

## **Gandhi, ancora fra noi.**

Gandhi, ancora fra noi. Ho pensato a lungo se aggiungere, alla fine di questo titolo, un punto interrogativo. Come è noto, l'importanza della punteggiatura nella storia viene di recente riscoperta. Ma qui si tratta di qualcosa di più complesso dei soliti esempi che si fanno ("ibis, redibis non...", e così via). Qui si tratta di decidere se siamo proprio convinti che Gandhi sia ancora tra noi o se ci limitiamo a chiedercelo, o semmai a sperarlo. Certo, a guardarsi in giro, non sembra di poter cogliere gran tracce della sua presenza. E tuttavia, se si guarda in profondità, le tracce ci sono. Ho scelto quindi la soluzione ottimista, anche se l'altra, quella del punto interrogativo, mi avrebbe lasciato più possibilità, e quindi anche una maggiore tranquillità.

Tornerò alla fine sul problema dell'attualità e dell'eredità di Gandhi. Prima, però, vorrei soffermarmi sui tre punti per i quali è possibile parlare di una eredità e attualità del suo pensiero e della sua esperienza. Questi tre punti, o meglio, i tre punti principali, sono la nonviolenza, la critica della società moderna e del cattivo rapporto da essa instaurato con la natura e la questione dell'incontro tra culture: se esso debba necessariamente dar luogo a dei *crash*, a degli scontri come quelli previsti da Huntington, oppure se possano generare scambi fecondi). Parlerò molto brevemente dei punti due e tre perché l'occasione che ci vede qui oggi riguarda in maniera eminente il problema della nonviolenza. Su questo, finito qui il preambolo, mi accingo a partire, e su questo mi soffermerò più a lungo.

Nella concezione gandhiana della nonviolenza confluiscono convincimenti etici ed esperienze personali e storiche. Parlerò più in là del problema, non risolto né semplice, delle sue "fonti". Per ora ricorderò semplicemente che Gandhi era molto influenzato da tendenze presenti nel pensiero indiano (soprattutto nel giainismo con il suo concetto di *ahimsa*, non violenza, appunto), che condannavano non solo l'uccidere, ma il nuocere, il far male, l'infliggere sofferenze ad ogni essere umano, anzi ad ogni essere vivente. Ma era influenzato anche da testi di altre religioni, come il Vangelo: il Sermone della Montagna lo aveva molto impressionato per il suo invito ad amare il proprio nemico, e a reagire all'offesa porgendo l'altra guancia.

Al convincimento etico si aggiungeva in lui l'esperienza: per esempio, la conoscenza diretta della violenza, che ebbe più volte occasione di incontrare. Gandhi non era un pensatore organico e sistematico. Intitolò la propria autobiografia, non a caso, *Storia dei miei esperimenti con la Verità*. E molte volte nella sua vita ebbe occasione di insistere su questo.

Nel 1907 Gandhi introdusse nel proprio linguaggio di combattente in difesa dei diritti degli indiani in Sudafrica un termine (e un concetto) destinato ad ampia fortuna, quello di *satyagraha*,

letteralmente, “Forza della Verità”. In seguito, preferì il nuovo termine ad altri, come resistenza passiva o disobbedienza civile, che pure continuò ad usare.

In breve, *satyagraha* voleva dire che anche le persone più oppresse e umiliate potevano trovare in se stesse, nella fedeltà ai propri valori, alla propria dignità, alla Verità che è in ogni essere umano, la forza necessaria a difendere i propri diritti. Non si pensi quindi al *satyagraha* come a una dottrina della rassegnazione. Al contrario, la nonviolenza gandhiana intendeva essere un’arma d’attacco, volta alla sconfitta e alla conquista del nemico mettendolo di fronte al proprio coraggio e alla propria sofferenza. Gandhi intendeva modificare il mondo, non accettarlo. Intendeva opporsi attivamente al male per sconfiggerlo. Intendeva combattere l’ingiustizia. Non negava i conflitti, ma solo l’uso della violenza per risolverli.

Gandhi rifiutava la violenza con molte buone ragioni. La violenza, egli sosteneva, non conduce mai a soluzioni stabili e durevoli dei conflitti. Il suo impiego tende a generare ulteriore violenza e a brutalizzare entrambe le parti. Tende a portare alla ribalta uomini autoritari, che continuano ad esercitare la violenza a vittoria ottenuta. Comporta, inoltre, segretezza e sospetto, falsità, unilateralità, semplificazioni eccessive della verità. E, con questo, perpetua una cultura e una mentalità vecchie, anziché favorire lo sviluppo d’un tipo d’uomo migliore, più sincero e sereno, altruista e disinteressato, libero e tollerante.

Gandhi rifiuta anche una concezione limitata, puramente tattica, della nonviolenza, che lui chiama nonviolenza del debole. Rifiuta cioè il ricorso alla nonviolenza esclusivamente come scelta opportunistica, fatta da chi non è in grado di battersi con altri strumenti perché verrebbe sconfitto. Rifiuta una concezione solo difensiva della nonviolenza, usata per limitare le perdite di fronte a un oppressore, a un nemico più forte. Per questo, nel corso degli anni, usò sempre meno l’espressione “resistenza passiva”, che gli appariva equivoca.

Per Gandhi, la nonviolenza doveva essere quindi l’arma dei coraggiosi, non lo schermo dei codardi. Arrivò a dire, in qualche momento, che la violenza gli pareva preferibile alla vile e rassegnata accettazione dell’ingiustizia.

Questa concezione si oppone a ogni idea della politica che si fondi sulla giustificazione dei mezzi ad opera del fine. Nessun fine giustifica la violenza esercitata su altri uomini. Al contrario, il vero *satyagrahi*, il vero combattente non-violento, lotterà non solo per sé ma anche per il proprio nemico. Rispetterà il proprio nemico, cercherà di comprenderne le ragioni (perché molte sono le verità) e si asterrà da ogni forma di lotta diretta a distruggerlo o a infliggergli sofferenze che non siano la perdita dei suoi indebiti privilegi. Si lotta per ristabilire la giustizia, non per creare nuova ingiustizia o per cercare vendette da cui nuove violenze nascerebbero. Gandhi conduceva le sue

battaglie con incredibile lealtà. Non usava mai la sorpresa: prima di intraprendere un'iniziativa ne informava sempre l'avversario.

Niente violenza sul nemico, quindi, ma solo accettazione della violenza su di sé quando non esista altro modo di ottenere giustizia. Tuttavia, il *satyagrahi* non è un masochista. E' solo un combattente coraggioso, profondamente convinto dei propri obiettivi di lotta e della propria capacità di mettere in crisi il nemico e, alla fine, di convertirlo con lo spettacolo della propria determinazione a lottare e a soffrire. Solo in questo modo, sostiene Gandhi, si potrà diminuire poco per volta la quantità globale di violenza che viene esercitata quotidianamente nel mondo.

Se esistono più verità, se il nemico non va distrutto, la soluzione di ogni lotta è un compromesso. Ci sono, su questo, bellissime citazioni gandhiane: “Mi ero reso conto [dopo aver difeso in tribunale la sua prima causa importante] che la vera funzione di un avvocato era quella di riaccostare le parti in disaccordo”. Ancora nella sua autobiografia scrisse: “sempre nella vita proprio la mia passione per la verità mi ha insegnato ad apprezzare la bellezza del compromesso”. E al suo biografo Louis Fischer disse: “Sono essenzialmente un uomo incline al compromesso perché non sono mai sicuro di essere nel vero”. Anche se, occorre aggiungere, egli precisò più volte che il compromesso non può mai darsi sui principi, e non può mai significare puro tatticismo.

Se da questa descrizione decisamente sommaria della nonviolenza gandhiana passiamo a chiederci qualcosa di più preciso sulle sue “fonti”, sulla storia attraverso cui si è formata, il discorso si complica. Uno studioso francese, Markovits, ha notato come, pur essendoci più di cinquecento biografie dedicate a Gandhi, tuttavia le nostre conoscenze sulla sua giovinezza e sulla sua formazione siano ancora povere. Quelle biografie trascurano il contesto. La storiografia sull'India ottocentesca ha sempre privilegiato la parte del Paese che era direttamente governata dagli inglesi, trascurando invece quell'altra parte, tuttavia molto estesa, che era costituita dai cosiddetti stati “maharajali”: circa 400, di dimensioni che andavano da quelle di un piccolo comune italiano a quelle di un grande stato europeo. Ora, Gandhi era nato per l'appunto in uno di questi stati (Porbandar, nel Gujarat). Analogamente, fino a tempi recenti, scarsa attenzione è stata dedicata allo studio del Sudafrica, e soprattutto dell'ampia comunità indiana ivi esistente, al cui interno Gandhi ha condotto le sue prime battaglie.

C'è, soprattutto, un problema di fonti storiografiche. Le biografie di Gandhi continuano a dipendere essenzialmente, per gli anni che precedono il suo ritorno in India nel 1915, dai suoi scritti autobiografici, e cioè dall'autobiografia vera e propria (che si arresta al 1920) e da un altro scritto dello stesso genere, *Satyagraha in South Africa*). Gandhi li scrisse o li dettò, per lo più in carcere, tra il 1922 e il '26, pubblicandoli dapprima a puntate in un suo giornale, poi in volume. Firmando la

Prefazione a *Satyagraha in South Africa* nell'aprile del '24, Gandhi ricordò che nella sua cella non aveva avuto “books of reference”, e di avere quindi lavorato utilizzando solo la sua memoria. Aggiunse di non aver voluto cercare riscontri documentari neppure dopo essere tornato in libertà: sia per mancanza di tempo e di “inclinazione a scrivere una regolare storia dettagliata” (rivendicava peraltro l'accuratezza del suo racconto), sia perché a lui interessava soprattutto che il libro fosse utile “nella nostra lotta attuale”. Ma anche l'autobiografia venne scritta a memoria, a molta distanza dai fatti, e -come Markovits sottolinea- con una tendenza a parlare della propria vita e della propria formazione come un succedersi di esperienze tali da configurare una lenta ascesa verso la luce; inoltre, con una certa attenzione a prendere le distanze dalle interpretazioni cristiane del suo pensiero per sottolineare piuttosto l'apporto della tradizione indiana.

Se si tiene conto di questa presenza quasi esclusiva degli scritti autobiografici di Gandhi nella ricostruzione storiografica dei suoi primi quarantatré anni di vita, non si può non concordare con Markovits laddove segnala il carattere “gandhico” delle sue biografie. Pur non mettendo in dubbio la buona fede del personaggio nei suoi scritti autobiografici (da lui concepiti più come uno strumento di pedagogia etico-politica che come un racconto vero e proprio), e meno che mai la sua grandezza storica, è probabile che vada corretta l'immagine dominante di un Gandhi *deus ex machina*, e di un pensiero formatosi solo all'interno di una evoluzione spirituale poco meno che autosufficiente.

Quel che è certo è che, malgrado la vastissima letteratura che lo riguarda, le origini del pensiero gandhiano presentano ancora problemi e misteri.

Nel concetto, già ricordato, di *satyagraha*, elaborato e introdotto nel 1907, confluiscono due idee di fondo: il diritto alla disobbedienza e il rifiuto della violenza. Gandhi parla più volte del diritto di “opporsi all'errore nella forma delle leggi ingiuste”. Chi pratica la resistenza civile, scrive ad esempio, considera l'obbedienza alle leggi ingiuste un disonore: “Egli dunque apertamente e civilmente viola queste leggi e sopporta con pazienza la punizione che gli viene inflitta per tale violazione”.

Questo senso fortissimo del diritto dell'individuo ad opporsi a un'autorità ingiusta (un “diritto inalienabile di ogni cittadino”) si accompagna in Gandhi, quanto meno nei primi quattro decenni e più della sua vita, a un lealismo non meno esplicito e radicato nei confronti dell'impero britannico (che lo porta in tre casi -com'è noto- ad appoggiare da suddito fedele le guerre dell'impero).

Difficile risalire alle origini di questo atteggiamento. Se si sfogliano gli scritti di Gandhi nel corso di tutta una vita si rimane stupiti di fronte alla varietà e vastità dei suoi *exempla*. Si va dal nobile inglese John Hampden, oppositore di Carlo I, che nel 1636 spinse la sua opposizione all'imposta navale (la *ship-money*) fino al rifiuto di pagarla (venendo per questo trascinato in tribunale in un

celebre processo) a John Tyler, futuro presidente degli Stati Uniti, che nel 1833 fu l'unico senatore a votare contro il cosiddetto *force bill*, riguardante la crescita del potere presidenziale a proposito delle dogane; da Socrate a John Bunyan, predicatore battista non conformista (1628-88), che passò dodici anni e mezzo in prigione per essersi rifiutato di adeguarsi ai decreti emanati contro i dissidenti dalla Restaurazione inglese; da Daniele, rimasto fedele alla legge mosaica alla corte di Nabucodonosor alla principessa e poetessa Mirabai (XVI secolo), fedele devota di Krishna pur incorrendo per questo nella disapprovazione del marito; da Prahlad, devoto di Vishnu e per questo osteggiato dal cattivo padre, il re-demone Hiranyakashipu (Gandhi ne parlò spesso come di un *satyagrahi* ideale). E ancora, le suffragette inglesi (cui Gandhi guardò certamente con grande attenzione) e H.D. Thoreau. Difficile orientarsi in un elenco così vasto e vario di modelli.

Ma passiamo agli autori più amati da Gandhi. “Ho tratto un grande profitto dagli scritti di Thoreau e di Emerson”, scrisse il Mahatma nel 1942 in una lettera al Presidente Roosevelt. Di Thoreau lesse nel 1907 (e ne scrisse una presentazione e un riassunto in due puntate nel suo giornale “Indian Opinion”) *The Duty of Civil Disobedience*. Lo colpirono, oltre alla tesi di fondo del libro (il dovere del singolo di non ubbidire a quelle leggi dello stato che appaiano inique alla sua coscienza), il coraggio con cui il suo autore aveva sostenuto l'abolizione della schiavitù e -cosa che Gandhi apprezzava particolarmente- il fatto che “*avesse praticato* ciò che predicava”. E' certo che la lettura di Thoreau venne in soccorso a Gandhi nel periodo in cui stava passando da un'attività di riformista al *satyagraha*: “Il magistrale trattato di Thoreau [...] mi forniva la conferma scientifica di ciò che stavo facendo”. Più tardi, però, Gandhi ridimensionò il significato dell'opera. Nel '21 scrisse che “Thoreau forse non era un vero campione della non violenza. Probabilmente inoltre egli limitò la sua violazione delle leggi alla legge sulle entrate, ossia al pagamento delle tasse”. E in una lettera del 1935 limitò il proprio debito nei confronti dello scrittore americano:

“L'affermazione secondo cui io avrei tratto la mia idea dalla *Disobbedienza civile* scritta da Thoreau è falsa. La resistenza alle autorità dell'Africa del Sud era già molto avanzata quando conobbi il saggio di Thoreau. Ma questo movimento era allora conosciuto sotto il nome di ‘resistenza passiva’. Poiché questo termine era incompleto, avevo forgiato la parola *satyagraha* per coloro che erano in grado di leggere il *gujarati*. Quando vidi il titolo del grande saggio di Thoreau, cominciai a impiegare la sua frase per spiegare la nostra lotta ai lettori inglesi. Ma mi sembrava che anche l'espressione ‘disobbedienza civile’ non riuscisse a rendere pienamente il senso di quella lotta. Adottai perciò il termine di ‘resistenza civile’.”

In altra sede, ho esaminato le letture gandhiane di Tolstoj, segnalando come ci siano anche qui delle incertezze: è possibile addirittura che Gandhi fosse a conoscenza delle idee e delle attività di Tolstoj già nei suoi anni universitari londinesi. Non c'è dubbio, comunque, che il suo primo vero grande incontro con Tolstoj risalga al 1894 in Sudafrica, quando un amico gli regalò una copia della

traduzione inglese de *Il Regno di Dio è dentro di voi*, pubblicato l'anno prima. La sua lettura lo entusiasmò, lasciandogli “un'impressione indimenticabile”. Molti anni dopo ribadì: “A quel tempo io credevo nella violenza. La sua lettura mi curò del mio scetticismo, e fece di me un fermo credente nell'*ahimsa*.”

In quel libro Gandhi ritrovava la sua stessa ammirazione per il *Sermone della montagna* (che aveva letto durante il suo soggiorno londinese), l'esortazione “tu non ucciderai” e l'invito a non opporsi al male con la violenza, l'amore del prossimo e il pacifismo. Ma, anche, una breve storia dei precursori della non violenza e un catalogo dei suoi attuali fautori e “combattenti”: dai quaccheri a Tom Payne, dagli abolizionisti americani ai *duchobory* russi.

Gandhi fece di quel libro la propria Bibbia. Lo rilesse in prigione nel 1908 e ne regalò, uscendo, una copia con dedica a un agente di custodia. In anni successivi lo regalò, o ne consigliò la lettura, ad amici e parenti. Sulla scia dell'entusiasmo per *Il Regno di Dio è dentro di voi*, Gandhi lesse fra il 1894 e il '96 altri libri di Tolstoj, che gli fecero un'impressione profonda e gli permisero di “afferrare sempre meglio quante infinite possibilità offriva l'amore universale”.

Dal 1904 Gandhi ebbe come collaboratore Polak, fervente tolstoiano. Scrisse più volte su Tolstoj in “Indian Opinion” e consigliò la lettura di alcuni suoi scritti ai membri della comunità di Phoenix da lui fondata. Nel 1909, com'è noto, gli scrisse una lettera, avviando così un carteggio che venne però presto interrotto dalla morte dello scrittore.

Per tutto il resto della sua vita, Gandhi continuò a riconoscere il proprio debito verso Tolstoj, pur ponendo a volte dei limiti a questo debito. Per esempio nel 1931, rispondendo a un intervistatore:

“Gli debbo molto, certo, e lo vanto come uno dei miei maestri. Ma con tutta umiltà posso dire che Tolstoj non mi ha arrecato qualcosa di nuovo, ma egli mi ha fortificato in certe cose confuse in me. Io non debbo interamente a Tolstoj la dottrina della resistenza non-violenta, ma è ai suoi scritti che io debbo la forza maggiore”.

Benché la sua lettura di *Il Regno di Dio è dentro di voi* sia molto precoce, dal momento che risale al 1894, colpisce che Gandhi usi, nel testo su Tolstoj del 1931, lo stesso tipo di formula (“non mi ha arrecato qualcosa di nuovo...mi ha fortificato”) che aveva usato in altra occasione a proposito di Thoreau (“La resistenza...era già molto avanzata quando conobbi il saggio di Thoreau”). C'è sempre un rinvio a qualcosa di precedente che non si riesce bene a cogliere. E che va cercato, probabilmente, sia nella tradizione indiana, sia nel confronto diretto con la violenza politica. Che la tradizione religiosa indiana gli offrisse spunti straordinari sulla strada della nonviolenza è fuori di ogni dubbio. In particolare un'antica ma sempre viva religione (o, secondo altri, una corrente dell'induismo), e cioè il giainismo (che ho già ricordato) aveva teorizzato due millenni e mezzo prima l'idea e la pratica dell'*ahimsa*, e cioè, letteralmente, della nonviolenza verso ogni

essere vivente, insetti e piante compresi. E l'influenza del giainismo su Gandhi fu assai forte. Un monaco giainista, molto legato a sua madre, che era una fervente induista vishnuita, svolse il ruolo di una sorta di consulente spirituale della famiglia quando Gandhi era un ragazzo. Più tardi, un colto poeta giainista di Bombay, Rajchandra (o Raychandbai), fu oggetto da parte di Gandhi di una vera e propria venerazione. Quando morì prematuramente, nel 1901, Gandhi ne soffrì molto, e più tardi ebbe a dire che se avesse avuto un *guru* nella sua vita, questi non avrebbe potuto essere altri che Rajchandra.

Ma probabilmente, per capire l'approdo di Gandhi alla nonviolenza, non è sufficiente far ricorso a testi scritti, europei o indiani che siano. Occorre tener presenti situazioni storiche ed esperienze concrete. Perché una delle fonti della nonviolenza gandhiana fu per l'appunto la constatazione del potenziale di violenza presente nella società indiana di allora. Dell'India si è spesso avuta l'idea di un Paese e di una cultura a sé, la cui storia, più sacra che profana, sarebbe diversa da quella di altri Paesi; nonché della terra d'elezione della tolleranza religiosa, della pace e della convivenza. Nel suo film del '59, *L'India vista da Roberto Rossellini*, il celebre regista diceva a un suo interlocutore che in India non c'erano mai state lotte religiose, che c'era sempre stata una grande tolleranza. In realtà, oggi sappiamo quali demoni agitano anche la società indiana (si pensi solo al conflitto secolare tra indù e musulmani), e l'abbiano agitata anche in passato. Rossellini aveva già tutti gli elementi per saperlo anche lui, ma scambiò i suoi desideri per la realtà, in accordo con una diffusa tendenza europea alla mitizzazione dell' "Altro" (dal "buon selvaggio" in poi). Quanto a Gandhi, incontrò la violenza –e se ne ritrasse inorridito- appena cominciò a occuparsi dei suoi connazionali che vivevano in Sudafrica, oppressi e vessati. Poi, nel 1909, in occasione di un suo viaggio a Londra, ebbe modo di assistere a un vivace dibattito, sui giornali e nell'opinione pubblica, a proposito di un recente omicidio politico da parte di un terrorista indiano; e anche di incontrare, sia pure di sfuggita, Savarkar, il leader estremista che aveva ordinato quell'omicidio: la stessa persona che assai credibilmente, quasi quarant'anni dopo, avrebbe armato la mano degli assassini di Gandhi (ma una Corte lo mandò assolto). Fu anche questa, per Gandhi, un'esperienza decisiva, al punto che il 1909 rappresenta, a mio parere, un anno che segna per vari aspetti un mutamento importante nella sua vita. Innanzitutto, fu in quell'anno che Gandhi scrisse *Hind Swaraj*, un libro impostato come un dialogo socratico tra un *editor* (che è lo stesso Gandhi) e un *reader*, della cui identità si è a lungo discusso. Quel che è certo è che il *reader* rappresenta un personaggio alternativo a Gandhi in quanto esprime idee presenti tra i giovani indiani con simpatie anarchiche o nazionaliste radicali. Alcuni anni dopo, Gandhi si pronunciò più volte sull'esperienza sovietica. Ebbe espressioni di rispetto per Lenin e la sua opera, ma dichiarò di non poter accettare il bolscevismo perché "basato sulla violenza e sulla negazione di Dio". "Io non credo –scrive nel '24- nelle vittorie ottenute in

fretta, con la violenza”. Nel '31, in visita in Svizzera a Romain Rolland, che era un fervido ammiratore dell'URSS, aggiunse ai propri dubbi sulla politica sovietica un'osservazione riguardante l'India e cioè che gli indiani influenzati dai metodi russi ne avevano ricavato posizioni di grande intolleranza e la pratica del terrorismo. Nel '46, conversando con Louis Fischer, toccò soprattutto due temi. Il primo era lo statalismo sovietico, cui Gandhi contrapponeva un socialismo nel quale “lo Stato non possiede niente” (i suoi successori, a cominciare da Nehru, avrebbero in realtà costruito uno Stato assai più simile al modello sovietico); il secondo riguardava invece le libertà personali:

“Vi si può arrestare in qualsiasi momento, senza che abbiate commesso alcun crimine. Possono mandarvi dove vogliono. [...] Io desidero [...] un mondo libero. Questo non è un desiderio dei comunisti. Essi vogliono un sistema che riduce il corpo e lo spirito in schiavitù”.

*Hind Swaraj* contiene anche una critica radicale, per non dire una dura requisitoria contro la civiltà moderna, irreligiosa e puramente materiale; contro le macchine, la scienza, la medicina che hanno reso schiavo l'uomo, disumanizzandolo e allontanandolo dalla natura e dai valori dello spirito. A questa civiltà Gandhi oppone il ritorno alla tessitura a mano e al rude aratro antico. Il vero conflitto in atto -egli sostiene- non è tra inglesi e indiani, o tra Oriente e Occidente, ma tra due forme diverse di civiltà: quella patriarcale, pacifica, lenta dell'India tradizionale (ma anche, a suo parere, dell'Europa preindustriale) e quella follemente veloce, convulsa, egoista e materiale dell'Europa moderna (ma anche di quella parte dell'India che ne è stata ormai contaminata). Questo libro sconvolgente, che ha avuto fino ai nostri giorni un numero straordinario di edizioni, fu apertamente disapprovato da alcuni leader indiani moderati, come Gokhale, e ignorato da altri, come Nehru. Gandhi non lo rinnegò mai: si limitò, molti anni dopo, a far capire che esso conteneva una sorta di dover essere, di programma massimo di lungo periodo, che doveva fare i conti con i tempi della politica. A un lettore di oggi *Hind Swaraj* può apparire irritante nel suo radicalismo privo di mediazioni: ma può anche trasmettere messaggi assai attuali. C'è una frase, in questo piccolo libro, che riassume con grande (e inquietante) efficacia un aspetto del pensiero gandhiano: “Noi, quindi, diciamo che il non-inizio di una cosa è saggezza suprema”. E' una frase che può essere interpretata come esemplare di un atteggiamento puramente conservatore, ma anche come il segno di un profondo rispetto di equilibri naturali e culturali, di valori, come la lentezza, che si tende oggi a riscoprire.

Ma *Hind Swaraj* e altri scritti e lettere di Gandhi dello stesso periodo sono anche la testimonianza di un passaggio decisivo, avvenuto appunto nel 1909, del suo pensiero. Gandhi sembra ora convinto che la stessa lotta degli indiani sudafricani non possa trovare un esito soddisfacente senza allargarsi



a quella dell'India intera. E per la prima volta si pone il problema dell'India: lo assume su di sé come un proprio compito, una missione inevitabile.

Gandhi parla sia ai moderati sia agli estremisti. Ai primi dice che non è più il tempo delle petizioni rispettose, e che occorre abbandonare ogni tentazione elitaria e rivolgersi alle masse indiane, altrimenti queste verranno abbandonate nelle mani degli estremisti. Agli estremisti dice che non basta combattere gli inglesi per sostituirli alla guida di uno Stato costruito a imitazione del loro. E ancora, che una vittoria ottenuta con la violenza porterebbe al potere dei violenti: nulla garantisce che un governo di indiani sia migliore di un governo di inglesi. Se è vero che occorre, ormai, usare la forza, questa non può essere altro che la forza della verità, la nonviolenza. E alle masse è necessario, sì, rivolgersi, ma non per portare loro un messaggio di violenza e di terrore, bensì per aiutarle a riscoprire la propria storia, la propria etica, i pacifici costumi antichi, le proprie lingue dimenticate. Solo in questo modo, l'indipendenza dell'India non nascerà su cattive basi, e non sarà solo un mutamento politico, ma una grande vittoria sul terreno della civiltà.

Il Gandhi del 1909 contiene quindi in germe, per la prima volta, il grande leader della lotta dell'India per l'indipendenza, anche se molti anni dovranno ancora trascorrere prima che egli possa assumere questo ruolo. Alla radice del suo nuovo atteggiamento è l'accettazione della sfida degli estremisti. Come ho già accennato, la sua teoria della nonviolenza, così radicale e conseguente, pur senza voler trascurare le molte letture che lo aiutano a raggiungerla, deve molto a un'acuta consapevolezza dell'immenso potenziale di violenza presente nell'India del suo tempo, e alla volontà di opporsi ai rischi di disumanizzazione che esso contiene. Nel 1909, Gandhi ha conosciuto in maniera diretta quel potenziale. E se in *Hind Swaraj*, come in molti altri suoi scritti, egli afferma che la violenza è estranea alla cultura indiana, lo fa solo perché, all'interno di quella cultura, intende operare una scelta.

Con *Hind Swaraj*, e con la frase “il non-inizio di una cosa”, siamo già entrati (ma ne usciremo rapidamente) nel secondo dei punti per i quali si può parlare di un'attualità di Gandhi, o quanto meno di un Gandhi precursore dell'ecologismo contemporaneo: la cui filosofia, non a caso, si riassume nell'idea che in natura ogni cosa si tocchi provoca conseguenze anche molto lontane, oltre che impreviste (la globalizzazione fa sì che la stessa filosofia si possa estendere dalla natura alle società umane, e rende inoltre sempre più stretto il rapporto reciproco tra l'una e le altre). Non dirò altro su questo punto, se non che mi pare degno di essere segnalato che *Nemesi medica*, la fortunata opera di Ivan Illich sulla medicina, è praticamente contenuta già in *Hind Swaraj*. Peraltro, le problematiche relative a un diverso tipo di rapporto uomo/natura, alla salute, all'alimentazione e alle biotecnologie, e soprattutto all'autolimitazione dei consumi hanno avuto negli ultimi anni una

diffusione straordinaria che arriva fino al piccolo libro, intelligente e commovente, *L'economia giusta*, che Edmondo Berselli, probabilmente noto a molti di voi, ha scritto nei mesi del dolore e della malattia che lo avrebbe portato ad una prematura scomparsa nell'aprile di quest'anno.

Personalmente, ho spesso dei dubbi su questa letteratura: non sul libro di Berselli, che è molto equilibrato, ma, per fare un esempio che riguarda un autore assai noto, su quelli di Latouche, che vorrebbe i poveri del mondo condannati a vita a sobria povertà. Gli hanno risposto vari autori africani, rivendicando il diritto delle donne congolesi, o del Mali, a poter usare un giorno una lavatrice. Ciò non toglie che sia necessario prendere in seria considerazione l'ipotesi di una svolta nei consumi da parte di tutti i popoli del mondo, e che la realizzazione di questa ipotesi possa essere drammaticamente accelerata dal susseguirsi sempre più frequente di crisi economiche, sociali, ecologiche. Ma pretendere di dar lezioni a chi vive da sempre in povertà per invitarlo a passare ad una povertà di altro tipo saltando le fasi intermedie è cosa difficile da collocare tra farsa e tragedia (più vicina, comunque, alla farsa).

Il terzo problema che esaminerò brevemente prima della conclusione è quello dell'incontro tra culture. Non alludo qui tanto al fatto che dobbiamo a Gandhi un grande insegnamento in favore della tolleranza e del rispetto dell'altro, della dignità e validità di tutte le culture e religioni, della collaborazione tra diversi. Alludo invece, piuttosto, alla sua stessa biografia, o più precisamente ai suoi primi capitoli. In altre parole, come cercherò di mostrare, più che dei testi scritti, la stessa vita di Gandhi costituisce qui uno straordinario esempio pedagogico.

Come ho già raccontato più volte (ma non penso certo di essere stato il solo a farlo), tutta la formazione di Gandhi è un continuo trascorrere tra Oriente e Occidente. Da ragazzo, malgrado una famiglia molto religiosa, non si segnalò per una particolare predisposizione a diventare "gandhiano": era un ragazzo normale, persino un po' birbone. Fu quando decise, cocciutamente, di andare a studiare legge a Londra che si posero le basi della sua trasformazione. Perché a Londra (allora *caput mundi* vera e propria) entrò in contatto –anche personalmente, in qualche caso– con una cultura che oggi chiameremmo "alternativa", fatta di critici della rivoluzione industriale, pacifisti, vegetariani, scopritori del corpo, amanti dell'Oriente e delle sue filosofie, sperimentatori sociali di ogni tipo. E fu a partire da quegli anni, a Londra e poi in Sudafrica, che lesse i "suoi" autori, da Ruskin a Thoreau, da Carpenter a Tolstoj al Sermone della montagna. Ma fu sempre a Londra, stimolato dalle simpatie europee per l'Oriente, che cominciò anche ad accostarsi alle radici della cultura indiana, prima trascurate o assopite, e a leggerne i grandi classici religiosi e mitologici, che avrebbero poi accompagnato (soprattutto la *Bhagavad Gita*) tutta la sua vita.

In altre parole, ciò che vi è di più interessante in questa vicenda è che Gandhi arrivò a Londra, diciannovenne, assai poco colto e soprattutto assai poco consapevole della propria cultura. Ad invogliarlo a dedicarsi attivamente alla scoperta delle sue radici culturali indiane fu l'incontro con personaggi non indiani: inglesi, o comunque di cultura prevalentemente occidentale, ma quasi tutti variamente affascinati dall'India e dalle sue tradizioni. Sarà finalmente diventato un vero indiano, e induista, quando tornerà a casa dopo i tre anni universitari londinesi. La formazione di Gandhi rappresenta quindi un esempio (particolarmente significativo, ma non unico) di una circolarità tra culture che rompe lo stereotipo della contrapposizione di tipo essenzialista fra Oriente e Occidente (meglio ancora, tra orienti e occidenti). Gandhi ne porterà il segno, per tutta la sua vita, nel cumularsi, all'interno del suo complesso quadro culturale, di influenze provenienti da mondi diversi. Non è un caso che numerosi studiosi continuino ancora oggi a chiedersi se Gandhi fosse più "indiano" o più "europeo". Un interrogativo di questo tipo si collega, evidentemente, a quelli da cui siamo partiti, riguardanti l'universalità e l'attualità della sua esperienza. E' questo, per l'appunto, l'ultimo tema che vorrei toccare: quale sia stata e sia l'eredità di Gandhi.

Mi sembra doveroso partire dall'India stessa. Qui, malgrado piccoli movimenti, alcuni dei quali ancora vivi, creati da diretti seguaci (Vinoba, Narayan); malgrado monumenti e musei e case di Gandhi visitabili da turisti devoti; malgrado tutto questo, dicevo, la figura di Gandhi è stata in qualche modo beatificata e rimossa, né sono stati sufficienti a riportarla in vita periodici revival, principale fra i quali il film di Attenborough. Ciò nonostante, la grandezza dell'uomo è tale da permettere spesso di coglierne la presenza in una memoria profonda depositata nella coscienza collettiva indiana e fonte di orgoglio: si sente che è passato di lì.

Ma la figura di Gandhi ha avuto una profonda risonanza in molti paesi: anche in Italia, dove spicca l'opera di Aldo Capitini, il più importante tra i nonviolenti italiani. Ma più che stendere qui elenchi più o meno lunghi di nomi di seguaci, spesso soprattutto teorici, dell'insegnamento gandhiano, mi sembra giusto ricordare personaggi e momenti storici che a quell'insegnamento si sono attivamente riferiti, e in alcuni casi continuano a farlo. Penso ad alcuni importanti episodi della resistenza passiva opposta da molti norvegesi, soprattutto insegnanti, all'occupazione nazista; alle lotte degli afroamericani con Martin Luther King e con Rosa Parks; all'ultimo Mandela, vittorioso con la nonviolenza dopo il fallimento della precedente fase violenta; all'esperienza di Solidarnosc in Polonia e alla cacciata di Marcos nelle Filippine; alle posizioni non violente del Dalai Lama Tenzin Gyatso, guida della lotta del popolo tibetano.

Nell'89, quando nel corso della Primavera di Pechino migliaia di giovani cinesi scesero in piazza contro il regime tirannico che poi li massacrò, la nonviolenza fece la sua apparizione nei loro

volantini. La cosa fece un certo scalpore perché in Cina, a differenza che in India, la nonviolenza in politica non aveva grandi tradizioni, anche se potrebbe trovare buone basi filosofiche nel taoismo. Nel *Re degli scacchi* (1984), il bellissimo romanzo breve di Acheng, che si ispira per l'appunto molto al taoismo, il protagonista-simbolo è un giovane cinese interessato solo al gioco degli scacchi e al cibo (necessario a soddisfare i bisogni primari per potersi dedicare alle avventure dello spirito). Intoccato e intoccabile dai tumulti della politica, questo giovane rivendica nei fatti la propria indipendenza e libertà interiori: nessun tiranno potrebbe vincere la resistenza della sua anima, perché lui sa giocare a scacchi dentro di sé, a memoria, e occorrerebbe scavare nel suo cervello. Elementi di una lotta nonviolenta sembrano diffondersi oggi in una società cinese percorsa da molte contraddizioni e caratterizzata da proteste che alle grandi manifestazioni di massa preferiscono la contestazione puntuale delle ingiustizie. E' un fenomeno che è giusto ricordare per la sua importanza e per l'importanza e le dimensioni della Cina, anche se è difficile (almeno per i miei mezzi limitati) rinvenirvi espliciti riferimenti a Gandhi.

Di recente, un filosofo iraniano dissidente, che ha conosciuto le prigioni di Ahmadinejad e vive oggi esule in Canada, Ramin Jahanbegloo, ha scritto un libro, *Leggere Gandhi a Teheran*, che ricorda palesemente nel titolo il bellissimo e giustamente fortunato libro di Azar Nafisi. E' molto significativo che un pensatore musulmano che auspica l'affermarsi di un islam liberale e tollerante, e l'incontro tra islam, democrazia e nonviolenza, senta il bisogno di rifarsi a Gandhi, oltre che alle origini e ai secoli gloriosi dell'islam, quelli dell'Andalusia tollerante e "interculturale" (nelle parole dell'autore, "il paradigma di Cordoba").

Assai esplicito è il richiamo a Gandhi negli scritti e nell'opera di Aung San Suu Kyi, la donna di straordinario coraggio, premio Nobel per la pace, che si batte da anni contro la cupa dittatura militare birmana. Non è un caso che il più importante tra i volumi che ne raccolgono gli scritti si intitoli "Liberi dalla paura", che è anche un tema gandhiano. Ed è molto bello per me che questa nostra conversazione si tenga due giorni dopo che la giunta militare ha annunciato che Aung San Suu Kyi potrebbe essere liberata il giorno dopo le elezioni del 7 novembre (alle quali potrà votare, ma non essere candidata, in quanto "criminale" condannata). Benché la drammatica vicenda di questo magnifico personaggio abbia già riservato molte delusioni, la speranza si è accesa nelle migliaia e migliaia di persone che la seguono con affetto e ammirazione in tutto il mondo.

Gandhi e la nonviolenza non ebbero invece successo, e lasciarono un'eredità assai opinabile e discussa anche sul terreno della pura testimonianza, nei confronti del nazismo. Traumatizzato dalla guerra, Gandhi scrisse due lettere a Hitler (che comunque non arrivarono a destinazione) nell'intento di convincerlo della superiorità della nonviolenza e nella speranza di renderlo "sensibile

alle sofferenze umane”. Esortò gli ebrei ad opporre la nonviolenza al nazismo e gli inglesi a deporre le armi e a lasciar entrare i nazisti nel proprio territorio, pur di porre fine all’orrore della guerra. (Verrebbe voglia di confrontare queste posizioni con il tormentato atteggiamento di una grandissima personalità europea come Simone Weil: persuasa, alla vigilia della seconda guerra mondiale, che qualunque tragedia, anche l’azzardo di una egemonia tedesca, fosse preferibile alla guerra; e risoluta poi, una volta iniziato il conflitto, “dopo una dura lotta interiore”, a “perseguire la distruzione di Hitler con o senza speranza di successo”).

Ha osservato qualche anno fa John Lloyd (ma prima di lui anche altri, come Iosif Brodskij) che “i britannici contro cui Gandhi lanciò la sua campagna non erano nazionalsocialisti”. E che “oggi un approccio simile non funzionerebbe neppure contro i terroristi: al pari dei nazisti, essi considererebbero il pacifismo una forma di debolezza e di decadenza, e giudicherebbero la nonviolenza un’esortazione a prendere un maggior numero di iniziative”. Anche Mandela ha scritto qualcosa del genere, e cioè che “la resistenza passiva e non violenta è efficace nella misura in cui anche il nemico accetta le regole del gioco”.

Tocchiamo qui alcune delle difficoltà che si presentano quando si voglia assumere l’insegnamento gandhiano e adattarlo ad altri contesti culturali e politici, spesso radicalmente diversi. Per fare qualche esempio, Gandhi avrebbe vivacemente protestato se avesse saputo che si richiamavano a lui alcuni movimenti pacifisti a senso unico, in realtà tutt’altro che neutrali e tutt’altro che contrari alla violenza indipendentemente da chi la esercita. E lo stesso avrebbe fatto se avesse incontrato cortei che si richiamavano alla nonviolenza ma che marciavano avendo sulle loro bandiere ritratti di più o meno celebri guerriglieri, ancorché più che degni di rispetto. Così pure, Gandhi avrebbe avuto certamente qualcosa da ridire di fronte a certe scelte nonviolente motivate in buona sostanza dalla scarsa efficacia o dall’impossibilità pratica di camminare su strade diverse (avrebbe chiamato questo “la nonviolenza del debole” e vi avrebbe visto una forma di codardia). E ancora, avrebbe visto una sorta di furbesca e deprecabile ipocrisia in una scelta non violenta dettata solo dal timore di “fare il gioco del nemico”.

Queste appena dette sono difficoltà che nascono dal confronto fra Gandhi e alcuni suoi cattivi o discutibili discepoli, passati o presenti, consapevoli o no. Ma ce ne sono altre che nascono, più semplicemente, da una discussione aperta e schietta con l’esperienza gandhiana. La quale, questo dev’essere chiaro, non ci chiede di essere accettata *in toto*. Ci chiede invece una partecipazione onesta e attiva, cosciente, rispettosa ma critica. Così, per esempio, nessuna scelta nonviolenta potrà mai sfuggire al dilemma dell’omissione di soccorso. Si pensi a Srebrenica, al Ruanda, al fallimento dell’ONU in entrambi questi casi. Gandhi aveva posto il problema di un pazzo che voglia uccidere un bambino in un villaggio: non si può fare a meno di uccidere lui, prima che metta in atto il suo

proposito criminale. Il genocidio, e cioè uno dei tragici protagonisti della storia contemporanea, dagli armeni agli ebrei, dai cambogiani ai tutsi ai sudanesi, è l'erede diretto di quel pazzo e di quel bambino. Non è possibile celebrare la giornata della nonviolenza e non vedere. Ma anche a voler scendere a livelli più vicini a noi, alla nostra vita di ogni giorno, sarebbe già qualcosa che la lettura di Gandhi ci insegnasse a portare nell'attività politica un afflato morale, a giocare pulito e ad essere trasparenti, a rispettare l'avversario e a discutere con lui, a ragionare anziché gridare, a rinunciare a strumentalizzazioni consapevoli, a trabocchetti, ad attacchi a sorpresa. Il fatto stesso che l'eredità di Gandhi ci sfidi ancora oggi, 2 ottobre 2010, a porci questi problemi mi induce a non pentirmi di aver omesso alla fine del titolo quel punto interrogativo. Gandhi è ancora fra noi.

Gianni Sofri

(Testo di una conferenza tenuta in Cappella Farnese, su invito del Comune di Bologna, il 2 ottobre 2010, in occasione della Giornata internazionale della nonviolenza, decisa dall'ONU nel 2007. Il 2 ottobre è stato scelto in quanto giorno natale di Mohandas Karamchand Gandhi. Alla manifestazione ha presenziato, portando il suo saluto, il Console generale dell'India a Milano, Signor Sarvajit Chakravarti.)