and Broadcasting, *Acharya Vinoba Bhave*, pp. 10-12.

<sup>24</sup> Ram, *Vinoba and His Mission*, pp. 150-151.

Vinoba cruzó a pie más de 1 200 kilómetros de territorio indio, asegurando a su paso la donación de 17 000 hectáreas de tierra.<sup>25</sup> El movimiento se convirtió rápidamente en un símbolo de la potencia de la estrategia gandhiana basada en la no violencia, y capturó la imaginación tanto de la población rural —muchos de los cuales veían en Vinoba al heredero del *Mahatma*— y de numerosos activistas nacionalistas desencantados con las tibias medidas y los insuficientes logros del nuevo Estado nacional encabezado por Nehru.

296

Ante la incapacidad del Estado y la polarizante acción de la izquierda comunista, el éxito inicial del movimiento de Vinoba Bhave colocó a la *Sarvodaya Samaj* en el centro de la política nacional y presentó a la *Sarvodaya* como un modelo de transformación alternativo para la India poscolonial. El programa de la *Sarvodaya* estaba dirigido a la revitalización de las aldeas, en donde se creía sobrevivía el núcleo de una estructura social auténticamente india, capaz de contrarrestar los males de la injusticia, la pobreza y la violencia. En este sentido, el programa de Vinoba partía de la premisa gandhiana de la superioridad de la civilización india, definida en términos de un código ético virtuoso, y la necesidad de librar una batalla política lejos de las estructuras del Estado y dirigida a la transformación de la sociedad a través del sacrificio en nombre del bien común:

En esta tarea, hay poco que el gobierno pueda hacer. El Gobierno es, después de todo, solo un cubo, mientras que el pueblo es como un pozo. Si no hay agua en el pozo, ¿cómo puede haber agua en el cubo? Habremos de ir, por lo tanto, directo al manantial: al pueblo. Lo que el gobierno es incapaz de hacer, puede lograrlo el pueblo.<sup>26</sup>

El encargado de llevar el ideal de la *Sarvodaya* más allá del movimiento *Bhoodan* y de vincularlo con el socialismo fue Ja-

<sup>25</sup> Scarfe, *J. P. His Biography*, p. 280; Tennyson, *Saint on the March*, pp. 77-93.

<sup>26</sup> Vinoba Bhave, citado en Ram, *Vinoba and His Mission*, p. 408.

## EL SOCIALISMO GANDHIANO

yaprakash Narayan, un antiguo líder socialista que, a partir de 1952, abandonó la política partidista y dedicó gran parte de su tiempo a la promoción de la donación voluntaria de tierras y el trabajo constructivo de base.

Habiéndose formado en los Estados Unidos durante la década de 1920, Narayan había sido el principal líder de la izquierda socialista de la India hasta la independencia. El joven Narayan pensaba el socialismo como una política capaz de involucrar a las masas, de ser entendida por el pueblo y de ir más allá de la lógica de las élites y los altos círculos del poder. Durante las décadas de 1930 y 1940, declaró que la única independencia válida era la “independencia para los pobres”,<sup>27</sup> e insistió en la necesidad de establecer, una vez expulsados los ingleses, “el reinado del hombre común”.<sup>28</sup> Hasta antes de la independencia, el socialismo de Narayan siguió la línea del marxismo ortodoxo y materialista. Para el joven Narayan, el socialismo representaba una “ciencia de la sociedad” capaz de servir como antídoto a la política nebulosa de Gandhi.<sup>29</sup> En 1936, en uno de sus textos más famosos, Narayan identificó a Gandhi como un representante del reformismo internacional y un obstáculo para la revolución. El programa del *Mahatma*, declaró, no estaba interesado “en la justicia social, sino en encubrir las horrendas fisuras de la sociedad [...] a través del engaño de las masas y el apoyo a la dominación de las clases altas”.<sup>30</sup>

297

Sin embargo, en los últimos años del dominio colonial, y tras un periodo de estresante encarcelamiento, Narayan comenzó a expresar una preocupación creciente por las limitaciones de la política estrictamente materialista y a considerar la importancia de tomar en cuenta lo que denominó “el aspecto humano”

<sup>27</sup> Narayan, “The Task Before Us”, p. 205

<sup>28</sup> Narayan, “Speech at a meeting of Muslims”, p. 93.

<sup>29</sup> Narayan, “Letter to the General Secretary of the AICC”, p. 70.

<sup>30</sup> Narayan, “Why Socialism?”, pp. 50-62.



de la política, y de ir “más allá del cuestionamiento de las relaciones sociales” y “la organización económica”. Los socialistas, escribió Narayan en 1946, no podían seguir engañándose al pensar que “una vez que la vida económica se socializara [...] el hombre [...] evolucionaría automáticamente para convertirse en un parangón de la virtud”. El proyecto del socialismo, advirtió, tenía que comenzar a pensarse más allá de la esfera económica para tomar en cuenta las realidades “más profundas” de la existencia social.<sup>31</sup> Este cambio de orientación fue complementado por su creciente rechazo al Partido del Congreso, el cual, según Narayan, había traicionado su original potencial revolucionario y se había olvidado de “su misión fundamental de servir al pueblo [...] y prepararlos para el auto-gobierno.” El Partido del Congreso, declaró Narayan, estaba “tan identificado con el gobierno [...] que había perdido su capacidad para proteger los derechos del pueblo”.<sup>32</sup>

Tras la terrible violencia que acompañó a la independencia de la India en 1947<sup>33</sup> y el asesinato de Gandhi, Narayan atravesó un periodo de intensa crisis intelectual y emocional, que culminó con su acercamiento al ideal gandhiano de la *Sarvodaya* y su abandono del socialismo científico. En marzo de 1948, en el Congreso Anual del Partido Socialista, el cual había presidido durante más de una década, Narayan dejó en claro que el socialismo no podía basarse únicamente “en un enfoque materialista”, y cerró su participación preguntando a su camaradas: “¿Por

<sup>31</sup> Narayan, *Inside Lahore Fort*, p. 54.

<sup>32</sup> Narayan, “Annual Report of the General Secretary”, p. 236.

<sup>33</sup> El fin del colonialismo en el sur de Asia desembocó en la creación de dos Estados independientes en el otrora territorio de la India Británica: India y Pakistán. En el complejo y atropellado proceso de transferencia del poder, la violencia entre comunidades étnicas y religiosas —particularmente entre hindús y musulmanes— cobró la vida de más de un millón de personas y, obligó a casi 10 millones a desplazarse.

## EL SOCIALISMO GANDHIANO

qué, siempre, han de insistir en hablar de materialismo?”<sup>34</sup> Para Narayan, el fin del colonialismo abría la posibilidad de unir el proyecto del socialismo con la política de Gandhi en pos de una revolución capaz de ir más allá del Estado, el cual había pasado de representar el sueño del movimiento nacionalista a ser un mero instrumento para la reproducción del poder de unos cuantos. De acuerdo con Narayan, era justamente el enfático rechazo del Estado como el fin último de la política en donde se expresaba con mayor claridad el vínculo fundamental entre Gandhi y Marx, dos pensadores que identificaron “el marchitamiento del Estado” como el “más alto estadio de la democracia”.<sup>35</sup>

299

En este contexto, el movimiento de *Bhoodan* aparecía ante Narayan como un prometedor camino hacia la verdadera transformación del hombre y la clave que permitiría la “creación de una nueva civilización [...] libre de explotación”.<sup>36</sup> En 1953, describió el movimiento *Bhoodan* como “el primer paso hacia una revolución total” capaz de generar una sociedad en la que “el poder y la autoridad descansarían en el pueblo en un sentido verdadero” y en la que la “autoridad centralizada” desaparecería para dotar a las “aldeas de toda autoridad”. La culminación de esta revolución total sería un estado de “democracia perfecta basada en la libertad (y en la que) el individuo estaría en condiciones de ser el arquitecto de su propio gobierno”.<sup>37</sup>

En la segunda mitad de la década de 1950, Narayan se convirtió en uno de los principales promotores del ideal de la *Sarvodaya* y el socialismo gandhiano, basado en la búsqueda del desarrollo económico descentralizado, el rechazo de la autoridad del Estado, la limitación voluntaria de las necesidades ma-

<sup>34</sup> Narayan, “Reply to the debate”, p. 246.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>36</sup> Narayan, “The Dynamics of the Bhoodan Movement”, p. 367.

<sup>37</sup> Narayan, “Speech at the *Bhoodan* Workers Training Camp, Mokamah (Patna), 14 November 1953”, p. 382.

teriales, el trabajo constructivo, y el regreso a las formas y estructuras tradicionales de las aldeas. En términos económicos, el socialismo gandhiano partía de la premisa de que el motor del desarrollo de la India debía ser la prosperidad de las aldeas. Durante años criticó duramente el proyecto poscolonial nehruviano de modernización a través de la industria, el cual, afirmaba, no hacía más que extender el proceso de destrucción de las aldeas iniciado por el régimen colonial en el siglo XIX. Al mismo tiempo, el regreso a las aldeas era visto como parte de un proyecto de regeneración espiritual de la India que daba por sentada la virtud intrínseca de las jerarquías internas a las aldeas, en especial la de las *varnas*. Para Narayan, estas últimas eran algo tan “natural” como la “comunidad con los vecinos”, y representaban la base del “genio social de la India”.<sup>38</sup> La principal meta del programa Narayan era la promoción de la libertad y la concepción gandhiana del autogobierno (*swaraj*). Otras preocupaciones, como la de la igualdad y el progreso, cruciales para figuras contemporáneas como Nehru, eran vistas como secundarias. En este sentido, el socialismo gandhiano de los cincuenta y sesenta compartía premisas con importantes movimientos filosóficos y contraculturales de la época preocupados por la alienación de la modernidad, como los promotores de la teoría crítica, el existencialismo o la generación *Beat*.

El socialismo gandhiano defendido por Narayan, como el anticolonialismo del *Mahatma*, estaba articulado también en clave civilizatoria. Para Narayan, las formas políticas occidentales partían de la atomización de la sociedad y la inorgánica adhesión de individuos a través del funcionamiento burocrático del Estado. La implantación de este modelo —así fuera en su faceta comunista, capitalista o tercermundista— eliminaba la posibilidad de un auténtico autogobierno. La centralización

<sup>38</sup> Narayan, “A Plea for Reconstruction of Indian Polity”, p. 451.

## EL SOCIALISMO GANDHIANO

del poder y la riqueza anulaban la posibilidad de una verdadera comunidad y contribuían al aplastamiento del individuo bajo el peso de la alienación generada por la urbanización y la industrialización:

El problema de la civilización del presente es la integración social. El hombre está solo y aburrido; es un “hombre organizacional”, asediado y manipulado por fuerzas que rebasan a su comprensión [...] El reto es poner al hombre en contacto con el hombre para que puedan vivir juntos y establecer relaciones significativas, comprensibles y controlables. En breve, el reto es *recrear la comunidad humana*.<sup>39</sup>

301

La *Sarvodaya* aparecía como una “tercera alternativa” capaz de ir más allá de la “violencia [...] y los métodos parlamentarios”. A la pregunta de cómo sería posible la creación de una sociedad democrática y sin Estado, Narayan respondió uniendo los postulados de los autores de *Kapital* y *Hind Swaraj*:

Esto es posible a través de una reconstrucción económica que asegure a los trabajadores el fruto de su trabajo, lo cual solo es posible mediante la descentralización económica, la organización del sistema de producción en torno a la industria local de las aldeas y la propiedad y administración por parte de los trabajadores de aquellas industrias a gran escala que haya que conservar. [...] Hoy en nuestra sociedad abundan personas enloquecidas por sus propios intereses. En la *Sarvodaya*, sin embargo, uno debe preocuparse por los intereses de otros. La naturaleza del hombre debe transformarse. Los valores de la vida deberán ser revaluados.<sup>40</sup>

Para Narayan, la revolución total de la *Sarvodaya* indicaba el rumbo que permitiría superar la alienación de la sociedad industrial de la modernidad. El único antídoto para la destrucción

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 465. Cursivas mías.

<sup>40</sup> *Ibid.*



de la comunidad y el hundimiento de la humanidad en la “alienación (y el) robotismo” era la defensa de una política “a escala humana” en las aldeas y la recuperación de la ética como base de la vida social. En este sentido, ésta aparecía como la posibilidad de establecer “en la práctica [...] los nobles ideales del socialismo”. Este último, sentenció, no podía lograrse por la fuerza, sino solamente a través de la acción voluntaria y el sacrificio personal. En los países de Occidente, afirmó, la obsesión con el materialismo había clausurado la posibilidad de un verdadero socialismo, y lo que imperaba era el sueño violento de la dictadura del proletariado y el corrosivo crecimiento de la burocracia.<sup>41</sup> Para superar este *impasse*, era necesario adoptar el horizonte moral y las tecnologías revolucionarias promovidas por Gandhi como guías en la búsqueda de un verdadero socialismo. En este sentido, la *Sarvodaya* aparecía como un verdadero “socialismo del pueblo”.<sup>42</sup>

## COMENTARIOS FINALES

El socialismo gandhiano debe ser entendido como un esfuerzo de reelaboración del arsenal teórico desarrollado por Gandhi en su crítica al orden político y epistémico colonial hecha a la luz del impulso utópico occidental y de la crítica a la alienación de la modernidad industrial. Ambas corrientes fueron vinculadas por figuras como Vinoba Bhave y Jayaprakash Narayan a través del énfasis en la importancia de la práctica ética por encima de la acción instrumental y el rechazo a la política centralizada del Estado moderno. Así, el socialismo gandhiano perseguía la verdadera libertad, expresada en términos de autogobierno, a través del énfasis en el “aspecto humano” de la política y la regeneración

<sup>41</sup> Narayan, “From Socialism to Sarvodaya”, pp. 244-246.

<sup>42</sup> Narayan, “The Fast”, pp. 247-251.



## EL SOCIALISMO GANDHIANO

de los individuos y la comunidad. Este programa cristalizó en torno al ideal de la *Sarvodaya*, la prosperidad de todos, definido en relación a un ideal civilizatorio que se creía permanecía intacto en las aldeas y zonas rurales de la India y que obviaba jerarquías sociales como las del sistema de *varnas*. En este sentido, si quisiéramos insertarlo en el catálogo de las utopías políticas de la modernidad, el socialismo gandhiano aparecería como un proyecto utópico *progresista* en el terreno de la ética y la moral, pero aparentemente *reaccionario* en el terreno de lo político y lo social.

Sin embargo, esta caracterización ambigua es insuficiente. Como nos recuerda Maia Ramnath los términos *progresista* y *reaccionario*, en su sentido más literal, denotan direccionalidad y no contenido o valor ideológico. A su vez, esta direccionalidad es definida en relación a una trayectoria temporal imaginaria propia de la modernidad, en la que la historia aparece como un recorrido ascendente y acumulativo. No basta con caracterizar la utopía del socialismo gandhiano como *reaccionaria*. Es necesario analizarla en relación a la situación colonial en la que emerge y frente a la cual se articula. El colonialismo debe ser entendido como una forma de “poder ultra-concentrado, que incorpora modos de dominación, despojo y jerarquía racial” que, lejos de modificar el tejido sociocultural en el que se imponen, lo desgarran violentamente. En el contexto de la India Británica, el constructo de la civilización ayudó a articular una arena de resistencia ante la opresión ejercida desde el Estado colonial en todos los ámbitos de la vida, desde el económico hasta el psicológico. En este sentido, la utopía anticolonial —como en el caso de la utopía gandhiana— no representa meramente una reacción, pues en ella no puede existir diferencia entre base y superestructura, sino una resistencia ante un poder exterior que lo abarca todo.<sup>43</sup>

303

<sup>43</sup> Ramnath, *Decolonizing Anarchism*, pp. 27-29.

El socialismo gandhiano, en efecto, no buscaba “avanzar” a lo largo del camino de la civilización moderna. Sin embargo, esto no implica que buscara “ir hacia atrás”. Antes bien, era una apuesta por elegir una dirección distinta. En este sentido, el estudio del socialismo gandhiano nos reafirma la necesidad de pensar las utopías en relación a contextos históricos específicos, y no a una tipología establecida. La utopía es una dimensión del pensamiento central a la modernidad: en aquellos sitios en donde esta última ha sido implantada a través del despojo y la destrucción, el modelo utópico necesariamente tomará formas contradictorias y heterodoxas.

304

## BIBLIOGRAFÍA

- BEVIR, Mark, *The Making of British Socialism* (Princeton, Princeton University Press, 2011).
- BILGRAMI, Akeel, “Gandhi and Marx”, *Social Scientist*, vol. 40, 9/10, 2012, pp. 3-25.
- , “Gandhi, Newton, and the Enlightenment”, *Social Scientist*, 34, 5/6, 2006, pp. 17-35.
- , “Gandhi, the Philosopher”, *Economic and Political Weekly*, 38, 39, 2003, pp. 4159-4165.
- CHAKRABARTY, Dipesh y ROCHONA MAJUMDAR, “Gandhi’s Gita and Politics as Such”, en Kapila y Devji, comps., 2013, pp. 66-87.
- DEVJI, Faisal, “Morality in the Shadow of Politics”, *Modern Intellectual History*, 7, 2, 2010, pp. 373-390.
- , *The Impossible Indian: Gandhi and the temptation of violence* (Londres, Hurst, 2012).
- GANDHI, Leela, *Affective Communities: Anticolonial Thought, Fin-De-Siècle Radicalism, and the Politics of Friendship* (Durham, Duke University Press, 2006).
- GANDHI, Mohandas Karamchand, “Answers to Zamindars”, en *The Collected Works of Mahatma Gandhi: Vol. 64 (20 May, 1934-15 September, 1934)* (Nueva Delhi, Government of India, 2000), p. 68.
- , “Equal Distribution”, *Harijan*, 25 de agosto, 1940.



EL SOCIALISMO GANDHIANO

Government of India, Ministry of Information and Broadcasting, *Acharya Vinoba Bhave* (Nueva Delhi, 1955).

KAPILA, Shruti y Faisal DEVJI, comps., *Political Thought in Action. The Bhagavad Gita and Modern India* (Nueva Delhi, Cambridge University Press, 2013).

MANTENA, Karuna, "Another Realism: The Politics of Gandhian Non-Violence", *American Political Science Review*, 106, 2, 2012, pp. 455-470.

—, "On Gandhi's Critique of the State: Sources, Contexts, Conjunctures", *Modern Intellectual History*, 9, 13, 2012, pp. 535-563.

MEHTA, Uday. D., "Gandhi on Democracy, Politics and the Ethics of Everyday Life", en Kapila y Devji, comps., 2013, pp. 88-106.

NARAYAN, Jayaprakash, "Annual Report of the General Secretary", en Prasad, comp., *Jayaprakash Narayan*, 200, IV, pp. 227-244.

—, "A Plea for Reconstruction of Indian Polity", en Prasad, comp., *Jayaprakash Narayan*, 2005, VII, pp. 434-505.

—, "From Socialism to Sarvodaya", en Prasad, comp., *Jayaprakash Narayan*, 2005, VII, pp. 226-254.

—, *Inside Lahore Fort* (Madras, Socialist Book Centre, 1959).

—, "Letter to the General Secretary of the AICC", en Prasad, comp., *Jayaprakash Narayan*, 2000, I, p. 70.

—, "Speech at a meeting of Muslims", en Prasad, comp., *Jayaprakash Narayan*, 2000, IV, pp. 192-193.

—, "Speech at the Bhoodan Workers Training Camp, Mokamah (Patna), 14 November 1953", en Prasad, comp., *Jayaprakash Narayan*, 2003, VI, pp. 382-385.

—, "The Dynamics of the Bhoodan Movement", en Prasad, comp., *Jayaprakash Narayan*, 2003, VI, p. 367.

—, "The Fast", en Prasad, comp., *Jayaprakash Narayan*, 2003, VI, pp. 251-252.

—, "The Task Before Us", en Prasad, comp., *Jayaprakash Narayan*, 2000, II, p. 205.

—, "Why Socialism?", en Prasad, comp., *Jayaprakash Narayan*, 2000, II, pp. 1-90.

YERERE, Julius, *Ujamaa: Essays on Socialism* (Dar es Salaam, Oxford University Press, 1968).

PAREL, Anthony, ed., *Hind Swaraj and other writings* (Cambridge, Cambridge University Press, 2009).



DANIEL KENT CARRASCO

- PRASAD, Bimal, comp., *Jayaprakash Narayan: Selected Works*, 8 vols. (Nueva Delhi, Manohar, 2000-2007).
- RAM, Suresh, *Vinoba and His Mission. Being an Account of the Growth and Develoment of the Bhoodan Yagna Movement* (Kashi, Akhil Bharat Sarv Seva Sangh, 1954).
- RAM ATH, Maia, *Decolonizing Anarchism. An Antiauthoritarian History of India's Liberation Struggle* (Chico, AK Press, 2011).
- SCARFE, Allan y Wendy, *J. P. His Biography* (Nueva Delhi, Orient Longman, 1975).
- SCOTT, J. Barton, *Spiritual Despots. Modern Hinduism & the Genealogies of Self-Rule* (Chicago, The University of Chicago, 2016).
- 306 SHERMAN, Taylor C., "A Gandhian Answer to the Threat of Communism? Sarvodaya and postcolonial nationalism in India", *The Indian Economic and Social History Review*, 53, 2, 2016, pp. 249-270.
- SKARIA, Ajay, "Gandhi's Politics: Liberalism and the Question of the Ashram", *The South Atlantic Quarterly*, 101, 4, 2002, pp. 955-986.
- TENNYSON, Hallam, *Saint on the March. The Story of Vinoba* (Londres, Victor Gollancz, 1955).