



Burucúa, José Emilio

Sudhir Chandra, Gandhi. An Impossible Possibility, Londres y Nueva York, Routledge, 2017 (trad. del hindi al inglés por Chitra Padmanabhan), 152 páginas.



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Burucúa, J. E. (2017). Sudhir Chandra, Gandhi. An Impossible Possibility, Londres y Nueva York, Routledge, 2017 (trad. del hindi al inglés por Chitra Padmanabhan), 152 páginas. Prismas 21(21), 310-312. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/3193>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

Sudhir Chandra,

Gandhi. An Impossible Possibility,

Londres y Nueva York, Routledge, 2017 (trad. del hindi al inglés por Chitra Padmanabhan), 152 páginas

Libro extraño y extraordinario es este en el horizonte de las lecturas histórico-científicas en la Argentina. Intentaré presentar un resumen de su contenido, del que podrá ya deducirse la originalidad radical del texto para nosotros. Luego, expondré las razones adicionales por las que aconsejo, con entusiasmo, su frecuentación.

El profesor Chandra es uno de los mayores especialistas mundiales en la figura de Gandhi y la historia india del siglo xx. En esta obra de madurez, el punto de partida ha sido dicho con la mayor sinceridad. Se trata de hacer confluír la mirada sobre el Mahatma y la mirada sobre sí mismo, un *scholar* e historiador quien, como nosotros, ha transitado la deriva, hasta cierto punto inimaginable en los gloriosos años sesenta, de las democracias occidentales o “a la occidental” tal cual es la India, dominadas cada vez en mayor grado por el desarrollo financiero del capitalismo mundial y el juego de las guerras periféricas que desempeñaron las grandes potencias. Y aquella convergencia se plantea como una pregunta: si Gandhi, ya en uno de sus discursos, pronunciado antes de la plegaria del día de su cumpleaños, el 2 de octubre de 1947, pudo manifestar su desasosiego frente a la incompreensión radical de la que

era objeto su mensaje en una India independiente, en una India deudora del combate por la libertad mediante la *ahimsa*, ¿qué lugar deberíamos asignar ahora a las ideas de ese hombre en un mundo prisionero de violencias de toda laya? El Capítulo 2 de *Impossible Possibility* está dedicado al estudio del primer gran apartamiento entre el programa de regeneración espiritual de la humanidad, objeto final de la actividad de Gandhi por cuyo cumplimiento él hubiera querido vivir, en verdad, más de 125 años, y el plan político concreto del Partido del Congreso a partir de octubre de 1945, cuando se acercaba de modo irreversible la independencia del subcontinente y la retirada del gobierno británico. Nehru era la cabeza, la inteligencia y la voluntad sensibles del nuevo pragmatismo que se abría paso. Por lo que Chandra se detiene en el análisis minucioso de la correspondencia entre Gandhi y Nehru, establecida a fines de 1945, acerca de la viabilidad del proyecto expuesto por Gandhi casi cuarenta años antes, en un texto de 1909, el *Hind Swaraj* (*swaraj* significa “autogobierno”), basado en los principios de la *ahimsa* (nuestra pobre traducción occidental del término es “no-violencia”) y de la *satyagraha* o fuerza nacida de la verdad (*satya* es “verdad” en nuestra lengua). A partir del

intercambio con Jawaharlal, el *Bapu* comenzó a percatarse de que el nuevo *swaraj* no sería muy distinto del ejercido hasta entonces en los estados y pueblos de la historia sobre la base de la potencia física y de la violencia. Pero, he aquí la paradoja, la captación lúcida por parte de Gandhi, no solo del debilitamiento de la *ahimsa*, sino de su colapso probable, consecuencia del enfrentamiento religioso entre musulmanes, por un lado, e hindúes y sikhs, por el otro, estallado a partir de las masacres de hindúes en Calcuta en agosto de 1946, esa toma de conciencia sobre el desplomarse de su programa nacional y universal introdujo una era breve, aunque intensa y hasta cierto punto insoportable, de angustias y dolores en el alma del Mahatma.

De semejantes penas o tristezas profundas trata el Capítulo 3 de nuestro libro, que se inicia con el examen de los viajes de pacificación emprendidos por Gandhi a raíz de las matanzas de hindúes en Noakhali y de musulmanes en Bihar, anteriores a la aceptación de la Partición entre India y Paquistán por el Partido del Congreso en junio de 1947 y a la independencia de los dos estados del antiguo *Raj* el 15 de agosto del mismo año. En medio del caos, Gandhi se planteó un fin aun más alto que el de la lucha no-violenta de más de

treinta años por la libertad. Buscó producir una metamorfosis de la acción sostenida en una sola vertiente, la propia de los débiles, del principio de la no-violencia. Tal cosa había sido, para él, la resistencia pacífica contra el dominio británico. El Mahatma propuso entonces una militancia de nuevo tipo, guiada por la faz constructiva de la *ahimsa*, es decir, la que instala en nosotros el anhelo de construir una existencia humana común, tejida con las hebras de la fraternidad y el amor mutuo. Pues no se trataba solo de alcanzar la independencia merced a la no-violencia, sino de convertir el alma en un sí mismo merecedor de ella. Más todavía, Gandhi se había opuesto a la Partición; sin embargo, una vez producida esta, la forma superadora de la *ahimsa* le impuso de inmediato la necesidad de pronunciarse y actuar para conseguir la consolidación democrática y la paz religiosa en el interior de ambas naciones separadas. El ejemplo del *Mahabharata* permanecía en su mente, el poema épico que cuenta la guerra entre las dos ramas de los Kuru, los Kaurava y los Pandava, y el triunfo final de los Pandava en la batalla de Kurukshetra. Esa victoria, que aniquila a los vencidos, destruye también a los vencedores. El 6 de abril de 1947, Gandhi recuerda el poema y dice: “El mismo estado de cosas prevalece hoy en nuestro país”. La parte más filosófica del *Mahabharata*, el *Bhagavad Gita*, que despliega el debate ético entre el príncipe Arjuna y el dios Krishna acerca de la licitud de la batalla en ciernes, también fue una brújula para Gandhi en aquellos días de infelicidad. Sus viajes y su

presencia en Noakhali y Bihar descansaban, igual que para Arjuna su participación en la guerra, sobre el sentido de un cumplimiento del deber en el campo propio de la acción, por contradictorio que ello parezca, dado que, en Noakhali, eran los hindúes las víctimas y, en Bihar, los musulmanes. Gandhi entendía que su condición de hindú, impregnada de admiración y cariño hacia el Islam, lo habilitaba para sentir como terreno suyo cualquier lugar de sufrimiento de los musulmanes.

Está claro que la experiencia nueva y profunda de una “bancarrotita” de sí mismo en la misión de metamorfosis de la *ahimsa*, de la no-violencia del débil (la mera resistencia pacífica ante el opresor) a la no-violencia del fuerte, que se yergue en medio de los propios en la hora de su victoria, hubo de ahondarse en los días y meses inmediatamente posteriores a la independencia. Al mismo tiempo que desencadenó en las ideas, las palabras y las acciones de Gandhi la tozudez admirable de entregar, sin titubeos, toda su persona a la forma sublime de la *ahimsa*, para probar la posibilidad de su realización aun en medio de la imposibilidad de toda existencia suya fuera de la presencia concreta, física y aurática del Mahatma. El examen del último período en la vida de nuestro personaje es el tema del capítulo “¿La posibilidad de la *ahimsa*?”, centro de gravedad de la argumentación y del análisis de las fuentes del último pensamiento gandhiano en el libro. Todo el relato de Chandra ha elaborado, para esta encrucijada, una dialéctica

múltiple, entre Gandhi y sus antiguos seguidores en el Partido del Congreso, entre Gandhi y el partido de Jinnah Sahib en Paquistán, entre Gandhi y la violencia de los hechos, y, por fin, en el seno mismo del alma de Gandhi, desgarrada entre el dolor derivado de la incompreensión circundante y la fe en la *ahimsa* del coraje como camino único rumbo a una rehabilitación amorosa de la humanidad, cuya primera expresión debía ser la paz común y mutuamente fértil de India y Paquistán. Por ello, comprendemos, junto a Chandra, que la práctica de tal tipo de no-violencia debía desembocar, así como ocurrió, en el ayuno hasta la muerte por parte de Gandhi, un ayuno que solo podría levantar el Mahatma cuando recibiese signos indubitables de que la reconciliación de los creyentes estaba en marcha, se extendía y consolidaba. De aquí que la mayor parte del Capítulo 4 se ocupe del sucederse de los acontecimientos alrededor de los estallidos de Calcuta en la segunda mitad de agosto de 1947 y de los tumultos devastadores sucedidos en Delhi a partir de septiembre de ese año hasta enero de 1948. En ambos casos, el efecto emocional de la declaración de Gandhi de realizar ayunos hasta la muerte sobre el ánimo de los dirigentes políticos a un lado y otro de la Partición y sobre el sentimiento colectivo de las masas de religiosos, musulmanes, sikhs, hindúes, sirvió de fundamento a declaraciones explícitas de pacificación y a procesos concretos de apaciguamiento en las batallas de religión, que lograron el abandono de los ayunos por parte de Gandhi. El

desmenuzamiento y el análisis de los discursos cotidianos del *Bapu*, asociados a los momentos de plegaria a lo largo de esos meses trágicos, componen una suerte de contrapunto historiográfico del dolor y la esperanza que, surgidos de la angustia absoluta de Gandhi, determinaron la evolución social y política de las dos nuevas naciones, a pesar de que la guerra por Cachemira en noviembre de 1947 fuese un indicio claro de que la *ahimsa* quedaría relegada en aras de una formación tradicional y violenta de los estados. Y la determinaron en la medida en que, no obstante los abismos de destrucción que han jalonado las historias de India y Paquistán de 1947 al presente, *swaraj*, *ahimsa* y *satyagraha* siguen siendo los *desiderata* por los que políticos de buena voluntad, personas comunes e intelectuales combaten, más allá de la fuerza bruta, en busca de una vida auténtica que merezca ser vivida. Las pocas páginas del Capítulo 5 del libro de Sudhir Chandra sintetizan ese temple del ánimo, pero toda la obra es la mejor prueba de que la pregunta acerca del lugar de la vida y el pensamiento de Gandhi en nuestros ideales del presente no solo no puede ser objeto de indiferencia o desdén (que así suele ocurrir cuando los historiadores del siglo xx se refieren al idealismo del Mahatma), sino que es imperativa la investigación acerca de la posibilidad de su aplicación, hoy y en el futuro inmediato que abraza a las

generaciones de nuestros hijos y descendientes.

Ahora bien, corresponde finalizar la reseña con una enumeración de las virtudes prácticas y teóricas que un historiador latinoamericano, o cualquier colega fuera de India, encontrará en este texto que comentamos. En primer lugar, se destacan la fineza y exhaustividad del estudio lingüístico y conceptual de los discursos de Gandhi, de sus corresponsales, admiradores, detractores, día por día alrededor de los episodios narrados: el Mahatma en Noakhali, en Bihar, en Calcuta y Delhi. Esos relatos se despliegan junto a un corpus de sus escritos, producidos en los últimos tres años de vida, que no es frecuente tener al alcance y menos en un marco sistemático como el construido por Chandra. En segundo lugar, tampoco es usual entre nosotros trazar la biografía, aun cuando sea parcial y limitada a un período de su existencia, de una persona a quien el historiador admira. Y menos hacerlo con la precisión y objetividad que requiere el oficio, acompañadas por un deseo de comprender las acciones y las palabras del retratado –Gandhi en este caso– hasta en los pliegues más recónditos de su pensamiento y de su sensibilidad emocional. Al punto de encontrar en ello, en las dudas devastadoras de su ánimo, en los laberintos de sus esperanzas buscadas y renovadas, en la superación de sus flaquezas, motivos inéditos para reforzar la admiración.

Tertio. La desconstrucción del ayuno hasta la muerte en cuanto instrumento de la política es también un modelo a seguir toda vez que ponemos en escena los climas de la historia événementielle (diría Braudel) e indagamos cuáles han sido sus efectos en la larga duración. Chandra evoca otros ayunos del mismo tipo, anteriores a los de 1947-1948, esto es, los de 1932-1933, y los analiza con la misma minuciosidad usada respecto de los que forman parte de los episodios agonales de la Partición y la independencia. Se extrae de ello la noción de un ayuno que es producto de un mandato brotado del interior del sujeto y sentido como un mandato divino acerca de su efecto de purificación espiritual, es decir, un ayuno que se aleja de cualquier idea de coerción emocional o violencia psíquica. El ayuno hasta la muerte no tiene más razón que la de transformar a quien lo practica en emblema viviente de la *ahimsa* del coraje. Un historiador de los aspectos intelectuales y anímicos de la sociedad debería tomar nota del modo magistral en que Sudhir Chandra ha desenvuelto el tejido de ambivalencias, ambigüedades, compromisos e intransigencias que constituyeron el diálogo entre Gandhi y sus contemporáneos.

José Emilio Burucúa
UNSAM