

ATTUALITÀ DI GANDHI
**TRAVAGLI ESISTENZIALI ED IMPEGNO ETICO-
POLITICO**
DI UN PROTAGONISTA DEL NOVECENTO

SARA POLEDRELLI
Università di Bologna

1. PREMESSA

Di Gandhi, certo, si è parlato molto ed a lungo, tanto che parecchie coscienze tutt'altro che sprovvedute ritengono di conoscere la globalità degli elementi essenziali su di lui, e persino che sia già stato detto e scritto pressoché tutto sul suo conto. *De iure* e *de facto*, il grande indiano è oramai entrato nel *pantheon* dei miti contemporanei, al pari di Che Guevera, di Martin Luther King o di Madre Teresa di Calcutta, riconosciuti e idealizzati, “iconizzati” e “santificati” – spesso peraltro senza un'autentica consapevolezza metodologica – come patrimonio dell'umanità. D'altro canto, non si può non avvertire una certa mancanza di senso critico, o addirittura un'ignoranza talvolta grossolana in tutte queste opinioni, formatesi troppo spesso per sentito dire e sull'onda di un'adesione più emotiva che non ragionata e davvero autonoma.

La mia personale ignoranza rispetto alla figura di Gandhi, prodotta da una sostanziale disinformazione, a sua volta generata dall'eccesso d'informazione – il consueto saper niente di tutto o saper tutto di niente a cui ci hanno abituato la televisione, i giornali e gli altri *media* –, ha cominciato ad incrinarsi allorquando, dopo aver letto alcune introduzioni pressoché agiografiche alla sua biografia, sono andata a far la spesa in un emporio sotto casa gestito ormai da tempo da un indiano. Presa da un'istintiva curiosità, gli ho chiesto quali fossero le sue idee circa il *Mahatma* Gandhi, quasi sicura che si sarebbe profuso in elogi

spericati ed encomiastici. Grande è stato il mio stupore, quando, inclinata la testa da un lato, aggrottate le ciglia ed emesso un lieve sospiro, mi ha risposto: “No good!”

Sulle prime son rimasta sbalordita: l’immagine – ribadisco – superficiale e non poco ingenua che m’ero fatta di Gandhi era analoga a quella di un santo, del quale nessuno avrebbe potuto affermare con giusta ragione che, nei suoi lunghi anni di militanza etico-civile e politica *tout court*, non aveva *sempre e comunque* agito per il bene universale. Il droghiere indiano – peraltro laureato in ingegneria informatica presso l’ateneo di New Delhi – continuò spiegandomi, un po’ in italiano e un po’ in inglese, che è soltanto qui, in Occidente, che si ha una visione decisamente positiva di Gandhi. Giova forse ricordare a questo punto che, non troppo tempo fa, veniva trasmesso uno *spot* pubblicitario in cui il protagonista assoluto del ’900 indiano era l’icona trainante. Il fatto mi pare assai significativo, in quanto tradisce la convinzione qualunquista, ben radicata in Occidente, di una sua generale quanto generica “spendibilità” anche in ambito mediatico e commerciale.

Approfondendo, poi, le mie conoscenze attraverso la lettura di testi scientifici stesi da studiosi affermati ed affidabili, ho cominciato a comprendere le ragioni profonde per cui Gandhi, in India, può essere considerato – oggi forse più che mai – un personaggio controverso. Nonostante l’adesione massiva che ottennero le sue campagne non-violente, sovente i compromessi a cui scese con gli avversari – non per ignavia, si badi bene, ma per un’estrema coerenza con le leggi della tolleranza e con l’alto principio secondo cui il nemico non ha da essere soppresso né convinto, bensì persuaso dalla forza stessa della verità – sembravano *de facto* deludenti a quei nazionalisti che non poteva non rappresentare. A questo proposito, sembra rivelatore il fatto che la sua morte, avvenuta nel gennaio del 1948, fu cagionata da un fondamentalista induista (vale a dire da un individuo del suo stesso gruppo etnico, della sua estrazione sociale e, soprattutto, della sua stessa religione) e non già da un musulmano, come taluni pensarono in un primo momento.

Le circostanze della morte ci evocano la considerazione secondo la quale nei momenti di attrito, quando è in gioco la definizione identitaria di una nazione – gli “anni di piombo” di qualunque paese ed epoca storica – sono molto spesso i mediatori

coloro che pagano per tutti...

Per introdurre la figura di Gandhi, affermeremo che la sua più spiccata caratteristica è proprio il senso della *mediazione*: non alludo, tuttavia, alla mediazione strategica e “politicante” della negoziazione, bensì alla mediazione intesa come dialettica e conciliazione – in prima istanza interna – dei contrari.

Se pare indubbio che la sua storia personale sia inscindibile da quella del suo Paese, vedremo nondimeno che, come l’India delle molteplici Indie sotto l’Impero Britannico, così il carattere di Gandhi è per natura accogliente e sfaccettato. Ma se è vero che l’India, a differenza di altri paesi orientali colonizzati (si pensi, per esempio, alla Cina e al Giappone), non creò mai barriere insormontabili contro lo straniero invasore, lasciandosi al contrario permeare dalla cultura dei nuovi arrivati – una lezione, questa, che imparò probabilmente dalla propria storia, fatta di successive invasioni, le quali, per circa quattromila anni, si sono stratificate nel subcontinente asiatico –, è altrettanto vero che non vi si sviluppò un autentico clima di convivenza tollerante.

Gandhi, viceversa, costruì al suo interno ponti piuttosto che barriere, e lo fece con un rigore cui non era estranea la capacità inclusiva, trovando o evidenziando diversi notevolissimi punti di contatto fra il pensiero occidentale e la sua tradizione nazionale. Proprio in questo crediamo debba individuarsi la chiave decisiva del suo successo: invero, egli riuscì nell’intento, da molti considerato utopico, di mettere in dialogo gruppi, posizioni e pensieri apparentemente inconciliabili, per derivarne un metodo d’azione fondato su un’onestà per molti versi esemplare, sull’alta legge dell’amore donativo e, soprattutto, su una coesione etico-civile e sociale salda, *integrale* (tenteremo peraltro di chiarire nel prosieguo che intendiamo per integrale). Ora, reputiamo che convenga concentrarsi su alcuni dati schiettamente biografici, che possono comprovare o corroborare le valutazioni appena esposte.

2. LA PARABOLA ESISTENZIALE DEL *MAHATMA*

Mohandas Karamchand Gandhi nasce nel 1869 a Porbandar, cittadina della costa occidentale dell’India, da una famiglia della casta dei commercianti o *vaisya*^[1]. I Ghandhi però già da due

generazioni avevano cominciato a dedicarsi alla carriera politica: il nonno ed il padre di Mohandas, noti per la loro correttezza, ricoprirono la carica di *diwan* (ovvero, primo ministro) per il *maharajà* dello stato di Rajkot, uno dei 187 stati della penisola di Kathiawad, nel Gujarat. Proviene dunque da una famiglia di media estrazione, moderatamente benestante, patriarcale, onesta e rispettosa della religione; tuttavia, non fa parte di quella che propriamente si definisce l'*élite* indiana, formata da bramini, una casta alla quale appartenevano quasi tutti i *leader* politici protagonisti dell'indipendenza (fra questi giova rammentare almeno Gokhale, Tilak e Nehru).

Dalla madre Putlibai, come egli stesso afferma, ereditò un sincero sentimento religioso e un intenso amore verso la tradizione induista: più precisamente, verso quella visnuista jainista. Il *jainismo* predica l'*ahimsa* – il non far male ad alcun essere vivente – più di ogni altro ramo dell'induismo. Sempre in ossequio alla tradizione, si sposò a soli tredici anni con quella che sarà per sempre la sua devota compagna: Kasturbai.

In casa poi - per quanto i genitori non avessero una cultura accademica, sempre secondo la sua personale testimonianza - si era soliti leggere testi sacri in *gujarati* (una delle 200 lingue dell'India), ma pure in sanscrito (la lingua sacra per eccellenza), specialmente la *Baghavadgita*^[2], un testo che avrà un enorme ascendente sulla formazione del giovane Mohandas e la cui lettura egli approfondirà negli anni londinesi, così come il *Ramayana*^[3].

L'infanzia e l'adolescenza trascorrono senza note rilevanti, secondo ciò che si considerava, *grosso modo*, la norma nell'India di quell'epoca. Ricevette una buona educazione scolastica e, concluse le superiori nel 1888, chiese il permesso ai familiari di partire per Londra: era deciso a studiare giurisprudenza, proprio nel cuore dell'Impero britannico.

Studente a Londra

A questo punto è forse opportuno soffermarsi per chiarire quale fosse la posizione del giovane Gandhi rispetto al sistema coloniale e in particolare nei confronti dei rapporti fra la colonia indiana e la metropoli britannica. Anticipiamo che, sino al primo dopoguerra, egli sarà promotore di una posizione lealista,

ovverosia di lealtà nei confronti della Corona inglese, della quale si sentiva suddito. Solo nel 1919 abbandonerà l'illusione che fosse possibile attuare l'autonomia dell'India all'interno del quadro dell'Impero.

Inoltre, al momento di salpare per Londra, il diciottenne Mohandas era pressoché ateo: l'influenza della tradizione, che lo aveva segnato fin dai primi anni, si esprimeva infatti con una religiosità più esteriore che sentita; era vegetariano sì, ma per imposizione familiare, non per convinzione. Di fatto, potremmo affermare che si riteneva più un cittadino britannico che un indiano. Eppure, il viaggio a Londra sarà paradossalmente determinante per la riscoperta delle proprie radici culturali.

Qui in effetti, tutto immerso com'era nella cultura occidentale, fu costretto a rendersi conto della propria diversità e del contrasto sussistente fra lo stile di vita cui era abituato e le usanze inglesi. Negli anni londinesi, ancora, approfondisce consapevolmente la lettura di testi spirituali della tradizione indù ed entra in contatto con taluni circoli teosofici, che guardano alla cultura orientale e specialmente a quella indiana con rispettoso interesse. Aveva altresì cominciato a frequentare locali vegetariani e, avvicinandosi ai circuiti che sostenevano l'opportunità di non nutrirsi di carne, iniziò a collaborare attivamente con la rivista "The Vegetarian".

È in questo periodo di formazione che in lui si sviluppa quella tendenza a creare ponti fra Oriente ed Occidente che costituisce, probabilmente, la forza principale della sua *Weltanschauung*. Naturalmente, però, l'Europa cui faceva riferimento era un'Europa "altra": quella del pensiero occidentale non direttamente contaminato dal desiderio di dominio e sopraffazione. Al periodo londinese risalgono infatti le letture di Thoreau^[4], Ruskin^[5], Carpenter^[6], Tolstoj^[7], che comincia a considerare come suoi maestri: non senza un vivo entusiasmo, crede di cogliere analogie e consonanze profonde tra i nobili ideali di questi autori e l'essenziale insegnamento d'amore e di pace universale proprio del più puro induismo. Si trovò dunque a frequentare quei movimenti – numerosi nel passaggio di secolo, seppur misconosciuti perché offuscati dalla preponderanza della critica marxista – sostenuti da parecchi dissidenti, che si opponevano recisamente al classico, alienante materialismo

industriale. Le persone di cui il giovane studente indiano si circondava erano perlopiù *maîtres à penser* che criticavano il moderno capitalismo in vista di una più equa spartizione delle ricchezze, accordando una certa simpatia al socialismo riformista; erano pacifisti e predicavano un ritorno alla natura o, quantomeno, richiamavano l'attenzione sulla necessità di concepire un modo più sano e rispettoso di abitare il pianeta.

Il periodo londinese si concluse nel 1891, allorché, ottenuta la laurea, Mohandas fece ritorno in India, ove cominciò ad esercitare la professione di avvocato presso l'Alta Corte di Bombay.

Il ventennio in Sud Africa

Quantunque l'avventura londinese si sia dimostrata utile al futuro *Mahatma* per diventare consapevole della propria identità culturale, nonché onde affermare le sue posizioni riguardo agli eccessi del sistema occidentale, non si può ancora dire, tuttavia, che fosse nato in lui un vero e proprio spirito nazionalista. I risultati delle esperienze compiute in Inghilterra avevano bisogno di sedimentarsi e radicarsi in lui nel contesto della madrepatria. È infatti negli anni immediatamente successivi al ritorno che ha l'occasione di conoscere e frequentare figure quali Dadabhai e il professor Gokhale, entrambi ferventi nazionalisti e *leader* politici appassionati, ma altresì capaci di “eroica dolcezza”. Da questi – secondo la testimonianza del primo illustre biografo gandhiano, il Nobel Romain Rolland – imparò la pratica (non solo la teoria...) dell'*ahimsa*. Ben presto si presentò poi al giovane avvocato l'opportunità di sperimentare quanto appreso in ambito forense congiuntamente alla lezione dei suoi “fari”: nel 1893, infatti, intraprende in prima persona la lotta per la causa indiana: e tuttavia, non lo farà in territorio indiano, come verrebbe naturale pensare, bensì in Sudafrica.

Ha inizio la seconda grande tappa nella formazione di questo caposcuola assoluto della disobbedienza civile. Durante il ventennio sudafricano (dal 1893 al 1914), Gandhi ebbe, di fatto, la possibilità di elaborare e quindi sperimentare la formula di quello che andava configurandosi come il metodo della resistenza passiva, sempre basato sulla pratica della non-violenza. Considerate tali premesse, l'esperienza africana rappresenterà un

laboratorio ed una fucina eccezionale per la formulazione e il consolidamento della strategia di lotta che fece dell'avvocato *coolly* una figura capace di trascendere i tempi: verso il futuro, in quanto modello per generazioni di "disobbedienti" e pacifisti, ma pure verso il passato, giacché le radici del suo nobile magistero altro non sono che l'adeguamento alle contingenze storiche di una tradizione millenaria.

Le concomitanze della vita vollero che fosse ingaggiato, in qualità di avvocato difensore, da una ditta indiana che aveva affari nel Natal, e che aveva un contenzioso con un'altra ditta indiana. La vertenza, che Gandhi riuscì peraltro a comporre soddisfacentemente per ambo le parti, fu in realtà un pretesto: conclusosi questo, sarebbe dovuto infatti ripartire, e invece, spinto anche da diversi amici, decise di rimanere.

Ciò che senza dubbio lo portò a restare fu l'aver toccato con mano il grave stato di degradazione e d'inferiorità che il governo sudafricano riservava agli immigrati indiani, perlopiù biecamente sfruttati e privati della loro dignità. Tale situazione si aggravò sensibilmente proprio nel 1894, quando Gandhi stava per partire, con la promulgazione di una legge che negava il diritto di voto agli immigrati. L'iniquità suscitò sempre l'indignazione di Gandhi, che decise così di restare, anche onde impiegare le proprie competenze giuridiche per sostenere la causa degli indiani residenti in Sudafrica. Cominciò fin da subito ad organizzare i connazionali e a dialogare con loro per convincerli in merito alla dignità e ai diritti che il governo doveva accordare loro.

Per lungo tempo, la strategia gandhiana si avvalse di metodi pienamente conformi alle leggi in vigore: petizioni, campagne di stampa, la creazione di un organo dove riunirsi e discutere le linee di condotta (il Congresso Indiano del Natal, fondato sul modello di quello della madrepatria). Era già noto, inoltre, il suo atteggiamento di lealismo nei confronti del governo britannico. La sua integrità lo induceva a pensare che, in quanto suddito dell'Impero, non poteva opporsi alle leggi di questo e che chiunque volesse riconoscerli i propri diritti doveva *in primis et ante omnia* adempiere ai propri doveri. Soltanto conoscendo siffatti elementi dell'etica gandhiana è dato comprendere l'apparente contraddizione nel dare il proprio sostegno all'Inghilterra, non solo nella guerra anglo-boera (quando dichiaratamente aveva espresso la propria simpatia per gli

olandesi), ma più ancora in quella zulù, ove ad essere attaccati erano gli indigeni. Quantunque si trovasse in uno stato di guerra, la collaborazione fu attuata da Gandhi nella maniera il più possibile conforme alle norme della non-violenza: organizzò, fra l'altro, corpi di ambulanze per soccorrere i feriti.

Ma è in questo stesso periodo, e proprio riflettendo sulle contraddizioni a cui lo conduceva il lealismo, che cominciò a maturare in lui il rifiuto di aderire alla violenza dei capi, perpetrata attraverso leggi inique, portatrici di discriminazioni a suo avviso intollerabili. Nacque così quello che Gandhi stesso definì l'“equivalente morale della guerra”, che in sostanza si traduceva nella pratica di quella disobbedienza civile che aveva imparato specialmente da Thoreau.

Nel 1907, perfezionò il proprio metodo di lotta e diede un nome ben preciso a questa nuova strategia virtuosa, ch'era ad un tempo una dottrina e una disciplina: *satyagraha* (da *satya*, “verità” e *agraha*, “forza”, e dunque “forza della verità”). “Il suo significato profondo – scriverà Gandhi alcuni anni dopo – è l'adesione alla verità, e dunque la forza della verità. L'ho definito anche forza dell'amore o forza dell'anima. Nell'applicazione del *satyagraha* ho scoperto fin dai primi momenti che la ricerca della verità non ammette l'uso della violenza contro l'avversario, ma che questo deve essere distolto dall'errore con la pazienza e la comprensione. Infatti, ciò che sembra la verità ad uno, può sembrare un errore ad un altro. E pazienza significa disposizione a soffrire. Dunque il senso della dottrina è la difesa della verità, attuata non infliggendo sofferenze all'avversario, ma a se stessi”.

In occasione di una nuova legge (“Black Act”), limitante questa volta la libertà di spostamento degli indiani da uno stato all'altro, il nostro combattivo pacifista diede avvio ad una sequela di lotte non-violente, attuate mediante scioperi e marce che miravano costantemente a far riconoscere al governo la dignità e i diritti degli immigrati. La lotta si concluse nel 1914, col patto Gandhi-Smuts^[8]: fu una sorta di compromesso, che sancì una vittoria parziale per gli indiani. Tuttavia, pare legittimo affermare che, se l'applicazione del *satyagraha*, come dice Gandhi, non contempla sconfitte, ma solo vittorie, effettivamente la maggior vittoria fu l'attuazione del nuovo metodo non-violento di contestazione.

Gli anni africani – affatto decisivi per la formazione del militante e del *leader* politico – videro Gandhi impegnato anche in occupazioni meno plateali, ma non per questo secondarie: l'attività di giornalista (nel 1904 fonda l'“Indian Opinion”, dove scrive di proprio pugno diversi pezzi), nonché quella di organizzatore generale di comunità agricole di autosussistenza (ne istituirà due: una a Phoenix nel 1904, e l'altra nei pressi di Johannesburg nel 1910, eloquentemente denominata “Fattoria Tolstoj”).

Il ritorno in India

Il ventennio trascorso in Sudafrica fu interrotto solamente da due brevi quanto significativi viaggi nella madrepatria (rispettivamente nel 1896-1897 e nel 1901-1902) – durante i quali Gandhi mirò *in primis* a mantenersi in contatto con i *leader* locali del Congresso^[9], l'istituzione principale del nazionalismo indiano – e da due viaggi in Inghilterra (nel 1906 e nel 1909), pure determinanti per il radicarsi del suo pensiero politico ed il rafforzamento della sua opposizione alla moderna civiltà occidentale^[10]. Tuttavia, al suo ritorno definitivo nel 1915 – avvenuto pochi giorni dopo lo scoppio della prima guerra mondiale – il già quarantenne Gandhi si rende conto di essere alquanto lontano dalla “realtà effettuale” del proprio paese.

Fu così che, dopo aver fondato ad Ahmadabad un *ashram* (il celebre Sabarmati) che costituiva allo stesso tempo una comunità religiosa ed una scuola di vita, dove si praticava una dottrina integrale di *satyagraha* e *brahmacharya*^[11] in piena austerità e dove s'insegnavano altresì arti e mestieri, Gandhi, dietro consiglio di Gokhale, decise d'intraprendere un viaggio attraverso India e Birmania.

A bordo di treni, rigorosamente di terza classe, il Nostro è deciso a conoscere le realtà molteplici e concrete della “sua” India, con l'intenzione di trarne dati ed elementi davvero utili, per potersi quindi immergere con sicura cognizione di causa nel fermento politico contemporaneo. La peregrinazione durata circa un anno (1916-1917) sarà determinante per renderlo noto alle grandi masse, che dimostrano nei suoi confronti un'immediata simpatia, e per stringere contatti con figure chiave di quell'epoca.

Tra queste ricordiamo almeno il grande poeta – premio Nobel nel 1913 – Rabindranath Tagore, che per primo attribuì a Gandhi il titolo di *Mahatma* (“Grande anima”); va peraltro segnalato che non sempre lo scrittore condivise le sue idee e le sue linee d’azione.

Tra il ’17 e il ’18, vediamo Gandhi impegnato in tre episodi di lotta sociale durante i quali ha modo di mettere in pratica, per la prima volta nel suo paese, i metodi sperimentati in Sudafrica, e di applicarli non solo alla battaglia per i diritti civili, ma pure a conflitti di classe.

Furono queste tre vittorie (quella in difesa dei contadini del Champaran, iniquamente sfruttati nelle piantagioni dei colonizzatori; quella per le rivendicazioni degli operai tessili Ahmadabad; infine la difesa dei contadini di Kheda, nel Gujarat, vessati da una tassazione insostenibile) che diffusero la sua fama di *leader*, combattente ed organizzatore d’intelligenza ed abilità rare. Successivamente, conquistata la fiducia di quei compatrioti nei quali sempre si sforzava d’infondere una sana coscienza nazionalista, riuscì anche a liberarli dall’atavica paura nei confronti del dominio occidentale, allora concepito dai più come strapotente ed imbattibile. In effetti, nell’ultimo episodio ebbe come avversario ed interlocutore proprio la stessa amministrazione britannica. Il fatto si rivelò di rilevanza estrema, giacché costituì un atto simbolico di sfida assai incisivo.

Contemporaneamente, anche il Congresso aveva abbandonato la linea conciliante e riformista sostenuta da Gokhale, per seguire l’impostazione alquanto più dura e decisa rappresentata da Tilak, il quale propugnava con fermezza il movimento dell’*Home Rule* (“autogoverno”).

Nel frattempo, com’è risaputo, si stava combattendo la prima guerra mondiale, durante la quale l’India fu obbligata a mettere le proprie forze armate a disposizione degli alleati. In quest’occasione, l’atteggiamento di Gandhi fu ancora – ma per l’ultima volta – lealista, con l’intima speranza, largamente condivisa dai nazionalisti, che, in cambio di tale alto ed oneroso servizio, il governo inglese avrebbe avviato misure per rendere autonoma l’India.

Anche il clima mondiale del primo dopoguerra sembrava dare adito a ulteriori speranze: pensiamo, nello specifico, al principio di autodeterminazione dei popoli, sancito dal presidente

degli U.S.A. Wilson nella proclamazione di pace.

Al contrario, le generose aspirazioni dei nazionalisti vennero nuovamente disattese con il *Governement of India Act* del 1919. La legge, che prevedeva un parziale decentramento e sanciva la parità, nelle amministrazioni distrettuali, fra rappresentanti inglesi e indiani, costituiva soltanto in apparenza un passo avanti verso l'autonomia: era, piuttosto, un mezzo per attirare le simpatie delle *élites* indiane – divenute preoccupantemente ricche e potenti durante la guerra col libero corso concesso all'industria – e per allontanarle, viceversa, da ogni velleità independentista. Come che sia, sulle prime si vide in questa legge un possibile punto d'avvio per cominciare le negoziazioni e rivendicare un compenso per il contributo bellico. La risposta del governo coloniale fu però, più che una delusione, un'autentica provocazione, attuata, nello stesso anno, con i *Rowlatt Acts*: si trattò, in effetti, di una mera proroga, in tempo di pace, di disposizioni prese in tempo di guerra, e dirette a reprimere il terrorismo. Nella sostanza, siffatte leggi manifestavano il forte timore dell'Impero britannico, che paventava un rovescio: la reazione si tradusse dunque in ulteriori repressioni e limitazioni delle libertà personali, associate per di più all'iniquità sostanziale del sistema giudiziario nei confronti degli indiani sospettati di essere sovversivi (“niente processo, niente avvocato, niente appello”).

Ci troviamo, a questo punto, ad una svolta, che nuovamente rivela la stretta connessione che unisce la biografia gandhiana con la storia dell'India. I *Rowlatt Acts*, infatti, suscitano l'indignazione generale e, naturalmente, quella di Gandhi, che rifiuta in maniera recisa e definitiva l'atteggiamento di lealismo nei confronti della Gran Bretagna. Determinato a propugnare le ragioni della propria nazione, fonda il *Satyagraha Sabha* (assemblea del *satyagraha*), al quale aderirono immediatamente numerosi volontari attivisti. Indisse, subito dopo, una campagna nazionale di non-collaborazione non-violenta, appoggiandosi sulla forza delle masse, ed avvalendosi solo in parte delle consuete vie legali, fino ad allora praticate dal Congresso. Questo non aderì peraltro all'*hartal* (giornata di totale astensione da ogni attività produttiva, accompagnata da digiuno e preghiera) del *Mahatma*, perché scisso al suo interno in opposte fazioni; tuttavia, l'*hartal* godette di una notevole adesione da parte della popolazione, che nondimeno il

governo soffocò sanguinosamente.

Il fatto prese alla sprovvista Gandhi, che non riteneva compatibile alcuno spargimento di sangue con l'adozione dei metodi non-violenti. Per converso, la risposta dell'esercito inglese fu davvero spietata: il generale Dyer sparò freddamente su una folla disarmata composta, fra gli altri, da donne, vecchi e bambini, causando la morte di circa 4000 civili, e il ferimento di altri 1200. L'episodio verrà dolorosamente registrato nella storia indiana come il massacro di Amritsar. Gandhi – così raccontano le testimonianze dei suoi più intimi collaboratori – accusò se stesso, affermando con rammarico di aver commesso un “errore grande come l'Himalaia”. In conseguenza di ciò, decise di sospendere la campagna di non-collaborazione.

Ebbe inizio allora per il *leader* della non-violenza una fase di autocritica, dovuta anche alla messa in discussione, proveniente da più parti, della possibilità di un *satyagraha* di massa. Dal canto suo, Gandhi continuava ad essere affatto convinto della sua efficacia, ma si rendeva altresì conto dell'importanza di educare più capillarmente il popolo a questo metodo tutt'altro che agevole. Anche in vista di tale fine, accettò la direzione del settimanale inglese “Young India” e del giornale “Navajivan”, facendo di essi veri e propri organi di diffusione del suo movimento e dando avvio, in questo modo, ad una sorta di rivoluzione culturale.

Nello stesso anno, partecipò all'assemblea del Congresso, diventandone presto uno dei *leader* più ascoltati e carismatici. La linea di Gandhi si radicalizzò, avvicinandosi alle posizioni di Tilak. E tuttavia il *Mahatma* avvertiva come un freno, per il movimento di liberazione nazionale, la scissione interna fra indù e musulmani. Da allora in avanti, gran parte delle sue energie saranno tese a trovare vie di mediazione, in grado di unire nell'azione i due gruppi etnico-religiosi.

In quel periodo, l'occasione per mettere in pratica tale proposito gli venne offerta dalla “questione del Califfato”. Il sultano di Costantinopoli, sommo vertice dell'Impero Ottomano, era anche Califfo dell'India, e pertanto emblema dell'islamismo indiano, nonché difensore delle minoranze musulmane nel paese. Ma essendo egli uscito sconfitto dalla prima guerra mondiale, dopo essersi alleato con la Germania, avversaria dell'Inghilterra, il governo britannico era ora deciso a smantellare questo retaggio ottomano, ancora ben radicato nel cuore della sua colonia più

importante. La decisione suscitò ovviamente l'allarme di Jinnah (il capo musulmano del nazionalismo indiano) e, in generale, di tutti quanti i musulmani. Gandhi, tuttavia, scorse in ciò la possibilità di rinsaldare l'alleanza fra indù e musulmani, e proprio intorno a questa articolerà il movimento di non-collaborazione degli anni '20-'22, attraverso una campagna fortemente anti-britannica.

Il *Mahatma*, che vinse le elezioni del Congresso, seppure con l'importante defezione di Jinnah, trasformò quello che fino ad allora era stato un organo assembleare e deliberativo in un vero e proprio partito: l'*Indian Congress Party*. I punti del programma annunciavano la volontà di un pronto raggiungimento dello *swaraj* con ogni mezzo legittimo e pacifico. Essi sancivano, inoltre, l'unità d'azione fra indù e musulmani, la guerra all'intoccabilità, la diffusione del *khadi* (il tessuto tradizionale soppiantato dalla produzione tessile dell'industria inglese) come simbolo di *swadeshi*, ovvero d'indipendenza ed autosussistenza economica.

Ne seguì una nuova ondata di manifestazioni di protesta in tutto il paese, accompagnata dal boicottaggio dei prodotti inglesi e dalla diffusione di *charkha* (filatoio manuale). Gandhi, d'allora in avanti, fece voto di tessere ogni giorno. La scelta dello *swadeshi*, che a molti sembrava implicare il rischio dell'arretratezza (lo stesso Nehru non vedeva nel *charkha* la chiave dello sviluppo economico dell'India), dimostra come nella rivoluzione gandhiana l'indipendenza politica fosse subordinata a quella economica. Se questo provvedimento poteva avere un vago sapore di autarchia, è tuttavia difficile asserire che l'impiego del filatoio manuale non fosse un buon metodo per mantenere occupati interi settori della popolazione a rischio di proletarizzazione e degrado suburbano.

Nel 1921, in concomitanza con la visita del principe di Galles (il futuro re Edoardo VIII) prevista prima a Bombay e poi a Calcutta, il Congresso, su proposta di Gandhi, indisse un grande boicottaggio ed una campagna di disobbedienza civile. Il giorno stesso dell'arrivo del principe, un enorme falò di vestiti all'occidentale fu acceso come simbolo del rifiuto dell'egemonia economica britannica. Purtroppo, però, un solo episodio di violenza, perpetrato da un gruppo ristrettissimo di manifestanti, fu sufficiente per far crollare l'intera campagna nazionale. L'evento legittimò il governo a reagire duramente con arresti per

direttissima che misero in carcere circa 30.000 attivisti, fra cui diversi capi, come lo stesso Nehru.

Ma Gandhi era convinto, come molti partecipanti del Congresso, che l'indipendenza fosse vicina e che quelle fossero, al di là delle apparenze, circostanze opportune per agire. Fu così che un nuovo *satyagraha* venne indetto, nella regione di Bardoli. Era l'inizio del 1922 e Gandhi, prima di lanciare la campagna, tentò la strada delle trattative con il viceré, Lord Reading: se entro sette giorni avesse scarcerato i prigionieri politici, se avesse concesso la libertà di stampa e restituito i beni sequestrati, il *satyagraha* sarebbe stato sospeso. Ma ancora una volta il popolo dimostrò di non aver assimilato a sufficienza l'*ahimsa* predicata dal *Mahatma*, ed un nuovo episodio di violenza ebbe luogo a Chauri Chaura. Un gruppo di disobbedienti diede fuoco ad una caserma, uccidendo ventun poliziotti. Gandhi, arrestato e condannato a sei anni, fu recluso nella prigione di Yeravda, per esser poi liberato due anni dopo a causa di un'appendicite.

La campagna di non-collaborazione non aveva ottenuto, dunque, i risultati sperati. Ma nella lezione di metodo, e nell'impegno a diffonderlo, stava il segno vittorioso lasciato dal movimento non-violento per l'ottenimento dello *swaraj*.

Pure da questa parziale sconfitta, Gandhi sarà indotto a fare un'autocritica impietosa: invero, la disillusione lo porterà ad allontanarsi per diversi anni dalla ribalta politica. Il periodo che va dal '22 al '28 può esser definito come un momento di attesa e maturazione nella parabola esistenziale dell'attivista della resistenza passiva. D'ora innanzi, la sua protesta sarà – come dire – più intima ed avverrà principalmente attraverso il metodo del digiuno: questa sarà infatti la sua maniera per manifestare, ad esempio, in favore di una riconciliazione tra indù e musulmani, i cui punti di attrito si mostravano sempre più insanabili (in quest'occasione protrarrà il digiuno per ventun giorni).

Mentre il Congresso, poi, sembrava agitato da discordie interne fra non-collaborazionisti e riformisti, nel 1925 Gandhi cominciò a dedicarsi preponderantemente a problemi di ordine sociale: iniziò così un viaggio attraverso l'India, in sostegno della causa degli intoccabili.

Contemporaneamente, si dedicava all'istruzione e alla diffusione delle sue idee rispetto al villaggio. A parer suo, il futuro stava in una riorganizzazione capillare del territorio, nella quale il

centro di associazione, convivenza e produzione doveva essere il villaggio, appunto, e non la città. Le dimensioni ridotte del villaggio consentivano, fra l'altro, di mantenere in pari domanda e offerta, producendo solo quanto era effettivamente necessario alla sussistenza; tale sistema, ancora, avrebbe allontanato il rischio di proletarianizzazione e disoccupazione, garantendo, senza eccessi di sorta, il congruo necessario per condurre una vita degna. In questo stesso periodo, e sempre per promuovere lo *swadeshi*, fondò l'associazione panindiana dei filatori. Si andava gradualmente consolidando in lui l'idea che l'indipendenza dovesse venire da una serie di riforme dal basso della nazione indiana. Con *engagement* e dedizione analoghi, si preoccupò dello sviluppo del suo *ashram*, dove arrivavano sempre nuovi adepti anche europei, fra cui ricordiamo la figlia di un ammiraglio inglese, Madeleine Slade, che Gandhi chiamerà Mirabehn e che diventerà una delle sue più fedeli collaboratrici. Nel 1926, fece poi voto di silenzio per un anno, e riuscì a condurre l'impresa pressoché senza interruzioni: approfittò del momento di raccoglimento per dar forma compiuta alla sua autobiografia, che sarà pubblicata, poco tempo dopo, col titolo *Storia dei miei esperimenti con la verità*.

Frattanto, durante l'assenza di Gandhi dal campo politico, continuavano gli scontri e gli attriti. Ad accrescere il clima di tensione e d'incertezza per la vecchia generazione di congressisti, sopraggiunse la fondazione del Partito Comunista Indiano, presieduto da Nath Roy, un giovane indù legato all'Unione Sovietica ed alla Terza Internazionale. Le idee del comunismo, senza dubbio, influenzarono in parte il pensiero dei *leader* più giovani del Congresso (per quanto non vi abbiano mai aderito del tutto); e tuttavia, fu la comparsa nel panorama indiano di una nuova forza, capace di guidare sapientemente le masse, a suscitare inquietudini e paure profonde nei rappresentanti più anziani.

La Marcia del sale

I giorni a cavallo tra la fine del 1929 e l'inizio del 1930 rappresentarono una svolta decisiva per la gestazione dell'indipendenza dell'India. Poco prima, sembrava essere sfumata la possibilità, tanto attesa, che l'Inghilterra conferisse all'India lo *status* di *dominion*. Fu così che in seno al Congresso prevalse la linea radicale di Nehru – appena eletto presidente – e

del *purna swaraj* (autogoverno totale). A sostegno di tale progetto, Gandhi pubblicò su “Young India” una lista di rivendicazioni, gli “Undici punti”. Il clima, dunque, sembrava favorevole ad un gesto esemplare per rilanciare la disobbedienza civile: il *Mahatma* lo individuò nell’opposizione al monopolio del sale detenuto dal governo inglese a danno della popolazione, costretta a pagare carissimo un bene naturale, abbondante e che, soprattutto, le spettava di diritto. Venne allora indetta la Marcia del Sale, che sarà uno degli atti di protesta di maggiore risonanza e adesione sociale in tutta la storia del movimento non-violento.

Partito con un’ottantina di *satyagrahi* dal suo *ashram*, Gandhi era deciso a percorrere a piedi ben 380 chilometri: voleva raggiungere l’oceano, ove si sarebbe fermato per raccogliere il prezioso sale. La marcia, che sulle prime aveva lasciato perplessi diversi collaboratori del *Mahatma*, si rivelò invece un straordinario successo: ad ogni paese toccato, folle di simpatizzanti e di entusiasti si aggiungevano al corteo e, a fine percorso, esso aveva raggiunto una quantità pari a diversi milioni di anime. Lo splendido gesto ‘pacifista’ simboleggiato dalla Marcia del Sale fu nondimeno contrastato dalla dura repressione del governo, che arrestò quasi tutti i *leader* del Congresso e migliaia di attivisti.

Nel 1931 Gandhi venne scarcerato assieme ai componenti del comitato esecutivo: il viceré Lord Irwin pareva determinato a riaprire un dialogo costruttivo^[12]. Le trattative tra Irwin e Gandhi pervennero ad un punto di accordo e vennero quindi sottoscritte nel Patto di Delhi, o Patto Irwin-Gandhi: si stabiliva così la revoca della disobbedienza civile in cambio della scarcerazione dei prigionieri politici; si consentiva poi agli abitanti della costa l’estrazione di piccole quantità di sale; si riconosceva, infine, il diritto di boicottare i tessuti stranieri. Il patto lasciò peraltro assai insoddisfatti Nehru e gli altri *leader*, ai quali sembrava che le concessioni sancite fossero affatto deludenti. Eppure, Gandhi restava dell’opinione che fosse meglio non contrastare queste manifestazioni di avvicinamento, e che l’ideale restasse quello di convertire l’avversario con la forza dell’amore oblativo. Nello stesso anno, il Congresso decise di partecipare alla Tavola rotonda di Londra, inviando come proprio rappresentante il *Mahatma*.

Questi salpò dunque per l’Europa, dove intendeva dialogare

direttamente con Churchill, il quale però si rifiutò d'incontrarlo, ritenendo vano quanto grottesco un incontro col "fachiro seminudo". Per di più, la conferenza della Tavola rotonda fu un vero fallimento: in verità, la polifonia che si levava da parte indiana non riuscì a comporsi e armonizzarsi in una voce corale, restando vistosamente divisa a motivo di faziosità e interessi di parte.

Se il triste esito delle trattative ufficiali fu un clamoroso insuccesso, non si può certo dir lo stesso dell'impatto ch'ebbe Gandhi sui lavoratori e, più in generale, sugli strati più indigenti della popolazione inglese. Inoltre, egli ebbe modo d'incontrarsi con personaggi di spicco del mondo culturale inglese, quali George Bernard Shaw e Charlie Chaplin.

Sulla strada del ritorno, passò per Parigi e per la Svizzera, ove ebbe modo d'incontrare Romain Rolland – l'insigne *homme de lettres* che aveva fortemente contribuito a renderlo noto al mondo grazie, soprattutto, ad una fortunata, felice biografia data alle stampe nel 1924 –, e fece altresì una breve sosta in Italia, ove si confrontò rapidamente, fra l'altro, con Benito Mussolini. Visitò quindi Roma dove, però, il Papa non gli diede udienza; da Brindisi, poi, s'imbarcò per Bombay.

Intanto, nel Bengala, nel nordovest e nelle Province Unite, s'erano accesi focolai di tensione, che destavano la preoccupazione generale: erano causati, fondamentalmente, dalla mancata applicazione del Patto Irwin-Gandhi. In ragione di ciò, appena sbarcato in patria, il *Mahatma* richiese perentoriamente un colloquio col viceré, che in risposta lo fece incarcerare a Yeravda^[13], ove resterà per circa un anno. Ma i provvedimenti repressivi non si fermarono qui: subito dopo, vennero infatti proclamate illegali tutte le forme di protesta, aggregazione e disobbedienza civile; lo stesso Congresso fu sciolto ed i suoi beni confiscati. Nuove ordinanze discriminatorie per musulmani e intoccabili vennero proclamate in occasione delle nuove elezioni, trasgredendo i già miseri accordi stipulati nell'ambito della Tavola rotonda di Londra.

Sarà proprio questa la causa scatenante dell'estrema protesta gandhiana, indubbiamente silenziosa, ma dall'eco epica. Il digiuno ad oltranza intrapreso dal *Mahatma*^[14] ebbe, in effetti, risonanze e ricadute a livello nazionale, con ondate di solidarietà

da parte delle folle, che pure digiunarono e pregarono, reclamando in tal maniera più giusti diritti per le classi discriminate^[15]. L'atteggiamento di Gandhi mirava arditamente all'eliminazione del principio dell'intoccabilità. La mobilitazione popolare fu tale che il governo non poté non accettare la logica delle trattative. Il Patto di Yeravda fu il prodotto del dialogo, e rappresentò senz'altro un passo concreto verso l'eliminazione dell'intoccabilità, che sarà comunque abolita soltanto a seguito dell'indipendenza.

Scarcerato nel 1933 e per nove anni non più riarrestato, Gandhi si dedicò col consueto fervore alla causa degli intoccabili, che d'ora innanzi chiamerà "harijan", ovvero "figli di Dio". A questo scopo, fonda una società per l'aiuto degli intoccabili, ed un giornale, "Harijan", volto ad informare e sensibilizzare la popolazione riguardo a questo tema, che considerava di grande rilevanza etico-civile.

In questo stesso anno, abbandonò lo storico *ashram Satyagraha* di Sabarmati per fondare un "villaggio di servizio", vale a dire un modello di comunità organizzata secondo i criteri del suo programma integrale. Fino al 1937 si dedicherà a questa silenziosa e sotterranea costituzione dal basso della nuova India, attraverso idee e pratiche educative che promuovevano l'insegnamento di arti e mestieri, nonché la diffusione del modello del villaggio di autosussistenza come via regia per uno sviluppo economico-sociale autonomo.

Intanto, nel 1935, il governo inglese aveva promulgato un nuovo *Governement of India Act*, che nella sostanza e nei fini non si discostava granché da quello del 1919. Venne accolto criticamente, pertanto, dal Congresso, che tuttavia non prese alcun provvedimento fino alle elezioni del 1937, alle quali decise di competere ottenendo risultati insperati: vinse, raggiungendo il 70 % dei voti. Di conseguenza, parecchi uomini del Congresso entrarono *pleno iure* nei governi provinciali, giusta le norme della nuova costituzione. Ma il risultato negativo registrato dalla Lega Musulmana di Jinnah, che aveva scelto di presentarsi autonomamente alle elezioni, portò nuovamente alla ribalta il problema indo-musulmano. Se infatti i *leader* del Congresso non si erano mai dimostrati avversi ai loro compatrioti musulmani, è altresì vero che questi, in minoranza nel movimento nazionalista,

paventavano che la fine dell'egemonia inglese significasse per loro una grave, insanabile perdita di potere. Fu così che, sotto la guida di Jinnah, cominciò a farsi strada la cosiddetta “teoria delle due nazioni”, e l'idea di una terra – la “terra dei puri” (Pakistan) – riservata unicamente alla popolazione musulmana del subcontinente indiano. Codesta teoria era per Gandhi motivo di aspra sofferenza, in quanto da sempre egli era stato sostenitore convinto di un'India unita, tollerante, laica e capace di tutelare i diritti delle minoranze. Nella pratica, sembrava all'opposto che l'India reale sarebbe stata indotta a dividersi almeno in due nazioni.

Lo scoppio della seconda guerra mondiale sorprese i nazionalisti di entrambi gli schieramenti, quando ancora non erano giunti ad una composizione delle divergenze e degli attriti. Ad aggravare la situazione, si aggiunse la decisione del viceré di far entrare in guerra l'India, una scelta compiuta ben guardandosi dal consultare i vertici indigeni. Il clima d'allerta inasprì notevolmente le tendenze centrifughe, e nel 1940 Jinnah ripropose, con maggior veemenza, la sua idea di uno stato musulmano autonomo, mentre si dimostrava *de facto* alquanto più leale nei confronti degli Inglesi che non degli uomini del Congresso.

Allorché, nel 1942 i successi giapponesi nel sudest asiatico cominciarono a spaventare la Gran Bretagna, che temeva non senza ragione d'essere invasa, Churchill inviò un ministro laburista, Cripps, affinché si facesse portavoce della proposta di trasformare l'India, a guerra finita, in una unione federale, provvista di autogoverno. Gandhi rimase deluso e pressoché disgustato da tale proposta, che definì icasticamente un “assegno postdatato emesso da una banca prossima al fallimento”. Pure il Congresso la respinse con asprezza veemente: principiò così il movimento “Quit India!” (“Fuori dall'India”), che organizzò numerose manifestazioni e sommosse che scossero l'intero Paese. Fra gli arrestati dalla repressione che ne seguì c'era – anche questa volta – l'ormai attempato Gandhi, il quale fu detenuto per circa due anni nel palazzo dell'Aga Khan, a Pune. Condividendo con lui la prigionia, morirono la diletta moglie Kasturbai e il fedele segretario Desai.

Nel 1944, alla sua scarcerazione, Gandhi si trovò di fronte ad un paese sfiancato dai sacrifici sovente crudeli imposti dalla

guerra, nonché ad un Congresso pressoché paralizzato da quegli arresti che lo avevano privato dei suoi capi, mentre la Lega musulmana guadagnava terreno al seguito di Jinnah, che manteneva le sue posizioni moderate ed anglofile. Fu con quest'ultimo che il *Mahatma* volle confrontarsi, nel tentativo di ricomporre le due anime dell'India, le cui divergenze s'erano esacerbate durante il duro periodo bellico. E tuttavia le loro posizioni risultarono inconciliabili, poiché allo stato laico ed unitario auspicato da Gandhi Jinnah contrapponeva inderogabilmente la costituzione di uno stato islamico affatto autonomo.

Nel corso dell'ultimo anno di guerra, pure l'Inghilterra fu costretta a prendere coscienza che il dominio coloniale dell'India costituiva oramai un mero fardello di cui era oltremodo opportuno disfarsi: sotto il governo del nuovo *premier* laburista Attlee (il successore del vecchio Churchill), il viceré Lord Wavell tentò di aprire il dialogo coi nazionalisti, in una conferenza che si rivelò peraltro del tutto fallimentare, anche perché vivamente osteggiata dall'ostruzionismo di Jinnah.

La via dell'indipendenza era comunque ormai spianata e il tema della decolonizzazione si imponeva quasi in tutto il mondo. L'Inghilterra aveva promesso il totale autogoverno per l'India entro il 1948, ma la realizzazione fu poi anticipata di un anno: il 15 agosto del 1947, infatti, si proclamò finalmente l'affrancamento dell'India dall'Impero britannico.

D'altra parte, la forma che avrebbe assunto il nuovo stato indipendente fu cagione di nuovi sanguinari conflitti, che il *Mahatma* (ultrasettantenne e provato) non riuscì a conciliare. Già le elezioni provinciali, che si tennero nell'inverno tra '45 e '46 – poco dopo l'atomica sganciata su Hiroshima che, com'è noto, suscitò un clima di cupo sgomento a livello internazionale – e nell'ambito delle quali la Lega ottenne la totalità dei voti dall'elettorato islamico, avevano annunciato un dopoguerra all'insegna della violenza. I musulmani passarono alla lotta armata per garantirsi uno stato autonomo nella transizione all'indipendenza. Il Paese si trovò così nelle spire di una vera e propria guerra civile, che aveva i suoi punti nevralgici nel Punjab, al confine col futuro Pakistan, e nel Bengala. Il Punjab restò all'India, anche se poco dopo si aprì un'altra guerra, oramai non più civile, ma tra i due neo-stati (India e Pakistan) per il possesso

del Kashmir. Nel frattempo, il Bengala era diventato uno stato indipendente ed islamico: il Bangladesh.

L'indipendenza, tanto accoratamente agognata da Gandhi, si era finalmente realizzata, ma – come s'è accennato – sotto il segno tragico di violenze fratricide. Sicché la nascita dell'India liberata rappresentò per lui, come del resto per gran parte della popolazione, anche un lutto. Per tutto il periodo della guerra civile, Gandhi cercò d'intervenire coi suoi consueti metodi non-violenti, digiunando per ogni massacro, e nel Bengala ottenne buoni risultati nel riconciliare le parti in lotta. Anche se l'impeto di furia aveva ormai travolto irreversibilmente la popolazione, le pacifiche proteste di Gandhi seguitavano ad avere una certa risonanza e ad essere osservate anche “in alto loco”. Durante le tensioni del Punjab, il *Mahatma* si trovava a Delhi, dove aveva intrapreso un digiuno affinché il governo indiano, che doveva al Pakistan una somma come quota per la liquidazione imperiale, riprendesse il pagamento, interrotto onde impedire all'avversario l'acquisto di armamenti. Il governo seguì il suggerimento gandhiano ed il Pakistan si commosse per la magnanimità di tale gesto di conciliazione. Fu questa l'estrema vittoria di questo sapiente protagonista del '900, presso il quale la comunità indù e quella musulmana di Delhi s'impegnarono, per iscritto, in un programma di comprensione reciproca. Gandhi interruppe allora il digiuno e riprese l'abitudine della preghiera serale. Proprio durante la preghiera del 30 gennaio 1948, un fondamentalista indù – Nathuram Godse – lo uccise con un colpo di pistola, dopo aver dissimulato il gesto omicida con un atto di reverenza^[16]. Alla pira funebre assistettero milioni di persone, e Nehru profetizzò che la fiamma di Gandhi avrebbe illuminato il terzo millennio.

3. ALCUNE CONSIDERAZIONI INATTUALI SULL'ATTUALITÀ DEL PENSIERO GANDHIANO...

In questo nuovo millennio, ferocemente inaugurato dalla guerra in Iraq e dall'attentato dell'11 settembre – cito, *ça va sans dire*, soltanto alcuni dei tanti, troppi eventi luttuosi che hanno funestato il panorama mondiale contemporaneo – sembra purtroppo che a dominare le relazioni internazionali e le

dinamiche sociali continuino ad essere le ‘forze delle tenebre’, la violenza illimitata, il male assoluto. Quella sorta d’ “illuminismo dell’amore” basato sulla limpidezza dei rapporti tra “io” e “altro da me” elaborato e propugnato poi mirabilmente per una vita da Gandhi non rischierà nemmeno gli orientamenti generali che presiedono allo sviluppo economico internazionale, i cui meccanismi inesorabili perpetuano in mille diversi modi disuguaglianze, iniquità, piccoli e grandi conflitti e – *last but not least* – mettono di continuo a repentaglio l’equilibrio ambientale del pianeta.

I vari ambiti che organizzano la vita umana sulla terra costituiscono una rete di interdipendenze reciproche, che dimostra quanto fosse opportuno l’approccio integrale di Gandhi: in verità, non è sufficiente riformare uno solo di questi settori, ma è necessario cambiare alla base le ‘regole del gioco’. Egli aveva individuato nella violenza, nella volontà di dominio e nel soddisfacimento del proprio egoistico piacere le cause del male che genera ogni sopruso e iniquità.

Ci chiediamo, tuttavia, se sia ancora attuabile la nobile proposta rivoluzionaria di Gandhi. O se, piuttosto, non sia fatalmente legata all’unicità della sua figura e delle contingenze storiche nelle quali sorse.

Ci domandiamo, ancora, se la sfida della non-violenza non rappresenti una pretesa eccessiva per l’umanità d’oggi; se non sia una dottrina pratica a tal segno esigente da poter essere attuata, in fondo, esclusivamente da individui straordinari e prossimi alla santità.

Il nichilismo, temibile alleato dello scetticismo postmoderno, da tempo oramai propone suadente ai cittadini del primo mondo un pensiero debole, in base al quale la speranza di poter cambiare il mondo non è che un’aspirazione adolescenziale e romanticheggiante.

Lasciare “ai posteri l’ardua sentenza”, sa, in questo frangente complesso quanto doloroso, ben più d’ignavia che non di meditata prudenza... La possibilità, infatti, di mantenere viva la fiamma illuminante, purificatrice e benefica della verità – di cui Gandhi, con l’umiltà che gli era consueta, si sarebbe ritenuto non più che un epigono – alberga in ciascuno di noi, e la volontà di migliorare lo stato delle cose dovrebbe partire dall’intima fiaccola di ogni individuo.

D'altra parte, il concetto di *swaraj*, ovverosia di libertà, così come lo intendeva Gandhi, prevedeva esattamente un inizio dal basso: ogni individuo si assuma *in primis et ante omnia* la responsabilità di cambiare il proprio atteggiamento (il proprio *foro interno*, si sarebbe detto decenni or sono), e solo in un secondo tempo – ad autopurificazione avvenuta – si proponga di affrontare i problemi sociali, politici e di convivenza internazionale.

Invero, l'integrità delle linee d'azione di Gandhi presuppone che ogni movimento di trasformazione e di liberazione parta in primo luogo dall'interno, attraverso un sincero, penetrante esame di coscienza, che comporti, conseguentemente, un'effettiva, approfondita, severa conoscenza di sé. A sua volta, questa conoscenza vera – davvero prossima all'incomparabile *lectio* socratica – ci renderà liberi dalla paura, ch'è lo stimolo principale al dominio ed al controllo di ciò che è fuori da noi e che, per riflesso, ci espone al giogo del dominio altrui.

Per potersi liberare effettivamente, bisogna emendarsi attraverso un'autodisciplina ferrea ed un rigoroso autocontrollo, evitando accortamente di abbandonarsi alle lusinghe talora allettanti dell'edonismo ora trionfante, le quali altro non sono, in ultima istanza, che sfrenate quanto inconsapevoli 'pulsioni di morte'. Chiudiamo il cerchio di questo ragionamento con la constatazione – non solo a parer mio piuttosto evidente – che fra morte e violenza non c'è che un passo!

Ecco dunque come si articolano, nella prospettiva 'olistica' di Gandhi, i tre pilastri del suo pensiero e della sua etica: verità, libertà e non-violenza.

Il moto esistenziale che permette d'incarnare queste tre istanze allo stesso tempo logiche e pratiche, questa una dottrina-disciplina integrale, deve sempre avere inizio dal gradino più semplice ed umile: l'ideale non si raggiunge se non percorrendo un ponte cementato da una pazienza incrollabile che, giorno dopo giorno, ci consenta di mettere uno sull'altro piccoli traguardi, mattoncini esigui quanto decisivi capaci di marcare il segno del nostro sforzo costante e cosciente verso un perfezionamento insieme etico-civile, psicologico e spirituale.

Il primo gradino di questo ponte, che potrebbe condurre alla realizzazione dell'ideale, è pertanto quello della sincerità, che ci porta ad essere in pari (o quasi) con noi stessi. Raggiunto questo

stato di libertà dalla menzogna in noi – che comporta, fra l'altro, violenza, spirito di sopraffazione e vendetta –, si è abilitati *pleno titolo* a far valere i propri diritti più importanti, in virtù di quella verità che, a sua volta, sostiene la giustezza delle rivendicazioni. Vero e giusto, come nella più pura concezione greca classica sono, anche secondo il *Mahatma*, una cosa sola.

Al binomio si aggiunge però un terzo, decisivo elemento, che allontana non poco le due *Weltanschauungen*: in effetti, là dove l'uomo della Grecia classica avrebbe fatto seguire l'idea di bello, Gandhi ha collocato ciò che è reale. È significativo, a questo proposito, che in sanscrito verità ed essere abbiano la stessa radice, *sat*: è la stessa lingua indiana, con ogni probabilità, a suggerire l'identità fra vero e reale (il che, forse, avrebbe commosso Heidegger ed altri protagonisti del pensiero occidentale). Non è un caso, allora, se Gandhi concepì la sua esistenza come un susseguirsi di “esperimenti con la verità”, quasi fosse un empirista della scienza morale.

E non è un caso nemmeno che per lui la forza dell'azione, la determinazione ad agire (che il più delle volte era piuttosto un resistere) fosse sorretta dalla limpidezza inflessibile della verità. Anche per questa ragione, egli coniò il termine *satyagraha*, fondendo in un unico sostantivo i concetti di verità e forza (in sanscrito, rispettivamente, “*satya*” e “*agraha*”). Più incisivamente, *satyagraha*, in quanto metodo di lotta, indica il “restare aggrappati alla verità”: si tratta, pertanto, di resistere in virtù della forza che scaturisce dallo stare dalla parte di ciò che è reale, prendendo come elemento antitetico alla realtà l'illusione, o addirittura la consapevole e vessatoria mistificazione, fatali generatrici di violenza e disuguaglianza.

Nella pratica quotidiana, il *satyagraha* si traduce in un'azione che è non-azione, ovvero in resistenza passiva. In realtà, “resistere” è qui considerato come l'opposto di “aggredire”, non già di “agire” *tout court*. Anzi, tale “resistere” presuppone un'azione sottile e più forte del brutale “aggredire”, del dominare violento e dispotico, stati interiori generalmente considerati attivi. Per queste ragioni, Gandhi cominciò ad avvertire come inesatta l'espressione “resistenza passiva”, ch'egli stesso aveva adottato ancora durante il periodo sudafricano. Passivo, infatti, è troppo facilmente assimilabile alla ‘filosofia’ del gioco al ribasso o del quieto vivere, mentre egli aveva, al contrario, affermato più volte

di preferire la violenza alla viltà. Ciò nondimeno, questo grande spirito era assolutamente persuaso che seguire le regole dell'amore e della verità, nel rispetto sincero dell'avversario, presupponesse un coraggio di gran lunga più alto e stimabile di quello cieco e tracotante indotto dalla rabbia inconsapevole, ed incapace d'esprimersi se non con violenza.

Gandhi riteneva, inoltre, che la violenza non potesse cancellare la violenza, e che, di conseguenza, fosse quanto mai necessario uscire una volta per tutte dalla logica – ispirata ad una notoria legge fisica che *variatis variandis* è valida, a dire di molti, pure in ambito morale – secondo cui ad ogni azione corrisponde una reazione uguale e contraria. Bisognava far leva, viceversa, su una forza non-violenta. Non-violenza – giova forse ribadirlo – non significa certamente buonismo, e tantomeno supina accettazione. Al contrario, equivale a non riversare sull'altro la rabbia e l'indignazione, bensì a trascenderle onde condurre anche l'avversario alla conoscenza della vera giustizia. D'altronde, Gandhi non sarebbe mai riuscito a scuotere l'intero popolo indiano dal secolare torpore che lo caratterizzava, nonché ad infondergli una coscienza politica ben precisa ed il senso della propria indipendenza e dignità, se non avesse creduto di possedere una visione “chiara e distinta” del bene e del male.

La non-violenza (che traduce il termine sanscrito *ahimsa*) è possibile, poi, solo infliggendo a sé stessi la grande sofferenza che implica il non cedere agli istinti, siano questi di vendetta oppure di mero soddisfacimento dei propri piaceri. Essere non-violenti, ancora una volta, significa partire coraggiosamente dalla propria intima e personale natura, per correggerla ed orientarla, mettendosi alla prova attraverso sforzi volontari e costanti esperimenti con la verità. In buona sostanza, la dottrina della non-violenza è saldamente unita ad una ferrea autodisciplina. Il rigore e la severità di Gandhi erano, infatti, notissimi ed alquanto stimati. D'altro canto, non sarebbe corretto asserire che fosse un uomo rigido e ferreo *tout court*: in verità, egli stesso sottolineò a più riprese il carattere provvisorio, non definitivo, sperimentale delle proprie posizioni.

Disgraziatamente, tale onestà intellettuale si è ritorta diverse volte contro di lui: non meravigliano troppo perciò le accuse, mossegli in più occasioni, di palese incoerenza, di eclettismo ambiguo e, in politica, di opportunismo colpevole. A questo

proposito, occorre rammentare che, effettivamente, i patti che strinse con Smuts o con Irwin – per fare riferimento solo a due fra i tanti possibili esempi – apparirono a molti dei compromessi belli e buoni, tutt'altro che esemplari ed appaganti. Egli, però, quando gli si rivolgevano tali accuse, soleva ripetere che “per un *satyagrahi* arriva sempre il momento in cui non può rifiutarsi di trattare con l'opposizione. Il suo scopo è sempre quello di convertire l'oppositore con l'amore”.

Tutt'altro che di compromesso erano, d'altro canto, le opinioni che si era formato in merito alla moderna civiltà occidentale. Era convinto che questa, nel momento stesso in cui si schermiva dietro il vessillo della libertà, altro non facesse che negarla nella sua essenza più vera e profonda, trasformandola in uno strumento di asservimento. L'idea di libertà così come la propugna l'Occidente rappresenta, per l'ideatore della moderna non-violenza, la libera possibilità di realizzare sé stessi a discapito di altri, in maniera indipendente – dove in-dipendente sembra suggerire la non-dipendenza da regole.

Sotto questo punto di vista, ch'è quello sostenuto da Gandhi, la libertà occidentale racchiude in sé il demone della violenza. Egli, al contrario, si fa portavoce di un diverso concetto di libertà, che ha origine dalla conoscenza di sé: se condotta sino in fondo con verità, essa non può che far affiorare il riconoscimento in sé dell'altro. Quando si perviene ad un'intima e veritiera conoscenza di sé, si scopre l'originaria unità fra tutti gli esseri viventi, che a sua volta comporta la riconciliazione dell'antagonismo fra uomo e società (tipico del concetto liberista di libertà) e, di conseguenza, fra comunità e comunità. Siffatta maniera di concepire le relazioni umane è l'opposto dell'esclusivismo e della xenofobia: è una concezione inclusivista che, nella pratica, corrisponde ad una convivenza pacifica delle diversità nell'unità.

Se ogni battaglia verso l'esterno deve partire dal proprio ‘foro interno’ – e quindi dalla consapevolezza reale dei nostri limiti personali, così come si manifestano nel quotidiano, affinché si pervenga via via al controllo dei propri bisogni, desideri ed istinti –, è nondimeno dall'ideale che scaturisce l'intima forza necessaria per mettere in pratica tali sforzi di autodisciplina, altrimenti insopportabili. Anche a questo riguardo, Gandhi impiegò sagacemente la sua formidabile capacità di mediazione,

riuscendo a conciliare idea e pratica, ma pure certi principi religiosi ed etici con la battaglia politica. E compì sempre ogni cosa – si osservi attentamente – con quella gioia serena e sicura che può discendere soltanto dalla consapevolezza di star compiendo il proprio dovere. La grandezza di questo saggio, originale, inesauribile *maître à penser* – che altrimenti sarebbe rimasto un filosofo o un sacerdote, come del resto taluni altri suoi contemporanei che pure riscoprirono la pregnanza di termini tradizionali quali *ahimsa* e *swaraj* – sta dunque, essenzialmente, nell’aver tradotto in azioni i concetti di verità e libertà, facendone le basi di una strategia di lotta pressoché incomparabile che non contemplava la violenza.

Egli seppe restituire, per vero, una forte dimensione pratica e politica *tout court* alla religione tradizionale: penso in particolare al concetto di *ahimsa*, il principio fondante della religione indù. Per questo riallacciarsi costante alla religione anche in ambito politico, qualcuno – specie in occidente – lo ha definito, con sdegno supponente quanto disinformato, un santone o addirittura un teocrata. Sarà bene contestualizzare il tutto, rilevando *in primis* una differenza di prospettiva radicale esistente fra Occidente e Oriente: qui, a dirla giusta, in antitesi alla (presunta) scissione europea fra il potere religioso e quello secolare, mai s’è interrotta l’influenza della religione sul turbinoso divenire della vita politica. Tuttavia, onde dissipare ulteriori dubbi in merito, rileviamo che Gandhi, proprio in conseguenza della sua religiosità assolutamente tollerante ed aperta, si manifestò in maniera ferma e inequivocabile promotore, per l’India del domani, di uno stato squisitamente laico. Ci troviamo dinanzi, è palese, ad un’altra eloquente dimostrazione della straordinaria capacità gandhiana di mediare fra culture affatto diverse: in questo caso, egli cercò *toto pectore* di conciliare i più alti principi della democrazia occidentale con la plurimillenaria tradizione del suo Paese.

Terminato il percorso attraverso i sentieri del pensiero gandhiano, riproponiamo la domanda posta in apertura: è davvero attuabile la proposta di Gandhi? È ancora valido il suo insegnamento nel mondo globalizzato del terzo millennio? E può insegnare qualcosa ai politici del Duemila in vista del raggiungimento di quella “pace perpetua” auspicata ben prima di Kant, che sembra peraltro sfuggire quanto più la si insegue? È

possibile mettere in pratica la non-violenza nei rapporti che legano gli individui tra loro, e questi ultimi al corso irrequieto del divenire civile e sociale? È possibile essere sinceri con noi stessi? Ci è dato essere autentici nei rapporti interpersonali? Infine, riuscirà mai l'uomo a provare amore verso *tutti quanti* i viventi, senza considerarsi il centro dell'universo e pervenendo, così, ad un nuovo modo – ben più sano, rispettoso ed anche più poetico – di abitare il pianeta?

Non c'è dubbio che la posta in gioco è assai alta. L'inadeguatezza dell'uomo contemporaneo – ma forse dell'uomo *tout court*... – a dominare i pesanti limiti posti dalla propria natura è continuamente manifesta in ogni sua azione.

Eppure, crediamo convenga dire che ogni comoda rinuncia *a priori* dinanzi alle più lucide e convincenti possibilità di cambiare lo stato delle cose sa di accondiscendenza allo *status quo ante*, nonché d'indulgenza eccessiva (colpevole?) verso la propria ignavia. Se, come dice il testo di una splendida canzone del folklore argentino, “caminante no hay camino... el camino se hace al andar”, forse già nella partecipe, vivificante aspirazione ad un “altro noi”, nella “protensione a...” è insito, *in nuce*, il germe di una decisiva trasformazione futura. E i singoli mattoni del ponte che unisce realtà e idea siamo proprio *noi*: in una sorta di staffetta generazionale, abbiamo di fatto la possibilità (il dovere?) d'avvicinare sensibilmente l'umanità attuale a quella ideale che ancora ci appare remota.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE^[17]

1. TESTI DI GANDHI

Teoria e pratica della non-violenza, a cura di G. Pontara, Torino, Einaudi, 2006.

Parole di pace, a cura e con introduzione di M. Otto, trad. di M. Goldin, Milano, Fabbri, 2005.

Il libro della saggezza, a cura di T. S. Settel, trad. di F. Paris, Roma, Newton & Compton, 2005.

Per la pace. Aforismi, a cura di T. Merton, trad. di L. Nouliau, Milano, Feltrinelli, 2002.

Una grande anima. Pensieri spirituali per la vita concreta, a cura di N. Salio e C. Toscana, Como, Red, 1998.

I valori della vita. Massime spirituali, a cura di R. Bellinzaghi, Milano, Gribaudi, 1998.

Aforismi e pensieri, a cura di M. Baldini, Roma Newton & Compton, 1995.

Le parole di Gandhi, scelte da R. Attenborough, trad. di P. F. Paolini, fotografie di F. Connor, Milano, TEA, 1994.

H. Stern (a cura di), *Precetti e insegnamenti del Mahatma Gandhi*, Milano, Oscar Mondadori, 2000.

La forza della verità. Scritti etici e politici. Vol. 1: Civiltà, politica e religione, a cura di R. N. Iyer, Ed. it. realizzata in collaborazione con il Movimento Nonviolento, trad. di S. Daina e S. Manara, Torino, Sonda, 1991.

2. STUDI SU GANDHI

E. Balducci, *Gandhi*, Fiesole, Cultura della pace, 1988.

A. Becke, *Gandhi*, Roma, Carocci, 2002.

G. Borsa, *Gandhi. Un uomo di pace che divenne la fiera anima di un popolo*, Milano, Bompiani, 2003.

J. M. Brown, *Gandhi. Prigioniero della speranza*, trad. di G. Arganese e M. Cupellaro
Bologna, il Mulino, 1995.

Y. Chadha, *Gandhi. Il rivoluzionario disarmato*, trad. di M.

Prayer, Milano, Oscar Mondadori, 1999.

D. G. Dalton, *Gandhi, il Mahatma. Il potere della nonviolenza*, trad. di A. Boni, Genova, ECIG, 1998.

S. De Santis, *Mohandas K. Gandhi. Fuori dalla leggenda*, Roma, Newton & Compton, 2004.

M. Juergensmeyer, *Come Gandhi. Un metodo per risolvere i conflitti*, trad. di F. Galimberti, Roma-Bari, Laterza, 2004.

G. Mattazzi, *Gandhi. La grande anima*, Milano, A. Mondadori, 2002.

B. R. Nanda, *Gandhi, il Mahatma*, trad. di B. Oddera, Milano, Oscar Mondadori, 1992.

R. Rolland, *Mahatma Gandhi*, trad. di G. Gabrielli, Milano, Sonzogno, 1924.

W. L. Shirer, *Mahatma Gandhi*, trad. di A. Pandolfi, Sperling Paperback, 1993.

G. Sofri, *Gandhi e l'India*, Firenze, Giunti, 1995.

G. Sofri, P. C. Bori, *Gandhi e Tolstoj. Un carteggio e dintorni*, Bologna, il Mulino, 1985.

indietro

[1] Ricordiamo che la società indiana era organizzata a quei tempi secondo una divisione in quattro caste più una classe di fuori casta, gli intoccabili, i *paria*. Le quattro caste – gruppi chiusi la cui intersezione era vietata da una rigida endogamia – sono, in ordine gerarchico decrescente: casta dei bramini o sacerdoti; dei re e guerrieri, *kshatriya*; degli artigiani e mercanti, *vaishya*; dei contadini, artigiani più umili e servitori, *sudra*. Oggigiorno, tale sistema non è del tutto scomparso: si è andato sì disgregando, ma è tuttora possibile individuarne i retaggi.

[2] Letteralmente “Canto del Beato”: fa parte del *Mahabharata*, ed è in realtà un’esortazione alla guerra.

[3] Testo epico del V sec. a.C., composto da Valmiki per celebrare la vita di Rama, sesta incarnazione del dio Visnù.

[4] Autore di *The Duty of Civil Disobedience*, edito per la prima volta nel 1849.

[5] Autore, nel 1862, di *Unto this last*.

[6] Scrisse, nel 1889, *Civilisation, its cause and its cure*.

[7] Il testo tolstojano che più colpì Gandhi fu *Il regno di Dio è dentro di noi*.

[8] Smuts era il generale boero presidente del Transvaal: fu, sostanzialmente, un avversario di Gandhi.

[9] Si tratta, più precisamente, dell'organo assembleare e decisionale del nazionalismo indiano. Gandhi, diventatone presidente nel 1921, ne farà un vero e proprio partito politico.

[10] Dal viaggio a Londra del 1909 raccoglie riflessioni che andranno a costituire il suo libro più radicale: *Hind Swaraj*, tradotto in inglese col titolo di *Indian Home Rule*, ovvero "Autogoverno indiano".

[11] Voto di castità e continenza, in primo luogo sessuale, che implica pure una generale austerità di costumi: si tratta di una forma di autodisciplina che nulla concede all'edonismo.

[12] Ricordiamo che fu lui a proporre al governo di Londra ed ai nazionalisti indiani una Tavola rotonda volta ad avviare le trattative per una nuova costituzione indiana, più autonoma. La proposta fu tuttavia rifiutata da ambo le parti.

[13] Rammentiamo che questa è l'undicesima volta, fra il Sudafrica e l'India, in cui Gandhi si trova a fare l'esperienza amarissima della prigionia.

[14] Il digiuno che abbracciò in carcere resterà per l'appunto celebre, nella storia indiana, come il "digiuno epico".

[15] In realtà, Nehru ed altri personaggi di spicco deplorarono i modi decisamente radicali che caratterizzarono siffatta protesta, definendola *apertis verbis* un atto di fanatismo religioso.

[16] L'attentatore tra l'altro affermerà, dal carcere, che il l'inchino non fu una mera dissimulazione, ma un reale gesto di ossequio verso una persona che rispettava e considerava sinceramente una Grande Anima.

[17] Abbiamo sempre fornito la data dell'ultima edizione (o ristampa) a noi nota.

[indietro](#)