

Simón Bolívar
y Mahatma Gandhi:
Paradigmas liberadores

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

Mario Bonucci Rossini
RECTOR

Patricia Rosenzweig
VICERRECTORA ACADÉMICA

Manuel Aranguren
VICERRECTOR ADMINISTRATIVO

José María Anderez
SECRETARIO

CONSEJO DE ESTUDIOS DE POSTGRADO

Mauro Briceño
COORDINADOR GENERAL

**CONSEJO DE DESARROLLO CIENTÍFICO,
HUMANÍSTICO Y TECNOLÓGICO**

Alejandro Gutiérrez
COORDINADOR GENERAL

**CENTRO DE ESTUDIOS DE ÁFRICA Y ASIA
“JOSÉ MANUEL BRICEÑO MONZILLO”**

CÁTEDRA LIBRE INDIA SIGLO XXI

Hernán Lucena Molero
DIRECTOR

Simón Bolívar **y Mahatma Gandhi:** *Paradigmas liberadores*

HERNÁN LUCENA MOLERO
COMPILADOR

1810-2010:
Bicentenario de la Independencia de Venezuela

1959-2009:
50 años de Relaciones Diplomáticas India - Venezuela

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
CONSEJO DE ESTUDIOS DE POSTGRADO
CONSEJO DE DESARROLLO CIENTÍFICO, HUMANÍSTICO Y TECNOLÓGICO
CENTRO DE ESTUDIOS DE ÁFRICA Y ASIA
“JOSÉ MANUEL BRICEÑO MONZILLO”
CÁTEDRA LIBRE “INDIA SIGLO XXI”

**Simón Bolívar y Mahatma Gandhi:
Paradigmas liberadores**

© Hernán Lucena Molero
Compilador, 2010

Primera edición, 2010

© De esta edición
Universidad de Los Andes
Consejo de Estudios de Postgrado
Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico
© Centro de Estudios de África, Asia y Diásporas Latinoamericanas y Caribeñas
“José Manuel Briceño Monzillo”
Cátedra Libre India Siglo XXI

FOTOS DE PORTADA

Bolívar, Bogotá, 1845.

Mahatma Gandhi, tomada de *His Life in Pictures*. Publication Division Ministry of Information and Broadcasting, Government Of India, 1987.

CUIDADO DE LOS TEXTOS

José Antequera / Norbert Molina Medina

EDICIÓN AL CUIDADO DE

Centro Editorial La Castalia C. A.

IMPRESIÓN

Editorial Venezolana C.A.
Mérida, Venezuela

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY

Depósito Legal: LF2372010900766

ISBN: 978-980-6858-01-5

Las publicaciones financiadas por el CDCHT-ULA son sometidas a un riguroso proceso de arbitraje por calificados expertos en el área.
Este libro fue financiado, siendo su código PL-H-01-09-06, correspondiente al programa de publicaciones del CDCHT del año 2010.

Reservados todos los derechos

Impreso en Mérida, Venezuela

ÍNDICE

Mensaje	14
S. M. Krishna Ministro de Asuntos Exteriores, Gobierno de la India	
Prólogo	17
<i>Ismael Cejas Armas</i> Centro de Estudios de África y Asia “José Manuel Briceño Monzillo” Universidad de Los Andes	
Introducción	19
<i>Hernán Lucena Molero</i> Centro de Estudios de África y Asia “José Manuel Briceño Monzillo” Universidad de Los Andes	
¿Qué significa ser bolivariano en el siglo XXI?: Diez reflexiones	23
<i>Silvio Villegas</i> Escuela de Historia. Universidad de Los Andes	
La unidad latinoamericana y caribeña en el pensamiento y la acción política del Libertador Simón Bolívar	43
<i>Reinaldo Rojas</i> Universidad Pedagógica Experimental Libertador	
El pensamiento de Simón Bolívar ante los Estados Unidos de América	67
<i>Otoniel Morales</i> Escuela de Historia. Universidad de Los Andes	
Simón Bolívar: Hacia el encuentro del Tercer Mundo	77
<i>Kaldone G. Nweihed</i> Universidad Simón Bolívar	
Gandhi para el nuevo Milenio	93
<i>Shyama Prasad Ganguly</i> Centro de Estudios Hispánicos. Universidad Jawaharlal Nerhu. India	
Ser gandiano en el siglo XXI	111
<i>Hernán Lucena Molero</i> Centro de Estudios de África y Asia “José Manuel Briceño Monzillo” Universidad de Los Andes	

Gandhi, Ambedkar y el nacionalismo religioso casteísta: Paradigmas de la India ante la mundialización y el belicismo contemporáneo	129
<i>Elías Capriles</i>	
Centro de Estudios de África y Asia “José Manuel Briceño Monzillo”	
Universidad de Los Andes	
La Paz en Gandhi	181
<i>María Gabriela Mata Carnevali</i>	
Centro de Estudios de África y Asia “José Manuel Briceño Monzillo”	
Universidad de Los Andes	
Gandhi el creyente	193
<i>Miguel Galíndez</i>	
Universidad de Carabobo	
La Historia pertenece a los hombres prácticos que se atreven a soñar en grande	209
<i>Milena Santana Ramírez</i>	
Embajadora de la República Bolivariana de Venezuela en India	
Bolívar a la luz de Gandhi. Reflexiones sobre el valor de la No-violencia como instrumento de liberación de los pueblos	217
<i>Frank Bracho</i>	
Ex embajador de la República Bolivariana de Venezuela en India	
La rueca y la espada: Gandhi, Bolívar y la Modernidad	235
<i>Jorge Armand</i>	
Escuela de Historia. Universidad de Los Andes	
El significado revolucionario contemporáneo de Mahatma Gandhi y Simón Bolívar para la emancipación humana	261
<i>Franz J. T. Lee</i>	
Centro de Estudios de África y Asia “José Manuel Briceño Monzillo”	
Universidad de Los Andes	
La diversidad concentrada en dos pensadores independentistas: Gandhi y Bolívar	277
<i>Noorin Khan</i>	
Centro de Estudios Hispánicos. Universidad Jawaharlal Nerhu. India	
Simón Bolívar y Mahatma Gandhi: Cronologías liberadoras del Sur	287
<i>Norbert Molina Medina</i>	
Centro de Estudios de África y Asia “José Manuel Briceño Monzillo”	
Universidad de Los Andes	
Nuestros colaboradores	307

TABLE OF CONTENTS

Message	13
S. M. Krishna External Affairs Minister, Government of India	
Preface	17
<i>Ismael Cejas Armas</i> Center for African and Asian Studies “José Manuel Briceño Monzillo” University of The Andes	
Introduction	19
<i>Hernán Lucena Molero</i> Center for African and Asian Studies “José Manuel Briceño Monzillo” Free Chair “India Twenty-First Century”, University of The Andes	
What Does it Mean to be a Bolivarian in the Twenty-First Century?: Ten Reflections	23
<i>Silvio Villegas</i> School of History. University of The Andes	
Latin American and Caribbean Unity in the Thought and Political Action of Liberator Simón Bolívar.	43
<i>Reinaldo Rojas</i> Experimental Pedagogical University “Libertador”	
The Thought of Simón Bolívar in Face of the United States of America	67
<i>Otoniel Morales</i> School of History. University of The Andes	
Simón Bolívar: Toward the Discovery of the Third World	77
<i>Kaldone G. Nweihed</i> Simón Bolívar University	
Gandhi for the New Millennium	93
<i>Shyama Prasad Ganguly</i> Centre of Spanish, Portuguese, Italian & Latin American Studies. Jawaharlal Nehru University. Delhi, India	
To Be a Gandhian in the Twenty-First Century	111
<i>Hernán Lucena Molero</i> Center for African and Asian Studies “José Manuel Briceño Monzillo” University of The Andes	

Gandhi, Ambedkar and Casteist Religious Nationalism: Indian Paradigms in the Face of Globalization and Contemporary Bellicosity	129
<i>Eliás Capriles</i> Center for African and Asian Studies “José Manuel Briceño Monzillo” University of The Andes	
Peace According to Gandhi	181
<i>María Gabriela Mata Carnevali</i> Center for African and Asian Studies “José Manuel Briceño Monzillo” University of The Andes	
Gandhi, the Believer	193
<i>Miguel Galíndez</i> University of Carabobo	
History Belongs to Practical Men who Dare Dream Big	209
<i>Milena Santana Ramírez</i> Ambassador of the Bolivarian Republic of Venezuela in India	
Bolívar in the Light of Gandhi. Reflections on the Value of Non-Violence as an Instrument for the Liberation of Nations	217
<i>Frank Bracho</i> Former Ambassador of the Bolivarian Republic of Venezuela in India	
The Spinning Wheel and the Sword: Gandhi, Bolívar and Modernity	235
<i>Jorge Armand</i> School of History. University of The Andes	
The Contemporary Revolutionary Meaning for Human Emancipation of Mahatma Gandhi and Simon Bolivar	261
<i>Franz J. T. Lee</i> Center for African and Asian Studies “José Manuel Briceño Monzillo” University of The Andes	
Concentrated Diversity in Two Revolutionary Thinkers: Gandhi and Bolívar	277
<i>Noorin Khan</i> Centre of Spanish, Portuguese, Italian & Latin American Studies. Jawaharlal Nehru University. Delhi, India	
Simón Bolívar and Mahatma Gandhi: Liberation Chronologies of the South	287
<i>Norbert Molina Medina</i> Center for African and Asian Studies “José Manuel Briceño Monzillo” University of The Andes	
Our Collaborators	307

*Dedicado a los pueblos hermanos de India y Venezuela,
a sus luchas, a sus destinos encontrados,
y a las renovadas fuerzas de un futuro de hermandad y solidaridad
que se construye día a día, a través del diálogo y la cooperación.*

*La democracia no está hecha para los
que se portan como borregos.
Una democracia disciplinada e ilustrada
es la cosa más bella del mundo.*
Mahatma Gandhi

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Mahatma Gandhi' in a cursive, flowing script.

*La Justicia es la
reina de las virtudes
republicanas, y con
ella se sostienen la
igualdad y la libertad.*
Simón Bolívar

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Simón Bolívar' in a cursive, flowing script.



MINISTER OF EXTERNAL AFFAIRS
NEW DELHI

May 17, 2010

MESSAGE

I am happy to learn that the University of The Andes (ULA), Merida, Venezuela has undertaken the important and timely work of publishing the book 'Simon Bolivar and Mahatma Gandhi: Paradigms of Liberty'. This well researched book, on the two most important personalities of India and Venezuela respectively, is a welcome addition to the sphere of growing multidimensional engagement between India and Venezuela, in particular, and India and Latin America, in general.

2. Mahatma Gandhi and Simon Bolivar's ideologies and values greatly influenced nations beyond their place of birth. Simon Bolivar (the Liberator) who was born in the eighteenth Century is the most respected historical figure of Latin America, known for his exemplary role in the liberation of South America from colonial rule. Mahatma Gandhi played an important role in shaping and guiding India's freedom movement in the, twentieth Century, which was unique in its emphasis on non-violence (*Ahimsa*) and peaceful resistance based on truthfulness (*Satyagraha*). Mahatma Gandhi's non-violent ideology inspired the freedom movements in Asia and Africa which led to their liberation in the twentieth Century. In an increasingly complex world, people are rediscovering the ideals and principles of Mahatma Gandhi and Simon Bolivar with the growing realization that lasting solutions to the great problems of the day can be achieved only through peaceful means. It was this recognition that led the United Nations General Assembly in 2007 to unanimously declare 2nd October, Mahatma Gandhi's birthday, as the International Day of Non-Violence.

3. The book is very timely as it comes soon after the completion of 50 years of trusted, dynamic and evolving diplomatic relationship between India and Venezuela. I take this opportunity to congratulate Professor Hernan Lucena Molero, Director of the Centre for Africa, Asia and Latin American and Caribbean Diaspora of the University of The Andes, for his meticulous compilation and scholarly editing of the book. I also commend individual contributors for their insights in highlighting the salience and relevance of the two protagonists, and also underlining the seminal role played by them in shaping our destinies. I have no doubt that this book will serve as an important source of reference for further studies on the subject, which would undoubtedly foster closer and deeper people-to-people contacts between India and Venezuela.

S. M. KRISHNA
EXTERNAL AFFAIRS MINISTER
GOVERNMENT OF INDIA
MAY 17, 2010



MINISTRO DE ASUNTOS EXTERIORES
NUEVA DELHI

May 17, 2010

MENSAJE

Me complace el saber que la Universidad de los Andes (ULA), Mérida, Venezuela ha asumido de manera oportuna el trabajo de publicar el libro *Simón Bolívar y Mahatma Gandhi: Paradigmas liberadores*. Este libro de investigación sobre las dos personalidades más importantes de la India y Venezuela, respectivamente, es un bienvenido aporte a la esfera del creciente compromiso multidimensional entre India y Venezuela, en particular, e India y Latinoamérica en general.

2. Las ideologías y los valores de *Mahatma Gandhi* y Simón Bolívar influenciaron enormemente a naciones distintas de aquellas a las que ellos pertenecieron. Simón Bolívar (El Libertador), quien nació en el Siglo XVIII, es la figura histórica más respetada de Latinoamérica, conocido por el papel ejemplar que jugó en la liberación de Suramérica del poder colonial español. *Mahatma Gandhi*, jugó un importante rol organizando y guiando el movimiento de liberación de la India, el cual fue único por su énfasis en la no-violencia (*Ahimsa*) y la resistencia pacífica basada en la verdad (*Satyagraha*). La ideología gandhiana de la no-violencia inspiró a movimientos de liberación de Asia y África que lograron alcanzar la libertad [de sus naciones] en el Siglo XX. En un mundo cada vez más complejo, la gente, a lo largo y ancho de los continentes, está redescubriendo los ideales y principios de *Mahatma Gandhi* y Simón Bolívar, cada vez más conscientes de que sólo por medios pacíficos será posible alcanzar soluciones perdurables a los grandes problemas de hoy. Fue esta apreciación la que en 2007 llevó a la Asamblea General de las Naciones Unidas a declarar unánimemente el 2 de Octubre, día del nacimiento de Gandhi, como Día Internacional de la No Violencia.

3. El libro es muy oportuno, pues llega justo al cumplirse 50 años de relaciones diplomáticas, llenas de confianza, dinamismo y progreso, entre la India y Venezuela. Aprovecho esta oportunidad para felicitar al Profesor Hernán Lucena Molero, Director del Centro de Estudios de África, Asia y Diásporas Latinoamericanas y Caribeñas de la Universidad de Los Andes, por la meticulosa y académica compilación del libro. También elogio a los contribuyentes individuales por su perspicacia al destacar la notoriedad y relevancia de los dos personajes, y por resaltar la importancia del rol de ambos en la formación de nuestros destinos. No tengo la menor duda de que este libro será una importante fuente de referencia para estudios posteriores sobre este tema, lo cual indudablemente fomentará contactos más directos y más profundos de pueblo a pueblo entre la India y Venezuela.

S. M. KRISHNA
MINISTRO DE ASUNTOS EXTERIORES
GOBIERNO DE LA INDIA
17 DE MAYO, 2010

PRÓLOGO

Tiene Usted, estimado lector, un libro de altísimo valor entre sus manos. Durante mucho tiempo, prestigiosos académicos ligados al mundo universitario y a la diplomacia de ambos hemisferios, acariciaron la idea de traer a existencia este proyecto que hoy, finalmente, tenemos el inmenso placer y orgullo de presentaros. Una rara combinación de Historia Política de nuevo cuño e Historia Comparada nos presenta en toda su dimensión de grandeza a dos de los más eximios libertadores de la historia de la humanidad: Simón Bolívar, el Padre de la Independencia Hispanoamericana y *Mahatma* Gandhi, *el alma grande*, luz y guía de generaciones alrededor del planeta, en su afán de libertad y también de superación personal.

Decimos una rara combinación porque es evidente que esta Historia Política tiene que ver (en palabras de Graciela Soriano) con el estudio del pasado en aquellos procesos que se relacionan con la adquisición, conservación, expansión y uso del poder en las sociedades, incluyendo la lucha por el poder y de su ejercicio en dichas sociedades, también con la abstracción de los hombres sobre el tema —y ¡cuanto vivieron en carne propia los peligros y miserias del poder nuestros ejemplos!, así como la reflexión que sobre el tópico nos legaron. Si le sumamos los mejores matices de una Historia Comparada que respetando época, ideas políticas y caracteres, no desea convertir a nuestros personajes en seres extratemporales, sino en lo que en realidad significan: ejemplos de rectitud y humanidad, obtendremos un *cocktail* de excepcional elaboración, sin lugar a dudas.

¿Qué pueden tener en común estos dos hombres inmortales? Separados por un siglo, con diferentes imperios como opresores y con tan distintos métodos de lucha, ¿donde encontrar el elemento que nos permita imbricar tan diferentes y augustas personalidades? ¿Existe, acaso, un puente que desde la América Latina en formación del siglo XIX, con su mestizaje tan único,

nos una a la India milenaria, la de las culturas encontradas, superpuestas y sincréticas, en pleno fragor independentista entre guerras mundiales? La respuesta más fácil por la que decantarse sería la negativa. Craso error. Las diferentes lecturas de nuestros autores señalan que la grandeza, el sacrificio y el inmenso amor hacia sus congéneres, respetando las especificidades que cada uno tuvo que vivir son intemporales y condicionantes homogéneos de aquellos predestinados a convertirse en símbolos y amalgamas de naciones.

Porque esto es lo que fundamentalmente distingue a nuestros objetos de estudio: su condición de hacedores de nación y paradigmas liberadores. Cuando revisamos el popular concepto que hace de una conciencia histórica común el cemento que une geografía, lengua y religiones bajo una sola visión de pertenencia, nos damos cuenta de la verdadera trascendencia de nuestros personajes históricos. *¿Qué venezolano no siente correr por sus venas el sentimiento y orgullo bolivariano? ¿Qué indiano no aspira poseer una de las tantas virtudes que signaron la praxis política y humana del Mahatma? Más aún, ¿que latinoamericano no se siente identificado en mayor o menor manera con los ideales republicanos de Bolívar? ¿Qué asiático no cree identificar en sus propias raíces culturales los preceptos básicos de la no violencia y sacrificio de Gandhi?* Trascendencia fuera de los límites naturales y temporales ubican a nuestros Libertadores en el Olimpo del Reconocimiento y Respeto, espacio reservado para muy pocos seres humanos.

Y ya que hablamos de reconocimiento, una palabra final de salutación a los forjadores de este maravilloso puente entre dos naciones hermanadas por el mismo espíritu de justicia y libertad. La visión del Ex Embajador de la República de la India en nuestro país, Deepak K. Bhojwani, el Centro de Estudios de Asia y África José Manuel Briceño Monzillo de la Ilustre Universidad de Los Andes, bajo la égida de su infatigable Coordinador, Profesor Hernán Lucena Molero y la Cátedra Libre *India Siglo XXI* nos hacen llegar a nuestras manos este impecable trabajo de análisis histórico y político. Enhorabuena y que sea apenas el primero de los muchos puentes por construir.

Ismael Cejas Armas
ULA

INTRODUCCIÓN

La libertad, la independencia, la soberanía, la no-violencia y la verdad, son valores históricos y contemporáneos que gravitan en las luchas de los pueblos de la India, Venezuela y el resto de la humanidad.

Los pensamientos y las acciones desplegados por Simón Bolívar y el *Mahatma Gandhi*, hacedores de naciones y ejemplos a seguir en todos los pueblos y continentes, poseen cada uno particularidades, cuya influencia ha dado frutos hasta hoy.

Hoy nos toca presentar por vez primera a esos dos personajes universales, en una misma publicación, en la República Bolivariana de Venezuela, como lo será en su oportunidad en la República de la India. La obra *Simón Bolívar y Mahatma Gandhi: Paradigmas Liberadores*, representa una voluntad de acción orientada no sólo a acercar a la India y Venezuela, sino también a debatir los paradigmas de estos grandes hombres, que trascendieron sus matemáticas biológicas y que nos interpelan día a día sobre las injusticias que reproducen nuestros proyectos nacionales y nuestros propios actos.

Simón Bolívar y Mahatma Gandhi: Paradigmas Liberadores, es un debate sobre el pensamiento de estos libertadores, revalorizado en un mundo de drásticos cambios y virajes que atentan contra la diversidad cultural de los pueblos del Sur, donde viejos y nuevos intereses sabotean cada día sus pasos integracionistas en un intento por impedir su unidad en la diversidad, e imponerles la unidad de sus excluyentes modelos de desarrollo, usando a los Estados como monigotes susceptibles de interpretar fielmente las partituras del engaño.

En esta oportunidad, la Cátedra Libre India Siglo XXI y el Centro de Estudios de África y Asia de la Universidad de Los Andes, presentan este nuevo trabajo colectivo que incluye estudios de otros colegas de universidades venezolanas y de la India, en torno a la vida y obra de estos padres de naciones en las siguientes perspectivas:

1. Un primer capítulo dedicado a los estudios bolivarianos y conformado por las siguientes contribuciones: 1.1) El ahora difunto Silvio Villegas desmitifica el historicismo prevaleciente en los estudios sobre Bolívar. 1.2) El historiador Reinaldo Rojas resalta la significación y la vigencia del pensamiento de Bolívar sobre la integración latinoamericana y caribeña. 1.3) Otoniel Morales se ocupa de la postura del Libertador hacia los Estados Unidos. Por último, 1.4) Kaldone G. Nweihed discierne sobre la cosmovisión de nuestro Simón Bolívar acerca de realidades dialécticas de otros pueblos del Sur.

2. Un segundo capítulo dedicado a los estudios gandhianos, en esta oportunidad conformado por los aportes de: 2.1) Shyama Prasad Ganguly, cuya reflexión pone en evidencia la vigencia del pensamiento gandhiano a la luz de los primeros momentos del siglo XXI. 2.2) El suscrito, quien nos plantea la validez del gandhismo ante la duplicidad en el cumplimiento de los principios éticos y morales en las luchas de los pueblos. 2.3) Elías Capriles, cuyo trabajo nos introduce a la contribución de Ambedkar a la lucha contra las injusticias del sistema de casta (anulado constitucionalmente pero persistente), la relación de éste con Gandhiji, y los distintos paradigmas surgidos en la India ante el proceso combinado de mundialización y belicismo. 2.4) María Gabriela Mata Carnevali, quien reflexiona en torno a la noción de paz en Gandhi —ese principio tan indispensable para la convivencia humana— y su deontología, que en el camino se extravía en laberintos que la hacen imposible. Para finalizar, 2.5) Miguel Galíndez discute los experimentos gandhianos con la verdad y nos muestra cómo los mismos han constituido un aporte esencial para el crecimiento de la humanidad.

3. El tercero y último capítulo se refiere a los estudios comparados sobre Bolívar y Gandhi, que comprenden los de: 3.1) Milena Santana Ramírez, quien discute la forma en que ciertos hombres llevan a cabo una obra, basándose, no en sueños divorciados de la realidad, sino en idearios vigentes por encontrarse por encima de las circunstancias. 3.2) Frank Bracho, cuyo trabajo, a partir del aporte de Gandhi, subraya la importancia de la No-violencia en los actuales tiempos de reformulación de los mecanismos hegemónicos neocoloniales, a la vez que evalúa el legado de Bolívar a la luz del legado gandhiano, teniendo en cuenta las diferencias entre las realidades nacionales de sus naciones. 3.3) Jorge Armand, quien a partir de los símbolos de la espada y la rueca, nos hace comprender los proyectos de lucha y vida de los dos libertadores, en base a sus pensamientos sociales, a los tipos de sociedad que cada uno vislumbró para su nación después de la independencia, y a la forma como la modernidad condicionó las vidas de ambos. 3.4) Franz Lee, que delibera en una perspectiva dialéctica acerca del significado

revolucionario de los dos personajes en la actualidad y la relevancia de ambos a nivel global para la emancipación humana; 3.5) Noorin Khan, cuya disertación no se limita a los ámbitos históricos y políticos, sino que destaca la significación y el rol de la mujer en las luchas de estos dos portentos, así como las estrategias de cada uno para la independencia. Finalmente, 3.6) Norbert Molina Medina nos ofrece una cronología comparada de la liberación en el Sur, como herramienta necesaria en la comprensión de la vida y obra de estos luchadores.

Simón Bolívar y Mahatma Gandhi: Paradigmas Liberadores, no rinde culto a las personalidades de estos libertadores, sino que, por el contrario, los desmitifica, identificando críticamente en ellos las raíces de nuestros idearios y de nuestros errores y logros pasados y presentes, y de este modo confrontando las historias que se enseña en nuestras casas de estudio para generar un patriotismo utilitario. Su intención no es otra que un darle un justo reconocimiento a la vida y obra de seres que sufrieron los embates de sus élites nacionales, que los hicieron víctimas, bien sea de un asesinato, como en el caso de Gandhi, o de la muerte en la soledad del destierro con la certidumbre de *haber arado en el mar*. Sin embargo, somos de la idea de que esto *no* significa que esos egregios luchadores hayan sido vencidos, pues la dialéctica que ellos pusieron en movimiento ha hecho que sus ideas reencarnen en hombres y mujeres que trascienden la ilusión de que son hombres del pasado y van de la mano con ellos a enfrentar de nuevo a los imperios, dictadores e injusticias tantos mentales, como culturales que siempre se actualizan para decir en nombre de la democracia, la revolución, los derechos humanos y las libertades, que vamos bien con los “cambios” de forma, sin importar el costo social resultante en nuestras sociedades, producto del desarrollismo y la improvisación.

Con Bolívar y Gandhi no hay verdades a medias en nuestros destinos nacionales, los que hacen patria de verdad reviven a estos espíritus. La patria es un quehacer permanente de consistencia real y vigente de pensamientos diversos, que no se nutre exclusivamente con una libertad hipotecada; son sus hombres que permutan y traicionan de un extremo a otro, son sus genios humanos o demasiados humanos que sugieren una diversidad de perspectivas para analizar en principios, explicación y comprensión de nuestras culturas políticas y nuestros pensamientos, ello nos conducirá a tumbar los mitos a los “patriotas” que manipulan la grandeza y las “tallas” morales de hombres universales que siempre rechazaron el culto.

Las verdaderas luces no vendrán de apasionamientos, ni de las disidencias discursivas oportunistas, ni del auge de falsa religiones sobre estos hombres, precisamente vendrán de la historia y los procesos históricos perdidos

o marginados intencionalmente donde se encontraran nuevas posibilidades para hacer de los pueblos un ejercicio permanente de conciencia histórica y de la responsabilidad de sus hechos ante sus propios liberadores.

Hernán Lucena Molero

¿QUÉ SIGNIFICA SER BOLIVARIANO EN EL SIGLO XXI?:

DIEZ REFLEXIONES

SILVIO VILLEGAS

Escuela de Historia. Universidad de Los Andes

Introducción

Los acontecimientos históricos ocurridos en Venezuela en los últimos quince años, han producido lo que podríamos llamar un verdadero terremoto en el orden socio político. Como todo terremoto entierra estructuras podridas y al mismo tiempo pone al descubierto cosas ocultas. La cuarta república surgida en 1830, sepultó el proyecto Grancolombino diseñado por Simón Bolívar, asesinó a José Antonio Sucre y execró y en cierto modo ocultó la esencia del pensamiento bolivariano. Por ello, en definitiva, sólo una elite ilustrada y reducidos sectores populares tenían acceso a la figura e ideas de Simón Bolívar, pero las grandes masas apenas tenían una vaga noción de su existencia y casi ninguna idea de su Pensamiento.

En todo caso, la oligarquía presentó una visión distorsionada de Bolívar y de su Pensamiento. El terremoto ocurrido hacia fines del siglo XX y del segundo milenio, permitió que el ideario bolivariano aflorase de nuevo. Por ello, es pertinente la pregunta: ¿Qué significa ser bolivariano en el siglo XXI? En torno al tema haré algunas reflexiones.

I.- La Ilustración y la génesis del pensamiento bolivariano

El siglo XVIII, ha sido llamado el “Siglo de las Luces”. En efecto, en ese siglo se consolidó en Europa, particularmente en Inglaterra y Francia, un proceso que arrancó tempranamente. Por una parte, un nuevo modo de producción apoyado en una economía de mercado,¹ muestra ya sus logros y tendencias fundamentales. Por la otra, ya el racionalismo es también el fundamento filosófico de las ciencias y de las técnicas modernas. Finalmente, dos grandes revoluciones afianzaron el sistema capitalista: la Revolución Industrial en Inglaterra como expresión tecno–científica y económica, y la Revolución Francesa como expresión socio–política e ideológica.

En el plano ideológico-político y cultural ese complejo proceso que se inició con el Renacimiento, se consolidó con la Ilustración y ésta será entonces la más alta expresión ideológico-política del racionalismo y la matriz del pensamiento burgués moderno.² Por esas razones el siglo XVIII es plenamente el siglo de la Ilustración, por ello le llamaron el “Siglo de las Luces”. Las más importantes transformaciones que se dieron en Europa en esa época, estuvieron orientadas por el pensamiento ilustrado y los hombres de ideas y acción más avanzados.

La Ilustración como pensamiento de vanguardia, de la misma manera que orientó los procesos fundamentales en la Europa de entonces, sirvió también de cimiento a los movimientos de liberación en las regiones sometidas al dominio colonial. Por una parte, la Ilustración orientó el proceso de consolidación del capitalismo, un proceso que requería del colonialismo para su desarrollo, y por la otra, impulsó los movimientos de liberación contra el colonialismo. Esta aparente contradicción se explica por varias razones: Primero, porque la formación, expansión y consolidación del capitalismo y la expansión del pensamiento ilustrado hacia el mundo occidental extra-europeo, no se dio al mismo tiempo ni en la misma medida, no fue un proceso simultáneo en Europa y América. Por la misma razón la ilustración tampoco tuvo el mismo sentido, la misma orientación y los mismos efectos en la América Anglosajona y en la América Latina.

Segundo, la Ilustración tuvo dos vertientes fundamentales: una pragmática experimentalista que alcanzó mayor desarrollo en Inglaterra y conformó allí la base del empirismo inglés que puso énfasis en lo tecno-científico y económico. La otra, idealista, que se apoya más en la razón que en la praxis, tuvo especial desarrollo en Francia y conformó propiamente el racionalismo,³ poniendo particular énfasis en lo ideológico-político y filosófico. Mientras que en la América Anglosajona, bajo la influencia inglesa, el pensamiento ilustrado incide fundamentalmente en las cuestiones tecno-científicas y económicas, en la América Latina, bajo la influencia Francesa, tuvo especial incidencia en las cuestiones ideológico-políticas y filosóficas. Mientras en los Estados Unidos, la guerra de independencia se orientó principalmente a la ruptura de las relaciones de dependencia con la metrópoli y a resolver las contradicciones económicas más que las contradicciones sociales, logrando un proceso de independencia tanto en el plano político como en el económico, en la América Latina, la guerra de independencia se orientó a la ruptura de un orden colonial, pero poniendo mayor atención en las contradicciones políticas y sociales y logrando un proceso de independencia política, mas no plenamente una independencia económica.

El siglo XVIII europeo, es plenamente el “Siglo de la Ilustración”, pero el mismo se hará sentir con propiedad en América Latina en el siglo XIX.⁴ Ya Europa en el siglo XIX avanzaba hacia el desarrollo del capitalismo expansionista, monopolista, el cual requería liquidar la fase de libre concurrencia y consolidar nuevos mercados dentro de un contexto de relaciones diferentes. Requería por lo tanto de regiones liberadas del dominio colonial, porque así lo exigían las leyes de la oferta y la demanda en el nuevo contexto del capitalismo. La liquidación del colonialismo no surge entonces como una acción benefactora del capitalismo, sino como una necesidad histórica, para su propio fortalecimiento y expansión.

En este ensayo nos interesa analizar básicamente, los aspectos ideológicos-políticos de la Ilustración y su influencia en la génesis del pensamiento bolivariano, porque Bolívar es ideológica y políticamente hijo de la Ilustración. En nuestro análisis tomaremos entonces cinco categorías que conforman la base y principios fundamentales del pensamiento ilustrado porque resultan esenciales para el estudio y comprensión de las bases del pensamiento bolivariano. Esas categorías son: **Libertad, igualdad, fraternidad, universalidad y tolerancia**. ¿Cómo se gestan y desarrollan los principios fundamentales de la Ilustración? ¿En qué marco socio-histórico se concibió aquel conjunto de conceptos?

En el contexto de una economía de mercado, **el acto de intercambio sólo es posible entre individuos libres e iguales**. Ese acto no es posible entre el siervo y el señor feudal o entre el esclavo y el esclavista. De allí derivan los principios de **libertad** y de **igualdad**,⁵ pero como ésta es además una sociedad que fundamenta su acción en la **propiedad privada** y en la **libre empresa**, la libertad y la igualdad del individuo, requieren una condición: **el individuo debe además, poseer bienes para poder participar en el acto de intercambio**, porque la propiedad privada y la libre empresa, suponen y permiten la disposición de bienes a intercambiar. Es decir, los principios de libertad e igualdad, nacen **condicionados** por la propiedad privada. Si la sociedad feudal, en virtud del peso de la Iglesia, era **intolerante**, la sociedad moderna, o en tránsito a la modernidad que toma prudente distancia de la Iglesia, no puede ser intolerante. En la sociedad feudal, el acto de intercambio estaba limitado por las creencias filosóficas y religiosas, en el contexto de la sociedad moderna, que requiere de una expansión del mercado, el acto de intercambio sólo puede estar limitado por las leyes de la oferta y la demanda, leyes perfectamente racionales. Por ello ahora, el que participa en el acto de intercambio no se preocupa tanto por las cualidades de las personas que intervienen en el acto y se interesa poco por sus convicciones religiosas, filosóficas o políticas. Pero si se interesa por éstas, las discrepancias, si llegan

a existir, no deben afectar ni interferir el acto de intercambio. Por eso, las convicciones filosóficas no obstaculizaron el intercambio entre individuos y pueblos de distinto credo religioso.

Una economía de mercado, que **interrelaciona** a las diversas regiones del mundo, y en la cual concurren individuos de distintas étnias, credos y tendencias, no podía soportar una conciencia y una práctica **localista** e **intolerante**, puesto que además, el acto de intercambio supone, para que pueda realizarse, una disposición **fraternal** y el acto mismo es una invitación a la **fraternidad**. De allí se derivan los principios de **fraternidad**, **universalidad** y **tolerancia**.

Dado que el intercambio tiene como condición la **igualdad en el acto**, y el individuo se supone **libre** para participar en el mismo, el cual requiere de la **tolerancia** y de la **fraternidad** en un contexto **universal**, encontramos aquí los elementos fundamentales que conducen a la conformación de **una sociedad formalmente democrática**.⁶

El carácter de la democracia burguesa resultará entonces esencialmente formal, debido a la contradicción entre los principios de igualdad y libertad en relación con la propiedad privada. En esencia, sólo serán verdaderamente libres e iguales los poseedores. Esta contradicción se mantiene y se expresa en el **carácter censitario** que tuvieron en América Latina las primeras Constituciones y se reflejó en las posiciones y el pensamiento de los principales representantes del pensamiento ilustrado en Europa

Así, al regirlo todo la propiedad privada y funcionar ésta como el denominador común del pensamiento ilustrado, la libertad y la igualdad en el contexto de la democracia burguesa, terminarían siendo puramente formales. No obstante estas limitaciones, el pensamiento ilustrado constituyó un significativo avance en el proceso global de democratización de la sociedad moderna, conformada en los moldes del modo de producción capitalista. Es este el marco histórico general en el cual ubicamos la génesis del pensamiento bolivariano.

Bolívar es ideológicamente hijo de la Ilustración porque ésta, de la misma manera que impulsó los procesos fundamentales en la formación de la Europa moderna, fue también el fundamento ideológico político que impulsó los movimientos de liberación en América, y al convertirse en una fuerza emancipadora se redimensionó y trascendió el esquema puramente europeo como fuerza puramente modernizadora y democratizante. Bolívar asumió el pensamiento ilustrado en lo que pudiéramos llamar una perspectiva americana. Lo asumió en una dimensión que trasciende el espíritu puramente occidental de la Europa de entonces. Bolívar lo asumió con perfiles de utopía. En esta dimensión el pensamiento ilustrado se enriqueció y se recreó.

Si en la Europa feudal, en tránsito hacia la modernización, es decir en tránsito hacia el capitalismo, la relación de poder era absolutista y despótica y la relación social era estamental, elitista, aristocrática y excluyente, allí el pensamiento de vanguardia, necesitaba impulsar la democratización de la sociedad tanto social como políticamente, para luego modernizarla o para democratizarla y modernizarla simultáneamente. Si allí el problema central era contra el atraso, el absolutismo, el despotismo, el autoritarismo, allí la lucha debía asumir entonces un carácter democratizante y modernizante.

En las regiones sometidas al colonialismo, era diferente, el pensamiento ilustrado adquiere otra dimensión porque se trata no solamente de democratizar y modernizar a la sociedad, sino de liberar primero a las regiones y a los pueblos, para luego democratizarlos y modernizarlos. Pero ello resultaba sin duda alguna una tarea gigantesca, titánica, en la cual, sólo el proceso de liberación consumió a la primera generación de libertadores y no pudieron consolidar el proceso de democratización y modernización. Apenas si tuvieron tiempo para terminar la guerra de independencia y esbozar lo que serían los contornos y doctrinas de la nueva sociedad que anhelaban. Todo ese anhelo era por demás traumático y profundamente contradictorio porque liberar, democratizar y modernizar a la vez, significaba construir otro mundo, otra sociedad y para ello tenían que renunciar en cierto modo al pasado y al hacerlo, estaban renunciando a su propia historia y renunciaban en parte a definir auténticamente los perfiles de la nueva sociedad. En esta coyuntura, el piso de la historia pareciera quebrarse, o para decirlo con palabras de Leopoldo Zea:

...en una actitud como la de los pueblos iberoamericanos, lo que se hace patente, es eso que hemos llamado "utopía milenaria", esto es, futuro, anhelos, sin relación con el pasado, sin relación con la realidad. Un futuro cuya realización depende de una pura voluntad, de una voluntad sin apoyo en la realidad. En otras palabras, de una voluntad fuera del tiempo real que, por ser tal, resulta milagrosa. Un tipo de voluntad que sólo es válida concebir en la divinidad ajena al tiempo, no hay historia. Frente a esta voluntad ajena al hombre, no queda sino la espera, esto es, la historia sin sentido, el presente siempre expectante. Algo que ha de venir, pese a la realidad, pese a todo lo hecho. Frente a esto no cabe sino la espera permanente, el prepararse permanentemente para lo que ha de acontecer. El estar alerta ante una realidad que un buen día ha de cambiar, sin que este cambio tenga que ver con lo que ha sido o está siendo. Lo que ha de ser será independientemente de que nunca haya sido. Tal parece ser el sentido de la espera, de la expectativa, de la dimensión histórica del latinoamericano, de la dialéctica en que se apoya.⁷

II.- Bolívar y el pensamiento ilustrado en una perspectiva americana

¿Cómo asumió Bolívar esta contradicción, o mejor dicho, cómo intentó resolverla?

En verdad Bolívar no resolvió la contradicción. Intentó hacerlo, pero la vida misma no le dio tiempo. Terminada la guerra y en la guerra misma, pudo diseñar apenas los perfiles de la nueva sociedad que anhelaba. Pero en esos anhelos con perfiles de utopía encontramos ya, perfectamente definido las tendencias fundamentales de su pensamiento: fraternalista, universalista, libertario, igualitario, tolerante y utópico, un pensamiento que va más allá de los puros contornos democratizantes y modernizantes que moldearon el pensamiento ilustrado europeo. Todo ello, dentro de una visión unitaria e integradora de la América Latina.

¿Cómo se conjugaron los principios de igualdad, libertad, fraternidad, universalidad y tolerancia en una sociedad sometida al dominio colonial? ¿Igualdad y libertad para quiénes? ¿Fraternidad y tolerancia con quién? ¿Universalidad para qué? Como hemos dicho, aquí esos principios asumen otra dimensión, una dimensión más profunda, aunque utópicos. Es la lucha de los esclavos por **su libertad**. Es la lucha de los pardos por **sus derechos**, es decir, por la igualdad. Es la lucha de los blancos criollos por **el poder**. Es la lucha de la colonia por **su independencia**. ¿Y los aborígenes? Aparecen globalmente incorporados, globalmente igualados, globalmente liberados, pero incorporados, igualados y liberados marginalmente, porque en aquel momento, los derechos de los indígenas, su igualdad, su libertad, su incorporación plena a la sociedad como un sector fundamental de la misma, no quedó suficientemente claro, suficientemente definido. Es sólo a fines del siglo XX, cuando la Constitución Bolivariana de 1999, reconoce a las distintas etnias sus derechos plenos.

Bolívar aspiró a una sociedad de “pura cepa hispanoamericana”, apoyada en un **ideal de comunidad** y dentro de **una visión universal del hombre**, profundamente solidaria, o como dice Leopoldo Zea,

...Una forma solidaria que alcanza perfiles universales y liga a los hombres de esta América con la anhelada universalidad buscada una y otra vez por sus ideólogos. La solidaridad entre pueblos y hombres que se saben iguales y, por ende, con los mismos derechos y obligaciones.⁸

Se trata entonces del principio de la **libertad de pueblos y hombres**, que va más allá de la sola **libertad individual** al modo europeo. Es el principio de **la igualdad entre los pueblos y entre los hombres**, que igualmente va más allá de la sola igualdad individual. En este contexto aparece el concepto

y el sentido de **la solidaridad** entre hombres y pueblos, dentro de una visión universal y más profundamente humana, definitivamente utópica.⁹

El principio de la tolerancia asume aquí al igual que en Europa, un sentido democrático, pero a diferencia de Europa, es más pluralista, porque no se trataba solamente de liberarse de la intolerancia religiosa, sino de asumir los derechos políticos plenamente. En una palabra, los Derechos Humanos, los Derechos Universales del Hombre y del Ciudadano, tal como lo proclamó la Revolución Francesa, pero olvidados o puestos a un lado, mucho antes del Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte. Es decir, libertad religiosa, de pensamiento, de expresión, libertad política y desde luego libertad de empresa. Los Derechos y Principios que posteriormente hará suyos el pensamiento liberal burgués.

Bolívar intentó resolver aquella contradicción para lo cual debía asumir la segunda fase del proceso, es decir, la fase de la consolidación de la Independencia mediante la democratización del poder y la modernización de la sociedad, mediante la modernización y consolidación del Estado Nacional. Bolívar intentó esta segunda fase, pero como proceso traumático y contradictorio, en la misma medida que lo afirmaba, lo negaba. Él mismo, que aspiraba a la democracia, para lograrla intentó centralizar el Estado mediante la forma institucional de la Dictadura y en ese intento fracasó, porque no contó con el soporte socio-político que le permitiera sustentar el proyecto. Bolívar, que admiró a Napoleón, se decepcionó de él cuando asumió la Corona de Emperador, pero siguió sus pasos cuando quiso centralizar el Estado, una vez terminada la guerra de independencia.

Bolívar, desde el punto de vista social, fue la expresión de la nobleza criolla, esa nobleza matriz de la burguesía, pero ésta no se consolidó como tal, como expresión histórica a la cual le correspondía llevar adelante el proceso de centralización y modernización del Estado, porque en su proceso de formación esa nobleza **no creó riqueza sino que acumuló riqueza** y al no **crear** riqueza, al quedarse sólo como **acumuladora** de riqueza **no pudo crear su propia conciencia de clase**, su propio universo socio-histórico y socio-cultural que le permitiera dar el salto cualitativo y convertirse en clase social revolucionaria, esa nobleza criolla al abortarse como burguesía, degeneró como **oligarquía**, una oligarquía que no pudo comprender el proyecto bolivariano porque su visión ideológica no era universal y estaba amarrada a los intereses puramente locales de una economía puramente agro-exportadora-importadora. Páez en Venezuela y Santander en Colombia, como expresiones de esa oligarquía sabotearon el proyecto grancolombiano de Bolívar e impidieron la centralización del Estado como requisito indis-

pensable para su modernización. En estas condiciones, Bolívar se afirmaba y se negaba a la vez.

III.- El pensamiento bolivariano como fuente fundamental para el estudio de la identidad de América Latina

En el pensamiento bolivariano identidad e integración forman una totalidad. Por ello, es fuente fundamental para el estudio de la identidad de América Latina, porque es un pensamiento pionero para el proceso de integración latinoamericano y caribeño.

Es necesario señalar que el tema sobre la identidad de América Latina ha servido en muchos casos como canal de transmisión para introducir deformaciones conceptuales y tergiversaciones históricas. Por ello, ubicar en su exacta dimensión el tema de la identidad es una necesidad ideopolítica y un compromiso histórico. En parte porque el tema nos ha llegado transplantado desde Europa y desde una perspectiva puramente europea. El estudio de la identidad como “moda” se trasladó de Europa a América y por esa vía llega distorsionado o falseado histórica e ideológicamente. Sin negar los aportes que el pensamiento europeo pudiera hacer sobre el tema, debemos asumirlo con la debida precaución y distancia. Inclusive, corriendo el riesgo de quedar atrapado dentro de una visión exclusivamente “latinoamericanista”, el tema sobre la identidad debemos abordarlo a partir de nosotros mismos.

La primera distorsión que notamos cuando se habla de la identidad de América Latina desde la óptica europea, es el reduccionismo: reducir la identidad al concepto de “identidad nacional” pura y simple, es decir, al “ser latinoamericano en sentido occidental”. Ese enfoque deja fuera del contexto socio histórico a las sociedades aborígenes de América, pero ese hecho no es casual ya que los sectores socio políticos y económicos más interesados en reducir la identidad a la simple “identidad nacional”, son precisamente aquéllos que históricamente han sido y han servido como canal de transmisión de los intereses extranjeros y han trabajado por la “desnacionalización” de la América Latina. Es decir, las llamadas “oligarquías nacionales”. En esta perspectiva, el tema es tramposo.

Por esta razón preferimos hablar de la identidad sin adjetivos, de la identidad que tiene sus raíces en las sociedades indígenas, sin las cuales no es posible hablar de identidad. La misma, reducida a la “identidad nacional”, nos envuelve en un falso nacionalismo porque tiende a enfrentar los intereses “nacionales” de cada una de las regiones de América Latina y porque en última instancia se corresponde con los esquemas y con los intereses de las sociedades racionalizadas contemporáneas,¹⁰ es decir, con los intereses

de la modernización y el progreso, con el progreso del gran capital y de los intereses de los centros metropolitanos. En una palabra, con el interés de los grandes centros imperialistas. Esto pudiera parecer una contradicción y sugiere la pregunta: ¿El imperialismo interesado en fortalecer “el espíritu nacional”? No hay tal contradicción, porque en la medida en que se exageran los nacionalismos, en esa medida se fragmenta la “unidad latinoamericana” y enfrenta a los pueblos entre sí. En la época contemporánea, cuando la transnacionalización de las economías metropolitanas es un hecho, cuando las empresas multinacionales se ha establecido en todo el mundo y se “han nacionalizado” en cada país, en este contexto y esta óptica, ese “nacionalismo” no representa ya un problema, o como señala la *Liberty Corporation*:

Aunque los gobiernos fuertemente impregnados de nacionalismo puedan ocasionarnos algunas molestias operativas circunstanciales, consideramos que son favorables para nuestra estrategia a largo alcance. Por lo tanto debemos alentarlos, estimularlos y brindarles toda nuestra colaboración. En la época actual no existe antagonismo alguno entre el nacionalismo y los buenos negocios.¹¹

Para finalizar esta reflexión sobre la integración, quiero citar nuevamente a Leopoldo Zea, cuando señala:

...una comunidad de naciones unidas por algo más que el egoísmo de las sociedades modernas que, a lo más que aspiraban es al equilibrio relativo de sus respectivos intereses, basado únicamente en el temor a perder más de lo que se podría ganar sin ese equilibrio; y por lo mismo, una forma de equilibrio, de falsa solidaridad, que puede ser roto cuando se está seguro de lograr mayores ventajas con un mínimo de peligro. Bolívar, insistimos, aspiraba, como digno heredero y recreador de solidaridad ibérica, a crear una comunidad, no una sociedad anónima de intereses. Comunidad de hombres y pueblos que se saben unidos por la aspiración a lograr metas comunes, con independencia de sus muy concretas personalidades y no menos concretos intereses. Libertad y gloria, no el dominio extensivo y el enriquecimiento sobre el angostamiento de otros hombres y pueblos.

Ideal de Comunidad que Bolívar hacía extensivo en su pensamiento a todo el mundo. Este ideal podría tener su origen en América entre pueblos de una misma sangre, de una sangre que no temía mezclarse con otras de diverso tipo; de una misma lengua, capaz de asimilar y comprender las expresiones de otras; de una misma religión, capaz de llamar hermanos y tratar como semejantes a otros hombres; de un mismo origen, el que había hecho posible a los pueblos de América Latina, mezcla de razas y culturas.¹²

En el pensamiento bolivariano, identidad e integración forman una totalidad, por ello el tema de la identidad nos conduce necesariamente al tema de la integración.

IV.- Bolívar y la integración latinoamericana y caribeña

Si ahora para el imperio los nacionalismos exacerbados o los nacionalismos extremos no representan ya un peligro, las corrientes nacionalistas antiimperialistas si representan un peligro para los intereses imperialistas y las oligarquías criollas, porque ello representa la posibilidad y vía para la integración latinoamericana y caribeña.

Durante buena parte del siglo XIX y todo el siglo XX encontramos los ejemplos del fracaso de muchos de esos intentos: La oligarquía en 1830 dio al traste con el proyecto bolivariano para la creación de la Gran Colombia.¹³ Más recientemente en el siglo XX el Mercado Común Centroamericano, la Asociación Latinoamericana de Libre Comercio (ALALC), el Pacto Andino, entre otros.

Es dentro de esta dimensión donde queremos ubicar el análisis del pensamiento bolivariano, cuya vigencia hoy se expresa en aquella frase integradora y unitaria: “Para nosotros, la patria es América”. Bolívar se refería obviamente a **Indoamérica**,¹⁴ a la **América India**, distinta a la América Anglosajona. Pero al mismo tiempo, Bolívar pensaba en una América unida en igualdad de condiciones. De allí que en el pensamiento bolivariano, la identidad y la integración forman una totalidad. Por ello, el tema de la identidad nos conduce al tema de la integración.

V.- El pensamiento bolivariano como precursor del pensamiento y la práctica antiimperialista en América Latina y Caribeña

Esa perspectiva universal del pensamiento bolivariano y dentro de ella, la visión de una América Latina unitaria e integrada; ese ideal de Comunidad y ese sentido de solidaridad entre hombres y pueblos que “se saben iguales”, trasciende el marco del pensamiento ilustrado en el sentido puramente europeo y le dan a Bolívar y su pensamiento su proyección en el espacio y en el tiempo. El pensamiento bolivariano es por lo tanto universal y contemporáneo. Es universal porque no sólo ha servido de inspiración y fundamento a las luchas de los pueblos latinoamericanos, sino que además incide significativamente en el llamado pensamiento tercermundista. Es contemporáneo porque Bolívar fue precursor del pensamiento y de la acción antiimperialista y el antiimperialismo es el eje de las luchas contemporáneas en América Latina y el mundo.

Ahora bien, ¿cuál es el alcance del sentido antiimperialista que asume el pensamiento bolivariano en la época contemporánea?

Suele decirse que Bolívar fue el primer antiimperialista de América Latina. En un sentido general, estamos de acuerdo con esta afirmación, pero en un sentido preciso no. La imagen de Bolívar como un hombre antiimperialista, nos ayuda desde el punto de vista político a profundizar la conciencia antiimperialista de los pueblos latinoamericanos y para transformar esa conciencia en un arma de liberación. Pero la imagen de Bolívar como antiimperialista, producto de una “actualización” de su pensamiento para “adecuarlo” a una circunstancia política, cualquiera que sea el signo, es una deformación de su acción, de su pensamiento y de la Historia. El pensamiento bolivariano es actual por su propia proyección. Por todo ello, es necesario ubicarlo exactamente en su contexto socio-histórico y socio-político para determinar sus alcances o sus limitaciones como pensamiento antiimperialista.

Bolívar en sentido estricto, no podía ser antiimperialista porque el momento histórico en el cual él vive y actúa y en el cual nace y se desarrolla el imperialismo no es el mismo. Mal podía ser Bolívar antiimperialista cuando el imperialismo como fenómeno mundial no existía como tal. Bolívar muere en 1830. Diez y ocho años después, en 1848, Carlos Marx escribió *El Manifiesto Comunista*. Es hacia la segunda mitad del siglo XIX, cuando en Francia, Alemania y los Estados Unidos se está desarrollando la Revolución Industrial. Es sólo a partir de 1870, aproximadamente cuarenta años después de la muerte de El Libertador, cuando podemos decir que la Revolución Industrial es un fenómeno extra-europeo y un fenómeno mundial, pero en este último caso, más por sus efectos que por su extensión geográfica. Es la Revolución Industrial, el hecho histórico más importante que marca el tránsito del capitalismo de libre concurrencia al capitalismo monopolista, y es a partir del capitalismo monopolista cuando surge el imperialismo como un fenómeno mundial. Son éstos algunos de los indicadores de la época, que nos muestran que el “mundo estaba cambiando” significativamente. Que estábamos entrando en la época del imperialismo, y todo ello, ocurre mucho después de la muerte de Bolívar. Como puede apreciarse, los momentos históricos no eran los mismos.

Cuando Bolívar muere, el concepto de imperialismo, en sentido contemporáneo no existía. Existía desde luego, la noción de imperio y de imperialismo, pero referidos más al Imperio Romano que al Imperio Anglosajón. Sin embargo, Bolívar es exponente de un pensamiento y una acción antiimperialista. Ahora bien, ¿qué es lo que expresa Bolívar, de qué

es portador? ¿Cuáles son los alcances de su pensamiento y de su acción en ese sentido?

Bolívar intuyó el imperialismo en la política expansionista de los Estados Unidos. Bolívar vislumbró claramente que el expansionismo de los Estados Unidos, era en ese momento y sería en el futuro, el principal enemigo de los pueblos latinoamericanos. Fue el expansionismo lo que Bolívar vio, comprendió y temió, y el expansionismo era la antesala del imperialismo. Comprendió también en su momento, que serían los Estados Unidos los principales exponentes e impulsores de ese expansionismo a nivel mundial. Por todo ello, Bolívar es portador de un mensaje que lo convierte en el precursor del pensamiento y la acción antiimperialista contemporáneos. En ese sentido, sus palabras fueron precisas "...Los Estados Unidos, que parecen destinados por la Providencia para plagar a la América de miserias a nombre de la libertad".

Lo que Bolívar intuyó, previó y temió, se ha ido confirmando históricamente. El "pacto de los débiles con el más fuerte", confirma las aprehensiones de Bolívar y siempre han terminado por favorecer -como lo predijo Bolívar- al más fuerte. En 1846, los Estados Unidos firmaron un Tratado con Colombia, en 1864 con Honduras y en 1867 con Nicaragua. Mediante esos Tratados, los Estados Unidos obtuvieron importantes concesiones, justamente en la zona donde posteriormente se abriría el futuro Canal de Panamá. Como consecuencia de ello, Colombia perdió parte de su territorio, lo que hoy es Panamá, cuando los Estados Unidos impulsaron y apoyaron un movimiento separatista que proclamó la independencia de Panamá. Igualmente Venezuela, sufrió la amputación de una significativa parte de su territorio a manos de Inglaterra, en la región de Guayana con la complicidad del gobierno estadounidense. En 1889, se reunió en Wasghinton la Primera Conferencia Americana, allí, Blaine, Secretario de Estado, presentó un vasto programa, mediante el cual se proponía convertir a las repúblicas latinoamericanas, en "Estados Tributarios" de los Estados Unidos.

VI.- Contemporaneidad y vigencia del pensamiento bolivariano

Aquella vieja clasificación entre pueblos bolivarianos y pueblos sanmartinianos se ha ido borrando. Hoy, los pueblos latinoamericanos, en su mayor parte, se sienten bolivarianos. Sin que ello disminuya los perfiles de otros líderes: San Martín, Morelos, Artigas, O'Higgins, podemos afirmar que de toda la generación de Libertadores, fue Bolívar, quien por su dimensión humana, por su visión universal, por su filosofía política, por su utopía y desde luego, por su acción misma, trascendió con mayor fuerza y nitidez los

límites regionales, inclusive continentales para hacerse universal, por lo cual su pensamiento alcanza una dimensión indiscutida. Pero el pensamiento bolivariano no se diluye en la universalidad porque tiene su esencia y su punto de partida en la **americanidad** y más específicamente, en la **latinidad** con una significativa incidencia en el llamado pensamiento tercermundista. En este contexto, la Primera Cumbre Árabe–Sudamericana, realizada recientemente en Brasil, no resulta extraña, antes por el contrario, confirma la apreciación del pensamiento bolivariano como un pensamiento tercermundista.

Si en términos de **temporalidad**, el pensamiento bolivariano es **contemporáneo**, en términos de **espacialidad**, es **universal** y esa universalidad, tiene dos proyecciones fundamentales: la americanidad y el tercermundismo. Por su contemporaneidad, por su contenido antiimperialista, los pueblos del Tercer Mundo se sienten identificados y de alguna manera expresados en el pensamiento bolivariano.

Esta apreciación tercermundista del pensamiento bolivariano, pudiera parecer apresurada. No obstante, podemos afirmar que de la Conferencia de Bandung en 1955, surgieron los llamados “Países No Alineados”, cuya línea de acción configuró posteriormente la noción de un Tercer Mundo, distinto a un Primer Mundo capitalista liderado por Estados Unidos y aun Segundo Mundo socialista, liderado por la Unión Soviética. Esta noción tercermundista, sirvió de eje para la acción política internacional de la mayoría de los países de Asia, África y América Latina sometidos a las condiciones de subdesarrollo. También se les llamó “países de la periferia”. Pero a raíz de la caída del Muro de Berlín y de la desintegración del bloque socialista, aparece la figura de Estados Unidos como un poder unipolar y la noción tercermundista fue cayendo en desuso. Ello no borró la realidad de la existencia de ese Tercer mundo. El mundo del subdesarrollo y de la explotación por parte de las potencias industrializadas. En fin, ese triángulo geo político constituido por países de América Latina y Caribeña, África y Asia, con culturas y procesos históricos diferentes y en algunos casos, **muy** diferentes, que le ha dado por llamarse a sí mismo “Tercer Mundo”, es desde luego, una cuestión polémica. Que además, el pensamiento bolivariano tenga allí, en ese mundo tan complejo, significativa incidencia, puede resultar al menos inquietante para el imperio.

Esa apreciación se apoya en la constatación de algunos hechos históricos concretos que identifican a ese mundo complejo llamado Tercer Mundo. Esa gama de pueblos y culturas tan variadas y complejas, tiene un denominador común: son pueblos productores y proveedores de materias primas para los grandes centros metropolitanos. Si ayer estuvieron sometidos al dominio colonialista, hoy, de alguna manera, con mayor o menor incidencia y con

algunas excepciones, se encuentran bajo la hegemonía imperialista y este es un elemento de **identidad histórica** muy importante. Hoy, el Tercer Mundo, es el eje de las luchas fundamentales de nuestro tiempo, las cuales son el resultado de un largo proceso histórico que arrancó en el siglo XV con la expansión de Europa y se acentúan hacia la segunda mitad del siglo XIX cuando el dominio imperialista comienza a hacerse presente.

VII.- La Independencia de Cuba y Puerto Rico

Bolívar tenía suficientes razones para temer al expansionismo estadounidense. La Doctrina Monroe, proclamada en 1823, era el resultado de un proceso, donde casi todos los gobiernos de los Estados Unidos posteriores a George Washington y con excepción de Abraham Lincoln, habían desarrollado acciones y políticas claramente expansionistas. Ya desde 1805, el Presidente Jefferson había concebido un programa **de conquistas** en las Antillas y el Caribe. Este programa tenía como centro de interés la posesión de Cuba, entre otras cosas, porque esta isla constituía una zona estratégica en la entrada del Golfo de México, zona fundamental en los proyectos de expansión futura de Estados Unidos. De esa manera, Jefferson, comenzó a echar las bases de la futura Doctrina Monroe al enfrentar en esa zona a Inglaterra, Francia y España y al tratar de excluir al Hemisferio americano de toda influencia europea.

Cuba pertenecía a España, no obstante Inglaterra se oponía fuertemente a los planes de los Estados Unidos sobre Cuba, porque sabía que ésta bajo el dominio de los Estados Unidos, no sólo golpeaba a España sino también sus propios intereses en las Antillas y el Caribe. Todo ello será el origen de un largo conflicto que se gestó con los planes de Jefferson y se mantuvo durante todo el siglo XIX, “culminando” en 1898 con el Tratado de París. Como resultado del mismo, los Estados Unidos obtuvieron importantes posiciones geo-estratégicas en el Asia, en el Pacífico y en América Central: adquirieron las Filipinas y se anexaron las Islas de Hawai y Guam en el Pacífico, y como complemento, Cuba y Puerto Rico cayeron bajo su hegemonía. La visión que tuvo Bolívar sobre este conflicto y sus resultados –entre otras cosas- lo llevó a plantearse la independencia de Cuba y Puerto Rico.

Esta política expansionista de los Estados Unidos que arrancó en los albores del siglo XIX, fue precisamente lo que Bolívar percibió claramente, e intuyó lo que se gestaba: un monstruo que dominaría a los pueblos latinoamericanos. El Imperialismo.

Ante ello, Bolívar creyó necesario oponer a la Doctrina Monroe, proclamada en 1823, otra Doctrina: la Doctrina de la otra América, o de

Nuestra América, como también la llamó Martí, es decir, la doctrina de la América Latina, diferente a la América Anglosajona y con proyectos y necesidades también diferentes. En este sentido, Bolívar concibió y creó la Gran Colombia. Concibió y organizó el Congreso de Panamá en 1826, donde aspiraba a exponer las bases doctrinarias de nuestra América, y se opuso a la participación en ese Congreso de los Estados Unidos.

Bolívar como la más clara expresión del anti-expansionismo, se convierte en el precursor del pensamiento antiimperialista y concibe la defensa de América Latina, sobre la base de la unidad y la integración latinoamericana, o el “pacto americano” como él lo definía. A diferencia de los “concretos intereses” que sirvieron de base en la conformación de los Estados de la Europa Moderna y de la “Gran Nación del Norte”.

VIII.- El pensamiento bolivariano y el Panamericanismo al estilo de la OEA

Es necesario distinguir la esencia americanista del pensamiento bolivariano, del llamado Panamericanismo al estilo de la OEA, el cual pretende erigirse como la esencia y la más alta expresión del pensamiento bolivariano. Ese Panamericanismo, es un artificio de contrabando histórico, introducido en la Comunidad de Naciones Latinoamericanas por la “Gran Nación del Norte”. Aquel himno colonialista, llamado de “Las Américas” que enseñan en la escuela primaria y que mezcla en una misma estrofa “Norteamérica, México y Perú, Cuba y el Canadá”, no tiene ninguna relación con el proyecto bolivariano de unidad de las Américas, como ya vimos. El Panamericanismo, es una interesada deformación del concepto y sentido bolivariano de unidad. Podemos decir que pensamiento bolivariano y Panamericanismo al estilo de la OEA son antagónicos puesto que uno responde a los intereses, metas y anhelos de la América Latina, y el otro, a los intereses de la América Anglosajona.

El conflicto de las Malvinas, puso en evidencia una vez más que la Organización de Estados Americanos (O.E.A.), no es un organismo al servicio de los países latinoamericanos, sino un aparato al servicio de los Estados Unidos. Un “Ministerio de Colonias”, como alguien le llamó alguna vez. Ante ello, el proyecto bolivariano, se robustece entonces en la conciencia latinoamericana y se fortalece la necesidad de crear un organismo regional, auténticamente latinoamericano, que excluya a los Estados Unidos y no funcione en New York o en Wasghinton, sino en Panamá o en cualquier otro país latinoamericano. Esto nos recuerda aquella frase de Bolívar... “Quisiera que el istmo de Panamá fuera para los americanos, lo que el de Corintio para los griegos”.

Una vez más, el conflicto de las Malvinas, demostró la falsedad de la Doctrina Monroe que globalmente asumía la defensa de los intereses de toda América y puso al desnudo, el verdadero sentido de la frase de Monroe, cuando dijo, “América para los americanos”, quería decir, “América para los norteamericanos”.

Reveló también ese conflicto, que el Tratado Interamericano de Ayuda Recíproca (TIAR), es un instrumento político militar al servicio de los Estados Unidos, como lo fue el Tribunal de Justicia Centroamericana creado en 1907, y lo son hoy las Fuerzas Interamericanas de Paz.

La falsedad de la Doctrina Monroe, respecto a la defensa de los intereses latinoamericanos, como un todo integrante de la América, no es una apreciación subjetiva, sino que se apoya en hechos históricos concretos. A pesar de la Doctrina Monroe, los Estados Unidos no tuvieron inconveniente en hacerse cómplice de Inglaterra para despojar a Venezuela de una importante porción de su territorio, mediante la imposición del Laudo Arbitral de 1889. Tampoco tuvo inconveniente, ni escrúpulos, al permitir que Alemania, Inglaterra e Italia entre 1902 y 1903, bombardearan algunos puertos venezolanos y le impusieran al país un bloqueo infame y el pago compulsivo de la deuda externa, impuesto además en condiciones humillantes. Igualmente, los Estados Unidos, su gobierno, apoyó política y militarmente a Inglaterra, contra Argentina durante el conflicto de las Malvinas,¹⁵ a pesar de la Doctrina Monroe, del TIAR y de las Fuerzas Interamericanas de Paz.

IX.- La utopía bolivariana

Como ya hemos dicho, en Bolívar el principio de universalidad asume perfiles utópicos bajo el ideal de comunidad, extensivo a todos los pueblos del mundo, pero asume también perfiles concretos porque se fundamenta en la unidad de los pueblos latinoamericanos, la única que puede garantizar su integridad y su integración, su defensa y su libertad.

El principio de igualdad asume también otros perfiles, porque Bolívar la concibe no sólo entre los hombres sino también entre los pueblos. Concebía una confederación de pueblos iguales donde ninguno pudiera someter al otro, y donde la unidad continental, es decir, la unidad de las dos Américas, pasa previamente por el logro y consolidación de la unidad de los pueblos latinoamericanos. Sin ello no era posible pensar en la unidad con la otra América. La unidad de las Américas, serían a su vez, el punto de partida para la unidad de todos los pueblos del mundo, o la creación de “una sola nación cubriendo el universo”. De allí sus grandes proyectos, la Gran Colombia, el Congreso de Panamá, La constitución boliviana, la Independencia de Cuba y

Puerto Rico, todo lo cual echaría las bases de la unidad entre pueblos iguales para preservar la libertad.

Estas eran algunas de las razones, por la cuales Bolívar, desconfiaba de los pactos con los Estados Unidos o Inglaterra. La posibilidad de lograr un objetivo transitorio, engendraba el peligro de una nueva colonización, de una nueva subordinación. ...“Este es en mi concepto -decía Bolívar- el mayor peligro que hay en mezclar a una nación tan fuerte con otras débiles” ... Todo esto, constituye el diseño de una doctrina antiimperialista que hoy tiene plena vigencia porque sigue siendo el anhelo de los pueblos latinoamericanos y del mundo, esencialmente de los pueblos oprimidos del mundo.

Apenas terminada la guerra de independencia, las nuevas repúblicas, inician su proceso de reconstrucción y se insertan en el concierto internacional, como repúblicas independientes, mediante la firma de tratados. Es muy clara la distinción que Bolívar establece entre la naturaleza, objetivos y sentido de los tratados firmados con los países europeos (Inglaterra, Bélgica, Francia, Países Bajos) y con los Estados Unidos y los tratados firmados entre los países latinoamericanos. Con los primeros, se firmaron tratados de Paz, comercio y navegación, mientras que con los segundos, se firmaron tratados de unión, liga y confederación perpetua, en unos casos, o tratados de amistad y alianza, entre otros.¹⁶ Así, entre los pueblos latinoamericanos se establecieron vínculos de naturaleza diferente, con propósitos y objetivos igualmente diferentes a los establecidos con los países europeos y con los Estados Unidos.

X.- Bolívar revolucionario

En la Historia podemos hablar del **tiempo cronológico** y del **tiempo histórico**. Simón Bolívar y Simón Rodríguez trascendieron el tiempo cronológico (nacimiento y muerte), para insertarse en el tiempo histórico y hoy, como el Quijote, cabalgan en el lomo de cuatro siglos: nacieron en el siglo XVIII, vivieron plenamente en el siglo XIX, trascendieron al siglo XX y tienen plena vigencia en el siglo XXI.

¿Porqué podemos hablamos de Bolívar revolucionario? Todo el pensamiento y la obra de Simón Bolívar tienen una profunda y auténtica proyección revolucionaria. La lucha contra el colonialismo y la creación de una república democrática, el Congreso de Angostura y la creación de la Gran Colombia, la Constitución de Bolivia y el Congreso de Panamá, son, entre otros, los actos que nos indican una propuesta y una proyección revolucionaria. La creación de una república bolivariana en el contexto de

una democracia participativa, inspirada en el pensamiento bolivariano, tiene una absoluta justificación en el contexto de la Venezuela contemporánea.

Conclusiones

El pensamiento bolivariano constituye hoy una fuente fundamental para el estudio de la identidad de América Latina. Se revela además, como una fuente inagotable para el análisis sobre temas y problemas contemporáneos, sobre los cuales no siempre se ha profundizado suficientemente.

El análisis sobre esos temas nos revela una imagen de Bolívar más auténtica y una proyección de su pensamiento más allá de lo que la historiografía positivista convencional ha mostrado.

Revela que el pensamiento bolivariano, es una fuente fundamental para el estudio de la identidad de América Latina, porque además su pensamiento y su acción le dan nuevos perfiles a la identidad misma y la re-eleva del “casillero nacional” a que han querido reducirla los responsables de la desnacionalización.

Ante el asedio de la sociedad industrial racionalizada y la imposición de valores transnacionales que intentan quebrar el piso de la Historia y borrar todo vestigio de identidad, para colocar al hombre contemporáneo latinoamericano en un contexto **ahistórico**, es necesario rescatar nuestros auténticos valores y elevar nuestros verdaderos héroes.

En el análisis de la génesis del pensamiento bolivariano, encontramos que Bolívar, como hijo del pensamiento ilustrado, le dio a éste una nueva dimensión, más auténticamente humana, más trascendente, más utópica y por lo tanto más universal. Los conceptos de igualdad, libertad, fraternidad, tolerancia y universalidad, en el contexto de una sociedad colonizada, asumen en el pensamiento bolivariano otra dimensión y por esa vía el pensamiento ilustrado se enriquece. Bolívar le da la dimensión no puramente europea que tuvo el pensamiento ilustrado inicialmente.

Esa nueva dimensión, que tiene su esencia en la americanidad, trasciende e incide significativamente en el pensamiento tercermundista y coloca a Bolívar como precursor del pensamiento y la acción antiimperialista y como el primer hombre antiimperialista de América, todo lo cual afirma su contemporaneidad y su vigencia plena. Todo ello nos muestra a un personaje auténticamente revolucionario en el sentido más amplio de la palabra.¹⁷

Notas y referencias bibliohemerográficas

- ¹ Tomamos esta categoría en su sentido más amplio, su sentido histórico, para referirnos al período de formación del capitalismo.
- ² Conviene distinguir aquí los conceptos de **moderno** y **contemporáneo** puesto que no son, en sentido histórico, equivalentes. Cuando hablamos del “pensamiento burgués moderno”, no nos estamos refiriendo al pensamiento burgués en sentido contemporáneo, sino que nos referimos históricamente al conjunto de ideas, principios y proposiciones, al conjunto ideológico que define la **época moderna**, la cual cubre cronológicamente ese largo período que va desde el siglo XVI hasta mediados del siglo XIX. Sólo a partir de la segunda mitad del siglo XIX es posible hablar del tránsito hacia la época contemporánea, la cual define sus perfiles en las primeras décadas del siglo XX.
- ³ En la historiografía europea, particularmente en el campo de la filosofía, suele tratarse el **empirismo** y el **racionalismo** como términos y métodos **opuestos**. En realidad, el empirismo y el racionalismo fueron las dos vertientes fundamentales de la Ilustración y no son por lo tanto, en modo alguno, opuestos sino complementarios.
- ⁴ El desarrollo de la Ilustración en América Latina, en general, se da propiamente en el siglo XIX. Pero ello no niega que en algunos países como México y la Argentina, el pensamiento Ilustrado ya esté presente en el siglo XVIII.
- ⁵ Desde luego, no estamos pensando aquí en el **origen** de los conceptos de libertad o de igualdad, sino más bien, cómo estos conceptos, categorías, en el marco del capitalismo, se adecuan a una **nueva** realidad.
- ⁶ Lucien Goldam, *La Ilustración y la Sociedad Actual*, Caracas, Monte Ávila, 1967.
- ⁷ Leopoldo Zea, *El Pensamiento Latinoamericano*, México, Ariel, 1976, pp. 37-38.
- ⁸ Leopoldo Zea, *Ob. Cit.*, p. 38.
- ⁹ El Diccionario define la palabra utopía como... “Plan, proyecto, doctrina o sistema halagüeño, pero irrealizable”. Esta definición es muy convencional y es en este sentido que suele entenderse la utopía. Sin embargo, en este ensayo no lo utilizamos exactamente así. Entendemos la utopía en **sentido histórico**, es decir, una idea proyecto que puede parecer o resultar **imposible en un momento dado porque las condiciones del momento no lo permiten**, pero ello no niega en absoluto y totalmente **su realización última en otras condiciones**. Todas las grandes transformaciones históricamente registradas, nacieron como utopías. El Cristianismo nace como una utopía. La conquista del espacio en la época contemporánea, nació como una utopía en las ideas y proyectos de Leonardo Da Vinci y Julio Verne. Por ello, cuando hablamos de la utopía bolivariana, “de una dimensión definitivamente utópica”, no estamos negando con ello su realización.

- ¹⁰ Definimos como “sociedades racionalizadas contemporáneas”, a aquéllas que han alcanzado un significativo grado de desarrollo industrial, de modernización y de organización.
- ¹¹ Cf. *Liberty Corporation*, “Informe Anual”, (Confidencial) 1977, Caracas, Edit. Trazos, 1978, p. 158.
- ¹² Leopoldo Zea, *Ob. Cit.*
- ¹³ José M. Briceño M., *Nuestras Fronteras con Colombia*, Mérida, APULA, 1982. *Venezuela, Límites y Fronteras* (Tesis Doctoral), Mérida, Fac. de Humanidades, Mimeo, 1974. Cf. igualmente numerosos artículos de prensa en *Frontera* y otros periódicos.
- ¹⁴ El grupo de políticos e intelectuales que en el Perú formaron entre otros Mariátegui y Haya de la Torre, rescataron y utilizaron preferentemente el nombre de **Indoamérica** (América India), para referirse a la América Latina.
- ¹⁵ Alberto A. Müller R., *Las Malvinas, Tragicomedia en Tres Actos*, Caracas, Edit. Ateneo, 1983.
- ¹⁶ M.R.E., *Tratados Públicos y Acuerdos Internacionales de Venezuela (1820-1927)*, Caracas, 1957, Vol. 1, pp. 3 y ss.
- ¹⁷ Villegas, Silvio, *Tres Aspectos del Pensamiento Bolivariano*, ensayo inédito.

LA UNIDAD LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA EN EL PENSAMIENTO Y LA ACCIÓN POLÍTICA DEL LIBERTADOR SIMÓN BOLÍVAR

REINALDO ROJAS

Universidad Pedagógica Experimental Libertador

Introducción

En esta era de transnacionalización financiera, integración de mercados y globalización del comercio mundial, proceso que algunos presentan como sinónimo de universalización,¹ la conformación de grandes bloques geopolíticos junto a la urgencia de construir mecanismos de gobernabilidad mundial, más allá del imperialismo y sus conflictos de hegemonía,² está a la orden del día.

En medio de esta geopolítica del caos a que ha llegado la Humanidad después de la caída del Muro de Berlín y el fin de la Guerra Fría en 1989, al contrario de lo que se pensaba, “*La Terre est désormais pour une nouvelle ère de conquête, comme au XV e siècle*”.³ En este carril de la mundialización económica capitalista los proyectos de integración de mercados, muchos de los cuales conspiran contra la soberanía nacional, forman parte de la agenda de globalización que impulsan los gobiernos neoliberales de los Estados más desarrollados del planeta en defensa de los intereses de las grandes corporaciones multinacionales que se han transformado en los nuevos “*maîtres du monde*” El tema de la integración, sea ésta política, económica o cultural tiene, pues, una gran actualidad. El problema es, de cuál integración se trata y con qué fines se propone.

I.- Los proyectos de integración en el continente americano

En nuestro continente el tema de la integración aparece tempranamente. Prácticamente acompaña la fundación de nuestras repúblicas independientes, proceso que se desarrolla entre fines del siglo XVIII y segunda década del siglo XIX, tanto en las trece colonias anglosajonas del norte de América como en la extensa área correspondiente al imperio español, localizada en el norte, centro y sur del continente. En el primero de los casos, tenemos la

proclama del Presidente de los Estados Unidos, James Monroe, de 1823, en el que señala al continente americano como territorio no sujeto a “*futura colonización por ninguna de las potencias europeas*”⁴ lo cual se tradujo con el tiempo en el principio geopolítico estadounidense de “*América para los americanos*”, origen del panamericanismo.⁵ En el segundo caso, encontramos el proyecto de anfictionía hispanoamericana presentada por el Libertador Simón Bolívar en el Congreso de Panamá de 1826, donde la América meridional se visualiza como un factor de equilibrio geopolítico universal.

Es decir, del lado de los Estados Unidos el despliegue de una política imperial que se materializa en el siglo XX con la creación en 1947 del Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca (TIAR) y en 1948 de la Organización de Estados Americanos (OEA),⁶ organismos a los que se le han agregado en 2000 el Plan Colombia⁷ y la puesta en funcionamiento del Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA)⁸ a partir de enero de 2005. Y del lado hoy latinoamericano y caribeño, un proyecto inconcluso de integración de naciones antes colonias españolas, unidas fundamentalmente para consolidar su independencia y para aportar un factor de paz y de equilibrio en el concierto de las naciones del mundo, tal como lo señalara el propio Libertador en la convocatoria que hiciera a los gobiernos de Colombia, México, Río de la Plata, Chile y Guatemala, desde Lima, el 7 de diciembre de 1824, dos días antes de la Batalla de Ayacucho, proyectos de integración que no han superado la dimensión económica,⁹ con la singular excepción del Convenio Andrés Bello, en los campos de la ciencia, la cultura y la educación.

Es en ese contexto de crisis imperial y de génesis del nacionalismo moderno, que se forma el pensamiento integracionista bolivariano y se transforma en acción política de gobierno entre 1822 y 1826, materializándose en acuerdos bilaterales, aunque no logra consolidarse en una institución de unidad hispanoamericana debido a las condiciones históricas de división y pugnacidad interna que dominaba entonces en nuestros países, dejando con ello el campo libre al proyecto imperial de los Estados Unidos, cuya primera fase de expansión territorial se ejerce por medio de la llamada “conquista del oeste” contra España, primeramente, y luego contra México quien sufre una voraz ocupación de su espacio geográfico entre 1836 y 1848 que terminó con la pérdida de más de 2 millones de Km² de su territorio,¹⁰ expansionismo que se continúa contra Centroamérica y el Caribe a lo largo del siglo XIX¹¹ y cuyo punto culminante será la intervención del gobierno de Estados Unidos en las luchas de independencia de Cuba y Puerto Rico contra España entre 1895 y 1899 que permite anexionarse a Puerto Rico, hasta la fecha como “Estado Libre Asociado”, y a Cuba, la cual será controlada como república mediatizada, entre 1899 y 1959.¹²

Una política de integración, de unificación, puede en consecuencia responder a diferentes intereses, tal como se puede apreciar al revisar las relaciones interamericanas en los siglos XIX y XX. Ahora, es evidente que el carácter imperialista que ha asumido con el tiempo la geopolítica estadounidense en el continente, es radicalmente distinta al tema que sobre de la Unidad Latinoamericana aporta el pensamiento y acción política de Simón Bolívar. Revisemos aunque sea brevemente el contexto histórico en el que se constituye este pensamiento y los fundamentos doctrinarios que lo caracterizan.

II.- América y el Imperio español en la primera década del siglo XIX

La idea de una unidad hispanoamericana que encontramos presente en líderes de nuestra emancipación como Simón Bolívar responde, a nuestro juicio, a la intención de dar una especie de solución de continuidad a la unidad política y cultural impuesta por España en nuestros países a lo largo de tres siglos de dominación colonial hispánica en nuestro continente. Y es que cuando España inicia la conquista de América, la diversidad cultural y el aislamiento en que vivían las grandes civilizaciones aborígenes era un hecho evidente que se refleja en el mismo proceso de colonización posterior.¹³ Sobre ese mosaico de pueblos y culturas, la España de los reyes católicos primero, luego la España de los Austrias y finalmente la España de los Borbones construyen un imperio y organizan una estructura político-administrativa centralizada cuyo eje de referencia es el monarca. Tal vez por razones nacionalistas y anticolonialistas no nos percatamos de ese hecho extraordinario que nos permite hablar, en el caso de los países que fueron colonias de España, de aquellos factores comunes que como la lengua, la religión y la tradición administrativa sirvieron de fundamento histórico en su momento a los ideales de una integración hispanoamericana, que hoy, por intereses comunes de independencia y desarrollo frente a los grandes centros de poder capitalista mundial, se extiende al conjunto geopolítico latinoamericano y caribeño.

En el caso hispanoamericano es importante destacar cómo la reconquista borbónica de América llevada a cabo a lo largo del siglo XVIII generó, por una lado, cohesión administrativa en favor de los intereses imperiales españoles, pero impulsó, a su vez, los ánimos regionalistas en los criollos que posibilitaron el surgimiento de los sentimientos de nacionalidad que presentes en la hora de la independencia del siglo XIX, conspirarán con el ideal integracionista hispanoamericano que también estará presente en aquellos años creadores como expresión de una conciencia americana, colombiana en Miranda que la inventa, hispanoamericana en Bolívar que hará todo lo

posible por hacerla realidad política en Panamá en 1826. Esta contradicción es la que nos presenta el historiador inglés John Lynch en este comentario que hace a propósito de la política reformista de los borbones en América en el siglo XVIII y sus efectos:

Al mismo tiempo que los americanos empezaban a negar la nacionalidad española se sentían conscientes de las diferencias entre sí mismos, porque incluso en su estado prenatal las distintas colonias rivalizaban entre sí por sus recursos y sus pretensiones. América era un continente demasiado vasto como para atraer la lealtad individual. Sus hombres eran primeramente mexicanos, venezolanos, peruanos, chilenos, y era en su verdadero país, no en América, donde encontraban su patria.¹⁴

Efectivamente, fueron las estructuras administrativas españolas las que propiciaron la formación de las nacionalidades hispanoamericanas. El Imperio era una unidad frágil que no soportó la crisis que se avecinaba con la llegada del siglo XIX. Veamos el desarrollo de los acontecimientos.

En 1808, cuando las tropas francesas ocupan la península y Carlos IV abdica el trono en favor de José Bonaparte, el Imperio español en América ocupaba territorios en Suramérica, Centroamérica, islas del Caribe y Norteamérica, vasto espacio geográfico y político organizado desde el centro imperial español, con cuatro virreinos a saber, México, el Perú, Nueva Granada y Río de la Plata, cuatro capitanías generales como eran las de Cuba, Guatemala, Venezuela y Chile y dos audiencias que actuaban como jurisdicción político-territorial en los casos de Quito y Charcas. De esta división político-administrativa surgirán las naciones del siglo XIX pero en un proceso de conformación estatal que se ha visto más como una “balcanización” o desintegración de la unidad imperial española antecedente que como la restitución de un orden político ya organizado anteriormente a la dominación española.

Es desde esta perspectiva política y cultural, que se piensa la unidad hispanoamericana en el contexto de nuestra lucha por la independencia en las primeras décadas del siglo XIX. Francisco de Miranda, protolíder no sólo de la independencia sino también de la unidad hispanoamericana con su proyecto de Unión Colombiana en el siglo XVIII,¹⁵ Bolívar y San Martín, los Libertadores de Suramérica, así como José Cecilio del Valle, Mariano Moreno, Bernardo Monteagudo y Juan Bautista Alberdi, entre los líderes independentistas más representativos, expresan este camino de unidad que no se llegó a cumplir alcanzada la independencia política de España.¹⁶ Son el testimonio de un proyecto inconcluso y de una aspiración cuyo más grande

esfuerzo fue sin lugar a dudas el impulsado por Bolívar con el Congreso de Panamá en 1826. Abordemos inicialmente esta problemática desde una perspectiva universal.

III.- La independencia de la América española como problema universal. Del proyecto colombino de Miranda al Congreso Anfictiónico de Panamá

Por todo lo anteriormente señalado, es evidente que el tema de unidad hispanoamericana presente en el pensamiento de Bolívar no puede ser abordado como un simple agregado en su ideario político, sino como un principio rector para la acción emancipadora cuyos antecedentes debemos buscar, entre otros, en el proyecto colombino de Francisco de Miranda.

Efectivamente, la vida de Miranda es el quehacer de un hombre que ha tomado la independencia de la América española como una razón vital. El hecho de haber desaparecido de la escena política hispanoamericana y venezolana cuando la lucha emancipadora apenas comenzaba es quizás parte de la razón que explica por qué su personalidad, casi legendaria, su afán libertario y su obra, sean tan poco conocidas hasta nuestros días.

Miranda nació en Caracas el 28 de marzo de 1750, es decir, en pleno apogeo de la rebelión iniciada en 1749 por Juan Francisco de León, “*teniente cabo de guerra y juez de comisos en el pueblo de Panaquire*”,¹⁷ valles del Tuy, contra la Compañía Guipuzcoana. La trascendencia política de este movimiento, como etapa forjadora de una conciencia nacional que ya empezaba a manifestarse,¹⁸ y los acontecimientos políticos y sociales en que se ve envuelto su padre, de origen canario, en 1766, vienen a ser una especie de contexto en el que se desarrollará su infancia y adolescencia.

La designación de su padre, Don Sebastián Francisco de Miranda, como Capitán de la Sexta Compañía de Fusileros, nombramiento que lo convertía en Oficial de Reales Milicias, desencadenó todo un conflicto social y político al oponerse la aristocracia criolla a que un modesto comerciante de “*impío oficio*” -como decían- llegará a ocupar un cargo militar sólo reservado a ellos. Tal oposición obligó a Miranda a renunciar aunque manteniendo por orden real el bastón de mando y su uniforme de Capitán.¹⁹ Cuarenta y seis años después, en 1811, Francisco de Miranda vivirá de nuevo y en carne propia el exclusivismo mantuano, cuando éstos tratan de alejarlo de la dirección militar de la Primera República.²⁰

Producto de este conflicto, Miranda deja el país a los 21 años de edad regresando a los 60, cuando se da inicio al proceso emancipador con los acontecimientos del 19 de abril de 1810. Su larga carrera militar da cuenta de su servicio en el Ejército Real español, para luego desarrollar actividades

profesionales en los Estados Unidos, Francia y Rusia, llegando a obtener el rango de Generalísimo del Ejército francés en plena revolución, quedando su nombre grabado en el Arco de Triunfo de París. Sin embargo, su propósito, señalado en diversos escritos y manifiestos, era aprovechar los conflictos que protagonizaban las potencias emergentes de Europa, Francia e Inglaterra, inclusive los Estados Unidos contra España, para beneficio de la independencia del Nuevo Mundo. Como bien señala uno de sus biógrafos, Mariano Picón Salas: “*Miranda despliega su tesis favorita de que si la independencia de Hispano-américa puede realizarse con el apoyo de las ideas francesas, necesita también la cooperación de Inglaterra y de los Estados Unidos*”.²¹

El mismo confiesa en 1792 que “...en el año de 1784, en la ciudad de Nueva York, se formó el proyecto actual de la Independencia y Libertad de todo el continente Hispano-Americano, con la cooperación de Inglaterra...”²² ya que veía que América podía ofrecerle a los ingleses un vasto comercio “*recíprocamente ventajoso*” en la medida que esta potencia ayudará a la América española “... a sacudir la opresión infame en que la España la tiene constituida...”²³

Es así como en 1806 realiza sus dos expediciones a Venezuela con apoyo inglés, pero que lamentablemente para él fracasan. Sin embargo, su labor organizadora fue muy efectiva, especialmente en Londres, donde por medio de la masonería logró crear una extensa red de conspiración contra España, de Chile a Venezuela, la cual sería de gran importancia a la hora de la lucha por la independencia. Asimismo, su visión continental y universalista de la independencia de la América española, tal como se refleja en su Proyecto de Colombia como gran república confederada hispanoamericana que surgiría de la derrota del imperio español es antecedente fundamental para el tema de la unidad que sigue a la independencia, especialmente en el pensamiento y acción de su coterráneo y discípulo, el Libertador Simón Bolívar.

Incorporado al proceso político que sigue a los sucesos del 19 de abril, el papel de Miranda será fundamental en la organización del primer partido político moderno en el país, la Sociedad Patriótica, instrumento del sector radical de los blancos criollos que impulsó al Congreso reunido en Caracas, en marzo de 1811, con delegados de todas las provincias que conformaban la Capitanía General de Venezuela, a declarar la independencia el 5 de julio de 1811. Sin embargo, esta república fue efímera y con su caída en 1812, Miranda es hecho prisionero por los españoles y enviado a la prisión de La Carraca, Cádiz, España, donde muere el 14 de julio de 1816 a la edad de 66 años.

IV.- El pensamiento integracionista de Simón Bolívar: Lectura actualizada de la Carta de Jamaica de 1815

Si algún documento es de fundamental importancia para el estudio del pensamiento político del Libertador, es sin lugar a dudas, la llamada “Carta de Jamaica” por considerar que es allí donde podemos encontrar las ideas directrices del proyecto político bolivariano de emancipación.²⁴

Se trata de un extenso documento escrito por Bolívar en 1815, tras la derrota de la llamada Segunda República en el terrible año de 1814,²⁵ situación que obligó a Bolívar a tomar el camino del exilio, dirigiéndose primero a la Nueva Granada y luego, tras una serie de conflictos con el Coronel Manuel Castillo, Jefe de las fuerzas patriotas acantonadas en Cartagena, hacia Jamaica, a cuya capital, Kingston, arriba en marzo de 1815. Al igual que Miranda en su momento, Bolívar piensa que Inglaterra es el mejor aliado del movimiento emancipador por lo que va a Jamaica, próspera colonia inglesa, en busca de apoyo material suficiente para liberar a su patria.

Producto de esas gestiones es la llamada “Carta de Jamaica”, dirigida a Mr. Henry Cullen rico mercader inglés vecino del puerto jamaicano de Falmouth, a quien Bolívar le expone sus más importantes ideas acerca del futuro del movimiento emancipador hispanoamericano. Hay en esta densa carta tanto un detallado análisis de las condiciones demográficas, económicas, políticas y culturales en las que se encontraban las diferentes provincias y territorios de la América española en la primera década del siglo XIX, como interesantes previsiones acerca de los tipos de gobiernos que le podrían corresponder a cada país hispanoamericano luego de alcanzada la independencia.

En el aspecto internacional Bolívar adelanta una serie de conceptos que luego serán principios de su política de integración hispanoamericana en dos grandes dimensiones: En primer lugar, la promoción de la unión estratégica entre la Nueva Granada y Venezuela para crear una sola república, idea que ya está planteada en el “Manifiesto de Cartagena” de 1812, en el cual Bolívar analiza las causas de la caída de la primera república. En este documento señala la importancia que la independencia de Venezuela tiene para la Nueva Granada, exponiendo con ello una visión más continental de la lucha contra España. Es así como expone:

...poseyendo España el territorio de Venezuela podrá con facilidad sacarle hombres y municiones de boca y guerra, para que bajo la dirección de jefes experimentados contra los grandes maestros de la guerra, los franceses, penetren desde las provincias de Barinas y Maracaibo hasta los últimos confines de la América meridional.²⁶

Pero es en Jamaica, donde se atreve a imaginar la futura Colombia, cuando escribe:

La Nueva Granada se unirá a Venezuela, si llegan a convenir en formar una república central, cuya capital sea Maracaibo, o una nueva ciudad que, con el nombre de Las Casas, en honor de este héroe de la filantropía, se funde entre los confines de ambos países, en el soberbio puerto de Bahía-honda. Esta posición, aunque desconocida, es ventajosa por todos respectos. (...) Esta nación se llamaría Colombia como un tributo de justicia y gratitud al creador de nuestro hemisferio.²⁷

En un primer momento se trata de una extensión del teatro de la guerra más allá de las divisiones político administrativas impuestas por España. Pero más adelante será un concepto geopolítico, fundamental en la conformación jurídica del proyecto de unidad hispanoamericana que se debatirá en Panamá. En segundo lugar, aparece en Jamaica la idea de convocar un congreso de unidad en Panamá. Éstas son sus palabras:

Es una idea grandiosa pretender formar de todo el Nuevo Mundo una sola Nación con un sólo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo. Ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión, debería, por consiguiente, tener un solo gobierno que confederase los diferentes estados que hayan de formarse; mas no es posible, porque climas remotos, situaciones diversas, intereses opuestos, caracteres desemejantes, dividen a la América.²⁸

Sin embargo, expone con gran esperanza y optimismo, su ideal anficiónico con estas sentidas palabras:

¡Qué bello sería que el Istmo de Panamá fuese para nosotros lo que el de Corinto para los griegos!. Ojalá que algún día tengamos la fortuna de instalar allí un augusto Congreso de Representantes de las Repúblicas, Reinos e Imperios, a tratar y discutir sobre los altos intereses de la paz y de la guerra, con las naciones de las otras tres partes del mundo.²⁹

Ratificando más adelante este ideal, en carta a Juan Martín Pueyrredón, Supremo Director de las Provincias del Río de la Plata, el 12 de junio de 1818, Bolívar le expresa: “*Una sola debe ser la patria de todos los americanos, ya que en todo hemos tenido una perfecta unidad.*”³⁰ Pues bien, el triunfo de las armas republicanas en Boyacá y la celebración del Congreso de Angostura,

ambos entre agosto y diciembre de 1819, respectivamente, le van a permitir al Libertador materializar esta idea de la unidad a partir de la creación de la República de Colombia la cual va a desarrollar una audaz política internacional en procura de la creación de las bases legales de esta Confederación de Repúblicas Hispanoamericanas que sueña el Libertador como medida preventiva ante cualquier intento de España u otra potencia extranjera de someter nuevamente a estos territorios a la dominación colonial. En este sentido, es necesario considerar la fundación de la gran república colombiana como un eslabón estratégico en la construcción de esta unión política hispanoamericana. Pero, ¿cómo surge Colombia?

V.- La República de Colombia como eje de integración política del arco andino-caribeño-suramericano

Como hemos señalado anteriormente, el proyecto de integración político-territorial entre la Nueva Granada y Venezuela ya había sido planteado por Bolívar en 1815. Esta idea se hará realidad en 1819, luego de liberado el sur de Venezuela, situación que permite a Bolívar convocar en Santo Tomás de Angostura, a orillas del río Orinoco, capital de la Guayana venezolana, un Congreso Constituyente, el cual aprobará no sólo una nueva constitución venezolana sino el decreto de creación de la República de Colombia el 17 de diciembre de 1819.³¹

Esta joven república, cuya constitución es aprobada en la Villa del Rosario de Cúcuta en 1821, desplegará una importante labor diplomática que tendrá como norte la firma de una serie de acuerdos bilaterales que vistos en perspectiva serán de fundamental importancia en la convocatoria que el propio Libertador hará a los gobiernos de Hispanoamérica para la celebración de un Congreso Anfictiónico en Panamá. Estos acuerdos son los siguientes:

- a. “Tratado de Unión, Liga y Confederación Perpetua entre Colombia y el Perú”, firmado por Joaquín Mosquera, por Colombia, y Bernardo Monteagudo, por el Perú, en Lima el 6 de julio de 1822.
- b. “Tratado entre Colombia y el Perú, adicional al precedente”, firmado por los mismos representantes en la misma fecha y lugar.
- c. “Tratado de Unión, Liga y Confederación entre Colombia y Chile”, firmado por Joaquín Mosquera, por Colombia, y Joaquín Echeverría y José Antonio Rodríguez por el lado chileno, en Santiago de Chile el 21 de octubre de 1822.

- d. “Tratado de Amistad, Unión, Liga y Confederación entre Colombia y Méjico”, firmado por Miguel Santamaría, por Colombia, y Lucas Alamán, por México, el 3 de octubre de 1822 en ciudad de México y el
- e. “Tratado de Amistad y Alianza entre Colombia y Buenos Aires”, firmado por Joaquín Mosquera, por Colombia, y Bernardino Rivadavia, por Buenos Aires, el 8 de mayo de 1823 en la ciudad de Buenos Aires.³²

Como bien ha señalado Arístides Silva Otero en su estudio sobre el Congreso de Panamá, siete pueden ser los aportes jurídicos bolivarianos al Derecho Internacional que se forjan alrededor de la convocatoria y organización, por el propio Bolívar, del Congreso Anfictiónico y que se despliegan inicialmente en los tratados que firma la República de Colombia con el resto de naciones hispanoamericanas, como antesala a la reunión en el istmo. Estos principios serían:

1. El principio de solidaridad defensiva, *leit motiv* del Congreso de 1826.
2. La igualdad jurídica de los Estados, principio constitutivo de la confederación.
3. La garantía de la integridad territorial.
4. El principio del *utis possidetis juris* como fundamento de la organización territorial republicana.
5. La codificación del Derecho Internacional Americano.
6. El arbitraje general obligatorio.
7. El procedimiento de la conciliación en las relaciones internacionales.³³

Pues bien, los tratados que Colombia firma con el Perú y Chile en 1822, y un año más tarde con México y Buenos Aires se basan en esos principios. En el primer tratado de unión, liga y confederación perpetua entre Colombia y el Perú, que es como un modelo, el objeto primario que se persigue es sostener la independencia “...de la nación española y de cualquier otra dominación extranjera”, por lo cual se establece “un pacto perpetuo de alianza íntima y amistad firme y constante para su defensa común, para la seguridad de su independencia y libertad, para su bien recíproco y general y para su tranquilidad interior”..., punto este último que será suprimido para su ratificación por considerarse que habría espacio a la intervención en los asuntos internos de cada país.

Avanzando en los campos de la integración política se establece la correspondencia de ciudadanía entre ambos países, y en lo económico, la suspensión del pago de los “...derechos de importación, exportación, anclaje y

tonelada que los establecidos o que se establecieren para los nacionales en los puertos de cada Estado...”. Se señala el establecimiento de un convenio específico para la demarcación de límites, afirmándose que las diferencias que puedan ocurrir se arreglarán “...por los medios conciliatorios y de paz, propios de dos naciones hermanas y confederadas.”

Asimismo, se señala el principio de intervención para “lograr el restablecimiento del orden y del imperio de sus leyes” en casos en que se interrumpiera la tranquilidad interior de “Gobiernos legítimamente constituidos por el voto de los pueblos, libre, quieta y pacíficamente expresado en virtud de sus leyes...”, asunto polémico por demás en la medida que puede entrar en contradicción con el principio de la soberanía nacional sobre el cual descansa la legitimidad de cada Estado.³⁴ También se contempla la extradición para aquella “persona culpable o acusada de traición, sedición u otro grave delito” que huyendo pasara al otro Estado, por lo cual “será entregada y remitida a disposición del Gobierno que tiene conocimiento del delito y en cuya jurisdicción deba ser juzgada...”³⁵

A este primer documento se le agrega un tratado adicional que contempla la convocatoria al Congreso en Panamá. Dice el artículo II: “Ambas partes se obligan a interponer sus buenos oficios con los gobiernos de los demás Estados de la América española, para entrar en este pacto de Unión, Liga y Confederación perpetua.”³⁶ Allí se adelantan algunos de los fines que deberá cumplir tan magna asamblea, como son: “...cimentar de un modo el más sólido y establecer las relaciones íntimas que deben existir entre todos y cada uno de ellos, y que le sirva de consejo en los grandes conflictos, de punto de contacto en los peligros comunes, de fiel intérprete de sus tratados públicos cuando ocurran dificultades y de juez arbitro y conciliador en sus disputas y diferencias.” Se señala el Istmo de Panamá como el lugar “más adecuado para aquella augusta reunión...” y el compromiso de ambas partes de crear “una fuerza de cuatro mil hombres armados y equipados a fin de concurrir a los objetos indicados en los artículos anteriores.”³⁷

Estos mismos aspectos serán llevados al Tratado con Chile y México, ya que el tratado con Buenos Aires es más escueto y se queda en propósitos esencialmente bilaterales. Con estos adelantos de por medio, el 7 de diciembre de 1824 - dos días antes de la Batalla de Ayacucho - el Libertador Simón Bolívar, como encargado del mando supremo del Perú, le envía a los gobiernos de Colombia, México, Río de la Plata, Chile y Guatemala la convocatoria formal para la cita en Panamá, cumpliendo con ello la aspiración compartida con Miranda de reunir en un solo cuerpo político a las antiguas colonias españolas en América. Revisemos brevemente el desarrollo de aquella histórica jornada.

VI.- El proyecto de anfictionía hispanoamericana y el equilibrio del universo

La convocatoria girada por Bolívar en 1824 le plantea a sus destinatarios que *“es tiempo ya de que los intereses y las realizaciones que unen entre sí a las repúblicas americanas, antes coloniales españolas, tengan una base fundamental que eternice, si es posible, la duración de estos gobiernos”*. Señala el antecedente de los tratados arriba indicados, el compromiso de convocar una asamblea de plenipotenciarios de cada Estado signatario de aquellos acuerdos y recuerda las excelentes condiciones del Istmo de Panamá para celebrar dicha reunión, *“...colocado como está en el centro del globo, viendo por una parte el Asia, y por el otro el África y Europa.”*³⁸ Las expectativas que cifraba Bolívar en esta importante asamblea eran de gran trascendencia, no sólo para la América española, sino para el continente en su conjunto y para el mundo en general. Éstas son las palabras con las cuales cierra su invitación:

El día que nuestros plenipotenciarios hagan el canje de sus poderes, se fijará en la historia diplomática de América una época inmortal. Cuando después de cien siglos la posteridad busque el origen de nuestro derecho público, y recuerden los pactos que consolidaron su destino, registrarán con respeto los protocolos del Istmo. En él, encontrarán el plan de las primeras alianzas, que trazará la marcha de nuestras relaciones con el universo. ¿Qué será entonces el istmo de Corinto comparado con el de Panamá?³⁹

La magna Asamblea se instaló el 22 de junio de 1826 en la Sala Capitular del antiguo Convento de San Francisco, en Panamá. Estuvieron presentes: los venezolanos Pedro Gual y el General de Brigada Pedro Briceño Méndez, por la República de Colombia, Antonio Larrazábal y Pedro Molina por Centroamérica, Manuel Lorenzo Vidaurre y Manuel Pérez de Tudela por el Perú; y el General de Brigada José Mariano Michelena por los Estados Unidos Mexicanos. Por Gran Bretaña, como observador, asistió Edward Dawkins, quien se dedicó a establecer consultas bilaterales con los plenipotenciarios, sin participar directamente en las sesiones del Congreso.

Autoinvitándose, el Rey de Holanda envió al Coronel Van Veer. Los Delegados del Gobierno de los Estados Unidos, invitados por el General Santander sin el consentimiento del Libertador, no pudieron asistir. México, a través de su Presidente Guadalupe Victoria, también había invitado al gobierno norteamericano para que estuviera representado en dicho Congreso. Esta conducta de Bolívar obedecía fundamentalmente al interés de reunir sólo a las repúblicas hispanoamericanas, que eran las que a su juicio tenían antecedentes, intereses y aspiraciones comunes. Pero no podía escapar al juicio de Bolívar, la conducta de los Estados Unidos para con el proceso eman-

cipador hispanoamericano, caracterizada por una política de aislamiento, de neutralidad y en algunos casos hasta de hostilidad, como en el Sitio de Angostura en 1818 y el incidente de la Isla Amelia, en la Florida, entre los patriotas venezolanos y las tropas estadounidenses, en 1817.⁴⁰

Pero, además, el mismo gobierno británico tenía sus dudas en asistir al congreso y apoyar esa unión, tal como le confiesa el propio George Canning, Encargado de Negocios de la Gran Bretaña, a lord Liverpool en carta del 6 de junio de 1825, al evaluar la asistencia o no de Inglaterra al Congreso de Panamá. En ella se pregunta: “*¿Debemos nosotros mandar algún ministro allá, invitados o no invitados, o no debemos darnos por enterados?. Ambos casos son embarazos: pero yo me inclino a creer que el último – aunque sea más fácil – es el más peligroso curso de conducta. Sin embargo, si enviamos, ¿a qué propósito específico?*”.⁴¹ Igual conducta se puede apreciar en el caso relacionado con la disputa entre Brasil y Buenos Aires por la Banda Oriental del Uruguay, en cuyo conflicto los ingleses participaban como mediadores, tal como le expone Canning, a Lord Ponsonby, Encargado de la Mediación, cuando le señala en carta de 18 de marzo de 1826, lo siguiente:

Nada puede ser de mayor importancia para el Brasil que lograr que sus disputas con Buenos Aires estén en vías de solución antes de que se recurra al Congreso General de Estados de Panamá para que se aboque a ellas. En una asamblea de tal composición, hay poca duda de que la decisión sería desfavorable para el Imperio del Brasil.⁴²

Para una potencia como Inglaterra era preferible moverse en el continente según sus intereses, sin sometimiento alguno a instancias colectivas, al contrario de lo que pensaba y aspiraba el Libertador. Todavía, en ese momento, Inglaterra se presentaba como una aliada natural para las recién formadas repúblicas hispanoamericanas, como un soporte económico fundamental para afianzar una posición independiente en el escenario mundial frente a España y a la Santa Alianza, factores que luchaban por la restitución monárquica en Europa. Sin embargo, la asistencia de Dawkins en Panamá sirvió para que el gobierno británico hiciera conocer su posición en temas de gran importancia para el momento como su oposición a cualquier proyecto que pusiera a los Estados Unidos a la cabeza de la confederación, servir de mediador entre la confederación y España en relación al caso de Cuba, y lo más importante neutralizar la influencia estadounidense y afianzar su peso como potencia orientadora de los destinos del subcontinente. Como comenta Kaufmann al analizar aquellos resultados de la diplomacia británica en Panamá:

El destino de América Latina, como un peso independiente en la balanza mundial del poder, parecía igualmente asegurado. Bajo la guía de Canning el prestigio británico en ese distante continente se había elevado a una eminencia inigualada por ninguna otra potencia. En un momento de confiada complacencia, él pudo regañar a lord Ponsonby por suponer que Gran Bretaña aconsejaría el mantenimiento de la constitución brasileña. Inglaterra, explicó, tenía una predisposición hacia las instituciones monárquicas; pero ella no se inmiscuiría en los asuntos internos de América Latina más de los que lo haría en los de Rusia.⁴³

Por su parte, no asistieron delegados de Buenos Aires, Chile y Brasil. Buenos Aires decidió no asistir, Chile nombró dos plenipotenciarios que ante la protesta de los Estados Unidos decidió no enviarlos, mientras Brasil nombró sus delegados y luego se abstuvo de mandarlos.⁴⁴

Los resultados formales del congreso se recogen en el documento final de la reunión, el “Tratado de Unión, liga y confederación perpetua entre las repúblicas de Colombia, Centroamérica, Perú y los Estados Unidos Mejicanos”. He aquí sus principales acuerdos.

En primer lugar, el gran objetivo de crear una gran Confederación de Repúblicas Hispanoamericanas se recoge en los dos primeros artículos del tratado. El segundo dice taxativamente: “*El objeto de este pacto perpetuo será sostener en común, defensiva y ofensivamente si fuese necesario, la soberanía e independencia de todas y cada una de las potencias confederadas...*” por lo que las partes “...se obligan y comprometen a defenderse mutuamente...” a través de la formación de un contingente de fuerzas marítimas y tropas terrestres que puedan intervenir en defensa de aquellas repúblicas confederadas que hallan sido invadidas o amenazadas por una potencia extranjera.⁴⁵

A objeto de desarrollar una sola política exterior con respecto a España, el artículo X establece que “...que ninguna de ellas podrá hacer la paz con los enemigos comunes de su independencia sin incluir en ella a todos los demás aliados específicos...” y que no tenga por base “...el reconocimiento pleno y absoluto de su independencia...”.⁴⁶ El artículo XIII prevé la necesidad de crear una Asamblea General Permanente que tenga por fines:

1. Negociar futuros tratados entre las partes.
2. Contribuir a mantener la paz y la amistad.
3. Procurar la conciliación y mediación frente a posibles conflictos.
4. Ajustar aquellos tratados que sean necesarios de establecer durante las guerras que puedan desatarse entre las partes contratantes y alguna potencia extranjera, en cuanto a subsidios y contingentes armados.

Todo lo relacionado a la “*integridad de sus territorios respectivos*”, el derecho a compartir la ciudadanía, la “*completa abolición y extirpación del tráfico de esclavos de África...*” la garantía de que el principio de soberanía que corresponde a cada Estado no será interrumpido por la confederación y la afirmación de que todo cambio de “*forma de gobierno*” significará la exclusión de la confederación y el no reconocimiento del nuevo gobierno, completan el contenido de este trascendental tratado cuya ejecución no se hará realmente efectiva.

Sin embargo, si revisamos los planteamientos que sobre este congreso había puesto a circular el propio Bolívar nos percatamos que la visión bolivariana era mucho más ambiciosa, lo cual se evidencia en las instrucciones dadas por el Libertador a los delegados peruanos y redactadas por el General colombiano Tomás de Heras, encargado en ese momento de las Relaciones Exteriores del Perú, en donde, además de procurar la renovación de los pactos de Unión, Liga y Confederación perpetuas contra España o cualquier otra potencia extranjera que pusiera en peligro la integridad territorial o independencia de cualquiera de la Repúblicas Hispanoamericanas, como fue aprobado, se planteaba la publicación de un manifiesto a la comunidad internacional -semejante al de Monroe en 1823- donde se debía exponer la clara oposición de nuestros países a cualquier futura colonización en el continente. Así mismo, buscaba El Libertador introducir el tema de la liberación de Cuba y Puerto Rico, todavía en manos españolas.

Para llevar a cabo este último objetivo, el Congreso debía debatir sobre las operaciones militares a realizarse, los recursos necesarios y si la Independencia iba a ser absoluta o se anexarían estas islas a otra República Hispanoamericana. Debían también los delegados peruanos promover un acuerdo común dirigido a regular las relaciones interamericanas en paz como en guerra, así como todo lo relacionado con la neutralidad.

En cuanto a la firma de un tratado de alianza ofensiva y defensiva, los delegados debían plantear que éste fuera lo más estrecho posible, con asignación de contingentes para un gran Ejército Federal montante en los 60 mil hombres. Y un punto no menos importante, como lo es la demarcación de los límites territoriales de los nuevos Estados, sobre la base del principio del *Uti Possidetis Juris*, según el cual los territorios correspondientes a cada República debían ser los que pertenecieron en su totalidad a las antiguas demarcaciones administrativas coloniales, en nuestro caso por ejemplo, a los territorios que conformaron antes de 1810 la jurisdicción político-territorial de la Capitanía General de Venezuela, creada por Real Cédula el 8 de septiembre de 1777.⁴⁷

La delegación colombiana, también influenciada por los propósitos del Libertador, sumaba a los planteamientos anteriores, la abolición del tráfico de esclavos desde el África, declarando esta actividad como piratería internacional, punto que fue incluido en el tratado.

Sin embargo, a pesar de este esfuerzo y de la firma del Tratado de Unión, Liga y Confederación, el Congreso en sí no tuvo la trascendencia inmediata aspirada por Bolívar. Por una parte, los gobernantes estadounidenses habían hecho todo lo posible por sabotear la Asamblea. Desde 1822 el Departamento de Estado norteamericano dirigido por Henry Clay había movilizado toda su influencia a través de sus Cónsules en Chile, Buenos Aires y hasta en Lima y Bogotá con el fin de demostrar su inconformidad con el proyecto unitario del Libertador, a quien Richard C. Anderson, Ministro de los Estados Unidos en Bogotá llamaba sutilmente en 1823 “*estadista teórico de propósitos flotantes e indigestos*”.⁴⁸

No estaban de acuerdo los norteamericanos con un organismo hispanoamericano que pudiera hacerles contrapeso en el continente. Ya invitados, propugnaban una serie de reservas para con los postulados bolivarianos. Por ejemplo, estaban en contra de un organismo supranacional cuyas decisiones debían ser acatadas de igual a igual y obligatorias para todos los signatarios. No estaban de acuerdo con la insistencia bolivariana de impulsar en lo inmediato la libertad de Cuba y Puerto Rico, incorporándolas a la Confederación Hispanoamericana. No eran tampoco partidarios de discutir la cuestión de la eliminación del tráfico de esclavos. En este caso, el contenido del informe que Herman Allen, Agente de los Estados Unidos ante el Gobierno de Chile, envía a su cancillería en Washington con fecha 20 de marzo de 1826 –tres meses antes del congreso- son reveladoras de su posición frente al proyecto anfictiónico bolivariano:

He sido informado de que las autoridades del Perú le dirigieron recientemente a este Gobierno una nota en la que lo invitan a nombrar un ministro para el Célebre Congreso de Panamá y en la que le declaran que Inglaterra ha sido o sería invitada a asistir...No conozco ninguna orden de conducta que Chile intente adoptar con respecto a este asunto. Creo que, como Buenos Aires, ha rehusado enviar miembros a ese cuerpo, no pudiendo ver ninguna buena razón que cualquiera de ellos que tenga que apartarse de ese criterio, tanto más que de concurrir se sujetarían a los mismos términos que Bolívar *imponga* a México, Guatemala, Colombia y el Perú. Uniformemente he sostenido que *semejante asamblea sería prematura y no produciría ningún bien*: que las armas de España no pondrían por más tiempo en peligro la independencia de los nuevos Estados; que *no existe peligro de intervención* en sus asuntos de ninguna potencia extranjera

y que bajo tales circunstancias podrían dirigir mejor sus energías a mejorar sus cuestiones internas antes que a gastar parte de las mismas en alientos inútiles y quizá perjudiciales”.⁴⁹(Cursiva nuestro).

Los comentarios sobran, a no ser que sea necesario destacar que no sólo se trata de un desacuerdo político sino que hay, además, desprecio hacia una iniciativa que no partía del propio gobierno de los Estados Unidos. Pero veamos el informe que William Tudor, cónsul de los Estados Unidos ante el gobierno del Perú, envía desde Lima a su cancillería el 15 de junio de 1826, siete días antes de la instalación del congreso:

De los resultados de la primera sesión del Congreso de Panamá necesito decir poco... Algunas medidas del Congreso han producido gran enojo y desilusión aquí, habiendo existido la intención de trasladar sus sesiones a esta Ciudad. La traslación a México demuestra el celo sentido por esa República y por Guatemala por los planes de Bolívar: Chile y Buenos Aires enviarán ahora sus delegados al mismo y todos esos Estados se unirán para oponerse a la influencia del dictador. Por lo tanto, su ambición puede frustrar la utilidad del Congreso del cual es autor, y cuya idea aumentó justamente su reputación; sus medidas habrían sido más provechosas sino hubieran favorecido su ambición personal.⁵⁰

Por otro lado, los intereses regionales, las expectativas de pequeña nación que impulsaban importantes sectores de la clase dominante en cada una de las repúblicas hispanoamericanas también llevaron al fracaso el intento de integración. Así, a las **Instrucciones** unitarias e hispanoamericanistas dadas por Bolívar a la delegación peruana, se interpusieron otras **Instrucciones**, localistas y cerradas firmadas después por Hipólito Unanue y José María Pando, donde se ponía obstáculo a la tesis bolivariana del *utis possidetis juris* y se disminuía la efectividad y compromiso de los Tratados de Confederación.⁵¹ La no asistencia de los delegados argentinos tuvo que ver con la oposición abierta de Bernardino de Rivadavia, Jefe del Poder Ejecutivo de Buenos Aires, quien según Bartolomé Mitre “...desechó in limine la idea de un congreso en cierto modo soberano, árbitro en las cuestiones internacionales, como una imitación inútil y peligrosa del consejo anfictiónico de la antigua Grecia”.⁵²

Sin embargo, a pesar de estos acontecimientos, el ideal bolivariano se ha mantenido fresco y vigente hasta nuestros días. El aporte jurídico dado por Bolívar al Derecho Internacional Americano es de gran trascendencia: En primer término, su principio de la solidaridad hispanoamericana defensiva -**hoy latinoamericana y caribeña** - y que muchos recordaron ante el fracaso

del Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca de factura panamericana, ante los sucesos militares en las Islas Malvinas entre la Argentina y la Gran Bretaña.

La igualdad jurídica de los Estados, posteriormente recogida como base de la Asamblea de la Organización de las Naciones Unidas, pero dándole a la Asamblea General el carácter de órgano democrático donde cada uno de los Estados miembros está representado en pie de igualdad jurídica absoluta con todos los demás. La garantía de la integridad territorial, para lo cual propugnaba el principio del *utis possidetis juris*, cuya aplicación sincera y efectiva por parte de nuestras repúblicas, hubiera economizado muchos conflictos armados a nuestras naciones por cuestiones de litigios fronterizos y territoriales. La creación de una reglamentación legal para la vida y relación de nuestras repúblicas, codificación de Derecho Internacional cuyos fundamentos se encuentran claramente expuestos en los Protocolos de Panamá. El arbitraje como recurso general y obligatorio ante cualquier conflicto entre las naciones hispanoamericanas y la conciliación como principio de relación internacional.

El Libertador que siempre soñó con una América unida, “*equilibrio del universo*”, hizo todo el esfuerzo posible para llevar a la realidad su ideal integracionista. Y es en Panamá, donde se encuentran las bases del ideal todavía vigente y cada día más urgente de la unidad latinoamericana y caribeña. Cuando nos acercamos en 2006 a la celebración de los 180 años de la instalación de aquella magna Asamblea, Bolívar nos señala el camino de la confederación como una vía clara y efectiva para defender y profundizar nuestra independencia y avanzar unidos hacia el verdadero progreso social, en especial, cuando la política exterior de los Estados Unidos hacia América Latina y el Caribe ha puesto en la agenda del 2005 la creación del Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA), como parte del llamado “consenso de Washington” firmado en Miami en 1994, tomando con ello el panamericanismo de nuevo la delantera.

Por ello, en estas condiciones geopolíticas de dimensión continental, hoy más que nunca la Unidad Latinoamericana y del Caribe, desde la perspectiva de Bolívar, sigue siendo programa de lucha para nuestros pueblos en este siglo XXI que parece estar signado por la consolidación de grandes bloques económicos regionales en el contexto de una mayor globalización capitalista y la formación de nuevos centros de poder económico y político a escala planetaria.⁵³

Notas y referencias bibliohemerográficas

- 1 Cf. Rojas, Reinaldo. "Historia universal y globalización: ¿Caras de una misma moneda". En: *Temas de Historia Social de la Educación y la Pedagogía*. 2001. pp. 161-189.
- 2 La contradicción imperialismo-imperio Vs. gobierno mundial ha tomado cuerpo en el debate político más actualizado a raíz de conflictos como los de Kosovo, Afganistán e Irak. El tema es tratado, por ejemplo, en el dossier de la revista española *Vanguardia* N° 3 de octubre-diciembre de 2002. El debate es planteado, entre otros, por autores como Michael Hardt y Antonio Negri en la obra *Empire* (Harvard University Press, 2000).
- 3 Ramonet, Ignacio. *Géopolitique du chaos*. 1997. p. 11.
- 4 "La Doctrina Monroe". En: Leu, Hans-Horachim y Freddy Vivas. (Comp.) *Las Relaciones Interamericanas. Una antología de documentos*. 1975. p. 23.
- 5 La Primera Conferencia Panamericana se celebró en Washington en 1889. Sobre el desarrollo de este congreso y su proyección histórica el patriota cubano José Martí dejó un importante testimonio en carta que desde Nueva York dirige al diario argentino *La Nación* y en cuyo texto, con voz premonitoria, señala: "Jamás hubo en América, de la independencia acá, asunto que requiera más sensatez, ni obligue a más vigilancia, ni pida examen más claro y minucioso, que el convite que los Estados Unidos potentes, repletos de productos invendibles, y determinados a extender su dominio en América, hacen a las naciones americanas de menor poder, ligadas por el comercio libre y justo con los pueblos europeos, para ajustar una liga contra Europa y cerrar tratos con el resto del mundo." (En: *Antología Mínima*. 1972. Tomo I. p. 271 y 272.). Para Martí, la celebración de este congreso fue una clarinada de los propósitos expansionistas de los Estados Unidos sobre nuestra América Latina, arropada en una "unidad panamericana" frente a la cual el prócer cubano llamó a declarar una segunda independencia.
- 6 Sobre el sistema panamericano y la creación de la OEA puede consultarse: D'Estefano, Miguel A. *Esquemas del Derecho Internacional Público*. 1977. Tomo I. p. 589 y ss.
- 7 "Plan Colombia. Plan for peace, prosperity and the strengtening of the state". En: *Desde Abajo*. Suplemento Especial. Bogotá: Noviembre de 1999.
- 8 Cf. Comité Colombiano de Lucha contra el ALCA. *Alternativas y acciones en la lucha contra el ALCA*. Bogotá: Memorias de Seminario. 2003.
- 9 Los organismos de integración latinoamericana son los siguientes: La Asociación Latinoamericana de Libre Comercio (ALALC) creada en 1960, el Pacto Subregional Andino 1969, el Mercado Común Centroamericano, 1960, la Asociación de Libre Comercio del Caribe 1968, y el más reciente, el Mercado Común Suramericano (MERCOSUR), 1991.
- 10 Con el Tratado de Guadalupe-Hidalgo de 1848 México cede a los Estados Unidos los territorios de Nuevo México, Arizona, California, Utha, Nevada y parte de

Colorado, ya que Texas había sido anexado por vía de hecho en 1845, causa de la guerra entre México y U.S. que culmina con el tratado arriba citado.

11 Este proceso de expansión territorial es reconstruido en su conjunto por el historiador cubano Ramiro Guerra en su clásica obra *La expansión territorial de los Estados Unidos a expensas de España y los países hispanoamericanos*. La Habana: Editorial Nacional de Cuba. 1964.

12 Cf. Foner, Philip S. *La guerra hispano/cubano/norteamericana y el nacimiento del imperialismo norteamericano. 1895-1898*. Madrid: Akal editores. 1975. 2 tomos.

13 Una visión de conjunto de la América aborígen pre-colonial la podemos encontrar en la obra de Pere Bosch Gimpera *La América pre-hispánica*. Barcelona: Editorial Ariel. 1975.

14 Linch, John. *Las revoluciones hispanoamericanas. 1808-1826*. 1976. p. 35.

15 Para Alfonso Rumazo González, Miranda no debe considerarse como un simple precursor de la emancipación hispanoamericana sino como su protolíder, como el primer líder de la misma, el cual no sólo fue capaz de descifrar y comprender el momento histórico de su tiempo sino que del hallazgo pasó a la acción y en cuya ejecución dedicará treinta años de su vida, hasta su muerte en 1816. Véase su biografía sobre Miranda publicada en: Rumazo González, Alfonso. *8 Grandes Biografías*. Cumaná: Ediciones de la Gobernación del Estado Sucre. 2001. Tomo II.

16 Cf. VV.AA. *Hispanoamericanismo del siglo XIX*. Caracas: Edición del Gobierno de Venezuela. 1976.

17 Arcila Farías, Eduardo. *Economía colonial de Venezuela*. T.I. 1973. p. 288.

18 Como bien señala el historiador venezolano Eduardo Arcila Farías, el movimiento tomó carácter de insurrección contra las autoridades españolas, puesto que "...no se trataba ya de una lucha dirigida contra la Compañía, sino la resistencia a las órdenes de los poderes públicos centrales." (p. 296) Pero es Augusto Mijares, quien en su obra *La Interpretación Pesimista de la Sociología Hispanoamericana*, señala la importancia de este conflicto en la formación de la conciencia de nacionalidad venezolana en los siguientes términos: "Más que su interés, en sentido estricto, fue, sin duda, una verdadera susceptibilidad nacionalista la causa inicial de la oposición de nuestra oligarquía a los abusos de la Compañía Guipuzcoana; además la supieron enlazar enérgicamente a los intereses del pueblo y sobre todo a los de la Patria naciente y de allí que el movimiento adquiriese un verdadero carácter nacional y culminase en el resultado que desde el principio se señalaron." (p. 110).

19 Cf. Rumazo González, Alfonso. *Op. Cit.* 2001. Tomo II. p. 17.

20 Así se denomina en la historiografía venezolana el periodo que va de la declaración de la independencia, el 5 de julio de 1811, a la Capitulación de San Mateo, el 24 de julio de 1812.

21 Picón Salas, Mariano. *Miranda*. 1972. p. 38.

22 Miranda, Francisco de. *Diario de viajes y escritos políticos*. 1977. p. 343.

23 *Ibid.* p. 336.

- 24 Al respecto puede consultarse nuestro estudio “Bolívar y la Carta de Jamaica”.
 25 *Historiografía y Política sobre el Tema Bolívariano*. 1999. p. 29 y ss.
- 26 Sobre la segunda república y su derrota militar puede consultarse: Uslar
 27 Pietri, Juan. *La Rebelión de 1814*. Madrid: Editorial Edime. 1963.
- 28 Bolívar, Simón. *Obras Completas*. s/f. p.
- 29 Bolívar, Simón. *Obras Completas*. s/f. Vol. I. p. 171.
- 30 *Ibíd.* p. 172.
- 31 *Ibíd.* p. 172 y 173.
- 32 *Ibíd.* p. 294.
- 33 Prematura llamó el historiador venezolano José Gil Fortoul esta ley ya que
 34 “...gran parte del territorio estaba aún en poder del enemigo.” Y a continuación
 35 precisa: “Todo lo hecho en Angostura se ratificó en Bogotá por una asamblea
 36 celebrada el 27 de febrero de 1820. En cuanto al Ecuador, la ley fundamental se
 37 retardó hasta que la ciudad de Guayaquil se puso bajo la protección de Colombia,
 38 en 1821, y la de Quito en 1822.” *Historia Constitucional de Venezuela*. 1942. T.
 39 I. p. 400.
- 40 Documentos consultados en: Silva Otero, Arístides. *El Congreso de Panamá*.
 41 1960. pp. 35 y ss.
- 42 *Ibíd.* p. 28.
- 43 Arístides Silva Otero señala que este principio de intervención, presente en
 el pensamiento bolivariano, es coherente con la idea de equilibrio interno e
 internacional que debía existir en América en oposición al sistema europeo
 de equilibrio de poderes sustentado en intereses dinásticos. Sin embargo,
 esta visión supone la igualdad entre las naciones y la exclusión de la actua-
 ción imperialista de las potencias. Sabemos que en América la conducta
 anexionista e imperial de los Estados Unidos va a trastocar este principio,
 poniéndolo a su servicio como nueva potencia imperial continental. De allí
 el sentido premonitorio de la frase que el propio Bolívar suscribe en carta a
 Patricio Campbell, Encargado de Negocios de S.M.B., de fecha 5 de agosto
 de 1829, donde le señala: “y los Estados Unidos que parecen destinados por la
 Providencia para plagar la América de miserias a nombre de la libertad.” Bolívar,
 Simón. *Op. Cit.* Vol. III. P. 279.
- Ibíd.* p. 35-37.
- En: Silva Otero, Arístides. *Op. Cit.* 1969. p. 37.
- Ibíd.* p. 38.
- Bolívar, Simón. *Op. Cit.* Vol. III. p. 739.
- Ibíd.* p. 740.
- Cf. Pividal, Francisco. *Bolívar. Pensamiento precursor del antimperialismo*. 1977.
 p. 57 y ss. Calderas, Freddy, *Bolívar frente a Estados Unidos*. 1983. p. 51 y
 ss.
- En: Kaufmann, William W. *La política británica y la independencia de la América
 Latina*. 1963. p. 216.
- En: Pividal, Francisco. *Op. Cit.* 1977. p. 173.
- Kaufmann, William W. *Op. Cit.* 1963. p. 221.

- 44 *Ibíd.* p. 215.
 45 En: Silva Otero, Arístides. *Op. Cit.* 1969. p. 45.
 46 *Ibíd.* p. 46.
 47 El texto de estas Instrucciones se puede consultar en: *Archivo Diplomático Peruano*. “El Congreso de Panamá. Documentación inédita”. Lima, No. 4. 1942. Cf. Silva Otero, Arístides. *Op. Cit.* 1969. p. 16 y 17.
 48 En: Pividal, Francisco. *Op. cit.* 1977. p. 170.
 49 *Ibíd.* p. 172.
 50 *Ibíd.* p. 173 y 174.
 51 Cf. Silva Otero, Arístides. *Op. Cit.* 1969. p. 18.
 52 Citado por: Yepes, J.M. *Del Congreso de Panamá a la Conferencia de Caracas 1826 – 1954*. 1955. p. 45.
 53 Cf. “Potencias emergentes” *Vanguardia*. “Dossier”. Barcelona: La Vanguardia Ediciones. N° 12, julio-septiembre 2004.

- ARCILA FARIÁS, Eduardo. *Economía colonial de Venezuela*. Caracas: Italgáfica. 1973.
- BOLÍVAR, Simón. *Obras completas*. La Habana: Editorial Lex. s/f. 3 Vols.
- BOSCH GIMPERA, Pere. *La América pre-hispánica*. Barcelona: Editorial Ariel. 1975.
- CALDERAS, Freddy. *Bolívar frente a Estados Unidos*. Maracaibo. Producciones Artesanales Alborada. 1983.
- COMITÉ COLOMBIANO DE LUCHA CONTRA EL ALCA. *Alternativas y acciones en la lucha contra el ALCA*. Bogotá: Memorias de Seminario. 2003.
- D'ESTEFANO, Miguel A. *Esquemas del Derecho Internacional Público*. La Habana: Editorial Pueblo y Educación. 1977. 2 vols.
- GIL FORTOUL, José. *Historia Constitucional de Venezuela*. Caracas: Editorial Las Novedades. 1943. 3 vols.
- HARDT, Michael y NEGRI Antonio. *Imperio*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica S.A. 2002.
- KAUFMANN, William W. *La política británica y la independencia de la América Latina*. Caracas: Ediciones de la Biblioteca. Universidad Central de Venezuela. 1963.
- LEU, Hans-Horachim y VIVAS Freddy. (Comp.) *Las Relaciones Interamericanas. Una antología de documentos*. Caracas: Instituto de Estudios Políticos de la Universidad Central de Venezuela. Serie Documentos 2. 1975.

- LINCH, John. *Las revoluciones hispanoamericanas. 1808-1826*. Barcelona: Editorial Ariel. 1976.
- MARTÍ, José. *Antología Mínima*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. Instituto Cubano del Libro. 1972. 2 vols.
- MIJARES, Augusto. *La interpretación pesimista de la sociología hispanoamericana*. Madrid: Afrodisio Aguado S.A. 1952.
- MIRANDA, Francisco de. *Diario de Viajes y Escritos Políticos*. Madrid: Editora Nacional. 1977.
- PICÓN SALAS, Mariano. *Miranda*. Caracas: Monte Ávila Editores. Biblioteca Popular El Dorado. 1972.
- PIVIDAL, Francisco. *Bolívar. Pensamiento precursor del antimperialismo*. La Habana: Ediciones Casa de las Américas. 1977.
- RAMONET, Ignacio. *Géopolitique du chaos*. París: Galilée. 1997.
- ROJAS, Reinaldo. *Historiografía y política sobre el tema bolivariano*. Barquisimeto: Edición conjunta Ateneo Ciudad de Barquisimeto – Fondo Editorial Buria. 1999.
- _____. *Temas de Historia Social de la Educación y la Pedagogía*. Valencia: Dirección de Medios y Publicaciones de la Universidad de Carabobo. 2001.
- RUMAZO GONZÁLEZ, Alfonso. *8 Grandes Biografías*. Cumaná: Ediciones de la Gobernación del Estado Sucre. 2001. 4 Tomos.
- SILVA OTERO, Arístides. *El Congreso de Panamá*. Caracas: Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Universidad Central de Venezuela. 1969.
- USLAR PIETRI, Juan. *Historia de la Rebelión Popular de 1814*. Madrid: Ediciones EDIME. 1963.
- VV.AA. *Hispanoamericanismo siglo XIX*. Caracas: Serie del Sesquicentenario del Congreso de Panamá. Publicación del Gobierno de Venezuela. 1976.
- Vanguardia*. “Dossier”. Barcelona: La Vanguardia Ediciones. N° 3, octubre – diciembre 2002.
- Vanguardia*. “Dossier”. Barcelona: La Vanguardia Ediciones. N° 12, julio-septiembre 2004.
- YEPES, J.M. *Del Congreso de Panamá a la Conferencia de Caracas 1826 – 1954*. Caracas: Cromotip C.A. 1955.

EL PENSAMIENTO DE SIMÓN BOLÍVAR ANTE LOS ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA

OTONIEL MORALES

Escuela de Historia. Universidad de Los Andes

I.- Introducción al problema

Existe en estos momentos una vasta obra de gran número de autores sobre el pensamiento bolivariano en política exterior, y la gran mayoría de esas obras analizan los planteamientos de Simón Bolívar sobre una posible unidad de los Estados hispanoamericanos, y de todos los esfuerzos que llevó a cabo para lograr cristalizar el Congreso de Panamá (1826), pero el estudio de su visión global sobre el papel de los Estados Unidos de América ha sido en el tiempo, si no interesada bastante deficiente.

Siempre se ha intentado hacer coincidir el pensamiento internacional bolivariano, con la política exterior estadounidense específicamente a partir de 1889-90, ligado con los objetivos de control político, económico, cultural, y comercial por parte de los Estados Unidos. Así, de muchas formas un grupo importante de autores han falseado la concepción bolivariana sobre el papel histórico de Norteamérica en América Latina y El Caribe.

En la década de 1890, los Estados Unidos comenzaron a fomentar un Sistema Interamericano o Panamericano, y su interés en consolidarlo estaba íntimamente vinculado con el surgimiento de Norteamérica como potencia capitalista mundial, y por supuesto unido esto a los postulados esenciales de la Doctrina Monroe (1823), ejercer realmente su hegemonía, su política-económica en la América Latina y El Caribe. En los Estados Unidos el surgimiento del imperialismo capitalista en las décadas de 1880-1890, se va a relacionar directamente con un impulso gigantesco en la producción de la industria nacional posterior a la Guerra Civil entre 1861-1865. Así, el Sistema Interamericano impulsado por los Estados Unidos, y patrocinado por el Secretario de Estado James Blaine tenía dos grandes objetivos generales, que llevaban como fin primordial la preeminencia de los Estados Unidos en

todo el continente americano. Estos dos objetivos podemos resumirlos de la siguiente manera:

- a) Profundizar e incrementar las relaciones comerciales con la América Latina y El Caribe a través de tratados conjuntos así como de cruzar información económica, industrial, geográfica, agrícola, etc., entre nuestros países y los Estados Unidos.
- b) Tratar el arreglo pacífico de las disputas internas de cada país, así como con sus vecinos.

Los planteamientos anteriores, están directamente relacionados con la necesidad de los Estados Unidos de acabar con los últimos rasgos del caudillismo regional existente a fines del siglo XIX, y principios del XX en la mayoría de las naciones latinoamericanas, que en cierta forma obstaculizaban las “buenas relaciones” comerciales y políticas hispanoamericanas con el norte; y por tanto necesitaban “paz social y económica” en nuestros países para que sus inversiones, comercio e importaciones, tuvieran un margen de seguridad que les permitiera consolidar su presencia y supremacía en el continente. Además de ir liquidando la influencia de Europa especialmente de Inglaterra en estos territorios.

II.- Pensamiento bolivariano, Doctrina Monroe (1823), y los Estados Unidos

América Latina y El Caribe han sido desde mucho antes de que estos países se independizaran, el territorio de más inmediato interés de los Estados Unidos desde el punto de vista político, estratégico, y económico. Por tanto, el Presidente republicano James Monroe el 02 de diciembre de 1823, proclamó la Doctrina Monroe tomando como justificación una posible ingerencia colonial de la Santa Alianza Europea (Francia, Austria, Prusia, Rusia) en los países latinoamericanos. Fue una especie de advertencia directa de los Estados Unidos a estos países del viejo mundo de que no se permitirían nuevos actos de colonialismo en nuestro continente. Pero la auténtica verdad histórica, es que desde el principio a la Doctrina Monroe se le imprimió también otro sentido, tal obedecía a los propósitos de Washington de dominar en todo el hemisferio occidental, y, más aún, de resguardar, defender y preservar los mercados latinoamericanos para la dinámica y joven industria norteamericana. Con esos fines y objetivos ya en 1820 el Secretario de Estado Henry Clay propuso el proyecto de formar en el continente una “Liga de Libertades Humanas”, que comprendiese a todos los Estados situados entre el Golfo de Hudson y el Cabo de Hornos. Es necesario leer, en función de

continuar con nuestro análisis, algunos párrafos del propio discurso de James Monroe, que sirvió para lanzar a la luz pública la famosa Doctrina Monroe el 02 de diciembre de 1823:

...que los países americanos, en virtud de la condición libre e independiente que han asumido y conservado, no deben considerarse en lo sucesivo como campo de futura colonización por ninguna potencia europea... En las guerras de las potencias europeas y en asuntos que les conciernen no hemos tomado nunca parte alguna. Ni es nuestra política tomarla. Sólo cuando nuestros derechos sean invadidos o estén seriamente amenazados, nos sentiremos lesionados y haremos preparativos para defendernos... Por consiguiente, la franqueza y las relaciones de amistad existente entre los Estados Unidos y esas potencias nos obligan a declarar que consideramos peligrosa para nuestra paz y seguridad toda tentativa por parte de ellas para extender su sistema de gobierno a una porción cualquiera de este hemisferio.¹

En el momento de su proclamación la Doctrina Monroe, pudo parecer un instrumento de defensa de los procesos de independencia de los países latinoamericanos frente al colonialismo europeo, pero sus verdaderos objetivos eran otros. Estados Unidos, realmente buscaba sembrar las bases de la hegemonía de esta nación en todo el continente americano. Algunos ilusos afirmaron que la Doctrina Monroe contribuyó a consolidar la independencia latinoamericana y más aún que interpretó y recogió lo mejor del ideal bolivariano, y ayudó a crear las bases del Sistema Interamericano en el Congreso de Panamá en 1826, en donde por primera vez se reunieron representantes de algunas repúblicas americanas, y los Estados Unidos como observador. Es tanta la ceguera histórica de algunos autores, que llegan a afirmar que el Congreso de Panamá dio origen al Panamericanismo como proyección real de los ideales unitarios de Simón Bolívar.

Simón Bolívar, realmente perseguía la unidad y la defensa en conjunto de las jóvenes repúblicas, objetivos a los que integró el proyecto de liberación de Cuba y Puerto Rico. Estados Unidos, por su parte, buscaba afanosamente sacar del continente americano a Europa y específicamente a Gran Bretaña, e impedir a toda costa la independencia de Cuba y Puerto Rico, como radicalmente lo instruyó Henry Clay a sus representantes y observadores al Congreso de Panamá.

La Doctrina Monroe, es una política unilateral que nada tiene que ver con el pensamiento antiimperialista, anticolonialista y nacionalista de Simón Bolívar. La Doctrina Monroe, además de unilateral es una doctrina estadounidense, promulgada para y por los intereses estratégicos, políticos y

económicos de los Estados Unidos, aunque teóricamente se haya promulgado en nombre de todo el continente americano, y que por supuesto escondía pretensiones hegemónicas. Si algún objetivo claro tenía la Doctrina Monroe, era el de impedir que las otras potencias europeas mucho más fuertes, más organizadas que el imperio español, obstaculizaran el proceso de expansión territorial norteamericano. El origen de la Doctrina Monroe, lo debemos relacionar históricamente con la rivalidad por el control de los países de América Latina entre los Estados Unidos e Inglaterra durante el Siglo XIX, y no con una posible acción colonial de la llamada Santa Alianza. Todo esto lo comprendió perfectamente Simón Bolívar, y lo demuestra el hecho de las llamadas a la unidad hispanoamericana que no pudo ver nunca cristalizada.

III.- Pensamiento bolivariano, Congreso de Panamá (1826), y los Estados Unidos

Simón Bolívar deseaba la unidad de los países hispanoamericanos en una gran confederación, excluyendo a los Estados Unidos y Brasil. Esas ideas lo rondaban desde que era muy joven luchando por la independencia. Todas estas vertientes de su pensamiento las expresó en la Carta de Jamaica de 1815 y en el Congreso de Angostura de 1819.

En la Carta de Jamaica de 1815, el Libertador describe el estado de América antes y después de las primeras luchas por la independencia, denuncia los vicios sociales y políticos de aquellos países, y propone soluciones que él cree aplicables a estos problemas, y además escribe sobre el futuro y suerte del continente americano. Bolívar critica en este documento la posición aparentemente «neutral» de los Estados Unidos en la contienda entre España y los países hispanoamericanos, pero como lo veremos más adelante esa neutralidad tenía un precio.

En el Congreso de Angostura de 1819, pronunció Simón Bolívar un discurso basándose en su opinión sobre la Constitución Nacional, planteando que Venezuela no podía seguir imitando a los legisladores norteamericanos y menos aún conservar la Constitución de 1811 ya que el sistema federal no funcionaba dentro de nuestras realidades económicas, políticas, y sociales. Allí Bolívar expresó su proyecto de crear la Gran Colombia, que logró existir desde 1819 hasta 1830 cuando se desintegró.

Simón Bolívar, continuando con su ideal de unidad hispanoamericana dirige la convocatoria para el Congreso de Panamá el 7 de diciembre de 1824, y cuando el Congreso se inaugura el 22 de junio de 1826, ya casi toda la América hispana es independiente, faltando sólo Cuba y Puerto Rico. La idea del Congreso de Panamá era crear un organismo internacional que

representara a la América ante el mundo. El objetivo primario era que el grupo de naciones que lograran formar parte de la confederación, actuaran como uno sólo para defenderse y conservar la independencia lograda con tantos sacrificios. Bolívar reflejó su preocupación por el movimiento expansionista y hegemónico de Norteamérica, y el 23 de diciembre de 1822 le expuso por escrito a Santander el peligro que representaba este país en el futuro inmediato para todo el Continente.

Simón Bolívar, más adelante consideró que era inconveniente invitar al Congreso de Panamá a Estados Unidos, Inglaterra, y Brasil. Esta proposición del Libertador no fue tomada en cuenta por el General Santander, quien por cuenta propia invitó a los tres países ya citados.

El Congreso de Panamá se desarrolló entre el 22 de junio y el 15 de julio de 1826, y asistieron delegados de la Gran Colombia (Colombia, Venezuela, y Ecuador), México, Perú, y América Central (Honduras, Guatemala, Nicaragua, El Salvador y Costa Rica). Los Estados Unidos asistieron como país observador a pesar de la incomodidad mostrada por Simón Bolívar.

Cuando se iniciaron las reuniones el 23 de junio de 1826, Bolívar ya estaba desilusionado y pensó que sus ideales unitarios no eran reales por las posiciones personalistas, actitudes caudillistas, diferencias entre países hermanos, discordancias entre delegados, y la oposición de los Estados Unidos al proyecto de liberación de Cuba y Puerto Rico.

Los intereses de los gobernantes y las clases dominantes de Estados Unidos eran completamente contrarios al Congreso de Panamá y a los propósitos del Libertador. Para comenzar por lo más sencillo diremos que al gobierno norteamericano no le convenía una Hispanoamérica unida, poderosa y dirigida por el Libertador, como lo deseaba éste. Los norteamericanos querían a Cuba para ellos..... y en cuanto a Puerto Rico, no solamente se apoderaron de él, sino lo tienen aún sometido a la condición de neocolonia. Por tanto tenían que oponerse a los planes de Bolívar para libertarlos.²

Del Congreso de Panamá surgió un tratado que nunca funcionó y que tenía un gran título: “Tratado de Unión, Liga y Confederación Perpetua entre las Repúblicas de Colombia, Centroamérica, Perú y México”.

Estados Unidos como país observador no podía firmar el inoperante tratado, pero lo cierto fue que se dedicó a una activa labor diplomática contra el Congreso de Panamá y su líder principal Simón Bolívar, logrando que un buen número de países no asistieran al evento.

El Congreso de Panamá de 1826, aunque fue un fracaso como instrumento de unidad hispanoamericana, nos demuestra las diferencias abismales

entre el pensamiento libertario de Bolívar y el pensamiento expresado por el Estado norteamericano en base al expansionismo y la supremacía económica y política.

IV.- Pensamiento bolivariano, Sistema Interamericano (1889-1954), y los Estados Unidos

En este orden de ideas, los historiadores oficiales estadounidenses y otros estudiosos de las Ciencias Sociales se han dado a la tarea en tratar de integrar los planteamientos bolivarianos referentes a la unidad hispanoamericana, a los intereses políticos, estratégicos y económicos del Sistema interamericano, y por tanto han convertido al Congreso de Panamá (1826) en la base donde han surgido las conferencias Interamericanas a partir de 1889-1890, fecha en la cual se dio la primera de estas conferencias de un total de diez. Quieren crear la imagen de una unidad continental, incluido los Estados Unidos, de acuerdo con el ideal bolivariano en función de un Sistema Interamericano directamente fusionado con los intereses de la Casa Blanca.

Ahora bien, las primeras referencias de Simón Bolívar hacia los Estados Unidos, se encuentran en la famosa Carta de Jamaica (1815), donde critica la política exterior de este país hacia el proceso de independencia de los países hispanoamericanos, incluyendo Cuba y Puerto Rico.

En consecuencia, nosotros esperábamos con razón que todas las naciones cultas se apresurarían a auxiliarnos, para que adquiriésemos un bien cuyas ventajas son recíprocas a entre ambos hemisferios. Sin embargo ¡cuán frustradas esperanzas! No sólo las europeas, pero hasta nuestros hermanos del Norte de América, se han mantenido inmóviles espectadores de esta contienda, que por esencia es la más justa, y por sus resultados la más bella e importante de cuantas se han suscitado en los siglos antiguos y modernos; porque ¿hasta dónde se puede calcular la trascendencia de la libertad del hemisferio de Colón?³

No hay que olvidar que España había comprado prácticamente la “neutralidad” norteamericana en la guerra de independencia en Hispanoamérica, al cederles las Floridas occidental y oriental entre 1810-1819. En el caso de las Floridas, es necesario referirse a un importante incidente entre los Estados Unidos y nuestro país. Cuando todavía Venezuela era un hervidero de contradicciones internas, surgieron los primeros problemas con el agresivo vecino norteño, que desde esa época se dedicó a obstaculizar los planes integradores y de liberación nacional de Simón Bolívar. En el año de 1817

un grupo de patriotas venezolanos organizó la ocupación de la pequeña Isla Amelia, que pertenecía al Imperio Español ubicada frente a la costa norte de la Florida occidental. Los patriotas nacionales buscaban dificultar al Imperio Español la comunicación entre la costa este de los Estados Unidos, el Golfo de México y el Mar Caribe. Los norteamericanos rápidamente comenzaron a tomar medidas para desalojar a los venezolanos de Isla Amelia, y de paso arrebatárselos a los españoles dicha posesión territorial.

El 23 de diciembre de 1817, la Isla Amelia pasó a ser una posesión temporal de los Estados Unidos y de esta forma el agresivo y dinámico expansionismo norteamericano liquidó las intenciones de nuestros patriotas en ese territorio. Nuestros compatriotas fueron expulsados de Isla Amelia a la cual le habían dado el nombre de República de Florida acusados de bandidos contrabandistas y piratas.⁴

A partir del problema con los insurgentes venezolanos por la posesión de Isla Amelia, los Estados Unidos se empeñaron en la adquisición definitiva de toda la Florida a fin de impedir nuevos intentos de ocupación, y sólo tardaron un año (1819) en recibirla de España. El 22 de febrero de 1819 el Imperio Español, con graves problemas fiscales y militares, se ve prácticamente obligado a firmar la cesión de la Florida oriental a Estados Unidos, ya la Florida occidental había sido cedida en 1813. Por otra parte, el Rey Fernando VII aspiraba contar con la neutralidad norteamericana en las guerras coloniales que se llevaban a cabo con los países hispanoamericanos que luchaban por su liberación nacional definitiva.

De tal manera, que ha sido un mito y un artificio histórico sostener en cantidad de artículos, discursos, ensayos, libros, etc., que el Sistema Interamericano se basa en los ideales de la integración de Simón Bolívar, tesis que ha sido defendida por los acólitos del sistema norteamericano. Tal falsedad histórica sirve en gran parte a los intereses económicos-políticos de quienes en América Latina y El Caribe, y en Norteamérica ansían promover el panamericanismo. No está afianzado en la realidad de las relaciones entre Estados Unidos y nuestros países, pero la mentira y el mito crea su propia realidad. En este sentido muchos quieren creer y hacer creer a los demás que Simón Bolívar sentó las bases teóricas del Sistema Interamericano. Claramente sabemos que Simón Bolívar luchó siempre por crear instrumentos políticos para la unidad hispanoamericana, y como estaba opuesto a la formación de un sistema unitario que comprendiera a Norteamérica, buscó siempre más bien su exclusión por razones que comprendió perfectamente después

de la promulgación de la Doctrina Monroe en 1823, más aún llamó a un Congreso en Panamá en 1826, para entre otras cosas denunciar el peligro que representaba en un futuro no muy lejano las pretensiones expansionistas del vecino del norte. Lamentablemente el Libertador muere en diciembre de 1830, y su nombre ha sido utilizado en causas que el nunca compartió ni compartiría.

Colocar a Simón Bolívar como fuente del Sistema Interamericano es una traición a nuestro proceso histórico. La verdad nos indica, sin lugar a dudas, que Bolívar no pensó nunca en la posibilidad de que los Estados Unidos pudieran ser parte de un sistema unitario interamericano. Nuestro Libertador tenía suficiente información sobre las posiciones expansionistas de hombres como Thomas Jefferson, James Monroe y John Quincy Adams. Simón Bolívar fue testigo, por ejemplo, en su tiempo del comienzo del proceso de etnocidio y genocidio contra los indígenas norteamericanos, de las anexiones territoriales por parte de los Estados Unidos de la Luisiana francesa (2.000.000 de km²) en 1803 bajo la presidencia de Jefferson, y de las Floridas españolas entre 1810 y 1819 bajo las administraciones de James Monroe. Desde que Bolívar se convirtió en un líder importante en Hispanoamérica fue claro y determinante en que era necesario la unidad para luchar por su independencia, y que una vez lograda la liberación nacional, era prioritario la unificación de los Estados latinoamericanos recién liberados para defender y consolidar su independencia política y económica. Simón Bolívar, en carta fechada el 11 de marzo de 1825 y en lo que definió como “Plan de Defensa y Salvación Americana”, le exponía lo siguiente al General Santander:

...Primero, un grande ejército para defendernos; segundo, una política europea para quitar los primeros golpes; tercero, una política con Inglaterra; y cuarto, con los Estados Unidos. Pero todo muy bien manejado y combinado... por esto insto sobre el Congreso de Panamá de todos los estados americanos, que es el Quinto elemento.⁵

En el camino de estos planteamientos, es un exabrupto histórico poner a coincidir el pensamiento libertario e independiente de Simón Bolívar con el Sistema Interamericano dirigido y organizado por el imperialismo estadounidense.

Ahora bien, uno de los análisis más profundos y de real proyección histórica en el tiempo sobre las actuaciones futuras de los Estados Unidos, lo realizó Simón Bolívar en carta fechada el 5 de agosto de 1829 dirigida

al coronel Patricio Campbell, encargado de negocios de Gran Bretaña en Washington.

...Los Estados Unidos, que parecen destinados por la Providencia, para plagar a la América de miserias a nombre de la libertad.⁶

Establecer semejanzas y unos mismos fines, orígenes, y objetivos entre las políticas expresadas en las conferencias interamericanas entre 1890 y 1954 y el pensamiento nacionalista, antiimperialista de Simón Bolívar, no es otra cosa que un fraude político-histórico. Las ideas de Simón Bolívar en política internacional no podían estar al servicio de los planes expansionistas, colonialistas e imperialistas de los Estados Unidos, pues el pensamiento bolivariano conduce directamente a un proceso de independencia nacional.

V.- Conclusiones

Lo importante de Simón Bolívar fue que siempre mantuvo junto a lo regional hispanoamericano una mirada universal, nunca se refirió a un proyecto puramente nacional, sino a un proyecto para Hispanoamérica en función de la independencia, la unidad y la libertad. En esta vía de análisis, podemos afirmar que ubicar a Simón Bolívar como el inspirador ideológico de doctrinas expansionistas y proyectos hegemónicos como la Doctrina Monroe y el Sistema Interamericano son simples especulaciones teóricas, que por supuesto se encuentran en función directa de intereses definidos históricamente por parte de los Estados Unidos de América.

En fin, creemos que uno de los elementos de mayor proyección histórica del pensamiento bolivariano fue su combate permanente por la unidad hispanoamericana frente a los intereses de la América de origen anglosajón.

Por último, ya en nuestro tiempo, aunque no es de fácil comprensión para muchos, siguen existiendo en nuestro continente americano dos concepciones contrarias sobre lo que significa la independencia, la libertad, la dignidad, la seguridad, y la paz. Esas concepciones están representadas hoy por las políticas exteriores hegemónicas de Jefferson, Monroe, Teodoro Roosevelt, Reagan, Bush, etc., y el pensamiento universal libertario y latinoamericanista de Simón Bolívar, que es a su vez expresión de la constante lucha en el tiempo por la unidad de América Latina y El Caribe.

Notas y referencias bibliohemerográficas

- ¹ BROWN SCOTT, J. *La Política Exterior de los EE.UU.* Biblioteca Interamericana, Nueva York, 1922, pp. 19-20.
- ² ORTEGA DÍAZ, Pedro. *El Congreso de Panamá y la Unidad Latinoamericana.* Ediciones Cantaclaro, Caracas, 1982, cap. 1, p. 27.
- ³ BOLÍVAR, Simón. *La Carta de Jamaica. Selecciones Literarias.* Casuz Editores, Caracas, 1972, p. 11.
- ⁴ MORALES, Otoniel. *Imperio y Democracia.* Consejo de Publicaciones, U.L.A., Apula, 1998, Cap. 3, p. 41.
- ⁵ BOLÍVAR, Simón. *Discursos y Proclamas.* El Cid Editor, Buenos Aires, 1979, p. 18.
- ⁶ MARTÍNES, Ricardo. *De Bolívar a Dulles: EL Panamericanismo, Doctrina y Práctica Imperialista.* Editorial América Nueva, México, 1970, 1º parte, p. 44.

BROWN SCOTT, J. *La Política Exterior de los EE.UU.* Biblioteca Interamericana, Nueva York, 1922.

ORTEGA DÍAZ, Pedro. *El Congreso de Panamá y la Unidad Latinoamericana.* Ediciones Cantaclaro, Caracas, 1982.

BOLÍVAR, Simón. *La Carta de Jamaica. Selecciones Literarias.* Casuz Editores, Caracas, 1972.

MORALES, Otoniel. *Imperio y Democracia.* Consejo de Publicaciones, U.L.A., Apula, 1998.

BOLÍVAR, Simón. *Discursos y Proclamas.* El Cid Editor, Buenos Aires, 1979.

MARTÍNES, Ricardo. *De Bolívar a Dulles: EL Panamericanismo, Doctrina y Práctica Imperialista.* Editorial América Nueva, México, 1970, 1º parte.

SIMÓN BOLÍVAR: HACIA EL ENCUENTRO DEL TERCER MUNDO¹

KALDONE NWEIHED
Universidad Simón Bolívar

La mayoría de los conductores de las colonias asiáticas y africanas, y de las apropiadas por los vástagos subcolonizadores de Europa como Estados Unidos, libraron sus luchas amargas sin que jamás sospecharan que América Latina, la Gran Colombia, Venezuela o Caracas, habían dado al mundo un genio cuya prospección fuera capaz de penetrar tan lejos, hasta condicionar sus propias luchas. Algunos se levantaron y/o se cayeron sin siquiera enterarse de que había existido un Simón Bolívar.

En efecto, poco o nada podía hacerlo parecido, y menos útil al religioso Mahdi de Sudán, al pío Senussi de Libia, al guerrero Gungunyane del territorio Gaza, en Mozambique, o al jinete rebelde, Chamel, de Daghestán a las orillas del Mar Caspio: todos los luchadores, de una manera u otra contra la potencia colonial o imperial de turno, a fines del siglo XIX o principios del XX. Aunque el *Mahatma* Gandhi, Sun Yat Sen o Kemal Atatürk hubiesen conocido a cabalidad el pensamiento de Bolívar, no habrían hallado condiciones objetivas para incorporarlo al marco de la lucha de India o de China y, tampoco, al proceso de la modernización de Turquía. Pero sí las hubo, sin duda, para Maceo, Gómez y José Martí y tal vez para Rizal y Aguinaldo en las lejanas Filipinas, por la obvia identidad de cultura.² Si esto dice algo es, simplemente, falta de comunicación, falta de contacto, falta de un lenguaje común en el Tercer Mundo capaz de traducir la acción y el pensamiento de Bolívar en la exacta dimensión axiológica que exige cada pueblo, nación, o país de las distintas áreas culturales. Sus ideas acerca de la esperanza del Universo no llegaron al Tercer Mundo afroasiático por falta del adecuado mensaje directo y motivado, y si hubiesen llegado aisladamente, habrían tenido poco efecto, porque se supondría –desde la óptica oriental y afroasiática– que su ubicación en el espacio neohistórico occidental las identificaría culturalmente más con el verbo del colonizador que con el del colonizado.

Sus ideas, escritos, doctrinas, tesis, proclamas y consejos demuestran todo lo contrario. Simón Bolívar fue el precursor de este Tercer Mundo que hoy emerge ávido de reivindicaciones, pero no de revancha, sediento de justicia social internacional y hambriento de igualdad efectiva con los que impusieron las reglas del juego.

Las dimensiones de este trabajo no permiten que se aborde el tema relativo a las causas y circunstancias de la descolonización en Asia y África, y luego en mares como el Mediterráneo, el Caribe y los archipiélagos de Oceanía. Lo importante es tener presente que la Primera Guerra Mundial no descoloniza sino recoloniza y redistribuye parte del mundo colonial, siendo los años de la paz de Versalles los más torpes, secos, anacrónicos y artificiales testigos de un despotismo uniforme multilingüe que, a la sombra de la amenaza nazifascista y durante el letargo stalinista en la Unión Soviética, parecía proceder de una misma cabeza que dirigiera el sistema a nivel universal. Es más importante señalar que las naciones del futuro Tercer Mundo ya comenzarían a entenderse a partir del renacimiento de una profunda corriente panislámica en el Asia, sobre todo a raíz de la breve semidemocratización del imperio otomano (Constitución de 1908), las reformas modernistas de Persia y el entendimiento sobre principios generales entre intelectuales hindúes y musulmanes. Hombres como el pensador Jamaludín Al Afgani (1839-1898), cuyas enseñanzas los sultanes “del despotismo activo y doméstico” temían y procuraban contener, su discípulo el egipcio Mohamed Abdo, el exegeta del pensamiento occidental Rachid Rida y el polígrafo Emir Chakib Arslán, del Monte Líbano, en su versión druso-islámica, todos llenaron el mundo del Islam de ideas revolucionarias, unionistas y confederativas, versión que se escribe de la derecha a la izquierda de lo que pudo haber sido el pensamiento bolivariano *mutatis mutandis*, y con todos los ajustes culturales necesarios.³ Por su parte, la culta comunidad cristiana del Líbano, ya retroalimentada por corrientes liberales que sus emigrantes pioneros hacían reflejar en la prensa del Medio Oriente, desde Nueva York, Sao Paulo, Buenos Aires, México y Santiago de Chile hizo maravillas en crear un ambiente intelectual de gran valía, sólo apto para espíritus diáfanos en una sociedad libre. Así fue como Suleimán Bustani compusiera, él solo, la *Enciclopedia árabe*, el padre Louis Cheikho compilara un diccionario moderno de la misma lengua, Yuryi Zeidán y Antoine Gemayel iniciaran en El Cairo el periodismo moderno en relativa calma y lejos de los gendarmes imperiales.

En cuanto a los factores exógenos, no se puede ni se debe minimizar el impacto de la Revolución Rusa y las reformas que la breve actuación de Lenin hubieran de significar para “deseuropeizar” el marco netamente occidental de la teoría marxista, y, por ende, para fundar las bases de una estrategia

revolucionaria apta para los pueblos colonizados, en su mayor parte carentes del antagonismo que existe entre las clases sociales que constituyen alfa y omega de la urbe europea industrializada.

Al respecto acota el escritor argentino Juan José Sebreli, ubicado por cierto en una posición muy crítica del tercermundismo, como la que en una época determinada surgiera en el seno del marxismo ortodoxo:

Será en la Tercera Internacional bajo la inspiración de Lenin donde la cuestión nacional y colonial adquirirá verdadera importancia. Ya en las condiciones de admisión de los partidarios de la Internacional Comunista se dice que todo partido perteneciente a la Tercera Internacional tiene el deber de denunciar implacablemente las proezas de los imperialistas en las colonias, de sostener no con palabras sino con hechos, todo movimiento emancipador de las colonias.

En el II Congreso de la Tercera Internacional en 1920 es donde se plantea seriamente una táctica y una estrategia del problema colonial. Diversos factores influyen para que este tema adquiera relieve: el retroceso de la revolución proletaria en los países avanzados, el impulso de los movimientos nacionales antiimperialistas, y la presencia en el Congreso de representantes de organizaciones comunistas de los países coloniales.⁴

Sebreli subraya que en ese II Congreso se plantearon dos tesis opuestas sobre la cuestión nacional, vigente hasta nuestros días, pues por un lado el hindú Manabendra Nath Roy rechazaba toda colaboración con el nacionalismo burgués en los países coloniales, en tanto Lenin reconocía que en una primera etapa, la revolución anticolonial estaría en manos de la burguesía nacional. Pocos años después, el ideólogo peruano José Carlos Mariátegui planteará en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana realizada en Buenos Aires, en junio de 1929: “¿Hasta qué punto puede asimilarse la situación de las repúblicas latinoamericanas a la de los países semicoloniales?”.

No obstante, es importante señalar que las corrientes marxistas en América Latina estuvieron, por largo tiempo, en una actitud vacilante y reservada ante la figura histórica de Bolívar, tal vez debido a los tergiversados conceptos que el propio Marx elaborara a partir de testimonios falseados de europeos de mala fe, como los del aventurero Ducoudray-Holstein en relación al descontento de la expedición de Haití. Tras recordar que el Bolívar de Marx había sido analizado por el desaparecido historiador venezolano Ángel Francisco Brice y por el alemán Hans Joachin König, el finado polígrafo venezolano Manuel Pérez Vila afirma que “todo el mundo está de acuerdo en considerar al “Bolívar” de Marx como una obra prejuiciada, redactada a la carrera *pro pane lucrando* y muy desinformada”.⁵

Marx no parece apreciar el sentido social revolucionario de eso que llama “poner proa hacia Los Cayos, en Haití” y menos la filosofía política del Discurso de Angostura, ante el cual ni siquiera se detiene.⁶

Lenin en cambio, descubre en su exilio suizo la magnitud del potencial anticolonialista como aliado natural de su propia revolución. Será dentro del pensamiento leninista donde la obra de los conductores hispanoamericanos de la libertad encuentre acomodo histórico, vale decir, en la visión de un hombre de las vastas llanuras eurásicas y no precisamente en el eurocentrismo urbano y fabril de Federico Engels y Carlos Marx, enemigos acérrimos, por lo demás, de Napoleón III, aspirante a protector de la nueva latinidad. No obstante, Lenin, al igual que Rosa Luxemburg en *Acumulación del capital*, logra reivindicar la demostración sobre la fatalidad de la expansión colonialista intentada por Marx.

En su momento los países socialistas del Este europeo hicieron una revalorización de Bolívar, honrando en él, “como revolucionarios, al gran revolucionario”, al decir del científico M. Zenske de la antigua República Democrática Alemana. El estudio más exhaustivo le tocó al historiador soviético José Grigulévich-Lavratski, quien combina la narración sistemática de los hechos con su interpretación dentro de la gran historia.

Ahora ya no parece increíble que Simón Bolívar, casi dos siglos atrás y sin hacer uso de ninguna dialéctica materialista, hubiera comprendido el verdadero dilema de la neocolonización.

La segunda ola de la descolonización arranca durante la Segunda Guerra Mundial, recogiendo toda la frustración amarga de las luchas impotentes del período iniciado con el conflicto de 1914-18: el hiato antihistórico nazifascista entre el verdadero final del siglo XIX y el real comienzo del siglo XX. Muy importante será el hecho de que las potencias occidentales se hubieran comprometido con la Carta del Atlántico, los principios de la Carta de las Naciones Unidas y con otras proclamas de índole regional o bilateral, aunque, palabras al fin y al cabo, no se podían echar al viento al terminar el conflicto, primero porque ello hubiera sido la negación misma de toda una cruzada moral, cuya antítesis fuera el nazifascismo —una herejía occidental y no propia de los pueblos colonizados—, segundo, porque la entonces Unión Soviética emergería no sólo como el aliado victorioso sino como el rival ideológico potencial, que no dejaría de amenazar con otra herejía, esta vez anticapitalista; y tercero, porque el Japón, fulminado por la bomba nuclear no tuvo tiempo de retirar el enorme arsenal que les quedaría, sin pagar por él, a los movimientos de resistencia en el Asia del Indo-Pacífico, en tanto que las propias potencias coloniales armarán a legiones y a cuerpos combatientes locales en el África, Medio Oriente e India, a fin de coadyuvar en

un esfuerzo bélico cuyas ráfagas quemarían vastos territorios en casi todos los extremos del mundo afroasiático.

Con marxismo o sin él, la revolución redentora del Tercer Mundo será inaplazable.

Revisar todos sus campos de acción, llamar a todos sus héroes, narrar toda su epopeya constituirán temas de otros ensayos que no caben en el presente. Lo importante es que los libertadores del siglo XX, que escasamente habrían conocido las ideas de Bolívar, comenzarán a actuar y a pensar como si la hubieran asimilado por ósmosis transespiritual, comunicada por la comunidad de causa y causalidad. En el fondo no había nada extraordinario; las profecías de Bolívar se hicieron realidades, y las situaciones por él vividas y las dificultades por él resueltas han vuelto en la actualidad, como si Carabobo y Boyacá se llamaran Dien Bien Phu, las cumbres de Pisba, las de Yun-nán, Pasto, Katanga, Gran Colombia, la República Árabe Unida, la guerra colombo-peruana, el conflicto entre Irak e Irán, la Proclama a las Naciones del Mundo de 1813, la Proclama de los intelectuales árabes reunidos en París en 1913, la Anficciónía de Panamá, la Conferencia de Bandung. El espíritu revolucionario de la autenticidad nacional se perfila en varias ideas específicas de la Declaración de Arusha, Carta Magna de la contemporánea Tanzania; la reforma total –social, política y económica– sostiene la idea del líder libio Moamar Gaddafi, en el “Libro Verde”. La convergencia entre dos dirigentes africanos como Kwame Nkrumah y Sekou Touré (Ghana-Guinea) resucita el encuentro entre Bolívar y San Martín. Existe un notable paralelismo entre las densas y breves vidas –y las muertes– del Mariscal Sucre y del guía de la independencia birmana, el General Aung San. En su esmero por la hacienda pública, el presidente Houphouet-Boigny, de la Costa de Marfil, se parece a Santander; la fusión en una misma persona de las figuras de presidente y de permanente árbitro político se detecta tanto en los africanos Jomo Kenyatta (Kenia), Julios Nyerere (Tanzania), Kenneth Kaunda (Zambia), Leopoldo Senghor (Senegal), Ahmed Ahidjo (Camerún), como en las de los venezolanos-grancolombianos José Antonio Páez y Juan José Flores, este último como fundador del Ecuador.

El proceso de la liquidación de la deuda de (la Gran) Colombia se repitió, siglo y medio después, mediante la liquidación de la deuda de la Federación del África Oriental.

Veintiséis años después de celebrarse en esa ciudad veraniega de Java occidental aquella anficciónía afroasiática, tuvimos oportunidad de conocer, en 1981, la cuna de ese emergente Tercer Mundo, ubicada casi en las antípodas de la ciudad del istmo. Allí los líderes de 29 países, mayormente asiáticos –los africanos, aún escasos– patrocinaron cinco principios que pare-

cen tallados del pensamiento de un hombre singular que, ciento treinta años antes, girara sus instrucciones desde Lima para intentar la creación de un bloque de nuevas naciones que no se conformarían con ser individualmente independientes, sino también colectivamente no dependientes.

¿Qué otro mensaje habrían de legarnos los arquitectos de Bandung, cuando se reunieron en una imponente edificación colonial que le había servido de club a los oficiales holandeses, para acogerse a los cinco principios de la *Pantchasila*, promovidos por el anfitrión Sukarno?

1. El respeto mutuo a la integridad territorial de los países afroasiáticos. ¿No es esto el *uti possidetis iuris*, aplicado por Bolívar a los países hispanoamericanos?
2. No agresión. ¿No fue eso lo que llevó a Mosquera al sur y a Santa María a México? ¿Cómo se llamaron los Tratados por ellos concluidos como distintos de aquellos áureo-plúmbeos de la imposición neocolonial?
3. No interferencia. ¿No fue este principio el que Bolívar aplicara gallardamente al Alto Perú, rehusándose a aceptar su independencia hasta que Buenos Aires, cuyos derechos habría interferido, no lo absolviera voluntariamente?
4. Igualdad y beneficios mutuos. ¿No es esto lo que Bolívar buscó a través de la anficciónía? ¿No era una liga de naciones soberanas e iguales pero unidas por un mismo lazo defensivo común, lo que quería obtener para su “mundo aparte” hispanoamericano? ¿No fue él el arquitecto de una política universal contra el neocolonialismo político y económico, razón de ser del contemporáneo Movimiento de los No Alineados?
5. Coexistencia pacífica. ¿Qué lección hermosa y noble no podrá sacar el hogaño Tercer Mundo de la entrevista entre Bolívar y San Martín? ¿No significó acaso que la existencia pacífica entre dos potencias emergentes del nuevo orden postcolonial sería la mejor garantía para que éste sobreviviera?

Buscando el espíritu de un Bolívar inmortal, llegamos un día a Bandung para salir con un puñado de impresiones invalorables sobre ese lugar de extraordinaria belleza y fuente de recuerdos imperecederos para los que creemos en la unidad universal de la causa anticolonial. Y escribimos:

Los que estamos en tránsito durante este último cuarto de siglo no viviremos para ver el triunfo del Tercer Mundo sobre la miseria, la insalubridad y el fanatismo cultural: ideológico, religioso o sectario. Iremos viendo islas solitarias y pequeños archipiélagos, si acaso. Avanzar hasta llegar a palpar el

renacimiento integral del Tercer Mundo, como misión de redención humana y aparte de las ideologías políticas y de los sistemas económicos, tal vez consuma toda la primera mitad del próximo siglo, posiblemente cuando se disponga a celebrar el centenario de la Conferencia de Bandung.

Para ese entonces los hombres fundadores se habrán vuelto una leyenda. Sus errores serán perdonados u olvidados, y su talla habrá crecido: Nehru más que los Himalayas, Chou-Enlai más que la muralla, Nasser más que las pirámides y U Nu será tan precioso como las montañas de donde se extrae el jade de Birmania. Sukarno, el anfitrión, alcanzará esa llama de oro que corona el obelisco de la libertad en Yakarta y su voz volverá a brotar desde la profundidad del mar de la Sonda al grito de *¡Merdeka!* (*¡Libertad!*).⁷

América Latina y el Tercer Mundo afroasiático se conocieron —aparte de los contactos humanos selectivos de la migración levantina transatlántica y la china transpacífica— en el marco superestructural y formal de la Organización de las Naciones Unidas. A mediados de la década del cincuenta aún prevalecía la doble farsa inventada por el colonialismo, en el sentido de que América Latina era *exclusiva* y *únicamente* parte del hemisferio político occidental, bajo el rectorado de la superpotencia del Norte, en tanto que los afroasiáticos pertenecían *inexorable e irrevocablemente* al dominio fantástico del orientalismo despótico, en cuanto cosmovisión yuxtapuesta a otra, rectora, occidental, eurocéntrica, democrática, liberal y constructivamente capitalista. Era una doble farsa, que exigía un espacio geosocial de dos vertientes verticales y paralelas, unidas horizontalmente a través de los océanos septentrionales en el hemisferio norte.

Entre ellos mismos no cabía unión posible: por un lado, lo mares del sur prácticamente ahogaban el encuentro directo de los dos pilares principales, y, por el otro, al espacio americano se podía contentar haciéndolo participar de los beneficios de la cultura rectora occidental, democrática, liberal y capitalista, aun cuando no fuera más que a nivel de clases dirigentes: ¿5 a 10 por ciento en los países andinos y centroamericanos? ¿20-30 por ciento en Brasil y México? ¿30-40 por ciento en el Cono Sur tras cien años de inmigración y profundos cambios sociales? Es imposible hacer un cálculo ni siquiera estimativo. El hecho irrefutable es que la adscripción unilateral de la dirigencia política y económica tradicional latinoamericana, al campo occidental como “haber” sin promover la reforma social concomitante del “debe”, no ha hecho más que ensanchar la brecha entre gobernantes y gobernados. El proceso nivelador controlado que Bolívar concibiera a raíz de Haití, no se cumplió cuando su revolución se transformó en Estado en Angostura, y lo que sobrevino no fue más que una lenta involución que

diera al traste casi con todo, menos con la independencia, el “único bien que hemos adquirido a costa de todos los demás”.

Su profecía se cumplirá casi al pie de la letra. Para los indios que Páez le llevó del llano, para los negros que abandonaron las haciendas a fin de luchar a su lado en Carabobo, para el pueblo abstraído y ausente del universo y reducido a simples consumidores y cultivadores de añil, grano, café, cacao y algodón, para los extractores de oro, poco ha cambiado en realidad. El coloniaje interno en Centroamérica es exactamente el mismo del tiempo de los españoles, según testimonio de Rigoberta Menchú. Pero nada es más cierto, de que la independencia abre la puerta para conquistar los demás bienes.

Ciento veinte años pasaron antes de que América Latina se despertara a su propia realidad. ¿Ciento veinte años de soledad no bastan?

Sobre la aproximación de América Latina a la idea del Tercer Mundo escribimos en 1977:

Al darle al Tercer Mundo una razón de ser fundamentalmente socioeconómica antes que política, cultural y/o ideológica, se hizo posible, de manera casi automática la inclusión de la América Latina dentro del mismo concepto, sobre todo al constatar que el factor histórico de la colonización también estuvo presente en este caso, pese a que América Latina ya venía disfrutando de ciento veinte años de independencia política, habiéndose registrado logros loables en el campo del desarrollo, en países como Argentina, Chile y Uruguay. Se trata de un continente inmenso, unido por lazos culturales de una cohesión muy superior a la que distingue a las sociedades asiáticas y africanas, y que, de hecho, ha estado íntimamente ligado a Occidente. A principios de siglo, Venezuela por ejemplo, y con ocasión de la agresión tripartita de que fue objeto por parte de Gran Bretaña, Alemania e Italia, además del apoyo jurídico razonado por el ilustre argentino Luis M. Drago en nombre del resto de América Latina, se remitió en ese entonces al respaldo mediatizado de los Estados Unidos y no al del conjunto de imperios asiáticos decadentes, señalados, por lo demás, por el mismo Libertador como despóticos en su célebre discurso de Angostura. Del mismo modo había sido el presidente Cleveland y no el Kan de Tartaria, quien interviniera inicialmente a favor de Venezuela en la disputa con Gran Bretaña por la Guayana Esequiba; es el nombre del presidente Hayes y no el del sultán Abdul Hamid el que lleva en agradecimiento a su gesto conciliador, una región de la República del Paraguay.

No obstante, a mediados del siglo XX América Latina se ve, junto a esos mismos países y sus similares, ensayando las notas de un mismo himno de redención “tercermundista”. De repente y venciendo obstáculos de filiación

política, cultural o ideológica son latinoamericanos de prestigio reconocido y ajenos al cambio estructural acaecido en Cuba en 1959, los que dirigen, a través de los canales regulares de comunicación internacional por medio del sistema de las Naciones Unidas y hasta fuera de él, el movimiento en pro de la rectificación del comercio entre las naciones industrializadas y las que no lo son, llámense como se llamen. Tal es el caso de Raúl Prebisch, economista y empresario argentino quien presidió por largos años la Comisión Económica para la América Latina (CEPAL) y virtual padre del Mercado Común Centroamericano. Tales relaciones comerciales, cuyas normas han sido postuladas por los países industrializados como antes lo fueron directamente dictadas a través del régimen colonial, habían logrado mantener bajos los precios de los llamados 3F: *Food, Fuel, Fibers* (alimentos, combustibles y fibras), que es lo que más ofrece el Tercer Mundo a cambio de productos manufacturados, maquinaria y tecnología. En 1964 sesiona por primera vez la Conferencia de las Naciones Unidas para el Comercio y el Desarrollo (UNCTAD), la cual se convierte en órgano permanente de la Asamblea General en un período difícil, como el que le tocaría al venezolano Manuel Pérez Guerrero, entonces su Secretario General

Tal vez fue por mera casualidad que la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP) apareciera con sus cinco miembros fundadores también en 1960. Ya para 1973 había llegado a jugar un papel preponderante en las relaciones entre el Tercer Mundo y los países industrializados, todos consumidores.

La primera acción de América Latina fue típicamente jurídica. Apelando a la condición impecable de la soberanía, ella virtualmente destruyó el vetusto armatoste que, dentro del Derecho Internacional Público, el sistema imperialista marítimo había creado en torno al Derecho del Mar. La tenaz labor de los juristas influidos por las doctrinas de Andrés Bello, lograron romper los diques levantados en torno a la libertad de los mares que favoreciera, exclusivamente, a las potencias talasocráticas: primero en el Pacífico Sur, luego en el Atlántico Sur y, finalmente, en el Caribe. América Latina con el apoyo oportuno del resto del Tercer Mundo, al imponer al mundo occidental la fórmula jurídica mediante la cual los países marítimos adquirirían soberanía y jurisdicción sobre todos los recursos naturales dentro de 200 millas náuticas de la costa, reivindicó para sí y para el Tercer Mundo, un nuevo espacio marino patrimonial.⁹

Esta lucha silenciosa e institucional contó, en la primera Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Derecho del Mar (Ginebra, 1958) con el apoyo de pocos países del emergente Tercer Mundo: República Árabe Unida, India, Ghana, Ceilán, Indonesia; y de Europa con el de Yugoslavia. La contienda era entre este-oeste, pues aún no se hablaba de la variante norte-sur. Los países del Sur no habían concebido la idea de una causa común que, con el nombre del Movimiento de los No Alineados, no tardará en seguir a la Conferencia de Bandung. En varias reuniones entre Tito, Nehru y Nasser la idea prospera y pronto se verá fortalecida por naciones mediterráneas como Chipre del arzobispo Macarios y Malta de Mintoff. Cuba inaugura la era revolucionaria abrazando sin reservas la causa de los No Alineados desde la primera Conferencia Cumbre celebrada en Belgrado (septiembre de 1961), a la cual Bolivia, Ecuador y Brasil envían observadores. Fue en el Seminario Económico de Solidaridad Afroasiática de 1965, cuando el ideólogo de la revolución cubana Ernesto (Che) Guevara subrayó, en Argel, el “carácter inmoral” del intercambio comercial entre industrializados y antiguos colonizados. La relación no sigue igual; se ha modificado, más bien en beneficio de los fuertes.

Venezuela figuró como observador en el Movimiento de los No Alineados desde 1964, hasta que ingresó formalmente en 1989. El desaparecido dirigente José Herrera Oropeza escribió en 1970: “Pues bien, Venezuela pertenece, querámoslo o no, independientemente de la voluntad de los actuales factores de poder y de los partidos que han ejercido el gobierno en los últimos treinta años, al Tercer Mundo”.¹⁰

Un año después, el entonces presidente Rafael Caldera utilizaba el término por vez primera a nivel oficial, al afirmar la solidaridad de Venezuela con los demás países del “Tercer Mundo en vías de desarrollo”.¹¹ Carlos Andrés Pérez será el presidente que profundice una política exterior auténticamente tercermundista, en su primer gobierno.

Desde ese entonces hasta la bomba de la deuda y los amagos de la globalización, la conciencia tercermundista en América Latina se haría más profunda, en la medida en que ésta estrechase sus relaciones con el Nuevo Caribe. El Caribe no sólo ha sabido captar la negritud africana de Leopold Senghor al darle interpretaciones propias a través del subsistema francés, como hicieran Césaire y Fanon por ejemplo, sino que había producido su propia versión anticipada en las obras del jamaiquino Marcus Garvey y del haitiano Jean Price Mars. En el Caribe se ha reflejado también el alma del Asia, cuya versión hindú-trinitaria ha sido universalizada en la narrativa de V. S. Naipaul. Fue la independencia de la India, en 1947, el acontecimiento exterior más importante que influiría en la política interior de Guyana, a

través del movimiento del líder de extracción hindú, luego presidente, Cheddi Jagan. Por otra parte, la torpeza de la política norteamericana en Centroamérica permitió que se canalizara el atraso social del istmo, típicamente tercermundista, a través del concepto de no alineación –coordinado durante los años 1979-1983 por el presidente cubano Fidel Castro–, el cual nace en una pasión nacionalista expresada por el sandinismo y otros movimientos izquierdistas militantes, como el Frente Farabundo Martí en El Salvador, para acentuar los lazos permanentes entre América Latina y el resto del Tercer Mundo. Con el Nuevo Caribe y una Centroamérica templada por el conflicto sería mucho más difícil volver a la dicotomía de una América Latina panamericanista por un lado y del orientalismo afroasiático por el otro. El conflicto de las Malvinas puso en evidencia, desde luego, una profunda contradicción derivada de la alineación del Caribe de habla inglesa con Gran Bretaña y no con la “hispanica” Argentina; y la misma contradicción podría aflorar, con mayor riesgo, en torno a la reclamación venezolana sobre el territorio Esequibo arrebatado por Gran Bretaña y endosado por ella a su antigua colonia de Guyana. A la larga, esta situación contradictoria no debería perdurar y no pasará mucho tiempo antes de que esos resabios del colonialismo europeo sean superados, para dar lugar a la más trascendental lucha por la conquista de los logros sociales, económicos, culturales y tecnológicos, pues para todos los países en desarrollo deberá ser doctrina impecable su apotegma “moral y luces son nuestras primeras necesidades”. De lo contrario, el neocolonialismo probará, una vez más, su superioridad mortífera sobre el sentido histórico de la obra de Bolívar.

¿Cuál Bolívar?

En su propia tierra natal y en los países vecinos libertados por su espada y genio, aún no ha sido fácil determinar cuál es el Bolívar que debería conocerse e interpretarse.

Dice el historiador venezolano Germán Carrera Damas:

La vastedad de la bibliografía bolivariana contrasta con su monotonía interpretativa y su transcurrir anecdótico. En su mayor parte no ha superado el nivel de las vidas de santos con intención evangelizadora y ni siquiera es posible afirmar que sus más relevantes exponentes hayan conseguido eludir la infiltración anecdótica.

Y al criticar la reducción de la obra de Bolívar a una mera etapa previa, cuyos resultados será necesario no consolidar sino lograr, como si no se hubiesen alcanzado, agrega:

Ahora bien, la vida de Bolívar condensa y ejemplifica admirablemente todo el proceso: desde la ciega y sincera convicción inicial hasta la amarga desilusión final, pasando por un accidentado trayecto de captación y análisis de las razones de tan desdichado tránsito.¹²

Sin razonarla y examinarla desde la perspectiva de la causalidad histórica, la trayectoria de Simón Bolívar para el resto del Tercer Mundo y aun para el resto de América Latina, correría el riesgo de inmutarse en un molde de bronce o en la biografía anecdótica.

Desde luego, no podemos aproximarnos con Bolívar al Tercer Mundo allende el Atlántico, sin presentarlo dentro del marco de su época y espacio. El bronce, la estampilla postal, la imagen impresa, la biografía simplificada, la anécdota ejemplarizante, el caballo y la espada, Miranda y Bello, Rousseau y Montesquieu, Petión y Brion, Piar y Mariño, Santander y La Mar, Sucre y Paéz, O'Leary y Wilson, Rodríguez y Lancaster, María Teresa y Manuela, San Martín y O'Higgins, Kingston y Angostura, El Caribe y El Pacífico, el Chimborazo y Potosí, todo será necesario en la medida en que lo haga más accesible desde distintos ángulos. Venezuela cumple con un deber moral al sembrar su efigie y verbo donde quiera que llegue su voluntad recíproca.¹³

Pero, el Bolívar que se revela al Tercer Mundo no puede ser adulterado. No se le debe exagerar ni minimizar, sino objetivamente examinar desde la tábula rasa de su época y espacio como un hombre que tuvo, en primer lugar, respuestas válidas para la mayoría inmensa de las incógnitas que surgen del dilema de la descolonización y, en segundo término, recetas sencillas y radicales para la epidemia de la neocolonización. Nosotros no podemos pedirle al Tercer Mundo que cree una imitación irreflexiva de su obra por brillante que hubiera sido, como para utilizarla de escudo protector frente a tantas fuerzas reaccionarias y pretender que bastaría con la retórica vacía; pero sí podemos pedirle que entienda esa obra en su profundo contenido múltiple y constructor, y que aplique sus doctrinas, enseñanzas y mensajes en la medida en que el trasplante del ambiente lo permita y las condiciones exteriores sean traducibles, mas siempre dentro de su espíritu inconfundible de libertad, acción incesante y democracia verdadera.

El mundo de la colonia ha sido, en el fondo, un todo orgánico, llamado por fuerzas telúricas a luchar por la supervivencia. Una vez conseguida la liberación y ya lograda ésta, vendrá la reordenación del espacio vital con sus recursos limitados, de los que se apropió un grupo minoritario que ha escrito la ley y ejecutado la sentencia.

Aún no se ha escrito la historia universal desde el Rubicón de la colonización. Han sido muchos los ensayos por interpretarla desde distintos

ángulos: Spengler, Hegel, Marx, Perenne, Toynbee, Durant: todos con su aporte considerable y respetable, pero todos, al fin, dentro de un marco eurocéntrico, atlántico, occidental, albocrático, transtropical, cristiano, liberal, capitalista, fuera por afirmación o por negación. Pero todavía no se ha escrito la historia universal desde la otra orilla del océano, desde algún rincón cultural colonizado, que estuviera consciente de que, como parte del hemisferio pasivo de la humanidad, no puede renunciar a su derecho de revisar el pasado proclamándose en insurrección legítima contra la pasividad. Tampoco al de reafirmar que la universalización realizada por uno de los protagonistas no podrá obligar para siempre a quienes nunca fueron consultados. Este fue el sentido del mensaje de Bolívar como historiógrafo y precursor del Tercer Mundo.

La nueva historia se escribirá algún día en torno al fenómeno irracional e injusto, pero totalmente objetivo y real, contra el cual lanzó la llama de la insurrección universal una mano que portaba una espada, una pluma y una antorcha y que las alternaba cual hábil prestidigitador, a medio camino entre la realidad y la utopía.

Será la historia del mundo cuando los otrora dominados se hayan levantado para rectificar y vencer.

Y cuando busquen el aliento que tanta falta hace para ajustar viejas cuentas, no importará el tiempo que pueda transcurrir, ni las penas que no tardarán, ni el caos que amenazará, ni el terremoto, ni el diluvio, ni los aviones que saben destruir cualquier objeto que se mueva y la bomba “sólo mata gente”, cuando entierren a sus muertos y a los refugiados masacrados; cuando busquen la respuesta a su angustia colectiva, que sí los hará hablar un lenguaje común, y sentirse iguales y mirarse con mayor confianza, recordarán a aquel hombre enfermo, tendido en una choza miserable cerca del silente océano y los lobos del mar, que respondió a la pregunta de qué iba a hacer ante tantas dificultades, y exclamó:

¡Triunfar!

“Yo espero mucho del tiempo: su inmenso vientre contiene más esperanzas que sucesos pasados, y los prodigios futuros deben ser muy superiores a los pretéritos”.

Notas y referencias bibliohemerográficas

- 1 En la “Dedicatoria” a la segunda edición de su libro *Bolívar y el Tercer Mundo* (Universidad de Los Andes, Mérida, 1999), el autor usa el cognomento Humanía del Sur como sinónimo del Tercer Mundo. Tras la aparición de la edición de 1984, comenzó a percibir cierta aversión al término Tercer Mundo, considerado peyorativo por algunos críticos latinoamericanos que aceptaron la idea del subdesarrollo, pero no la “tercería” como seguidores de tercera categoría. Fue entonces el 15 de septiembre de 1984, cuando a Kaldone Nweihed se le ocurrió acuñar Humanía del Sur cual término objetivo, inobjetable, cónsono con la referencia reiterada al Sur frente al Norte. El 29 de marzo de 1988 lo consagró en un artículo publicado en *El Nacional* bajo el título “El fin del Tercer Mundo”.
- 2 Es simplemente invalorable el vínculo lingüístico en el mundo colonial. En 1972 tuvimos la oportunidad de conocer en Addis Abeba a uno de los luchadores contemporáneos por la independencia de Guinea Ecuatorial, país africano de habla hispana. Escribimos: “Don Federico Ebuka, veterano luchador por la causa emancipadora de su tierra, hombre de recias convicciones y de una gran calidad humana, de amena conversación y salidas chistosas; valeroso como Pedro Camejo, regio como Petión, es un bolivariano del África ecuatorial. Detrás del fluir de sus recuerdos, en el oído de la noche retumbaba el eco de las cadenas carcelarias de una húmeda celda y deambulaban, como espectros, los guardianes de una prisión colonial. El recluso, combatiente nacionalista de la que fue Guinea Española, leía la biografía y el pensamiento de un hombre del siglo pasado, de allende el océano, el cual, junto a su pueblo, había roto las mismas cadenas que se oían reptar en las celdas vecinas. (Nweihed, Kaldone G. “Bolivarianos en África”, *El Nacional*, Caracas, 9 de febrero de 1973, p. A-6).
- 3 Al ilustre primo del polígrafo libanés, Emir Emir Arslán, la República Argentina lo recuerda como el célebre editor de la revista *La Nota* y el perenne defensor de los derechos de los pueblos árabes. Durante su época, a principios del siglo, se destacaron en el mismo campo el doctor Kalil Saade y el doctor George Sawaya. El hijo del primero, Antún Saade, concibió el Partido Nacional Socialista (sirio) entre Tucumán y Sao Paulo.
- 4 Sebrelí, Juan José. *Tercer Mundo, mito burgués*, Buenos Aires: Siglo Veinte, 1975, pp. 121-123. Sobre el marco europeo de Marx ver Maduro, Otto. “Carlos Marx a cien años de distancia”, *Revista Sic*, Centro Gumilla, Caracas: año XLVI, núm. 453, marzo de 1983, pp. 104-106.
- 5 Pérez Vila, Manuel. “Bolívar y Marx, contemporáneos”. *El Nacional*, Caracas, 23 de julio de 1982, p. A-6. Cf. Caballero, Manuel. *La pasión de comprender*, Barcelona: Ariel, 1983.
- 6 Marx, Kart. “Bolívar y Ponte” en Kart Marx y Friedrich Engels. *Materiales para la historia de América Latina*, op. cit., pp. 76-94.

- 7 Resumen, “Bandung: veintiséis años después” en la revista *Resumen*, Caracas: N° 396, 7 de junio de 1981. En ese artículo mencionamos el rol singular del líder gandhiano Kwame Nkrumah, cuyo país no había alcanzado la independencia, en 1955. La única estatua de los No Alineados en América Latina está en Georgetown, Guyana: Nasser, Nkrumah, Nehru y Tito. Resultaría difícil no acoger la obligada comparación entre el ideal panafricano de Nkrumah y el (latino) americano de Bolívar. El líder gandhiano, quien falleciera exiliado en un sanatorio de Bucarest a los 62 años, en 1972, vivía obsesionado con la idea de aunar las fuerzas materiales y morales del África negra contra el bastión sureño del *Apartheid*. Además fue uno de los más fecundos hombres del Tercer Mundo en legar a la posteridad una obra coherente de pensamiento político, entre cuyos seis títulos más conocidos se destacan: *África debe unirse* (1963) y *El neocolonialismo: última fase del imperialismo* (1965). La abrupta caída política de quien en vida se hiciera adular como Osagyefo (redentor) le puede restar crédito, pero de ninguna manera cancela su gran visión de estadista universal.
- Es importante recalcar que las comparaciones que hemos captado en este subcapítulo se restringen a los aspectos específicos señalados y no suponen, *a priori*, la completa identificación de personajes e instituciones.
- 8 Burgos Debray, Elizabeth. *Me llamo Rigoberta Menchú*. La Habana: “Premio Testimonio” de Casa de las Américas, 1982.
- 9 Nweihed, Kaldone G. “El Tercer Mundo en colores o los pasajeros del último vagón”. Revista *M*; Caracas. Corimón, Corporación Industrial Montana. Año XIV, núm.61, enero-abril de 1978, pp.22-23.
- 10 Nuestro artículo “La influencia del mar en la lucha por la emancipación económica de América Latina” en *Atlántida*, Caracas: Universidad Simón Bolívar, año VII, núm. 20, marzo de 1981, pp. 3-14. La idea central de esta investigación fue acogida por la Fundación Eugenio Mendoza para integrar la antología titulada *Bolívar, Bello y el Porvenir*, Caracas, 1982, p. 163.
- 11 Herrera Oropeza, José. *Venezuela y el Tercer Mundo*. Caracas: Pensamiento Vivo, C. A. Editores, 1970, p. 145.
- 12 Caldera, Rafael. *Habla el Presidente*, III, Caracas, 1972, p. 407 (rueda de prensa del 4 de noviembre de 1971).
- 13 Carrera Damas, Germán. *El culto a Bolívar*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca, 1973, p. 43.
- 14 En 1979, Venezuela coloca la primera estatua del Libertador en un país del Tercer Mundo, fuera de América Latina, cuando el Ministro de Estado para la Cultura, Ciencia y Tecnología, el hoy finado historiador biógrafo de Bolívar, José Luis Salcedo-Bastardo presidió la develación de una estatua pedestre frente al Nilo, donde la contemplan miles de seres humanos en el torrente cotidiano que hoy por hoy plena la antigua urbe construida por los califas fatimidas.
- Frente a la Embajada de Venezuela en Nueva Delhi, capital de la colosal y milenaria India, existe un busto muy expresivo del Libertador. Desde el 2004

Teherán, la capital de Irán, cuenta con su Bolívar en bronce a la vista de un país amigo de la Venezuela bolivariana.

El autor de este artículo, Dr. Kaldone G. Nweihed, quien asistiera como miembro de la delegación que viajó al Cairo en 1979, ahora como embajador de la República Bolivariana de Venezuela en Turquía, ha tenido la satisfacción de lograr que, en un hermoso parque del sector moderno de Ankara, se levantara una estatua de Bolívar, con la Constitución en un mano y la espada en la otra, equivalente en estatura y característica a la estatua del Gazi Mustafá Kemal Ataturk que se halla en la Plaza Santa Sofía de la Gran Caracas (Estado Miranda).

GANDHI PARA EL NUEVO MILENIO¹

SHYAMA PRASAD GANGULY

Centro de Estudios Hispánicos. Universidad Jawaharlal Nerhu. India

Aunque el tema del presente ensayo se refiere exclusivamente a la figura de Gandhi, quisiera empezar con una aseveración conexas referente a Bolívar, reflexión que necesariamente ocuparía un espacio mental en cualquier latinoamericanista indio al tratar una figura india de esa índole. Por supuesto, el reverso es igualmente válido.

En una visita realizada a la India hace poco, el Presidente Hugo Chávez, en su discurso ante un amplio público estudiantil e intelectual en nuestra universidad, meditó en el proceso de la lucha gandhiana antes de pasar al tema de la relevancia de la Alternativa Bolivariana para América Latina. Varios intelectuales presentes en esa ocasión se quedaron bien impresionados por la estructuración comparatista del discurso improvisado en el contexto actual de los limitados resultados conseguidos por los paradigmas desarrollistas aplicados en las últimas décadas para la transformación de la condición de la inmensa mayoría de los ciudadanos de una parte del continente americano. Ojalá la idea de esa alternativa se arraigue firmemente en el pensamiento, estimulando una meditación diaria entre los diversos sectores. Pues, toda la marcha veloz de la globalización económica actual tiene que ajustarse a los valores y peculiaridades de nuestros espacios que han evolucionado bajo realidades tan distintas a las de los espacios imperiales occidentales. Más allá de la retórica política, el pensamiento bolivariano puede verse como un conjunto de ideas para la transformación del individuo en un contexto determinado para el mejor aprovechamiento de su capacidad de aportar socialmente en la construcción de una sociedad consolidaria. Es hoy más necesario y legítimo que nunca resucitar la ideografía que representa esa figura histórica cuando nuestras sociedades en general, y la latinoamericana en particular, se encuentran ante una coyuntura internacional que exige firmes expresiones de la voluntad de autodefinition.

Frente a los tiempos que vivimos, es natural que los pensamientos de los próceres nuestros en el dominio de la filosofía política, los que han reflexionado sobre las realidades propias exigiendo la búsqueda de una alternativa, sean temas de gran vitalidad. Y se han asociado con esa búsqueda nombres de varias personalidades históricas cuya trascendencia sufre altibajos periódicos. Pero el que ha sido referido como nombre de una relevancia constante y singular a nivel nacional e internacional es Gandhi. Nuestro interés en él es multiforme. Intelectualmente, en nuestro quehacer académico, nos interesa entender de qué manera se registran como textos vivos en nuestra sicología los elementos humanos de ese tipo de personajes con todos sus méritos y fallos. Pero no deja de sorprendernos el hecho de que a la de hora de indagar en semejantes figuras de ficción, esos textos cobran mayor envergadura pues se explican a sí mismos integrándose a las figuras reales. Con estas presencias incrustadas en nuestras memorias ¡que iluminador resulta la lectura de *El General...* marquesiano y *El Quijote* cervantino! Pero llega un punto en que el mito de esas figuras, reales o ficticias, comienzan a impactar en la visión humana de uno mismo. ¿Será por los valores eternos que encierran?

En este sentido, hablando de las figuras reales y ficticias, quisiera referirme a la triste figura de Don Quijote. Tratando de estudiar la recepción de la obra en la India durante los últimos dos años, he estado reflexionando un poco sobre los valores eternos que emanan del retrato de ese personaje los que le valida para tantas épocas y áreas de interés. De ahí que la memoria sobreimpone la consideración de una figura real quijotesca, en cuanto a la naturaleza y dimensión de los planteamientos propuestos y vividos por ambas. Al referirme al término ‘quijote’ o ‘quijotesco’ me remito a la acepción española de la palabra y no a la inglesa pues hay una variación cultural entre las dos. Según uno de los mejores diccionarios españoles, el término significa “*hombre que antepone sus ideales a su conveniencia y obra desinteresadamente en defensa de causas que considera justas, sin conseguirlo*”, mientras que el diccionario inglés lo explica como “*un visionario entusiasta inspirado por ideales altos y caballerescos, falsos e inalcanzables*”. Y se me ocurre que en nuestro entorno, aunque aparecen una serie de figuras con características bolivarianas, no hemos tenido en nuestra ficción un Quijote. Quizá por eso, en la vida real, un hombre quijotesco en el sentido español de la palabra, cuyos ideales, experimentados en carne y hueso en su propia vida y obra, sigue y seguramente seguirá teniendo validez en el desenvolvimiento de nuestras sociedades. Es obvio que me refiero a la figura de Mohandas Karamchand Gandhi. No soy un experto en temas gandhianos y las ideas reflejadas en este ensayo no reclaman originalidad. Mi tarea ha sido estructurar armónicamente las consideraciones que surgen de la historia oral reinante y de mis lecturas

de los especialistas, consideraciones que hacen que un universitario indio como yo, involucrado en entender los problemas mayores que nos aquejan, se vea obligado a ocuparse de la cuestión de la relevancia de ese prócer nuestro. Afortunadamente no soy político ni ideólogo de alguna alcurnia, posiciones que en la India actual obligan a uno a hacer servir a las figuras históricas como mascotas batalladoras de los partidos en la vida política contemporánea del país. Me siento unido a aquéllos que piensan que para entender bien la historia hace falta a veces liberarse del peso de la historia, a fin de que planteamientos como la identidad y la moralidad, etc., puedan también ser tratados y comprendidos independientemente.

Para cualquier hispanista, un interesante punto de partida en relación al tema de la aportación y validez de Gandhi puede constituir la lectura de un par de libros periodísticos españoles, escritos en dos períodos distintos que marcan cambios fundamentales en la historia socio-política de la India. El primero es *A través del país que Gandhi despertó*, escrito en 1930 por Adelardo Fernández Arias,¹ corresponsal europeo del periódico argentino *Crítica*, quien fue enviado a la India para ofrecer una visión hispánica de los acontecimientos políticos gestándose en ese país bajo el colonialismo británico especialmente en torno al movimiento de la independencia. Arias consiguió captar las acciones y personajes principales del mismo y los textualizó en forma de reportajes en este libro y otro al que tituló *La India en llamas*,² corresponsal europeo del periódico argentino *Crítica*, quien fue enviado a la India para ofrecer una visión hispánica de los acontecimientos políticos gestándose en ese país bajo el colonialismo británico especialmente en torno al movimiento de la independencia. Arias consiguió captar las acciones y personajes principales del mismo y los textualizó en forma de reportajes en este libro y otro al que tituló *La India en llamas*.³

Saltando décadas, nos remitimos a otro libro, escrito en 1983 por el periodista y escritor español de nuestros días Manuel Leguineche, quien, después de una estancia larga en nuestro país, presentó un relato detallado de la India contemporánea titulado el libro, *La destrucción de Gandhi*.⁴ Una perspectiva integrada de los dos autores citados nos remite a un país que experimenta un giro radical dentro de 50 años. En el primer libro referido, notamos una situación de gran fervor revolucionario y moral. Arias estructura una crítica al imperialismo británico y defiende la lucha de los indios involucrados masivamente con métodos políticos y morales que van mucho más allá de los caminos de lucha conocidos en el Occidente. En cambio Leguineche ofrece una severa crítica a los elementos operacionales del sistema socio-político que prevalece en la India, mostrando cómo el país se ha desviado de los valores y preceptos morales defendidos por el mayor protagonista de

la lucha de liberación, el *Mahatma* Gandhi. La naturaleza crítica del discurso textual combinado de los dos autores nos ofrece una visión integrada compuesta por dos tendencias paralelas radicalmente contradictorias. Por un lado, se consigue una lectura estimulante del comportamiento socio-político de los indios durante la experiencia colonial (condición dominada) y por el otro la impresión desmoralizadora de los eventos y actuaciones que se generan en el ámbito descolonizado (condición liberada). Las percepciones autoriales destinadas al público hispánico van desde una defensa generosa de los procesos y comportamientos individuales y colectivos en la India (así es el caso ofrecido por Arias), hasta la descripción de la desaparición de los valores simbolizados en Gandhi en la India pos-independiente (así es el caso ofrecido por Leguineche).

Ambos, de manera encomiable, analizan y comunican una amplia gama de información histórico-cultural, y la lectura conjunta propone una perspectiva desconcertante del proceso de la construcción-destrucción del *ethos* gandhiano en el transcurso de cincuenta años. Es difícil estar en desacuerdo con las percepciones que presentan puesto que los elementos analizados de las hipótesis directrices están muy bien estructurados. No cabe duda que un análisis profundo de la intencionalidad de ambos autores puede revelar elementos motivadores que no siempre se guían por el criterio de la objetividad en cuanto a la captación de la realidad del país. Pero ésa no es la dirección que nos orienta en la presentación de hoy. Es evidente que la cruzada periodística de Arias responde a un deseo ideológico de crear alguna trama sutil de *realpolitik*, además de la intención de defender los valores de la lucha no violenta de un país del Oriente. Del mismo modo, Leguineche parece estar tan imbuido por las modalidades y juicios críticos de los medios de comunicación actual que no puede llegar a profundizar en la cuestión de los ideales y valores (en este caso los mitos gandhianos) y ver cómo aquéllos pueden quedar registrados en comportamientos más allá de las actuaciones políticas de los partidos y personalidades. Si tuviéramos que tomar el juicio de Leguineche como la última palabra sobre la relevancia de Gandhi, no habría espacio para ver cómo los mitos gandhianos son aún válidos en forma de símbolos reales de algunos ideales que siguen activándose en varios niveles de la conducta del vivir diario no sólo en la India de hoy sino también en otras partes del mundo. Esto último lo podemos verificar por la manera en que el tema de Gandhi sigue estando muy presente en las décadas posteriores a la fecha de las observaciones de Leguineche. Cabe mencionar que el citado autor, de alguna manera, simboliza una considerable opinión crítica no sólo en contra de los proyectos gandhianos aplicables a nivel nacional e internacional sino también en contra de la relevancia de su actuar moral e

ideal a nivel individual en el contexto del mundo globalizante de hoy, tan lejos de las orientaciones gandhianas.

Es precisamente el rechazo de esta última opinión lo que constituye el meollo de mi presentación.

Uno de nuestros historiadores más destacados, Ramachandra Guha, ha comentado muy acertadamente que “*En el corazón de todos los indios hoy, Marx y Gandhi son las dos personalidades más importantes que luchan por ocupar mayor espacio*”. Todo observador profundo de las realidades de la India de hoy seguramente entenderá el significado de tal aseveración. Esas realidades están íntimamente vinculadas a los problemas y aspiraciones simbolizados en la lucha de la independencia. No se puede ignorar el hecho de que, en general, la liberación misma del dominio inglés constituyó un acontecimiento trascendental del Siglo XX tanto dentro de la India como fuera. Ese movimiento que lideró Gandhi, con su método específico de lucha, desencadenó una suerte de revolución social, económica y política cuya potencia total todavía queda por entenderse. Fuera de la India ese movimiento desencadenó un proceso de descolonización en Asia y África, alterando de manera dramática el equilibrio del poder en el mundo y la dirección del actuar internacional. Las repercusiones de esa fuerza de la liberación nacional de la India sólo pueden compararse a la dimensión del otro acontecimiento más importante del Siglo XX: la Segunda Guerra Mundial.

Está ya ampliamente reconocido que fue Gandhi quien dio el carácter distintivo a la lucha de la independencia. Y ese carácter sigue repercutiendo en el contexto actual en cuanto a las estrategias para combatir los problemas de diversa índole. La novedosa estrategia de la acción política de Gandhi, como es bien sabido, se basaba en la no-violencia militante. Por un lado, la estrategia era una novedad pero aún más novedosa fue su capacidad de entretener ese método colectivo con el poder transformador individual mediante el seguimiento de lo que él llamó la búsqueda de la verdad o el *satyagraha*. La verdadera revolución para Gandhi es la perfectibilidad o integridad del hombre.⁵ “La sociedad”, para él, “progresas cuando progresan los individuos, y no al revés”. El experimento que él quiso llevar a cabo fue si la búsqueda de la verdad podía constituirse en la fuente principal del poder en lugar de la fuerza militar o económica.⁶ Al mismo tiempo, la lucha en el terreno político bebió de dos instrumentos fundamentales que eran la movilización masiva y el proyecto de una constitución bien argumentada que cubriera las dinámicas operantes en todos los sectores de la población India. Pero más importante aún era el integrarlo con el tercer recurso que era la búsqueda personal de la verdad. Fue ese concepto que resultó en la cristalización de nuestra política como un Estado-nación apoyado en las

firμες fundaciones de la democracia popular, las instituciones liberales y los valores del secularismo, todo lo cual ha generado unos andamiajes políticos completamente novedosos para una civilización tan antigua.

Varios historiadores estudiosos de esa civilización coinciden en que la India siempre ha manifestado una gran flexibilidad y adaptación. Ésa es la razón de su sobrevivencia. Esa calidad de adaptación surge a raíz de los pensamientos de los santos y filósofos cuya insistencia en el valor de la verdad o el *satya*, en las virtudes de la compasión y el control de los sentidos, ocupan un lugar fundamental en el desarrollo del pensamiento indio. Por otro lado, como en cualquier otro espacio, ha habido héroes y mártires luchando sin miedo contra la opresión y la injusticia. Pero, como ha dicho G.Ramachandran, “*quizás fue Gandhi la primera personalidad en quien actuaban al mismo tiempo el espíritu de un santo y el del revolucionario, reformador social, educador, hombre de acción y soñador*”.⁷ De ahí que “*El puede considerarse como la primera personalidad en Asia o África que retó a los amos coloniales para afirmar la dignidad humana de la piel oscura en el mundo. En ese sentido Gandhi no pertenece solamente a la India sino a una sección especial de la humanidad*”.⁸ Muchos reformadores sociales antes de Gandhi habían desafiado las tradiciones y las prácticas viles como la intocabilidad, el *sati*, etc., pero fue él quien, sin perder la fe en el hinduismo y en sus escrituras, quiso revisar e reinterpretarlas a la luz de las tradiciones de las diversas prácticas religiosas prevalecientes en la India. En otras palabras hay un espíritu de indagación científica y la sintetización de los mejores elementos de las distintas religiones. El estudioso de Gandhi, D.C. Parekh, analiza sistemáticamente cómo Gandhi reinterpreta, reconstruye y racionaliza el hinduismo y utiliza las esencias principales de éste que se manifiestan en la verdad, el amor y la No-violencia. Es debido a una actitud racional que Gandhi nunca puso su fe en alguna deidad personal o alguna fuerza extra-mundana. En cambio puso su fe en la verdad y la No-violencia, los dos valores eternos deseados por casi todas las religiones principales del mundo. Hay un constante esfuerzo de someter los conceptos aceptados del hinduismo a un análisis científico haciéndolos relevantes para la época moderna.

Entraremos en esos conceptos en su momento para entender su relevancia en el mundo de hoy, pero antes consideremos algunos elementos operativos en la actuación política de Gandhi, sus aportes en la institucionalización del espíritu dialógico, tan fortalecido en la India posterior. Lo primero que salta a la vista de su hacer social es la capacidad de distinguir los ámbitos de acción con posturas radicales y conservadoras. Como capta acertadamente Jerry Rao, empresario y experto en la informática, en la mayoría de los asuntos, Gandhi creía en medidas radicales y fue constantemente objeto de

pugna por sus opositores conservadores que también eran políticos de gran estatura como Tej Bahadur Sapru, Srinivas Sastri, Wacha, Jinnah y Ambedkar. Tantas veces chocaron con él sobre sus preceptos radicales. La misma postura de que “los ingleses se marcharan aunque esto significara dejar la India en manos de Dios” fue considerada como una invitación a la anarquía, tan detestada por los conservadores. De hecho la decisión de Mountbatten de escuchar al llamamiento de la independencia fue interpretada por varios como factor responsable para los estragos de la partición. El mismo hecho del llamamiento gandhiano a la acción masiva a veces fue vista con ojos críticos en el contexto de un país tan inmensamente analfabeto. Sus métodos de no-cooperación, mediante el *hartal* o paros, fueron considerados radicales porque dañaban la actividad económica en un país pobre. Sin embargo, esa medida se ha convertido en uno de los mecanismos principales de protesta para todos los partidos de hoy. Igual que el otro método de la protesta política, el ayuno.

Era difícil compaginar tal método con los mecanismos constitucionales del orden público tales como discursos, peticiones, debates, delegaciones, etc. El éxito de ese método, tan frecuentemente utilizado por Gandhi, con la práctica de su ejecución en su propia persona, es ya un recurso común en la sociedad civil de hoy para cambiar las decisiones impuestas y así transformar la mente del mandatario. El poder de la acción directa de la masa, a la que tanto recurrieron él y su discípulo Nehru, es algo a que recurren con tanta frecuencia los partidos políticos de nuestros días. Éstos son sólo algunos ejemplos de su actitud radical. Pero Gandhi también entendió que no se podía mantener esa actitud en todos los campos. Por ejemplo, era agudamente inteligente en percibir que toda actitud radical en contra del hinduismo para eliminar sus males hubiera fracasado. Adoptó una actitud un tanto conservadora al atacar el mayor mal de esta religión que era la intocabilidad. Para él la cuestión de las castas no era central en el hinduismo. Utilizó el propio vocabulario del hinduismo (por ejemplo el concepto de *harijan* o hijos de Dios) para luchar contra sus aspectos perniciosos. No logró un éxito total pero sí introdujo un debate que iba a repercutir en la India posterior sustancialmente.

Para muchos historiadores, lo más trascendental en la actualización política de Gandhi fue su comprensión de las posibles vías políticas del futuro del país. En ese sentido asentó las bases de una cultura política tendiente a la interacción creativa entre el centralismo y la descentralización que mantenga el equilibrio entre el poder político y la diversidad pluralista del ámbito socio-cultural de manera constructiva. Es verdad que la violencia política actual a veces molesta la vida de la India contemporánea pero también es

realidad que son ya más de 58 años que el país lleva como un Estado-nación independiente funcionando legítimamente con un sistema de cambio de gobiernos sin golpes de Estado, sistema en que incluso los partidos de oposición gobiernan libremente en los distintos Estados federales. Aunque el gran reto de hoy está en cómo prevenir la degeneración de las instituciones y su funcionamiento riguroso, hay que pensar por qué no ha ocurrido lo que ha pasado con la Unión Soviética y Yugoslavia en los tiempos recientes. Si la India imperial no se ha desintegrado en pedazos, es principalmente por el tipo de cultura política construida por muchos años anteriormente en el espacio indio. Y no cabe duda que la experiencia de Gandhi en Sudáfrica le dio el impulso inicial para entender la heterogeneidad del Estado imperial indio y la posible vía de mantenerlo integrado en el futuro. Hay que fijarse en cómo él se convirtió en líder de un grupo de gente que podía ser llamado sueltamente como indios. Hablaban distintos idiomas, pertenecían a distintas creencias religiosas, se vestían diferentemente y aún así reconocían un tipo común de indianidad. Fue esa experiencia que le sensibilizó acerca de la heterogeneidad de la India como un Estado imperial que tanto tenía en común con el Estado astro-húngaro, contrario a la homogeneidad del Estado-nación de Europa occidental. El poder prever el método de vivencia durable a nivel de un Estado indio integrador, abarcando toda esa heterogeneidad, quizás fue una de las principales aportaciones que hemos heredado de la cultura política gandhiana.

Volvamos al tema de la no-violencia. La aportación permanente de Gandhi para la marcha de la India fue su condenación inequívoca de la violencia. Hay muchas maneras de entender el concepto de la no-violencia gandhiana. A nivel personal es una práctica transformadora del ser individual. Por el momento considerémoslo en el contexto de la violencia militante de los patriotas considerados como terroristas por los ingleses. La tradición de ese tipo de militancia existía en muchas partes además de Bengala, como en Maharashtra, Tamil Nadu, Punjab, etc. Ya es archiconocido cómo censuraba Gandhi los ataques contra los civiles ingleses no sólo porque los consideraba ineficaces actos de locura sino también porque era algo fundamentalmente inmoral. Su postura contra el otro militante líder indio tan venerado hoy, Subhash Chandra Bose, y su negativa en defender a otros patriotas que recurrieron a la violencia, ha sido duramente criticada. Podría ser que Gandhi vió en Bose el sustituto de Nehru, su discípulo predilecto, pero también hay que considerar seriamente que Gandhi detectó en Bose una posibilidad militarista, inaceptable como alternativa para el futuro del país. De esta manera quiso dejar un legado para la India moderna en que se pudiera evitar el tipo de violencia que, por ejemplo, ha caracterizado espacios

como Irlanda, Israel y el Medio Oriente donde los líderes mismos negociaron y consintieron con el terrorismo el cual volvió a frecuentar y perseguir a esos mismos pueblos. Es agradablemente curioso ver cómo en fechas recientes se está intentando retomar el método no violento como estrategia de lucha, inconformidad y resistencia en espacios tan revolcados como Palestina. Se ha invitado a ese espacio grupos gandhianos para explorar si era posible capacitar a sectores grandes de la población palestina con los instrumentos operacionales del método de la No-violencia. Con el gobierno de Israel habiéndose distanciado por largo tiempo del diálogo e insistiendo en la utilización de la fuerza contra la resistencia armada, grandes secciones de palestinos están examinando nuevamente el método de la acción no violenta que la escuela gandhiana promueve.

Hemos dicho anteriormente que uno de los elementos novedosos de la estrategia de Gandhi era el recurso de la pronunciación de la verdad y la consideración de la transformación del individuo como parte integradora de su estrategia total. Esto introduce en la base de la concepción moderna de Estado-nación un elemento muy enriquecedor sobre la idea original del contrato social entre la entidad dirigente y el ciudadano. Allí entra uno de los más trascendentes elementos de la existencia misma de cualquier ciudadano, que es la búsqueda de la verdad en el existir humano. Gandhi tenía la clara percepción de que la verdad tenía muchas facetas y cada uno capta una parte y la interpreta en su vida según su capacidad y entendimiento. La verdad no era simplemente un mero decir la verdad, como antónimo de mentira, tal y como lo entendemos en nuestro uso diario. Significaba la completa consistencia entre la palabra y la acción, entre el precepto y la prédica. La ejecución de esa consistencia se revela constantemente en varios episodios de la vida de Gandhi. Una de las tantas anécdotas de su vida lo demuestra claramente. Cuando era ya bastante conocido, en una ocasión de encuentro con la gente, una señora mayor se acercó pidiendo consejos para controlar el mal hábito de su hijo de consumir en grandes cantidades el azúcar blanco en vez de la sana azúcar morena indígena. Por supuesto, la madre pensaba que una advertencia comunicada directamente por el propio Gandhi, quien atribuía el bienestar humano a una sana alimentación, podría convencer a su hijo malcriado. Después de escuchar atentamente a la madre Gandhi le pidió que volviera con el chico dentro de dos semanas. Aunque sorprendida, la madre accedió a la instrucción y volvió después de 15 días. Esta vez Gandhi persuadió al chico a dejar la azúcar blanca. La madre ahora feliz por supuesto, se quedó intrigada por esa espera larga para el sermón al chico. Gandhi le replicó - *“Por la sencilla razón que cuando usted vino, yo todavía consumía azúcar blanca y necesitaba un tiempo para probar en mi mismo que dejándola, mi*

salud iba a mejorar y que consumiendo el azúcar morena iba a sentirme mejor". Esa sencilla anécdota resume la insistencia de Gandhi en la consistencia entre la práctica y la prédica, un rasgo fundamental de su personalidad que aplicó a todos los aspectos de su vida. Gandhi entendía perfectamente que ésa era la única manera para que la prédica fuese respetada y escuchada. El ejemplo personal como base de la verdad fue el parámetro fundamental del quehacer gandhiano. Para él no había más religión que la verdad. El vehículo para acceder a la verdad y compartirla con los demás era el amor, que era lo mismo que la verdad. Ha visto varias veces en su autobiografía que no podía tolerar la menor concesión a la mentira y consideraba inconcebible que sus escritos tuvieran una sola nota de odio. El amor y la verdad representaban dos caras de la misma medalla y era de la firme creencia que por medio de estas dos fuerzas se podía conquistar el mundo entero.

La verdad era la pasión principal en la vida de Gandhi. Sacando sus creencias de la sabiduría tradicional de la India, su aportación principal, como bien señala la erudita gandhiana Usha Mehta, estaba en convencer a los demás de que la verdad era Dios en lugar de decir que Dios era la verdad. Según él, la palabra en sánscrito para denotar la verdad, *Sat*, literalmente significa aquello que existe. Y esto es lo que viene de la filosofía hindú que sólo el dios existe, lo mismo que se ejemplifica en el primer *Kalma* del Islám. Por esta y muchas otras razones, dice él- "*He llegado a la conclusión que la idea expresada por la definición 'la verdad es Dios' me da la mayor satisfacción*".⁹

Hay que entender bien que para ese personaje que luchó constantemente contra los ingleses, la liberación del país era un paso para otro objetivo final de la vida de cualquier individuo que era la autorealización, es decir, la realización de la verdad. Y allí surge la trascendencia del ideal de *ahimsa* o la no-violencia. Como para el concepto de la verdad, Gandhi da una connotación amplia al concepto de *ahimsa*. Para él, el concepto no significa la ausencia de la violencia en su sentido como principio negativo sino que fue un término constructivo y positivo abarcando el amor y la comprensión. Gandhi fue influido por las enseñanzas de todas las religiones en estos aspectos pero su insistencia en llegar a la verdad mediante *ahimsa* va mucho más allá, puesto que nos muestra cómo esta virtud individual puede transformarse en un instrumento potente para combatir la injusticia. Y así se convierte en la base de la ética social. Hablando de este concepto en su libro *Mahatma Gandhi*, ha dicho Romain Rolland: "Gandhi sólo transfundió la sangre heroica en este principio tan antiguo (de *ahimsa*) que ya había caído en un letargo moral y ahora con la voz de él, se convirtió en algo vivo". De hecho no hay diferencia entre la verdad y el *ahimsa*, pero para el propósito

de la comprensión sana se dice que la verdad es la meta y la no-violencia es el medio para alcanzarla.

Hay tantas manifestaciones de lo anterior durante todo el transcurso del movimiento independentista de la India, pero quisiera sólo señalar cómo este principio resurge en el mismo seno de la vida política sudafricana actual, tan sólo hace algunos años, cuando ese país con historia colonial de grandes opresiones bajo los blancos da un giro radical para emprender un camino impensable con la política de la reconciliación después de que asumiera el poder el Partido Nacional Africano liderado por Nelson Mandela. Además, está siendo evidente que para una vida política duradera y estable en semejantes situaciones de pugna, el único camino prometedor es la vía de la no-violencia. La importancia de la aplicación de la no-violencia se basa en la pregunta fundamental que Gandhi se hace a sí mismo: *“¿Debo soportar a aquéllos que crean dificultades para mí o debo desaparecerme con ellos? El que busca la verdad se da cuenta de que en toda la historia humana aquél que continuó destruyendo a los demás no hizo ningún avance y simplemente se quedó donde se encontraba mientras que el que les sufría a aquéllos que le creaban dificultades, avanzó en su camino. Puesto que al combatir al enemigo imaginado fuera ignoró al enemigo que está dentro”*. De allí surge el concepto del amor hacia el otro. Según el modelo que concibe esa idea, es perfectamente aplicable a estructuras políticas. Dice en otro lugar que la estructura de la federación mundial puede levantarse sobre la base de la no-violencia en los asuntos mundiales.

El sistema mundial moderno sufre de grandes problemas que pueden resumirse en cuatro áreas principales que son: pobreza y desigualdad, crisis poblacional, degradación medioambiental y la violencia a varios niveles. Estos temas ya están provocando situaciones de emergencia y pueden interpretarse como los fracasos de la civilización moderna. Si la deseada meta de la globalización necesariamente tiene que orientarse hacia la consecución de una federación mundial con el ajuste de los recursos y la calidad de vida a nivel mundial, nos encontramos ante la casi imposibilidad de alcanzar tal meta con los modelos en marcha.

Coincido con mi colega, el profesor Anand Kumar, sociólogo y conocedor del concepto tan diseminado del socialismo gandhiano, que la coyuntura actual del mundo constituye el contexto en que algunas ideas de Gandhi cobran importancia en el ámbito de los males de la civilización moderna. Para crear una civilización humana y sostenible Gandhi insistió en la acción subsanadora tanto a nivel de la colectividad como al del individuo, porque para él los problemas de la civilización moderna, como dice Kumar, se manifestaban claramente en los tres niveles del individuo, de la relación entre las comunidades creyentes de distintas creencias y de la in-

teracción entre los Estado-naciones en el ámbito internacional. En un plan general, éstos siguen siendo los problemas que afectan al mundo de hoy y cualquier transformación y mejora en el existir humano podría conseguirse sólo con los cambios simultáneos en los tres niveles señalados. Pero nada puede alcanzarse con la aplicación mecánica de las fórmulas desarrollistas si no se fija en la cuestión fundamental de la transformación a través de la búsqueda de la verdad y la no-violencia, estando ambas relacionadas a una fe firme en la bondad innata del hombre y de la mujer y en la superioridad del poder moral de una espiritualidad interna del ser sobre los elementos civilizacionales materialistas basados en la máquina. De allí que recetara para promocionar la bondad en la vida diaria las diez promesas que incluyen la verdad, el *ahimsa* o el amor, castidad, austeridad, dignidad del trabajo, igualdad de las religiones y la valentía.

En cuanto a la mejora de las comunidades, sus ideas se centraban en el desarrollo de ellas mediante programas constructivos para las reformas comunitarias y la desobediencia civil para mejorar la calidad del gobierno. Identificó dos fuentes principales de conflicto y violencia que eran la intolerancia religiosa y la arrogancia nacional. De allí que impulsara la conciencia del valor de la espiritualidad sin dogma y la identidad nacional sin exclusividad. Pero el mantener una fe en Dios era fundamental para Gandhi, sólo que ese dios fuera la búsqueda de la verdad. Pensó que la existencia misma del mundo, en un sentido general, depende de la religión y será imposible erradicarla del ser humano.

De esta manera Gandhi creía en una sociedad basada en la verdad cuyo mecanismo de operación sería la no-violencia. Puesto que esta búsqueda sólo podría intensificarse con el esfuerzo propio del ser individual, sólo se conseguiría esto a base de organizaciones voluntarias en lugar de la burocracia estatal y los mecanismos del mercado. Resulta curioso que no se haya reunido internacionalmente para conseguir un consenso global en cuanto a la potencia creadora de un orden social no violento que sería el único camino a cumplir con el deseo humano de vivir con dignidad y felicidad.

Redunda decir que el candente tema de la globalización que nos atañe a todos hoy de manera tan agobiante ha surgido tras el fracaso de todos los paradigmas desarrollistas aplicados y propagados a fin de beneficiar a la mayoría de los seres humanos. Tan sólo desde la Segunda Guerra hemos visto cómo las disparidades han crecido a pesar de la sucesión de los modelos de desarrollo compartido, desarrollo cooperativo y colaborativo (Informe de la Comisión Pearson), el programa de la sobrevivencia común norte-sur (Brandt Commission), la cooperación Sur-Sur y finalmente el de la actualidad que puede denominarse como un desarrollo competitivo a base de

las fuerzas de mercado. Pero seguimos andando en busca de un paradigma indígena adecuado a las exigencias y realidades del marco social, político, institucional y cultural interno de cada espacio. Al mismo tiempo existe la conciencia de que es la violencia la que ha causado mayores trabas para conseguir resultados aceptables y equitativos incluso con la aplicación de los modelos propuestos.

Las Naciones Unidas ha insistido en que el conflicto violento es el obstáculo clave para alcanzar los objetivos del desarrollo del milenio. Como señala Anand Kumar, durante la última década del último siglo, es decir, tan sólo en el transcurso de diez años entre 1991 y 2001, se habían producido 57 conflictos armados en 45 lugares. Los que han sido afectados más son las regiones en desarrollo. Han perdido la vida más de 4 millones de personas a consecuencia de estos conflictos, la mayoría de los cuales son poblaciones civiles. Esto es un dato mínimo para entender la dimensión de la violencia que aqueja el mundo. El reto a la construcción de una civilización humana no violenta se ha vuelto mucho más global después de los acontecimientos del 11 de septiembre y la invasión de Irak. Si lo yuxtaponemos a las disparidades mundiales crecientes entre los países ricos y pobres que también son responsables de los conflictos, damos cuenta de la trascendencia de promover a nivel individual, comunitario, nacional e internacional un debate general sobre la importancia de la no-violencia. Quién mejor que Gandhi y sus ideas para abordar el tema. Volvamos a insistir en la idea de que la misión de Gandhi en la vida era la creación de un ser moral en una sociedad moral. Y para conseguirlo revalidó el instrumento más potente que era el *satyagraha* que significa la insistencia en la verdad bajo cualquier costo o circunstancia mediante la resistencia no violenta, el sacrificio y el auto-sufrimiento. El *satyagraha* es una filosofía y a la vez la reflexión del estado interno de uno y la externalización de las agonías experimentadas debido a los males perpetrados por individuos, sociedades o gobiernos. Representa el deseo de reducir las acciones equivocadas y por lo tanto puede utilizarse a nivel individual, al del grupo y a nivel de la masa.

En cuanto al uso de la no-violencia contra los males y opresiones sociales en el campo político, existen muchas variaciones, Gandhi diferenció entre el *satyagraha* como algo activo y vibrante y la resistencia pasiva. Otro estudioso de Gandhi, Sharp Gene, en su trabajo *Meaning of Non Violence*, divide el *satyagraha* en diez categorías que van de la no resistencia a la resistencia pasiva por un lado y la resistencia no violenta por el otro. Hablando del concepto, otro crítico, Paul F. Power, acierta en observar que, como fuerza, la no-violencia es algo dinámica y activa puesto que su objetivo es cambiar activamente la actitud del otro. Por supuesto no es tan fácil el éxito de

satyagraha. Gandhi mismo impone varias condiciones para que tenga éxito. Necesita una disciplina consistente por parte del individuo y una fe firme en la causa y la sinceridad y disponibilidad para superarse a sí mismo, además de la valentía sin perder la humildad y la integridad moral. El que lo sigue debe tener una fe total en la verdad y no en el número de adherentes.

La capacidad de esa fuerza personal es la que conmovió por un lado a millones de habitantes indios y por el otro a cualquier observador del método utilizado. Valdría la pena recordar aquí los conmovedores reportajes telefónicos que hicieron algunos periodistas extranjeros testigos de lo ocurrido durante la manifestación de la resistencia física pacífica con la que los seguidores de Gandhi enfrentaron a los agentes de la policía inglesa cuando se produjo la “marcha contra el monopolio de la sal” en 1930. Mientras por un lado llenaron las cárceles británicas sesenta mil manifestantes indios en varios lugares, por el otro, filas tras filas de los hombres de Gandhi iban pasando ordenadamente ante temblorosos guardias ingleses en las salinas de Dharsana, recibiendo estoicamente los golpes de los bastones de la policía hasta caerse abatidos. El corresponsal del periódico *New York Times*, con un tono altamente emocionado, transmitió lo que veía concluyendo que: “hoy, el Imperio Británico ha perdido toda autoridad moral para seguir ordenando a la India”. El *Manchester Guardian*, diario inglés, publicaba el 17 de mayo de 1930 : “Europa ha perdido por completo su prestigio anterior en Asia”. Incidentalmente, fue la poetisa Sarojini Naidu, gran colaboradora de Gandhi, quien encabezó a más de dos mil voluntarios en esas filas. Como dice Juan Miguel de Mora, reconocido indólogo mexicano: “...se vio, con más fuerza que en cualquier otra parte, que para ejercer la no-violencia de Gandhi se necesita ser mucho más valiente que para combatir con cualquier clase de armas o en cualquier otra forma”.

Algunas de las técnicas usadas en *satyagraha* son el ayuno, el boicoteo a nivel individual, la no-cooperación, las manifestaciones y los paros de distintos tipos. Gandhi era consciente de que algunas de estas técnicas podían transformarse en movimientos violentos y no vacilaba en retirar la técnica particular utilizada cuando así ocurriera. Eso ocurrió, por ejemplo, durante el movimiento de no-cooperación de Chauri Chaura en 1922. Gandhi también pensó en la aplicación de este concepto a conflictos internacionales aunque no llevó a cabo ningún experimento fuera del ámbito de la lucha independentista nacional. Hay escritos en que habla de la idea de crear muros humanos como fuerza de resistencia durante la Segunda Guerra Mundial. Aconsejó a los abisinios, los checos, los polacos y a otras víctimas de agresión a negarse a luchar y rendirse ante el usurpador. Otras sugerencias al respecto se referían a los recursos de negociación, mediación, arbitraje

por terceras partes o naciones y la creación de una fuerza internacional de seguridad. Incluso promovió la idea del diálogo entre las fuerzas beligerantes. Hubo un tiempo en que a pesar de ser consciente de los males de la guerra, Gandhi aceptó su inevitabilidad creyendo que se luchaba por la justicia, tal y como era el caso de la guerra ruso-japonesa o cuando la gente se volvió víctima del fascismo y el nazismo. Sin embargo, después de la experiencia de Hiroshima y Nagasaki, Gandhi se volvió intransigente contra cualquier forma de guerra.

El tema de la paz, con la que tanto estamos involucrados a todos los niveles, está íntimamente vinculado a los valores básicos de la verdad y la no-violencia. El objetivo de mantener la paz, la promoción de la justicia y la protección de los derechos humanos, tal y como ha sido concebido por organismos como las Naciones Unidas, no ha sido capaz de prevenir los conflictos étnicos y las violaciones de los derechos. Esto es simplemente porque la paz ha sido concebida como la ausencia de la guerra o de la violencia. En cambio la alternativa de entender la paz en términos gandhianos nos llevaría a considerarla como un esfuerzo decidido de construir puentes de amor y comprensión y la amistad entre los pueblos. Este esfuerzo estriba en institucionalizar los mecanismos necesarios para eliminar o controlar la violencia. Pero, volviendo a la importancia fundamental del individuo en el esquema gandhiano, dicha institucionalización requeriría entender primero que la paz se experimentará ante todo en la mente del ser que en última instancia promovería la creación de las condiciones necesarias para tal institucionalización como la forma de convivencia insustituible. De ahí surge la necesidad de cultivarla desde muy temprano en la vida del ser.

Entre otros problemas importantes que nos aquejan hoy y en los que los pensamientos gandhianos cobran vigencia se encuentra el tema del medioambiente. No queremos entrar en los pormenores de esas ideas pero resulta lógico que la tan larga tradición de la India sobre la insistencia en la compasión necesariamente toca a todas las formas de criaturas vivientes. Y se extiende hacia el reino vegetal, los árboles y plantas, campos y selvas. Gandhi entendió perfectamente el mecanismo de la explotación moderna de todos estos recursos y habló de los posibles resultados catastróficos. Según él, es una ley fundamental de la naturaleza, sin excepción, que nos proporciona lo suficiente para satisfacer nuestras demandas diarias. Esto supone que cada uno podría llevar lo suficiente para sí mismo pero nada más y así no podría haber pobreza en el mundo. Esta idea exige una meditación seria a todos los niveles puesto que el consumismo desenfrenado de hoy sin duda tiene consecuencias desastrosas. El reto es el de crear y diseminar esa conciencia.

Tanto este aspecto como la defensa de la No-violencia nos parecen visiones utópicas en el mundo de hoy. Así mismo, los principios y programas que quiso dejar asentados en el dominio de la economía al proponer, por ejemplo, la producción de *khaadi* y el uso de la rueca, similar al seguimiento de algunas prácticas familiares como el celibato, atraen poca atención para los modelos comunes de la vida moderna. Pero el intento de rechazar a Gandhi por tales ideas sería igual a tirar al bebé con el agua usada del baño, como dice una expresión inglesa. En la visión o pensamiento total de Gandhi la consideración a fondo de algunos valores perennes constituye la aportación principal. En ese sentido Gandhi es un hito ineludible para el futuro.

Téngase en cuenta que tanto sus ideas radicales como las conservadoras fueron objetos de grandes críticas desde el principio. Y los críticos fueron nada menos que las personalidades más importantes en su momento. Además de los nombres señalados antes, se sabe bien que fueron personas como Tagore, Ambedkar, Bose, que discreparon considerablemente de las ideas de Gandhi. Tagore, a pesar de que le llamara *Mahatma*, o sea el gran alma, manifestó su desacuerdo con Gandhi con respecto a muchas ideas en aspectos como la utilización de los símbolos o ídolos para las masas, el papel de la ciencia, la racionalidad y objetividad, el nacionalismo y el patriotismo, la naturaleza del desarrollo social y económico, la actitud hacia ciertos aspectos de la vida personal (como el sexo y el celibato, etc). Ambedkar fue el más severo crítico de las interpretaciones gandhianas sobre el hinduismo y la intocabilidad. El camino de Bose para la independencia era totalmente opuesto al de Gandhi. Jinnah creó los obstáculos más acuciantes en la cuestión de la convivencia política de los hindúes y musulmanes. Incluso Nehru, el predilecto discípulo de él, no podía aceptar sus ideas sobre la industrialización y planificación económica. Pero tampoco se puede ignorar que algunas ideas gandhianas sobre la autosuficiencia y autorealización simbolizadas en la fabricación de la tela *khadi* han tenido una relevancia continua en el pensamiento económico posterior aplicado en la India independiente.

Gandhi, por supuesto, por su gran estatura ante las masas adquirida a lo largo del período de la lucha independentista, se erigió como el líder natural más venerado. Pero también es cierto que varios desacuerdos debatidos tan intensamente entre esas grandes figuras aportaron a fortalecer irreversiblemente la cultura política dialógica del país y una sociedad civil que hace que la India sencillamente continúe expresándose como un Estado que permite el juego democrático de los partidos políticos sin caer en ningún absolutismo dictatorial o el fragmentarismo soviético o checoslovaco. Los observadores agudos de las novedades políticas y sociales en la India en los tiempos actuales, seguramente preocupados por el auge del fundamentalismo

basado en el concepto de un nacionalismo cultural hinduista como respuesta al fundamentalismo islámico, habrán notado con alivio en qué medida corre un gandhismo latente en la vena de la colectividad india. Los indios en su mayoría han sido capaces de producir una reacción ante algunos acontecimientos violentos la cual mucho nos recuerda de los valores y métodos de acción gandhianos. Esa corriente latente de los valores gandhianos también se hizo evidente en los resultados inesperados de las últimas elecciones generales en que, contrario de los pronósticos de tantos, especialmente de los periodistas analistas de la actualidad india, se vio frenado el proyecto de un hinduismo radical nacionalista.

No quisiera terminar sin expresar mi agradable sorpresa de que en nuestra época, que experimenta tantas transformaciones en un período relativamente corto, cabalgada sobre la carroza de las revoluciones empresarial, tecnológica e informática, que casi ridiculizan la propuesta del modelo económico-social gandhiano, se haya encontrado suficiente mérito en los preceptos gandhianos como para proponer su utilidad en la formación del ejecutivo ideal. Incluso se está hablando de un estilo Gandhi para formar a estos líderes empresariales. Aunque resulte un tanto grotesco pensar en la relevancia de Gandhi recurriéndonos al citado campo, leía el otro día en un periódico de Valencia, (España) una prometedora noticia. Ocurre que las calidades gandhianas de la resistencia pacífica para afrontar y resolver conflictos, el respeto a los subordinados, el asumir liderazgo sin ambición desmedida, la capacidad para administrar la vida y las relaciones interpersonales sin recurrir nunca a la mentira, liberar a los demás del ambiente opresivo, auto-práctica de disciplina y puntualidad y sobre todo el talento negociador, conciliador y organizativo, etc., etc., están siendo considerados como rasgos esenciales que reúnen todo los requisitos de un ejecutivo ideal en el mundo de hoy. Y esto lo denominan como *estilo Gandhi!*

No cabe duda que el fenómeno Gandhi pudo florecer tan abundantemente en un contexto cultural, filosófico y epistemológico particular, pero los mecanismos operacionales de las doctrinas o pensamientos, el ámbito de los valores eternos humanos tratados por él para definir la conducta del ser individual y de la sociedad, la envergadura de la idea de no-violencia y el apego a la verdad son válidos para todos los tiempos y espacios geográficos. La vida y obra de Gandhi manifiestan múltiples dimensiones que pueden ser aprovechadas para nuestro diario vivir, conducta y tareas propuestas en cualquier parte del planeta, especialmente en la coyuntura moderna cuando hay un movimiento hacia una mayor interacción mundial. La vida del ser humano sin ideales es un lanzarse al vacío. Por eso la visión integradora de Gandhi debe considerarse no como una visión alucinada de un mundo

mejor sino una alcanzable a través de la praxis individual y social en varios ámbitos de acciones concretas, demostradas en carne y hueso en su propia persona a lo largo de toda su vida. ¿Personaje quijotesco? Pues el éxito y la supervivencia de ese Quijote viviente, tanto en la nación india como en el resto de nuestro planeta, está en nuestras manos y no debe quedarse atrapado en el sueño de las páginas de la historia.

Notas y referencias bibliohemerográficas

- 1 Versión modificada del discurso de clausura dado en el curso de verano 2005 en la Universidad Complutense de Madrid en el Instituto de Indología. El Escorial – España.
- 2 Barcelona, 1930.
- 3 Zeus, Madrid, 1932.
- 4 Editorial Argos Vergara, Barcelona, 1983.
- 5 Frank Bracho admirablemente reflexiona sobre esta misma característica bolivariana y otros puntos comparativos en su artículo “Gandhi, la pasión por la verdad, vigencia de su obra y esencia de su pensamiento” en el libro *Tierras lejanas voces cercanas*, Ed., S.P.Ganguly, ICCR y Wiley Eastern Ltd., Nueva Delhi, 1995.
- 6 Recuérdese que dio a su autobiografía el título tan significativo *Mis experimentos con la verdad*.
- 7 En, *Gandhi, His Relevance for our Times*, editado por G. Ramachandran y T.K.Mahadevan.
- 8 Alexander Horace, *Gandhi Through Western Eyes*.
- 9 Usha Mehta, Contemporary Relevance of Gandhi” en *The Divine Peacock : Understanding Contemporary India*, Ed. Satchidananda Murty y Amit Dasgupta, Wiley Eastern Ltd, New Delhi, 1994.

SER GANDIANO EN EL SIGLO XXI

HERNÁN LUCENA MOLERO

Centro de Estudios de África y Asia “José Manuel Briceño Monzillo”
Universidad de Los Andes

*...Sabía mejor que nadie que es necesario liberar
al opresor como al oprimido. Aquel que arrebató la libertad
a otro es prisionero del odio, está encerrado
tras los barrotes de los prejuicios y la estrechez de miras.
Nadie es realmente libre si arrebató a otro su libertad,
del mismo modo en que nadie es libre si su libertad le es arrebatada.
Tanto el opresor como el oprimido quedan privados de su humanidad...*
Nelson Mandela

Introducción

En el décimo año del siglo XXI se cumplen ciento cuarenta y un años del nacimiento de Gandhi y se conmemoran sesenta y dos (62) años de su muerte. El tiempo ha hecho su trabajo eficaz; no ha permitido un segundo de pausa al avanzar sin compasión alguna sobre el hombre mismo y su naturaleza.

En la historia de los pueblos se han elaborado ideas, hipótesis, pensamientos, teorías, leyes, paradigmas y cosmovisiones diversas para explicar a la humanidad en sus múltiples espacios dialógicos regionales-nacionales-continenciales, la pertinencia de su ser identitario y la responsabilidad que se posee en el impulso de los proyectos nacionales, lo cual representa un horizonte obligatorio al cual nos debemos todos en nuestra realidad nacional concreta. Ello ha permitido enunciar, denunciar, contrastar y corregir los rumbos de las naciones.

Muchos Estados nacionales han ignorado este diálogo, al querer imponer el yugo maligno y oscuro del unilateralismo, desconociendo las raíces, las bases materiales de las culturas, el papel desempeñado por los pueblos y sus contribuciones a la historia mundial.

La instauración de un modo de vida, así como la de un modo de producción, ha sido resultante de una lógica de dominación históricamente

excluyente, eje ordenador del mundo separatista-discriminador. Su óptica y racionalidad es comparable con el movimiento de la fuerza centrífuga (después de haber exprimido circularmente, hunde en el foso del subdesarrollo), su discurso es parecido a un ave de presa que vuela en las corrientes del aire imperial una y otra vez en la historia. Vive de las muertes y malestares sembrados por él mismo entre las civilizaciones, se nutre de la opresión del hombre, la pobreza, la miseria, las diferencias y las deudas eternas. Su criterio de ayuda humanitaria se despliega eficaz o tardíamente en medio de catástrofes y pandemias, se expande a través del ciclo recurrente de subdesarrollo que se actualiza y condiciona a la mayoría de la especie humana a vivir generacionalmente en las profundidades de criterios de falsedades, hacia la existencia de una ilusión civilizatoria: al materialismo irreversible e indispensable. Impone reformas inconsultas e instantáneas en las Naciones Unidas, sin esencia de justicia, mitificadora de la crítica conveniente, explica las verdades a medias y no permite observaciones. Es responsable de vivir bajo las sombras de la corrupción, la ineficiencia y la incompetencia. En este sentido, los lacayos del silencio han aprendido que la forma más conveniente para no perder los privilegios del imperio y sus dádivas acompañadas de créditos y bendiciones cargadas de hipocresías, es actuando obedientemente contra la verdad y sus derechos.

Ser gandhiano, no implica una postura de culto a la personalidad y mitificación del hombre, tampoco implica ni una posición romántica sobrecargada de idealismos, ni la representación a vivir del pasado glorioso de una gesta libertaria. No constituye una conducta moldeada y anclada en un pasado anticolonialista, tampoco implica la adopción pura y ortodoxa de un modelo y modo de vida a espaldas de las nuevas formas de sometimiento en el mundo de la globalización. No significa ser un militante del amor ciego, ni implica ser un universalista que omite las particularidades que posee cada nación a lo largo y ancho del orbe, mucho menos ser un autoritario de la verdad manipulada.

Ser gandhiano, representa una postura consecuente y conciente de las necesidades de los pueblos, su derecho a ser libres, autosuficientes, preparados para el trabajo de la tierra, manufactura e industria que favorezcan a todos por igual. Reconocedor del diálogo cultural y la solidaridad activa con los desposeídos absolutos, liberador del miedo a la opresión, del miedo a la autoridad, del miedo a la violencia. Ser gandhiano implica ser un militante de la verdad y la no violencia, únicas herramientas contra las falsedades y la incapacidad de transformar las realidades más convencionales, más cotidianas de nuestros devenires nacionales.

Ser gandhiano implica poner en práctica un proyecto para la acción y revisión de la realidad histórica que vivimos una y otra vez, reivindicando el compromiso con la vida humana como criterio de verdad, tangibilidad de un principio ético-moral-universal y crítico, donde la liberación del sujeto, intersubjetividad, sistema-mundo se validan en función al cumplimiento fiel de los derechos, dignidad y condición humana. Fundamentos centrales para existir con el sentido común día a día, principio vital para definir responsabilidades en el incumplimiento de las democracias que sólo conciben a la masa como cuantía bruta. En fin, ser gandhiano es como ocupar el lugar de una piedra en el zapato, ya que no puede vivir y aprobar la injusticia como una anomalía normalizada, ser gandhiano es el grito vivo que denuncia la indiferencia en el medio de los llantos de hambre y los malestares propios del dolor humano que nos observa y nos denuncia.

En este sentido, abordemos a continuación, algunos aspectos asociados a la lucha de Gandhi, entendidos éstos como parámetros parciales que no agotan los puntos cardinales de su acción:

I.- Lucha por el pueblo

Este corpus vivo de especificidades culturales, para Gandhi nunca representó el objeto de sus acciones, su papel fue proporcionarle el rol protagónico y responsable de sus luchas, a través de un ejemplo y praxis educativa basada en la verdad y No-violencia. Tales principios se orientaron a la práctica de una toma de conciencia, control y cambio de conducta, los mismos se despliegan como alimento y aprendizaje liberador-multiplicador que verificaba al interior de sus actos y capacidad combativa, una decisión irreversible en el mismo pueblo, específicamente en no aceptar ni vivir más en tiempos cargados de atraso y padecimiento. Gandhi no era portavoz de las privilegiadas élites políticas, mucho menos de los poderes económicos, representaba la voz de aquéllos cuya condición de oprimidos se expandía en la inmensidad de las mayorías, nos referimos a los sin tierra, los excluidos a su máxima expresión, los sin techos, los hambrientos, los carentes de toda posibilidad de ser humanos. El pueblo para Gandhi representó el nutriente actuante y transformador de su pensamiento, la escuela milenaria de donde asumió las principales directrices de su obra, que logra virar las sociedades y sus ciclos de expresión monopolizada en el triángulo: crecimiento-miseria y violencia.

Para Gandhi, los oprimidos no podían seguir siendo *zombis* clavados en el olvido, que decir, seguir el patrón de un modo de producción capitalista colonial y postcolonial caracterizado por sus tendencias a homogeneizar a los hombres y a los bienes, como productos en serie, según los patrones

que le corresponden a la racionalidad explotadora de turno. Al pueblo era necesario educarlo en su propia raíz cultural heredada milenariamente y con sentido de universalidad, prevenirlo de las contraculturas que se imponen permanentemente en la lenta homogeneización y estandarización de estilos de vidas ajenos a los suyos. La injusticia no era tolerable para un hombre cuyo sentido de humanidad diariamente se esforzaba por la erradicación de la esclavitud, la desviación, la pasividad, la miseria eterna sin salida. Era indispensable para él poner en evidencia ante las masas, los valores, mecanismos, jurisprudencia, formas de dominación y falsas verdades del opresor histórico tanto de la propia India como de Occidente. Por lo cual se imponía la erradicación de los viejos y nuevos proyectos de la globalización de la miseria, mediante una conquista de la dignidad del pueblo que actuará y desplegará permanentemente una acción de cambio y transformación social hacia las trampas discursivas de lo global. Así, el mismo pueblo con o sin la presencia de Gandhi, podría emplear herramientas de lucha frente a las nuevas realidades.

Para alcanzar esta meta, era indispensable cambiar el modelo tradicional excluyente en la relación existente entre pueblo y dirigencia, no se podía aspirar una nueva concepción sobre las bases de considerar al pueblo como un cuerpo sin inteligencia. Tratar a la gente, como decía un poema sudafricano en los tiempos del *apartheid*, bajo la imagen del “ganado en corral directo al matadero”, exigía una actitud en el pueblo de ruptura definitiva con las cadenas que lo oprimían y a la vez interiorizar el mensaje de libertad para construir la rebelión trascendente, amparada ésta en el amor y la cooperación.

En uno de los escasos estudios periodísticos en lengua castellana sobre el *Mahatma*, escrito por los periodistas Dominique Lapierre y Larry Collins, apreciamos muy objetivamente la dialéctica gandhiana del deber ser en la relación entre el jefe y el pueblo, al respecto señala:

Un jefe no es más que el reflejo del pueblo al que dirige. Ahora bien, el pueblo necesita primero ser guiado para hacer la paz consigo mismo. El deseo del pueblo de vivir en fraternal armonía acabará ineludiblemente reflejándose en la acción de sus jefes.¹

Para Gandhi, pueblo significa, en palabras del padre Miguel Galíndez, “*sujeto y actuante transformador*”² cuya senda en la historia no ha sido otra que pelear por los atributos de una vida humana dignificada.

II.- Lucha por la democracia

La concepción de Gandhi acerca de la democracia se encontraba paralela a la de *demos y cratos*, su visión de la misma no se limitaba a concebir una representatividad del pueblo, partía del criterio de que el pueblo debía aprender a gobernarse a sí mismo, mediante la participación directa en la gestión de sus propios asuntos. No concebía una toma del poder por el pueblo, sino el ejercicio del poder por el pueblo, lo cual implicaba una nueva cultura política que la India desarrollaría al concluir la dominación británica, ya que si lo que se buscaba era evitar reproducir los vicios de la era colonial, se imponía un cambio de conducta. La independencia de la India planteaba el aprender a dirigirse a sí misma, sin vincularse a las tentaciones de las viejas o nuevas tiranías que ignoraran la voluntad del soberano. Al respecto, cabe resaltar, su filosofía política de la No-violencia, con relación al Estado encerraba una significación muy vanguardista; la misma asumía una concepción y/o viraje tajante, al dinamizarse institucionalmente; señalaba:

...El Estado representa la violencia bajo su forma intensificada y organizada. El individuo tiene un alma, pero el Estado, que es una máquina sin alma, no puede sustraerse de la violencia, puesto que a ella debe su existencia...³

Vemos así como la utilización de este concepto para él planteaba la adopción de una serie de posiciones previsivas con miras a la organización del pueblo –la unidad como necesidad, para lograr así construir una sociedad indiana, cuyo sentido de la independencia gravitara en dos campos interrelacionados: el primero, unidad en base a la actuación como una entidad ética y moralmente definida en la defensa del bienestar de los intereses colectivos, y el segundo, unidad para trazar la táctica-estrategia que le imponen sus derechos. En el pensamiento gandhiano, este aspecto organizacional ante el Estado, se denomina “conciencia de la participación y decisión”. Dicha praxis unitaria posee la fuerza suficiente para consensuar, diferir, convivir, tolerar, discrepar, resistir y no cooperar pacíficamente ante las presiones ejercidas por el Estado sobre los individuos.

Para Gandhi, la verdadera democracia y su sentido de responsabilidad ante el Estado, pasa por el ejercicio de la ciudadanía. Tal lección de civilidad engendraba una democracia liberadora y no una democracia carcelaria, víctima de sus propios vicios y en consecuencia estancada por su propia incapacidad transformadora.

...En la democracia, tal como yo la concibo, el más pobre debería tener las mismas posibilidades que el más fuerte. Eso no sucederá nunca, a no ser a través de la No-violencia.⁴

Es necesario aclarar que el juego democrático para Gandhi no representa una idealización de la convivencia, ausencia de conflictos; su proyecto democrático radica precisamente en la despolarización política de la violencia y su congénita tendencia de conducir el poder y el mando en función del *establishment* de moda. La ecuación gandhiana de resolver los conflictos económicos, sociales y políticos, por medio de la No-violencia, demandaba tener en cuenta que los derechos y libertades de todos son efectivamente respetados cuando la verdad se impone en beneficio del colectivo social. Si las demandas justas no son cumplidas, se mantiene el principio de una lucha que tenía como propósito el cambio de conducta de la parte opositora, nunca el enfrentamiento. En esta perspectiva la dinámica de la No-violencia es un fiel testigo del orden y la justicia del inmenso drama político y social que encarnó este hombre ante grandes contrastes y contradicciones de una época cuyos signos desestabilizadores rondan hoy en día, la senda de las soberanías nacionales con intenciones evaluadoras y tuteladas de una concepción de la democracia negadora del poder del pueblo.

Para Gandhi evolucionar en la democracia, exigía disciplina, y planteaba una valoración de la misma, sin pactos de ningún tipo con la violencia y la mentira. De manera que el pueblo en su rol protagónico es vigilante de este ideal. Decía: “*la democracia no está hecha para los que se portan como borregos*”.⁵ Vemos así como el énfasis de ejercer una postura colectivamente responsable se nutre de la capacidad renovadora en su propia gobernabilidad y en el ejercicio controlador de los círculos del mando-poder existentes en sus propias dirigencias.

III.- El sacrificio en nombre del pueblo

A lo largo del ciclo vital de Gandhi, tenemos una constante histórica, practicada en seis (6) ocasiones, en respuesta a diversas circunstancias conflictivas tanto de explotación como de violencia en el pueblo indio, nos referimos al ayuno.⁶ Fueron 58 días de penitencia sufrida en carne propia al negarse a consumir alimentos y líquidos. Sus ayunos se iniciaron a los cuarenta y nueve (49) años de edad y el último se llevó a cabo a los setenta y ocho (78) años. Gandhi practicaba un principio de convivencia basado en la premisa de ser moralmente superior a los adversarios. Ello no implicaba una dogmatización de la moral o culto a una postura de radicalismo ético-nacionalista-excluyente-agresiva y destructiva. Su concepción del sacrificio

no implicaba la ofensa o el daño físico del contrincante, planteaba radicalmente una acción donde:

...el cambio implica más que la destrucción de lo que existe, más que reemplazar un sistema por otro; es un proceso dirigido tanto al interior como al exterior, igual al yo que al otro. Implica según las palabras de un poema estimado por el *Mahatma*, “un movimiento de lo irreal a lo Real, de la oscuridad a la Luz, de la muerte a la Inmortalidad”...⁷

Tres semanas antes de su muerte, precisamente en el marco de su último ayuno manifestó su voluntad de “morir en el proceso de liberación de su pueblo”, esta postura no debe ser entendida como un suicidio tanto personal como político, ya que estaríamos a las puertas de una gran contradicción de la No-violencia adoptada por el *Mahatma*. Al contrario, representaba una ubicación integral y realista ante la realidad de sus últimos días y frente a la adversidad de los acontecimientos. Los sectores fundamentalistas que lo adversaban no podían continuar perpetuando sus privilegios con un régimen colonial y mucho menos con la India amparada en el liderazgo de la verdad y el alma viva de un pueblo, expresada en un hombre. Durante esos días el *Mahatma* expreso:

...Ningún hombre, si es puro, tiene algo más precioso que ofrendar que su vida. Espero y rezo porque tenga la pureza que me justifique dar este paso.⁸

El compromiso gandhiano, iba más allá de la diferencia convencional entre el gesto y el acto tradicional declarativo, no era una denuncia cotidiana vinculante a la injusticia de un régimen colonial, o ser víctima de una farsa maligna cuya indulgencia vendría de la compasión del corazón anglosajón, lo que Gandhi asumía era la responsabilidad plena, expresada ésta a través de una acción de sacrificio comprometido con la común dignidad de todos los hombres. Esta posición, era una contundente expresión de verdadera diferencia entre el aparente o el verdadero líder de un pueblo.

IV.- La fidelidad a los principios y la justicia

En el convulsionado mundo de su época, a Gandhi le tocó vivir realidades diversas en donde coexistían modelos de dominación colonial, conductas imperialistas propias de la institucionalidad metropolitana de Inglaterra y otros países europeos que trasladaron a África, Asia, Oceanía y El Caribe sus modos de vidas y de producción. De igual modo, experimentó la práctica

del racismo y sus múltiples mecanismos de discriminación en el marco de la supremacía blanca y su intoxicante visión del mundo. De igual modo vivió el enfrentamiento bélico a escala generalizada entre las potencias europeas antagónicas que luchaban por imponer su proyecto imperial a escala mundial en el contexto de la I y II Guerra Mundial. Sintió el horror sufrido por el pueblo japonés al ser víctimas de las bombas nucleares con toda su carga de destrucción masiva.

A Gandhi en los círculos *vaisnavas* se le calificó como: *un santo entre los políticos y un político entre los santos*. Definición dialéctica que lo hizo diferente, precisamente por sus actos y fórmulas de acción que lo distanciaban ampliamente de los círculos burgueses de las élites políticas de su país, así como del naciente liderazgo pro-independencia tanto en su patria como en el resto de Asia.

Durante su vida el total de días de cárcel que padeció tanto en África del Sur como en la India fueron 1799. En las etapas de la vida del *Mahatma*, el uso de la no-cooperación No-violenta y de la desobediencia civil como los medios más convenientes para luchar contra las desigualdades, representaron en la práctica, principios estratégicos asociados a la verdad, como fuerza y sentido común en el deber ser histórico de la humanidad. A cualquier desigualdad que paralizara el bien común que le corresponde por ley a los pueblos, se le podría aplicar la ecuación: *No-Violencia-Verdad-No-Cooperación y Desobediencia Civil*. En Gandhi, tal opción buscaba persuadir por parte del oprimido, el corazón y la conciencia del explotador mismo, a través del sufrimiento de la víctima, cuyo padecer proviene de las manos violentas del opresor. Tal como decía Nelson Mandela: “mientras Marx levantaba al trabajador en contra del capitalista, Gandhi los reconciliaba”.⁹ Este contexto nos remite al reto de enfrentar cualquier tendencia social, proyecto o concepción excluyente y deshumanizante.

Conviene, en este orden de ideas, abordar aspectos inherentes al núcleo del pensamiento gandhiano en cuanto a los principios que hicieron bandera su vida e ideario:

1. La vida de un ser, tal como ella se presenta, es reflejo inmediato de Dios, expresión de la divinidad que no está aislada de la vida. En el fondo en la inmensidad del cosmos, hay una naturaleza sagrada y trascendente que no puede ser violada ni arrasada por el unilateralismo de la depredación y saqueo de la madre tierra.¹⁰
2. El derecho a una vida justa pasa por el derecho a la defensa de la vida inclusive de la persona injusta, ello representa una lección de moralidad

y compromiso de un cambio de conducta amparado en el cese total del sufrimiento que vivimos.

3. Para Gandhi los hombres no son individualidades separadas entre sí. Somos entidades semejantes. En todo caso, la condición humana en esencia, pertenece estrictamente a la expresión de una totalidad resultante de una unidad divina manifestada en la diversidad. Por lo tanto, violentar a un ser humano, es profanar a la divinidad y perjudicar no sólo al adversario sino a toda la humanidad a través de él.

Por ello, en cierta forma, para Gandhi el reconocimiento a la existencia de la injusticia pasa por el derecho a rebelarse. En tal sentido:

...establece también y en contra de los principios derivados de las primeras rebeliones, que la injusticia no es sólo cuestión del opresor, sino la consecuencia de una realidad que le pertenece por igual al opresor y al oprimido. Uno y otro, en la medida en que nos encontramos alienados en nuestro ser, se encuentran en el mismo plano: la injusticia del primero se detenta en la alineación espiritual del segundo. A partir del instante en que el oprimido descubre ese principio se hace responsable de lavar el error en sí mismo y en el otro: “si somos todos hijos de un mismo Dios —dice Gandhi—y participamos de la misma naturaleza divina, es menester que seamos solidarios del pecado de cada uno, tanto si está cerca como lejos de nosotros”. Es al individuo y solamente a él a (sic) quien corresponde encontrar el orden y la ley en el silencio y en el corazón de sí mismo. Lo cual supone la necesidad de superar las contradicciones de nuestra existencia individual. Si el hombre debe levantarse contra un poder injusto, del que afirma su existencia, no debe plantearse esta existencia más que en el instante mismo en que la descubre y la discute en él. Así, escribe Vinoba¹¹, “La batalla de la no-violencia no se realiza en el campo de batalla, sino en el corazón. Una vida de no-violencia implica no un sacrificio ocasional, sino un sacrificio perpetuo, no solamente el sacrificio, sino la alegría en el sacrificio”. Con esta declaración, que está en la base del gandhismo, comienza entonces el proceso ascético de la *ahimsa* y de la *Satyagraha* que antecede a la acción rebelde.¹²

Bajo esta perspectiva, el gandhismo constituye una expresión responsable de rebeldía con sentido de ruptura hacia los círculos de los dogmas y verdades absolutas propias de los complejos de supremacía derivados de la venta tanto de los pilares de su doctrina como de la traición derivada de las negociaciones y pactos contrarios al beneficio colectivo.

V.- Una relación de equidad entre el capital y el trabajo

Para un alma grande este aspecto central no puede pasar desapercibido. Históricamente ha sido un factor determinante en la acumulación de capital por parte de unos pocos, marginando la fuerza de trabajo de las mayorías. Desde los inicios de su lucha, Gandhi puso en práctica, tanto en Sudáfrica como en la India, la cogestión como fórmula de erradicación de la pobreza en todos las esferas laborales. Dicha concepción avalaba un carácter humanitario en las relaciones sociales de producción. La instauración del modelo cogestionario abarcaba el trabajo manual e intelectual en la amplia división del trabajo existente en ese país. La cogestión gandhiana iba más allá de un acuerdo entre las partes en el ámbito económico-político y social. Su principio fundamental era combatir los bloqueos y ausencias reivindicativas propias de los efectos institucionales existentes en la India, en épocas distintas. Nos referimos:

- a. Al papel del colonialismo en sus distintas oleadas invasoras que la India vivió y su desarrollo excluyente por la constitución misma del modelo metrópoli-colonia.
- b. La existencia de una aristocracia y la consolidación de una burguesía nacional presente desde la antigüedad hasta nuestros días.
- c. El desarrollo de un fuerte sistema de castas desde tiempos inmemoriales que ancló la sociedad india en función a una rígida división del trabajo amparada en múltiples prejuicios, cuyo resultado más transparente es la explotación en el sentido más amplio del término.
- d. El fuerte centralismo del modelo socialista instaurado en la India independiente y su proyección en el tiempo hasta la actualidad.

La combinación de estos factores colocaban al campesino, al obrero, al artesano y a toda la amplia gama de trabajadores en una posición desventajosa sin trascendencia real en la superación de su condición de explotados.¹³ En las palabras de un investigador de la Universidad de Delhi, se analiza la cogestión en esta perspectiva:

...Gandhi pensaba que se podría lograr la reorganización social mediante los medios no violentos al persuadir a los ricos que cedieran sus riquezas y posesiones a la sociedad. En caso de que esto fracasara, él favorecía el uso de la legislación para lograr su cumplimiento. Cuando los ricos renuncian su propiedad, ellos se convierten en fideicomisarios de la riqueza. Esto ayudaría en evitar los conflictos entre los patrones y los empleados ya que

nadie tendrá propiedad particular; tanto el empleado como el patrón serán los fideicomisarios de la comunidad.¹⁴

Es conveniente aclarar que Gandhi no propiciaba con este enfoque fiduciario un marco laboral donde los trabajadores asaltarían la propiedad privada, mucho menos auspiciaba el vivir bajo una cultura parasitaria, producto de un capital resultante de la ausencia del trabajo. Todo lo contrario, enseñaba a la clase trabajadora a cumplir eficientemente sus jornadas con el propósito de obtener el beneficio para todos. Enseñaba que el cumplimiento con el deber asumido implicaba cambios de conciencia y responsabilidad en exigir sus derechos derivados del esfuerzo.

...Para él, este era el único camino para crear una sociedad basada en el bienestar social, libre de explotación -una sociedad que asegurase el empleo para todos los hombres y mujeres, la igualdad de ingresos para todas las clases, la igualdad del género, la participación en el gobierno, la libertad de opinión, la socialización y la máxima utilización de todos los medios de producción-. La administración fiduciaria, por lo tanto, podría servir de una forma de exhortar a cada persona a que cediera para la sociedad su derecho en esa parte de la riqueza y propiedad que tiene en exceso de sus necesidades según sus circunstancias sociales.¹⁵

El modelo cogestionario gandhiano apuntaba a una práctica del capital socializado, donde los trabajadores no sólo tenían participación directa en el capital, sino que, dependiendo de la evolución organizacional de la modalidad laboral, también podían tener participación en el proceso de toma de decisiones de la empresa. Gandhi en su tiempo fue visionario, pionero y constructor de esta experiencia. Su concepción fiduciaria se concentraba en el esfuerzo de promover la equidad en el tratamiento de las utilidades y lo referente al comportamiento del capital en materia de inversión social y plataforma de impulso para aquellos trabajadores que iniciaban innovaciones productivas, así como beneficios compartidos entre el trabajador y el propietario de los medios de producción.

En tiempos de colonización, el *Mahatma* estaba muy consciente de que su práctica cogestionaria estaba insertada en una modalidad económica capitalista, ya que la misma era derivada de una relación de producción que mantenía el sistema como tal, acá los trabajadores se beneficiaban de una repartición especial de acciones o excedentes. Era en la India independiente en donde Gandhi aspiraba vivir la experiencia de una cogestión revolu-

cionaria, es decir, socializar el excedente, hecho impedido por los sectores fundamentalistas.

VI.- El socialismo humanitario

La concepción socialista de Gandhi era muy propia, se distanciaba de los criterios marxistas, stalinistas y leninistas y de toda aquella producción teórica del llamado “socialismo real”, proveniente de la antigua URSS. Mayor aún era su distanciamiento del socialismo burocrático por sus efectos en la cotidianidad de los pueblos que lo padecieron. Para él tales experiencias representaban un enfoque errado, bloqueado en sí mismo, al estar basadas en la violencia, cultura materialista y armamentista. El tiempo que vivió el *Mahatma*, le permitió visualizar la institucionalización de modelos socialistas en distintas esferas nacionales. La tesis socialista de Gandhi se define bajo la siguiente postura: *Mi socialismo significa “ir hasta el último”. Yo no quiero levantarme sobre las cenizas de los ciegos, los sordos y los mudos,*¹⁶ su posición partía del criterio de un socialismo pleno de expresiones del pueblo, amparado en la equidad participativa de las opiniones, pleno en la confianza de sus pensamientos omitidos. Para ello, Gandhi plasmaba su ideario bajo el siguiente enfoque:

...Yo quiero libertad para la plena expresión de mi personalidad .Tengo que ser libre para construir una escala hasta Siro si se me da la gana. Con eso no quiero decir que yo piense hacer tal cosa. Bajo el otro socialismo no hay plena libertad individual. Usted no es dueño de nada, ni de su propio cuerpo.¹⁷

El no compartir la tendencia de “dictadura” de las institucionalidades de otras sociedades socialistas, planteaba una distancia tangible del proyecto que deseaba para su propia tierra. El punto cardinal del socialismo gandhiano era:... *ser sirvientes y no amos, del pueblo*. Ello concebía una posición en torno al poder político no como un fin, sino un medio que permitiese la superación del pueblo en sus niveles de calidad de vida. Así, el desarrollo podría ser potencialmente sostenible.

De manera complementaria, conviene resaltar la óptica que él tenía, sobre la figura del capitalista y su deber cogestionario en la India:

...Si sólo leyeran los capitalistas los signos de los tiempos y revisaran sus ideas sobre el derecho que les ha dado Dios a todo lo que poseen, en un espacio de tiempo increíblemente corto, los setecientos mil montones de estiércol que hoy se registran como aldeas podrían convertirse en albergues de paz, salud y comodidad. Estoy seguro de que el capitalista, si sigue al samurai de Japón,

no tiene realmente nada que perder, y sí mucho que ganar. No hay elección más que la entrega voluntaria de parte del capitalista de las cosas superfluas con el consiguiente logro de la felicidad verdadera de todos por una parte, y por la otra el inminente caos en el cual el capitalista, si no despierta a tiempo, habrá de sumergirse por obra de millones de hambrientos, despiertos pero ignorantes, que sumergirán al país. Ni siquiera la fuerza armada que un gobierno poderoso pueda poner en juego habrá de impedirlo. He esperado siempre que la India alcance a impedir el desastre.¹⁸

La bomba social heredada del colonialismo británico, colocó a la India al momento de su independencia en una etapa crítica de su historia. Las hambrunas, los conflictos fronterizos, el separatismo y la conflictividad étnica y religiosa, entre otros problemas, plantearon la necesidad de asumir medidas drásticas para echar las bases de un nuevo Estado. Diferentes concepciones del modelo de desarrollo se plantearon para el debate. La tesis de Gandhi difería del modelo instaurado por el Primer Ministro de la India independiente Jawaharlal Nehru.

En este sentido, vale destacar la concepción gandhiana de la distribución del capital, la misma la podemos resumir de la siguiente manera:

- Una verdadera economía es aquélla que actúa al lado de la justicia y a la vez es promotora del bien en todos sus habitantes, incluyendo a los más desfavorecidos.
- Aquella economía que permita que un país haga presa de otro, es inmoral, ya que se ampara en el subdesarrollo de la nación sometida.
- La distribución igualitaria del capital de un país no pasa por la concentración del capital en unas pocas manos, sino por la inversión y distribución de los recursos que permitan los medios necesarios para satisfacer las necesidades prioritarias del pueblo y a la vez engendrar un modelo autosostenido de una economía orgánica (hacia adentro) generadora de bienes de consumo producidos en su propia realidad nacional, sustitutivos de los bienes importados.
- La igualdad económica, es precisamente la base de lucha del socialismo de ayer y de hoy.

En el *Mahatma* el ideal de una economía no violenta y un modelo socialista, pasaba necesariamente por una reconstrucción de la sociedad. El ser socialista para el Padre de la Independencia del Indostán planteaba una vida cuya creencia en los derechos del pueblo representaba la luz para evitar una senda llena de injusticias. No hay un éxito socialista sin la erra-

dicación de la lógica de la dominación presente en la psiquis colectiva de las mayorías. El socialismo gandhiano es libertario, invierte en la reivindicación de los derechos, dignidad y condición humana y respeto total a la madre naturaleza. Construye el diálogo abierto como eje que garantiza la verdad, valida los destinos de la historia en una mayor participación popular ya que así desmonopoliza el poder que históricamente han acaparado unos pocos.

Ser gandhiano en los tiempos que vivimos, implica una cosmovisión y acción repleta de equidad en cada acto cotidiano. Un camino para la humanidad que demanda autenticidad del liderazgo, un derecho militante a la rebelión trascendental, una conducta integral en lo público y lo privado, un ejemplo de vanguardia y sobre todo una conciencia de austeridad y disciplina para poder así construir un futuro sin exclusiones de ningún tipo.

Ser gandhiano plantea un uso de la verdad y la no violencia con carácter universal, ya que se entiende que no hay propiedades en las verdades sino libertad plena para reconocer que somos desde tiempos inmemoriales perecederos y no eternamente intoxicados en el monopolio que brinda todo tipo de poder.

Ser gandhiano demanda ser un sirviente del sirviente, demanda una valoración total del debate, el contraste de las tesis, para poner en evidencia las falsedades y develar los mecanismos de todo tipo de injusticia.

Ser gandhiano es actuar sin vacilaciones contra la manipulación, contra la deformidad, contra los trepadores, contra los usureros, contra los ladrones de la conciencia humana, contra los traficantes del futuro planetario, contra los vendedores de la paz, contra los corruptos del alma, contra la superioridad racial, contra los depredadores del medio ambiente, contra la injusticia refinanciada generacionalmente, contra la violencia, contra la ineficiencia y el desorden institucional, contra los siglos de dominación y los que apuntan al continuismo, contra las cadenas de la pobreza, el sufrimiento y cualquier normativa de terror y miedo, contra las ilusiones capitalistas y mediáticas, contra la falsedad de un socialismo personalizado y secuestrador de esperanzas, contra los oportunistas de la historia, contra aquellos que le han restado al pueblo su derecho a existir a través de la verdad de su poder milenario: tolerancia y capacidad movilizadora al poner en evidencia la responsabilidad de la fuente de la injusticia.

Ser gandhiano es construir la resistencia y sembrar los árboles de una conciencia que florezca en el mundo al no aceptar el continuismo de lo falso, violento y depredador en nuestra historia.

Ha empezado una nueva era y es necesario formar revolucionarios de la No violencia y la verdad a la orden de los pueblos, con rumbos ciertos que iluminen la senda, para evitar así los arrebatos mesiánicos y los corruptos que

viven de la antitransformación cotidiana. En Gandhi hay otro paradigma alternativo, ese es el sentimiento de un hijo de la India que nos dice que el opresor y el oprimido no se diferencian, sino hay una superación real del opositorismo por el opositorismo (cambiar al viejo explotador por un nuevo explotador), se trata de dar paso a una conciencia liberadora comprometida con la mano de uno y del otro para poder superar el estancamiento de la vida y su calidad real. Ahí está el punto para vencer a los modelos imperiales vengan de donde vengan. No hace falta esperar y ser víctima de una nueva reencarnación del ciclo de explotación del hombre por el hombre.

Hay que trascender en el largo camino de los prejuicios de la violencia y la estrechez de las miradas que no permiten a un pueblo verse a si mismo y mucho menos ver que existen otros pueblos víctimas de las mismas realidades opositoristas.

Notas y referencias bibliohemerográficas

- 1 LAPIERRE, Dominique y COLLINS, Larry. *Esta noche, la libertad. Triunfo y tragedia de Gandhi*. Barcelona. Plaza & Janés, S.A., Editores. Círculo de Lectores S.A. 1983, p. 49.
- 2 Señala Galíndez: «...¿Quién es el pueblo? ¿Quién se identifica con la condición de oprimido y de pobre? El pueblo pobre (o de los pobres) es un término que alude al núcleo constitutivo de un sujeto desconocido como actuante transformador, pero que debe serlo y que abarca a las masas trabajadoras del campo y la ciudad, a las poblaciones marginadas, a los oprimidos, a los intelectuales comprometidos. Como escribe Alejandro Cussianovich en su obra *Desde los pobres de la tierra*: “La categoría pueblo sugiere no sólo la nota proletaria sino la estructura colectiva de los pobres así como su carácter protagónico en la lucha por la liberación”. Hablar de “pueblo” es un lenguaje que está afectado por cierta ambigüedad o que corre el riesgo de estarlo. Ha sido hablado por los sectores medios urbanos que hegemonizaron proyectos políticos en nuestros países; y ligado a ello, el populismo como programa de gobierno, a partir de los años treinta del siglo XX, en tercer lugar, la incidencia de los movimientos nacionalistas. En los tres casos, los intereses y aspiraciones de las clases populares (la perspectiva clasista) quedan supeditados a los de la pequeña burguesía”. De modo similar en su estudio se pone de relieve que la categoría de pueblo implica tres opuestos: 1) el imperio, 2) la burguesía / oligarquía nacional, 3) las burocracias. Frente al imperio (1), la nación se reúne para luchar contra el enemigo de la patria; (2) las clases trabajadoras-campesinos, obreros, marginados- contra la burguesía / oligarquía; (3) contra las burocracias en los países socialistas. El pueblo tiene conciencia y memoria históricas. Decir que su conciencia es mística y ahistórica es utilizar categorías europeas. La esencia del pueblo es su “exterioridad escatológica” que

frente al sistema dice: “¿Ellos?”. El pueblo es la exterioridad, pero también lleva introyectado el sistema. Miguel Galíndez, «Una Ética comprometida» Tesis mimeografiada. Valencia. Facultad de Ciencias de la Educación. 1988, p.74.

³ GANDHI, Mahatma. *Todos los hombres son hermanos*. P. 246.

⁴ GANDHI, Mahatma. *Democracy: real and deceptive*. Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1961, p.72.

⁵ MOGOLLÓN, Naudy (Recopilador). *Los mejores pensamientos de Gandhi*. Caracas. Editorial San Pablo. 5ta. Edición, 2001, p.71.

⁶ Véase el estudio más completo en esta materia existente en Venezuela, elaborado por el fallecido profesor José Antonio Reyna, titulado: *El Arma decisiva. Gandhi y el ayuno*, Caracas. Equinoccio. Ediciones de la Universidad Simón Bolívar, 1996. Se trata de un análisis que abarca diversos aspectos alrededor del ayuno, tales como el religioso, los contextos de los mismos, entre ellos caben destacar ayunos vinculantes a: la causa obrera en Ahmedabad, en pro de la unidad hindú-musulmana, en contra de elecciones separadas de los intocables, en el cumplimiento de las promesas del Thakore en Rajkot, como recurso a Dios para obtener justicias en sus causas y especialmente su último esfuerzo, el ayuno realizado en Calcuta en 1947 para acabar con los sangrientos motines entre hindúes y musulmanes. Hacemos especial referencia a esta fuente por razones muy especiales, es una obra escrita por uno de los pocos venezolanos quien en vida se dedicó a estudiar al padre de la nación India con una visión y conocimiento amplio. Vivió por muchos años en la India, pudo percibir y estudiar en profundidad la cultura de ese país e incluso evaluar a plenitud los documentos que reposan no sólo en las obras completas de Mahatma Gandhi, sino en las bibliotecas de distintas Casas de Estudios e Institutos Gandhianos tanto de Nueva Delhi como de otras grandes capitales, de igual modo realizó y convivió con el pensamiento espiritual en la región de Goa en los tiempos que fue sacerdote de la Compañía Jesuita en el Indostán.

⁷ “Mahatma Gandhi hoy”. En: *Los hacedores de mapas. El escritor asediado*. BRINK, André. México. Fondo de Cultura Económica. 1968, p. 81.

⁸ André Brink, *op. cit.*, p. 69.

⁹ MANDELA, Nelson. “Mohandas Gandhi. (1869-1948)”. En la revista: *Time*. 31 de diciembre 1999, p. 18.

¹⁰ Esta concepción de la vida en Mahatma Gandhi, obedece mucho a la influencia del Jainismo. Escuela resultante de la combinación del brahmanismo y el budismo. En ella se respetan todas las formas de vida. Una muestra importante de las enseñanzas y los precursores de esta línea de minoría religiosa en la India, su ascesis, tendencias, culto, simbología, escrituras y representantes estaría en la obra de Michel Mourre. *Religiones y Filosofía de Asia*. España, editorial Zeus, traducido por M.Marti Relats, 1962.

¹¹ Vale la pena destacar que Sri Vinoba además de ser un experto en el estudio del sánscrito y la filosofía, fue el heredero espiritual de Gandhi y el refor-

mador agrario más importante de la India contemporánea. Su postura con respecto al *ahimsa* se inscribe en una concepción integral de las partes (el adversario, la alineación, el oprimido y su dignidad), como buen discípulo del *Mahatma*, era respetuoso de la enseñanza y asumía una posición crítica en las contradicciones que había que enfrentar, decía: “Aquel que tiene más no-violencia que yo no busca aplastarme. Quiere cambiar mi corazón. Si lo logra, su triunfo será también el mío. En el campo de la no-violencia la victoria de uno es también la del otro”.

¹² SICILIA, Javier y CALVILLO, Tomás. “Gandhi: La Rebelión y los principios”. En la revista *Ixtus: Espíritu y Cultura*. Edición Especial. México. 1998 (I) Año VI, p. 89.

¹³ Debemos aclarar que muchos han sido los logros de la India en sus 58 años de independencia, la promoción del modelo cogestionario por parte del gobierno indio es amplio y los ejemplos muy diversos en los distintos campos de la producción. El surgimiento de múltiples instituciones no gubernamentales en este campo, evidencian el avance de este sector. Los mismos han sido modelos únicos en toda Asia y ejemplo para todo el Tercer Mundo, vale destacar SEWA (Self Employed Women’s Association) entre otras y tantas cooperativas con éxitos tangibles y decisivos para la superación de la pobreza en sectores socialmente desfavorecidos.

¹⁴ Chandra Joshi, Navia. “La administración fiduciaria-Panacea para los males sociales: El Mahatma Gandhi”. En la revista: *India Perspectivas*. Vol.12. Nº 6. Junio 1999, p. 30.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ GANDHI, *Mahatma*. *Mi Socialismo*. Buenos Aires. Editorial La *Pleyade* 1973, p.110.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibid.* p. 79 y 80.

**GANDHI, AMBEDKAR Y EL NACIONALISMO RELIGIOSO CASTEÍSTA:
PARADIGMAS DE LA INDIA
ANTE LA MUNDIALIZACIÓN Y EL BELICISMO CONTEMPORÁNEO**

ELÍAS CAPRILES
Centro de Estudios de África y Asia “José Manuel Briceño Monzillo”
Universidad de Los Andes

I. Breve historia de las principales ideologías de la India moderna

Aunque en la época del *British Raj* (el poder colonialista inglés), la gran mayoría de los habitantes de la India coincidía en que era imperiosamente necesario sacudirse el yugo extranjero y recuperar la independencia política, el acuerdo de la población no alcanzaba más allá de este elemental propósito. Entre la minoría musulmana se gestaba el proyecto de división del país que, una vez lograda la independencia, ocasionó la división del Hindustán en India y Pakistán.¹ Entre la mayoría no musulmana se gestaban una serie de proyectos, que para mis propósitos he dividido a grandes rasgos en tres campos principales: en la extrema derecha, el del Nacionalismo Religioso Casteísta; en un peculiar centro que se oponía al desarrollismo y la industrialización desenfrenados, y que reivindicaba los mejores valores tradicionales de la India, el de Mohandas K. Gandhi; y en la izquierda, el de los ex-intocables o *ex-dalits* neobudistas liderados por Bhimrao R. Ambedkar, y los de los dos partidos comunistas, entre otros.

I.1.- Orígenes del Nacionalismo Religioso Casteísta

El Nacionalismo Religioso Casteísta tiene sus raíces en la invasión del sur de Asia por los arios o indoeuropeos, quienes para ese entonces eran un pueblo nómada, guerrero y rústico, en una etapa tardía de la expansión de éstos desde el Cáucaso. Con anterioridad a la invasión aria, en la India había estado establecida la civilización dravidiana, de cuyo alto grado de desarrollo dan testimonio las excavaciones arqueológicas en las ciudades de Harappa (Punjab) y Mohenjo-Daro (Sindh), en las cuales la edad de cobre se solapa con el neolítico. Al decir de los arqueólogos, esta última ciudad poseía un sistema de acueductos y cañerías al que tendrían mucho que

envidiar las grandes ciudades de nuestra época. Mauro Ceruti y Gianlucca Bocchi escriben:²

Las emigraciones de los nómadas indoeuropeos no se dirigieron tan sólo hacia Occidente. Por rutas todavía no bien individualizadas y tal vez múltiples (la Anatolia, el Cáucaso, pero, sobre todo, las estepas situadas al este del Mar Caspio y la Siberia meridional), llegaron a la meseta del Irán, a los oasis del Asia central y a los contrafuertes y valles del Pamir. Algunas tribus avanzaron más aún. A través de los pasos del Hindu Kush penetraron en el subcontinente Indio e irrumpieron en el valle del Indo. También en estas tierras chocaron con las poblaciones locales asentadas desde tiempo atrás, dotadas de una civilización urbana, agrícola y marinera más avanzada. También en estas tierras los invasores terminaron por imponerse y casi borrar los rastros de un mundo que había sido refinado y tecnológicamente desarrollado.³ Ha sido sólo en nuestro siglo, a partir de 1921, cuando las excavaciones arqueológicas han permitido redescubrir una historia perdida. Volvieron a la luz las imponentes ruinas de las ciudades de Harappa y Mohenjo-daro, distantes entre sí unos seiscientos kilómetros y, sin embargo, tan semejantes que inducen a pensar en un proyecto común. El ápice de su prosperidad ha sido situado entre el 2.300 y el 1.750 a.J.C.

El *Rigveda*, precioso testimonio de aquellos tiempos, habla de las victorias que los arios (indoeuropeos) “del color del trigo” consiguieron sobre las gentes de “piel oscura.” Ese giro se produjo hace más de tres mil años, después del 1.500 a.J.C. Sin embargo, todavía impregna la civilización india contemporánea. Ha generado el sistema de las castas, que ha regulado y aún regula la vida de las sociedades hindúes. Ha producido la principal división lingüística del subcontinente, que opone a las lenguas indoeuropeas, que prevalecen en la India septentrional, las lenguas dravídicas, que prevalecen en la India meridional. Sus efectos todavía están presentes en los rasgos característicos de la religión india.

Detrás de la denominación general de “hinduismo” hay una gran variedad de cultos heterogéneos, por sus orígenes y por sus visiones del mundo. Se difundieron en el subcontinente la fe y los mitos de los invasores arios, basados en la personificación de las fuerzas de la naturaleza y en la divinización de los héroes. Los dioses védicos, como Indra, Varuna, Mitra y Nasatya, tienen ligazones con el mundo de los dioses iraníes, germánicos, griegos y latinos. Con los nombres de *In-da-ra*, *Aru-na*, *Mi-it-ra*, *Na-sa-at-tiya* los hayamos invocados, sorprendentemente, poco antes del 1.300 a.J.C., en un tratado estipulado entre Shattiwaza, soberano de los mitanios, que reinaba en un territorio que corresponde a la actual Siria oriental, y Suppiluliuma, rey de los hititas. Por el contrario, el culto del (dios) Shiva es autóctono de la India y todavía se practica en su forma más intensa en las regiones meridionales. Las representaciones de la divinidad que se han descubierto en los enclaves

arqueológicos de Harappa y Mohenjo-daro hacen que verosíblemente fuese Shiva el Gran Dios (Maheshwara) de las civilizaciones del valle del Indo: todavía en la actualidad, Hara es uno de los apelativos de Shiva...

De hecho, también Maheshwara es uno de los nombres actuales del dios Shiva, quien en la India dravidiana era objeto de un culto fálico y eje de una mística prototántrica que según Alain Daniélou habría estado conectada directamente con los cultos dionisiacos de Grecia.⁴ En todo caso, los estudios arqueológicos muestran que en la época prearia los monumentos más abundantes eran los Shiva-lingam, que celebran el erotismo sagrado y, al mismo tiempo, ilustran la *coincidentia oppositorum* o coincidencia de los opuestos que más adelante los tántricos llamarían *yuganaddha* —lo cual (como lo ha señalado, por ejemplo, Agehenanda Bharati⁵) sugiere que la religión dravidiana era similar al tantrismo posterior y, por lo tanto, estaba basada en valores tales como la solidaridad, la igualdad y la libertad, en vez de estar basada en el colonialismo, la desigualdad y la represión. En todas las regiones donde se establecieron los belicosos y parasitarios conquistadores indoeuropeos, éstos instauraron un sistema de estratificación social que les permitía mantenerse a la cabeza de la estructura socioeconómica y política de la colectividad, recibiendo inmerecidamente los servicios y honores del resto de la población.⁶

A pesar de la represión de que lo hicieron objeto los invasores indoeuropeos, el culto y la mística Shivaíta sobrevivieron en territorio indio, como lo hizo también el culto preindoeuropeo de las diosas de la fecundidad y del poder generador, del cual en todas las regiones de la India las excavaciones arqueológicas han traído a la luz abundante evidencia. En efecto, si bien la agresiva verticalidad indoeuropea y semítica, que en el simbolismo de una famosa obra de Rian Eisler⁷ es representada por la espada, implica un substancialismo dualista, la buena vecindad preindoeuropea y presemítica, ilustrada por el cáliz, sólo puede haber resultado de la comunión que este último símbolo representa y que consiste en la vivencia de la naturaleza común de los dos lados del dualismo mente-materia, que es la naturaleza común de la aparente multiplicidad de almas y cuerpos (animados o no). No cabe duda, pues, de que esta vivencia, que es el objetivo del misticismo no-dualista que hoy en día atribuimos a las formas supremas de la religiosidad de la India, era la esencia de la mística preindoeuropea. Por el contrario, no parece haber duda de que la religiosidad y la visión del mundo de los indoeuropeos debe haber tenido como base un substancialismo dualista en contradicción con las doctrinas de los sistemas que actualmente consideramos como manifestaciones supremas de la religiosidad de la India.

Boaventura de Sousa Santos, entre otros, ha señalado que los colonizadores en general tienden a asociar el concepto de orden a sus propias concepciones y formas sociales elitistas y opresivas, y a asociar el concepto de caos al sistema propio de aquéllos a quienes han colonizado —sobre todo cuando éste está basado en valores tales como la solidaridad, la igualdad y la libertad—. ⁸ Este modelo sería sumamente valioso para entender la génesis del concepto de *dharma* que, a partir de la compilación de los *Vedas*, predominó en el *establishment* de la India, pues los valores de los colonialistas indoeuropeos que instauraron el sistema de castas y que redujeron la religión a un formalismo elitista y farisaicamente mojigato se hicieron sinónimo de “orden,” mientras que los valores de los preindoeuropeos, basados en la solidaridad, la igualdad y la libertad, se asimilaron al “caos.” El nuevo concepto de *dharma* que surgió de esta manera servía a los intereses de la dominación y el privilegio, y puesto que a fin de mantener el privilegio era necesario poner límites estrictos al mestizaje, mientras que por otra parte la dominación es una relación de proceso primario ⁹ que como tal no puede ser limitada a un sólo campo de la vida humana, este *dharma* exigió una actitud represiva hacia el erotismo y la sexualidad, e intentó destruir toda actitud celebratoria hacia estos aspectos de la vida humana.

Por supuesto, la interpretación anterior es frontalmente contraria a las tradiciones de los brahmanes, según las cuales en la India todo lo bueno procede de los indoeuropeos, que consideran como los grandes civilizadores y como los depositarios de la mística no-dualista que persigue la desocultación de la esencia única de toda la realidad. Ahora bien, esa visión de los brahmanes es contradicha por la investigación arqueológica, histórica, etnológica y antropológica reciente en su totalidad. ¹⁰

El arma principal que diseñaron los indoeuropeos para mantener los privilegios que la conquista de los preindoeuropeos les había proporcionado fue el sistema de castas. La casta suprema, que se llamó *brahmana* y adquirió funciones sacerdotales, agrupó a quienes tenían una mayor proporción de sangre indoeuropea, lo cual fue justificado en el *Rigveda* (X. 90) diciendo que ellos surgieron de la boca de Purusha, el alma universal. La casta inmediatamente inferior, que se llamó *kshatriya* y se transformó en la nobleza a cargo de las funciones de Estado y de guerra, agrupó a quienes tenían una proporción un poco menor de sangre indoeuropea, y la mitología del *Rigveda* justificó sus privilegios afirmando que los mismos habían surgido de los brazos de Purusha. La casta *vaishya*, de los artesanos y comerciantes, agrupó a quienes tenían todavía más sangre preindoeuropea, los cuales según el mito habrían surgido de los muslos de Purusha, mientras que la casta *shudra*, de los sirvientes y agricultores, comprendió a quienes tenían una cantidad todavía

mayor de sangre preindoeuropea, que habrían surgido de los pies del alma universal. A fin de evitar que la sangre indoeuropea siguiese diluyéndose y de mantener el sistema de privilegios que habían establecido, a quienes no tenían nada de sangre indoeuropea se los declaró *dalits* o “intocables,” ya que, no habiendo surgido de la división del alma universal, no poseían el principio divino que hacía posible la plena práctica de la religión, y el más mínimo contacto con ellos haría a cualquier hindú perder su casta —por lo menos hasta que cumplierse con los ritos prescritos para recuperarla.

De esta manera la casta brahmana se transformó en custodia de la religión y esta última en el medio para salvaguardar los privilegios de los conquistadores. Incluso cuando la religión de los brahmanes comenzó a absorber las doctrinas y los cultos preindoeuropeos, los supeditó a las estructuras propias del sistema de castas y los hizo entrar en la camisa de fuerza de su actitud represiva hacia el cuerpo y sus impulsos y pasiones. En consecuencia, la versión “indoeuropeizada” de las doctrinas no-substancialistas y no-dualistas de los preindoeuropeos incorporó dentro de sí una contradicción, pues en ellas se introdujo un dualismo moral que a su vez no podía sino implicar un dualismo ontológico —los cuales, si bien eran mucho más sutiles que los de las doctrinas originales de los indoeuropeos, hacían imposible la plena autocoherencia de sus sistemas filosófico-religiosos.

En mi obra *Individuo, sociedad, ecosistema* se emplean tesis del etnólogo Jacques Cauvin¹¹ para afirmar que la aparición de los dioses constituye la culminación de la “caída” bíblica de la humanidad (o sea, el final mismo de la Edad de Oro de Hesíodo y los estoicos, o del *satyayuga* o Era de la Verdad de los hindúes), que se ha consolidado cuando los conflictos ya no pueden resolverse “aquí” en el mundo por medio de la desocultación de la gnosis no-dual y no-conceptual que hace patente la naturaleza común de los contrarios que en todo conflicto o tensión se encontraban enfrentados: entonces hay que imaginar un “más allá” en el cual dichos conflictos podrán resolverse. Puesto que el mundo ha perdido su carácter sagrado y paradisíaco, lo sagrado y el paraíso se proyectan fuera del mundo. Ahora bien, aunque los habitantes preindoeuropeos de la India ya habían sufrido la “caída” y producido sus deidades, éstas actuaban como símbolos funcionales de una tradición mística que, incluso una vez consolidada la “caída,” permitía la comunión de los seres humanos en la vivencia de su naturaleza común (que es también la del resto del universo). Del mismo modo, la antigua religión preindoeuropea no habría explicado el origen del mundo en términos de creación por una deidad supramundana, sino de la espontánea división de un “huevo cósmico” primordial.¹²

Aunque el *Rigveda* —primero de los cuatro *Veda* de la colección *Samhita*— fue ya fruto de la interacción de las tradiciones indoeuropeas y las preindoeuropeas, y a pesar de que innegablemente el mismo transmite “verdades eternas,” su contenido es principalmente mitológico y su punto de vista es creacionista (un dios hace el mundo, aunque este dios no es siempre el mismo)¹³ y henoteísta (se describe una pluralidad de dioses entre los cuales hay uno principal, quien tampoco es siempre el mismo).¹⁴ Podría decirse, pues, que el contenido del *Rigveda* es típico de la humanidad “caída,” sin referencia a métodos que hagan posible la recuperación de la condición primordial, y su mitología es jerárquica, como corresponde a las sociedades y los psiquismos divididos que resultan de la “caída,” sobre todo entre aquellas sociedades que han desarrollado en mayor medida las relaciones de dominio (estos psiquismos están estructurados verticalmente, como lo está la relación entre los humanos “acá abajo” que, según Cauvin, una vez cumplida la “caída” extienden hacia arriba sus brazos suplicantes, y los dioses de “allá arriba” hacia los cuales los brazos de los humanos se encuentran extendidos).

Los dos *Veda* siguientes de la colección *Samhita*, que son el *Samaveda* y el *Yajurveda*, son textos en cierta medida similares a los *Brahmana* en la medida en que ponen el énfasis en la liturgia, los sacrificios, los sacerdotes y los formalismos externos. En el último de los *Veda* de la colección *Samhita*, que es el *Atharvaveda*, los estudiosos, señalando los elementos mágicos del texto, han reconocido un profuso afloramiento de influencias preindoeuropeas. Lo que los estudiosos influenciados por la visión brahmánica no reconocen es que fue también la influencia preindoeuropea la que inyectó en el *Atharvaveda* una profusión de elementos de la mística no-substancialista y no-dualista, los cuales brillaban por su ausencia en los *Veda* anteriores, e hizo que el contenido del texto se correspondiese mejor con lo que Dumézil designó como la “visión mágica,” para la cual el universo es un todo viviente y sagrado, al estilo del *animal sanctus et venerabilis* del que hablaba Giordano Bruno.¹⁵ En efecto, como sucede casi siempre cuando un pueblo domina a otro, los conquistados ya se encontraban “civilizando” a los conquistadores (aunque, por supuesto, los estudiosos hindúes, que en su mayoría pertenecen a las castas superiores, consideran estas influencias preindoeuropeas como fuentes de corrupción).

Los *Brahmana* y los *Aranyaka* representan una reacción de lo indoeuropeo ante el resurgimiento de lo preindoeuropeo representado por el *Atharvaveda*. Sin embargo, poco tiempo después de la aparición de estas manifestaciones reaccionarias, con los *Upanishad* tiene lugar una más plena recuperación de la concepción no-substancialista y no-dualista de los preindoeuropeos, y de la mística asociada a dicha concepción. Esto muestra cómo

la religión de los brahmanes siguió absorbiendo elementos preindoeuropeos y asimilándolos en un gran sistema místico-religioso-filosófico. Luego, como resultado de la vivencia no-dualista que se encuentra en la raíz de los valores de solidaridad, igualitarismo y comunión, apareció el budismo, que tendría gran influencia por un período relativamente largo. Por otra parte, al poco tiempo, a fin de dar continuidad a la visión indoeuropea, se produjeron la literatura épica (todavía henoteísta) y el teísmo *vaishnava* del *Bhagavad Gita* —el cual, no obstante, contiene un mensaje sumamente edificante, sofisticado y sutil.¹⁶

El Nacionalismo Religioso Casteísta, que se opone frontalmente a todo proyecto de secularización, identifica la India con el hinduismo ortodoxo que estableció el sistema de castas y que desde su implantación se enfrentó a los sistemas y doctrinas que percibía como susceptibles de recortar o eliminar los privilegios de los descendientes de los invasores indoeuropeos —y por lo tanto identifica también ese país con el sistema de castas—. En la época de las luchas por la independencia frente al poder colonial británico, el Nacionalismo Religioso Casteísta se enfrentó a todos aquéllos que, en su desafío a dicho poder colonial, parecían amenazar los privilegios de las castas superiores y la hegemonía de la ortodoxia religiosa: a Shri Aurobindo, que combinaba una visión política de izquierda con el *dharma* tántrico, lo obligaron a abandonar la lucha política y pasar sus últimos años en retiro; a Gandhi, lo asesinaron en su desprotegido paso por el seno de una multitud; a los *dalits* o intocables convertidos al budismo y a los seculares partidos comunistas, los enfrentaron con fiereza en sucesivas luchas y batallas.

I.2.- El proyecto de M. K. Gandhi y sus orígenes

La madre de Mohandas K. Gandhi era una *vaishnava* (devota del dios Vishnu, que en la trinidad hinduista es el Conservador¹⁷ y en como tal está directamente relacionado con el mantenimiento del sistema de castas) perteneciente a la casta *vaishya* —tercera de arriba hacia abajo en la jerarquía de las cuatro castas tradicionales de la India—¹⁸ que había absorbido principios del jainismo: la religión “eternalista” que llevó hasta sus últimas consecuencias el credo de *ahimsa* o “no-violencia,” y que es ajena al sistema de castas. Gandhiji heredó la apertura religiosa de su madre y el principio de la no-violencia que ésta había tomado de los *jainas*, los cuales pasaron ambos a ser elementos centrales de su ideología —y el segundo de los cuales más adelante lo indujo a estudiar también el budismo, que también tenía como uno de sus principios la no-violencia (*ahimsa*).

Es bien sabido que el joven Gandhi fue a Inglaterra a realizar estudios de derecho; en Londres, Mohandas se enamoraría del Nuevo Testamento, así como de lo que llamó “el valor y la rectitud de la resistencia pasiva.”¹⁹

Cuando leí en el “Sermón de la montaña” estos pasajes: “No opongas resistencia al malo, de modo que si alguien te golpea en la mejilla derecha, vuélvele también la otra,” y “Ama a tus enemigos y ora por los que te persiguen, para que puedas convertirte en hijo de tu Padre que está en los cielos,” yo simplemente no cupe en mí de gozo, y encontré mi propia convicción confirmada donde menos lo esperaba. El *Bhagavad Gita* profundizó la impresión, y la obra de Tolstoi *El reino de Dios está dentro de vosotros* le dio forma permanente.

En efecto, en la misma época, Gandhiji comenzó a estudiar intensamente, en la versión inglesa de Arnold, el *Bhagavad Gita* (que en su tierra Mohandas ya había conocido en la versión sánscrita). Luego, en Sudáfrica, estudió más a fondo dos versiones sánscritas del *Gita* y fue impresionado muy positivamente por dos ensayos sobre enseñanzas del libro sagrado en cuestión: la *apahigraha* o no-posesión, y la *samabhava* o *ataraxia* (o sea, el aprender a permanecer indiferente ante placer y dolor, triunfo o derrota, y a trabajar sin esperanzas de éxito ni miedo al fracaso).¹⁰² Fue en este período que el filósofo Rajchandra terminó de convencerlo de la “sutileza y profundidad” del hinduismo, su religión natal, con lo cual se consolidó la amalgama *religiosa* del gandhismo, para la cual todas las religiones son verdaderas, aunque todas son imperfectas en la medida en la que son mal interpretadas (pues ello sucede con todas ellas y no sólo con algunas).

En Inglaterra, el vegetarianismo propio de su educación *vaishnava* y también del jainismo puso a Gandhiji en contacto con ideas socialistas como las del filántropo Edward Carpenter —“el Thoreau británico”— y las del famoso dramaturgo fabiano George Bernard Shaw. Luego de su regreso a la India, nuestro personaje viajó a Sudáfrica, donde estuvo expuesto a ideas cristianas libertarias como las de los cuáqueros y las de ese gran socialista cristiano, crítico de la propiedad privada, pacifista ácrata y vegetariano que fue León Tolstoi. Y, más tarde, fue profundamente influenciado por la denuncia que el filósofo, crítico de arte, abogado del prerrafaelismo y socialista libertario John Ruskin hizo del capitalismo en su obra *Unto This Last* (título que Gandhi tradujo con el término sánscrito *sarvodaya*).¹⁰³ (Cabe señalar también que —quizás en parte por influencia de Carpenter y posiblemente también de Tolstoi— los métodos políticos de Gandhi se corresponden con los que propugnó el contemplativo libertario Henry David Thoreau en su obra *Civil Disobedience* —aunque, sin embargo, el líder de la India jamás

se declaró anarquista, ni afirmó la necesidad de dismantelar totalmente el Estado.) El sincretismo religioso de Gandhi se amalgamó con todas estas influencias igualitarias y antiautoritarias para producir el *satyagraha* (adherencia a la verdad) o “gandhismo,” que a la larga daría a la India su independencia política.

En mi opinión, no cabe duda de que la supervivencia de la humanidad depende de la puesta en práctica de ideales socialistas ácratas similares a los que abrigó Gandhi, según los cuales un orden más justo no puede ser impuesto por un aparato estatal omnipotente (como lo creyeron los marxistas), sino logrado por medios fundamentalmente no-violentos y por común acuerdo entre todos los miembros de la sociedad, unidos en un sistema federativo de corte cooperativista. Y, en una medida no menor, depende de la práctica de una religiosidad del tipo que, desde la más remota antigüedad, predominó en la India, ya que, como se verá más adelante, la erradicación de lo que Gregory Bateson llamó “propósito consciente contra la naturaleza” y la eliminación de las estructuras de dominio y explotación en la psiquis y en la sociedad humanas depende de la superación de la fragmentación perceptual, así como de la creencia en un ego absolutamente real e importante y del egoísmo que de ella dimana: o sea, de la superación de lo que los sistemas místicos no substancialistas y no dualistas tenían como función erradicar. Aunque puede parecer que también en esto coincido con el *Mahatma* Gandhi, la verdad es que el proyecto que esboqué en la obra *Individuo, sociedad, ecosistema*²⁰ deja bien claro que la religiosidad mística y el igualitarismo que propugno se encuentran mucho más cercanos de los de Bhimrao R. Ambedkar o del místico y filósofo Shri Aurobindo, que de los de Gandhi.

En efecto, a pesar del rechazo por Gandhi del casteísmo, su *dharma* se alimentó de corrientes religiosas dominantes en la India íntimamente ligadas al *statu quo* y defensoras del mismo. Y si bien Gandhi intentó mitigar algunas de las más terribles consecuencias del sistema de castas, se adhirió a una concepción del *dharma* que se derivaba directamente de las impuestas por los invasores indoeuropeos —las cuales, no quepa la menor duda, son totalmente contrarias a las necesidades de nuestra época—. Creo que este desfase entre la orientación y la práctica espiritual de Gandhi, por una parte, y las condiciones imperantes en nuestra época, por la otra, podría estar íntimamente relacionado con el abandono de los ideales gandhianos por parte de los sucesivos gobiernos de la India después de la muerte del *Mahatma*, los cuales entre otras cosas se enfrascaron en una carrera armamentista —incluyendo el desarrollo de armas nucleares— con el vecino Estado rival de Pakistán y se empeñaron en erigirse como la potencia decisiva del sur de Asia. ¿Será que era imposible adherirse a la doctrina de *ahimsa* en un mundo caracterizado

por las más violentas formas de competitividad entre individuos, géneros, castas, clases, Estados, razas, etc.; o será que injustificadamente los sucesores de Gandhi traicionaron los ideales de éste?

El desfase en cuestión también podría estar íntimamente relacionado con el fracaso de los gobiernos de la India en sus intentos por realizar una reforma agraria efectiva y limitar los peores efectos del casteísmo. Es bien sabido que, a menudo, después de que la Reforma Agraria entrega tierras a los *dalits* o “intocables” dichas tierras son invadidas por bandas armadas al mando de las castas superiores, que asesinan a los hombres, violan a las mujeres e impiden a los nuevos propietarios asumir sus derechos y poner a producir sus tierras. ¿Será que era imposible poner coto a las injusticias atávicas de la sociedad hindú sin someterla a una revolución radical que efectivamente eliminara las castas, el sexismo y las rivalidades religiosas; o será que los sucesores de Gandhi no fueron lo suficientemente firmes en sus convicciones?

Independientemente de lo que concluyamos con respecto a lo anterior, no hay duda de que, si Gandhi volviese de la tumba en nuestros días y percibiese la política militarista de sucesivos gobiernos de la India, la condición de los *dalits* o intocables, los sacrificios de mujeres por problemas de dote, los motines religiosos llevados a cabo por el Nacionalismo Religioso Casteísta y otros de los hechos que contradicen su visión de lo que debería haber llegado a ser la India, probablemente pronunciaría palabras muy similares a las que empleó para referirse al “éxito” de su campaña en Sudáfrica:²¹

Cuando uno considera el doloroso contraste entre el éxito feliz de la lucha de *satyagraha* y la actual condición de los hindúes en Sudáfrica, siente por un momento como si todas estas penalidades hubiesen sido infructuosas, o se inclina a dudar de la eficacia de la *satyagraha* como un elemento de solución de los problemas de la humanidad.

O bien podría decir, como nuestro Libertador, Simón Bolívar, “Hemos arado en el mar...”²²

I.3.- El proyecto de B. R. Ambedkar y sus antecedentes

El proyecto del Dr. Bhimrao R. Ambedkar es de mi especial agrado en la medida en la que el mismo está basado en los valores y la práctica del budismo como sistema espiritual no-casteísta e igualitarista susceptible de conducir a la transformación de la psiquis necesaria para la supervivencia

de nuestra especie, y en la medida en que aspira a una revolución radical que ponga fin a toda desigualdad.

B. R. Ambedkar nació en uno de los grupos humanos que el hinduismo ortodoxo clasifica entre los *dalits* o intocables: el conocido como *mahar*, establecido sobre todo en el estado de Maharashtra. Desde su más tierna infancia, este paladín de la justicia padeció los horrores del casteísmo; cuando él y su hermano fueron desde la escuela a visitar a su padre, habiéndose apeado en la estación de trenes de Masur, alquilaron una carreta para continuar su viaje; ahora bien, transcurrida una cierta distancia, el conductor se enteró de que los dos niños eran intocables *mahars*, y en el acto detuvo la carreta y levantó uno de sus extremos, haciendo que los niños cayeran al suelo y gritándoles todo tipo de improperios. Los niños estaban sedientos y comenzaron a pedir agua, pero aunque pasaron horas y horas, nadie les ofrecía ni una gota, ni les permitía acercarse a los tanques o los aljibes. Después de días, el menor de los hermanos y futuro líder de los *dalits*, Bhimrao, incapaz de soportar la sed, bebió agua de un pozo. Alguien se percató y llamó a los vecinos, quienes apalearon al chico con furia despiadada.

En otra ocasión en que era necesario cortar el pelo al niño, ni siquiera un barbero que solía cortar el pelo de un búfalo se dignó a tocar la cabeza del muchacho. Otro día, el niño se dirigía a la escuela bajo una intensa lluvia y se guareció pegándose al muro de una casa. El ama de casa lo vio e, indignada, en su furia empujó al niño, haciéndolo caer en el barro con sus libros, que sufrieron las consecuencias. Y así sucesivamente.

El problema era que, como hemos visto, si los miembros de las castas tocaban a este intocable *mahar*, perderían su casta, transformándose a su vez en intocables, por lo menos hasta que hubiesen cumplido los rituales establecidos para recuperarla. Ambedkar llegó a la conclusión de que el sistema de castas era no sólo inhumano, sino anti-humano, y de que hasta que el casteísmo no fuese erradicado los horrores que él había padecido en carne propia no llegarían a su fin, e innumerables inocentes estarían condenados a inaceptables tormentos y humillaciones de generación en generación. En consecuencia, se dedicó de lleno al activismo político a fin de lograr la independencia de la India con respecto al poder colonial inglés, y poner fin a las desigualdades sociales en general y la “intocabilidad” en particular. Su propia vida personal fue trágica: durante sus largas luchas perdió a su primera esposa y a sus hijos, pero no por ello perdió su entereza y su firme intención de transformar su país. Por eso se lo ha llamado Ambedkar “Corazón de León.”

Una vez lograda la independencia y en vísperas de las primeras elecciones generales de la India moderna, Ambedkar insistió en la necesidad

de separar el electorado *dalit* o intocable del electorado hinduista de casta, otorgándole una situación electoral diferente, tal como se había hecho con el electorado musulmán, el cristiano y el sijh. Gandhiji sintió que la separación de electorados sólo serviría para dividir el hinduismo en dos, ya que los *dalits* o intocables —a quienes, en un intento de mitigar su desventaja social, él rebautizó con el eufemismo condescendiente *harijan* o “hijos de dios”— llegarían a sentirse separados y diferentes de los hindúes de casta, lo cual le parecía doloroso. Los *dalits* o intocables —que han insistido en seguirse llamando de esta manera, pues en la medida en que este nombre refleja fielmente su situación, puede servirles de empuje en sus luchas por la igualdad y la inclusión— por su parte insistían en la separación. Ante esto, Gandhi dijo que ayunaría hasta la muerte de ser necesario, de modo que a fin de salvar la vida de su inspirador los líderes del Congress Party (el partido político de Gandhi) visitaron a Ambedkar para tratar de hacer que cambiara de idea. Éste respondió:

Los musulmanes, los cristianos y los sijhs han obtenido el derecho a un electorado separado, y Gandhiji no ayunó para impedirlo. ¿Por qué debería ayunar para oponerse a que los intocables obtengan un electorado separado? Si no están dispuestos a otorgarles a los *dalits* un electorado separado, ¿qué solución hay? Es imperativo salvar a Gandhiji, pero para hacerlo no estoy dispuesto a sacrificar los intereses de las clases más desventajadas.

El compromiso al que se llegó fue que si se reservaba un número de curules para los *dalits* o intocables mayor que el que habían dispuesto los ingleses, Ambedkar abandonaría su petición de un electorado separado para ellos. Así se hizo—lo cual quedó sellado en el llamado Tratado de Puna—y Gandhi dejó su ayuno.

Ambedkar fue el primer ministro de justicia en la India independiente, y se dice que la mayoría acogió su designación con beneplácito. Puesto que el nuevo país requería una Carta Magna, había que redactar y sancionar una Constitución. El 29 de agosto de 1947 se constituyó el comité que debería establecer los lineamientos para la misma, presidido por Ambedkar. Shri T. T. Krishnamachari, uno de los miembros del comité, reconoció su trabajo en los siguientes términos:

Se constituyó un comité de siete miembros; uno renunció y se nombró a otro para remplazarlo. Otro murió y nadie tomó su lugar. Uno de los miembros estaba demasiado ocupado con el trabajo de gobierno. Debido a su mala salud otros dos miembros estaban lejos de Delhi. En consecuencia, el Dr.

Ambedkar tuvo que asumir él solo todo el fardo de preparar el esbozo de Constitución. El trabajo que ha realizado es admirable.

Como ministro de justicia, el Dr. Ambedkar presentó el esbozo de Constitución ante la Asamblea Constituyente el 4 de noviembre de 1948. Los apartes de la Constitución que eliminaban legalmente la “intocabilidad” se aprobaron el 29 de noviembre de 1948, de modo que, al menos en el plano legal, la lucha de Ambedkar dio frutos cuando él todavía vivía. Desgraciadamente, como ya se ha señalado, en el plano real sus frutos no han sido efectivos todavía. En todo caso, la Asamblea Constituyente sancionó la nueva Constitución el 26 de noviembre de 1949, con lo que se afirmó que Ambedkar, el intocable, se había transformado en el nuevo Manu (el gran legislador de la antigua India). En 1951, el Dr. Ambedkar resignó como ministro, con lo cual quedó en libertad para proseguir sus luchas contra la segregación y la injusticia.

Ambedkar estaba consciente de que el *dharma* (religión o espiritualidad conducente al Despertar espiritual) era esencial e indispensable para los seres humanos, pero también de que la contradicción más absoluta era que, precisamente en nombre de este *dharma*, se tratase a algunos seres humanos peor que a pobres animales. Y sabía que en el marco del casteísmo, no importa cuán brillante se fuese, no se podía tener una influencia directa en la sociedad como un todo, pues la mayoría descalificaría al individuo en base a sus orígenes intocables. Consciente de que el casteísmo era indisociable del hinduismo ortodoxo, Ambedkar llegó al punto de afirmar que sería necesario abandonar esta religión. Ante esto, los hinduístas lo criticaron, los periódicos lo atacaron, y en muchas ocasiones su vida corrió un grave peligro, pero él no se amedrentó. A su vez, sacerdotes y misioneros musulmanes y cristianos hicieron lo posible por atraerlo, asegurándole que a los intocables convertidos se les garantizarían los mismos derechos que al resto de los musulmanes o cristianos, pero el héroe de los *dalits* se cuidó muy bien de entrar en los caballos de Troya de los extranjeros.

En los siglos VI-V a.C., había vivido el Buda Shakyamuni (Gautama Siddhartha), quien llegó a establecerse en la vivencia mística no-dualista y no-substancialista que había constituido la esencia de la religiosidad preindoeuropea. A diferencia de aquéllos de sus contemporáneos que produjeron los *Upanishad*, Shakyamuni quiso y pudo desligarse de las instituciones de los brahmanes y dejar a un lado los rituales védicos,²³ postular la heterodoxa tesis de *anatman* (según la cual el *atman* o sí mismo es una ilusión producida por la interacción de los cinco agregados o *skandha*), y aceptar en su comu-

nidad a individuos de los distintos estratos sociales y géneros, incluyendo a los miembros de las castas inferiores, a los intocables y a las mujeres —las cuales dentro del brahmanismo no podían pertenecer a las comunidades religiosas y, a la muerte del marido, debían realizar el *sati*, que consistía en lanzarse a la pira funeraria de aquél—. Fue en la doctrina del Buda que Ambedkar encontró aquello a lo cual aspiraba: una espiritualidad que no fuese un arma de dominación extranjera, que estuviese enraizada en la corriente milenaria de la espiritualidad propia de la India, que reconociera que todos los seres humanos tenían una naturaleza común y por ende no aceptara la discriminación en base a cuestiones circunstanciales como nacimiento, raza o credo, y que permitiese el descubrimiento de esa naturaleza común a todos, en la obtención de lo que tradicionalmente los indios han designado por nombres tales como Iluminación, *nirvana* y así sucesivamente. Fue poco después de la preparación de la Constitución de la India que —sediento, no sólo de paz y justicia en el mundo exterior, sino también de paz e iluminación internas— se volvió finalmente hacia esa doctrina, de modo que asistió al Congreso Budista que tuvo lugar en Shri Lanka en 1950, y fue el 14 de octubre de 1956 que, en una gran función en Nagpur, Ambedkar y su esposa abrazaron el Budismo. Con respecto a su decisión de hacerse budista, tomada luego de largas y profundas reflexiones, le dijo a su amigo Dattopant Thengadi:

Estoy en la noche de mi vida. Hay una embestida contra nuestro pueblo de ideas provenientes de distintos países en las cuatro esquinas del globo. En esta inundación ideológica nuestra gente puede ser confundida. Hay poderosos intentos de separar de la principal corriente vital de este país a la gente que lucha con todas sus fuerzas, atrayéndolos hacia otros países. Esta tendencia está creciendo con rapidez. Incluso algunos de aquéllos de mis colegas que están molestos con la “intocabilidad,” la pobreza y la desigualdad están a punto de ser arrastrados por esta inundación. ¡Y qué decir de los demás! ¡No deben apartarse de la corriente principal de la vida de la nación, y yo debo mostrarles el camino. Al mismo tiempo, tenemos que hacer cambios en la vida económica y política. Es por esto que he decidido abrazar el budismo.

Hay una forma de vida que ha fluido como un río estable en India por miles de años, desde mucho antes de la invasión indoeuropea. El budismo no se opone a ella, sino que, por el contrario, la representa de manera mucho más auténtica que la desviación casteísta que los indoeuropeos concibieron como arma de dominio. Ambedkar dice que, desde el seno de esta religión, la gente desventajada debe rebelarse contra la injusticia de la que son víctimas

y acabar con ella. En particular, la “intocabilidad” es un gravísimo problema de la sociedad hindú y, para resolverla, según Ambedkar había que seguir una vía que no hiciera violencia a la cultura y la historia de Bharat (India): ésta fue la base de su resolución espiritual.

Ahora bien, lo dicho arriba es de mi propia cosecha, pues por “ario” Ambedkar no entendía “raza venida del Cáucaso que dominó a la India:” puesto que el término llegó a significar “noble” o “superior,” nuestro héroe difundió la idea según la cual los verdaderos arios (“superiores,” “nobles” o “mayores”) no eran un pueblo llegado de una tierra diferente que habría derrotado a los *dasyus* o dravidianos, sino los nobles o superiores entre los miembros de cualquier casta o no-casta. Con esto, sin embargo, se admitía la identificación de *ario* con *superior* o *noble*, que era la base del poder y los privilegios de los brahmanes —lo cual es algo que jamás hicieron, por ejemplo, los budistas tántricos, quienes siempre dejaron bien claro que, en términos generales, los brahmanes son el grupo humano más desventajado para practicar el sendero al que ellos se adherían, mientras que los miembros de las castas inferiores y los *dalits* son los más aventajados.²⁴

Sucede que, aunque Ambedkar se convirtió al budismo, lo hizo al *theravada*, que en cierta medida retuvo residuos del antisomatismo propio del *dharma* indoeuropeo (y, como hemos visto, todo antisomatismo implica sutilmente un dualismo ontológico), y no a los tipos de budismo que mejor se corresponden con la religiosidad preindoeuropea de la India, que son los de carácter tántrico. Sin embargo, recientemente ha habido algunos intentos por amalgamar el neobudismo de los *ex-dalits* con el *dharma* tántrico como se encuentra en las escuelas budistas tibetanas; por lo menos, eso es lo que se infiere de dos libros recientes: *Modernization of Buddhism: Contributions of Ambedkar and Dalai Lama-XIV*, de Lella Karunyakara, y *Revival of Buddhism in Modern India: The Role of B.R. Ambedkar and the Dalai Lama XIV*, de L. Kenadi (cfr. al final de este trabajo la amplia bibliografía sobre Ambedkar).

I.4.- Las otras tendencias de la izquierda

Por último, las otras dos tendencias principales en el campo de la izquierda son las constituidas por los dos Partidos Comunistas del país: el Communist Party of India (CPI) y el Communist Party of India (Marxist) (CPI-M), que resultaron de la escisión que tuvo lugar en el Communist Party of India en 1962 a raíz de la guerra chino-india.²⁵ Estos dos partidos comparten algunos de los ideales políticos de Ambedkar, y en particular su deseo de poner fin de manera efectiva a las consecuencias prácticas de la intocabilidad y lograr una mayor justicia e igualdad. Sin embargo, a diferencia de Ambedkar, estos partidos se adhieren a una ideología de origen extranjero y se han

desligado de la ancestral corriente espiritual de su país, despreocupándose por la liberación espiritual, como si fuese posible lograr la liberación social, económica y política sin lograr la liberación de la mente con respecto a las estructuras de dominación que la han poseído por milenios.

II. Paradigmas de la India moderna frente a la mundialización y el belicismo

II.1.- El paradigma gandhiano

El sistema imperante sacrifica a las generaciones futuras en su totalidad y a muchos miembros de las generaciones actuales a cambio de un cierto confort que sólo es asequible a unos pocos “privilegiados,” pero que ni siquiera a ellos proporciona la felicidad. Como todos los otros miembros de la civilización tecnológica, quienes viven en la opulencia están siempre asediados por la insatisfacción, la ansiedad y la neurosis, y carecen de un sentido vital vivencial que justifique su existencia. En efecto, los opresores y los explotadores son ellos mismos oprimidos y explotados por su propio proyecto opresor y explotador —y, en el momento actual, se ha hecho plenamente evidente que ellos son conducidos por éste a la autodestrucción.

En la época de Mohandas K. Gandhi no era corriente que alguien reconociese este último hecho. El gran líder de la India fue uno de los primeros hombres en admitirlo en el pasado siglo y en tener la valentía de declarar que los colonizadores anglosajones que oprimían a su pueblo necesitaban ser liberados de la opresión tanto como los mismos oprimidos.²⁶ En Occidente, esta reciprocidad de la opresión fue ampliamente ignorada hasta el siglo XX, en el cual se produjeron por lo menos dos hiatos en este sentido: primero, la *Teoría crítica* de Horkheimer admitió que los oprimidos pueden obtener cierto confort dentro de su opresión, lo cual se traduce en una aceptación voluntaria del dominio por los dominados que da a aquél una apariencia de legitimidad;²⁷ más tarde, el complemento de esto —el hecho de que el opresor es oprimido por la opresión— parece haber estado implícito en las palabras de Michel Foucault:²⁸

Hay que admitir en suma que este poder se ejerce más que se posee, que no es el “privilegio” adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados. Este poder, por otra parte, no se aplica pura y simplemente como una obligación o como una prohibición, a quienes “no lo tienen;” (por el contrario, dicho poder) los invade, pasa por ellos y a través de ellos, se apoya sobre ellos, del mismo

modo que ellos, en su lucha contra él, se apoyan a su vez en las presas que (él) ejerce sobre ellos.»

Y, al apoyarse en las presas que el poder ejerce sobre ellos, los oprimidos no pueden menos que afirmar y reproducir ese poder. Es imposible, pues, impulsar una revolución o transformación social efectiva si no se reconoce el hecho de que —como bien señaló el *Mahatma* Gandhi— los opresores están tan oprimidos por su opresión como aquéllos a los que hacen objeto de la misma, y de que quienes se levantan contra dicha opresión están invadidos por el poder que combaten —de modo que, con su lucha contra los opresores, afirman y mantienen las estructuras establecidas de poder.

Nos encontramos sumidos en una crisis que es deshumanizadora y destructiva para *todos* los miembros de la humanidad: no sólo para los explotados en el Tercer Mundo, sino también para los habitantes de los países explotadores del Norte —e incluso para las élites dominantes dentro de éstos—. Sin embargo, el confort obtenido por las masas en los países más ricos es un opio, y aunque ese confort se encuentra amenazado por la crisis ecológica, que hace que cada vez haya menos riqueza para repartir, que ocasiona un número siempre creciente de desastres “naturales,” y que amenaza con poner fin a la vida en el planeta, los medios de difusión de masas evaden sistemáticamente la gravedad de esa crisis y presentan los desastres que ella provoca como ocurrencias fortuitas. Si se hace evidente para todos que enfrentamos una grave crisis que nos conducirá de desastre en desastre, cada uno peor que el anterior, y que el confort y la riqueza de los privilegiados se encuentran en vías de extinción, quizás los habitantes de los países del Norte vuelvan a emprender las luchas por la transformación de la sociedad.

En el Tercer Mundo, desde hace tiempo hemos tenido la certeza de encontrarnos en medio de una grave crisis, pues las masas trabajadoras jamás obtuvieron niveles de vida lo suficientemente altos como para servir de “opio de los pueblos,” y no ha sido recientemente que comenzamos a perder nuestras escasas conquistas sociales. En el caso de la creciente, abrumadora mayoría de la población tercermundista que se va asimilando al grupo de los declarados en “pobreza crítica,” cada vez en mayor medida la crisis acosa los estómagos y agobia los espíritus con condiciones de vida horribles e inhumanas. Ahora bien, incluso en el Sur, la gran mayoría de la gente sigue creyendo que la crisis es sólo económica y que la misma podrá ser superada si se siguen tales o cuales recetas —sean las del neoliberalismo y del FMI, las de la Iglesia Católica, o las de una u otra ideología de izquierda—. Se oculta el hecho de que nuestro rápido empobrecimiento es el resultado de

una táctica para desplazar, desde el Primer Mundo al Tercero y desde el Norte al Sur,²⁹ la pobreza que resulta del agotamiento de los recursos naturales, la contaminación de la ecosfera y la sobrepoblación, pues así se puede lograr que sigamos persiguiendo la inalcanzable zanahoria del desarrollo y la riqueza para todos —y que, con ello, sigamos manteniendo los privilegios de las élites capitalistas del Norte en un mundo que ya no puede sostener un sistema como el imperante.

Así pues, todavía ahora son pocos quienes están plenamente conscientes del fracaso del proyecto tecnológico y del desarrollismo, así como del capitalismo que se desarrolló interdependientemente con éstos. Ahora bien, mucho más difícil era adquirir esa conciencia en la época en la que Gandhiji rompió con los ideales en la base del proyecto en cuestión y propuso el retorno a un modo de vida ecológicamente sostenible, basado en las capacidades humanas y no en la maquinización deshumanizadora, y enraizada en lo que había de bueno en las tradiciones de su país y no en las engañosas, instrumentales, arbitrarias y destructivas pautas impuestas desde los centros de poder de las potencias del Norte.

Desgraciadamente, no siempre se tiene conciencia del papel de Gandhiji como precursor de los nuevos paradigmas cualitativos en los cuales el bienestar integral es más importante que los abstractos y engañosos indicadores cuantitativos impuestos por las élites capitalistas para conservar y acrecentar sus privilegios. Visto desde este plano, Gandhiji fue uno de los más importantes precursores del movimiento ecologista, y sus ideas fueron de lo más subversivo que en su época haya enfrentado el sistema imperante. Ya se ha vuelto un lugar común el decir que en nuestra época todo nuevo adelanto crea una nueva necesidad y un nuevo valor, por más absurdo que sea el adelanto. Una vez que se ha inventado un aparato para ir a la luna, el no desear ir a la luna se vuelve subversivo, aunque no haya ningún motivo racional para querer viajar a ese satélite. Habiendo producido “útiles” cada vez más sofisticados y más inútiles, nos transformamos en útiles de nuestros útiles y en esclavos de los falsos valores que ellos producen. Como señala E. F. Schumacher en la obra en que propuso el desarrollo de lo que él designó como una “economía budista:”³⁰

El problema con valorar los medios por encima de los fines —lo cual, como lo confirmó Keynes, constituye la actitud de la economía moderna— es que destruye la libertad y el poder del hombre para escoger los fines que él realmente prefiere; el desarrollo de los medios, por así decir, dicta la escogencia de los fines. Ejemplos obvios son la búsqueda de velocidades supersónicas de transporte y los inmensos esfuerzos para hacer aterrizar al hombre en la

luna. La concepción de estos fines no fue el resultado de ningún *insight* que revelase algunas necesidades y aspiraciones humanas, que son lo que se supone que la tecnología debe colmar, sino únicamente del hecho de que los medios técnicos necesarios parecían estar disponibles.³¹

Gandhiji se atrevió a denunciar muy tempranamente la ilegitimidad de las falsas aspiraciones creadas por el sistema imperante (que en su época los colonizadores ingleses intentaban imponer a las masas de la India) y, así, a poner en jaque los proyectos de las élites dominantes. Aunque no lo haya expresado tan diáfana, clara y sistemáticamente como lo hicieran los ideólogos de la “ecología profunda” y del “nuevo paradigma” en las últimas décadas del siglo XX, el *Mahatma* intuyó correctamente que los engañosos índices abstractos del éxito o fracaso de los sistemas económicos desarrollados por los economistas del sistema imperante —por ejemplo, el PTB o suma de todas las transacciones monetarias de un país, que excluye, por ejemplo, el trueque y el trabajo de las amas de casa, y que no toma en cuenta la distribución justa o injusta de los ingresos—, no tienen nada que ver con la felicidad y plenitud de los individuos humanos, y —como ya se ha señalado— no son más que una zanahoria para conducirnos en la dirección en la que las élites dominantes lo creen conveniente para lo que *erróneamente* ven como sus propios intereses (pues ir en esa dirección es contrario a los intereses de la humanidad en su totalidad, incluyendo a las élites dominantes y a sus descendientes).

Como lo sugirió Iván Illich,³² aparte de la riqueza y la pobreza cuantificables hay una riqueza y una pobreza existenciales que tienen que ver con nuestra sensación subjetiva de plenitud o de carencia. Esta riqueza o pobreza no puede ser medida, pero constituye una vivencia innegable, mientras que la “riqueza” o “pobreza” que miden los economistas nada tiene que ver con la felicidad y la plenitud de los seres, ni con experiencia alguna. Es bien sabido que los medios de difusión de masas crean artificialmente carencias a fin de incitar al consumo y enriquecer aún más a los capitalistas —a expensas de la felicidad y de la supervivencia prolongada de la humanidad—. Hasta hace una o dos décadas, en el Bután, que no había estado expuesto a dicha creación artificial de carencias, muy probablemente la población haya sido existencialmente más rica que en los países del Primer Mundo, aunque en éstos el PNB *per capita* fuese unas 200 veces mayor que en el Bután. En *Alienation and Economics* Walter Weisskopf nos dice: “Las dimensiones cruciales de la escasez en la vida humana no son económicas sino existenciales”.³³

A su vez, el físico y activista ecológico Fritjof Capra escribe:³⁴

La reforma de la economía no es una tarea meramente intelectual, sino algo que implicará cambios profundos en nuestro sistema de valores. La idea misma de riqueza, que es central en la economía, está ligada inseparablemente a las expectativas, los valores y los estilos de vida humanos. Definir la riqueza dentro de un marco ecológico significará trascender sus connotaciones actuales de acumulación material y darle el sentido más amplio de enriquecimiento humano. Tal noción de riqueza, junto con la de “ganancia” y otros conceptos relacionados, no podrá ser sometida a una rigurosa cuantificación, y por ende los economistas ya no serán capaces de tratar con valores en términos exclusivamente monetarios. En efecto, nuestros problemas económicos actuales hacen bastante evidente que el puro dinero ya no proporciona un sistema de medición adecuado.

La imposición de la cuantificación monetaria como criterio absoluto en economía sólo puede parecer útil a los capitalistas que persisten en amasar enormes fortunas a costa de la pauperización del resto de la humanidad e incluso de su propia supervivencia —o, cuando menos, de la de sus descendientes—. En efecto, esa imposición es una condición necesaria de la acumulación exagerada de riqueza por unos pocos y el empobrecimiento extremo de la gran mayoría de nuestros congéneres, y sólo sirve para el objetivo para el que fue concebida: para mantener los privilegios de unos pocos a costa del empobrecimiento creciente de las mayorías —con lo cual, de paso, se destruye aceleradamente la base de la vida.

La calidad de la vida no puede ser cuantificada. ¿Cómo podría reducirse la calidad a cantidad? A fin de sobrevivir, nuestra especie habrá de abandonar el criterio cuantificador impuesto por Galileo y, al mismo tiempo, poner fin a la desigualdad, el despilfarro y el crecimiento canceroso, estableciendo la igualdad socioeconómica, la frugalidad y la estabilidad social. Así, pues, aunque con el objeto de poner fin a la miseria sea imperativo redistribuir los medios de producción con miras a lograr una relativa igualdad de condiciones entre el Norte y el Sur y también entre los distintos grupos humanos de cada nación, es igualmente indispensable que podamos alcanzar la plenitud en la frugalidad.

Cuando el lama tibetano Sakya Pandita visitó al Emperador de China, éste le preguntó quién era el hombre más rico del Tíbet, y el lama le respondió con el nombre de un yogui que vivía desnudo en una cueva en las montañas, cuya única posesión era un poco de harina de cebada tostada: habiendo superado la sensación de separatividad, el yogui vivenciaba la

plenitud del indiviso continuo universal; habiendo muerto su ilusión de ser un ego intrínsecamente separado y substancial, el yogui se encontraba en el estado que varios sistemas orientales designan como “Despierto”, y que constituye el valor absoluto.

Fue por esto que, cuando uno de sus discípulos intentó “comprar” una enseñanza con varias onzas de polvo de oro, otro famoso maestro espiritual tibetano echó el polvo de oro al viento sobre un río exclamando: “¿para qué quiero oro, si el mundo entero es oro para mí? El Maestro Eckhart, por su parte, dijo que el impulso que le permitía penetrar el absoluto lo hacía “tan rico que Dios no era suficiente para él.” A su vez, Padmasambhava de Öddiyana afirmó que: “El ser humano no es satisfecho por la cantidad de comida, sino por la ausencia de ansia y voracidad”.³⁵

Mientras que, en la misma vena, el texto taoísta metafísico titulado *Huainanzi* nos transmite la siguiente serie de aforismos y admoniciones:³⁶

Existe algo de importancia capital en el mundo, pero no es el poder o el “estatus”. Existe una fortuna inmensa, pero no consiste en oro o joyas. Existe una vida plena, pero no se mide en años. Cuando observas el origen de la mente y vuelves a su naturaleza esencial, ello es lo importante. Cuando te sientes a gusto con tus sentimientos, entonces eres rico. Cuando entiendes la división entre la vida y la muerte, tu vida es entonces completa.

Una nación desordenada parece llena; una nación en orden parece vacía. Una nación moribunda sufre penuria; una nación que sobrevive goza de sobreabundancia. (Que la nación parezca) vacía no significa que no haya gente, sino que todos mantienen su trabajo; (que parezca llena) no significa que haya mucha gente, sino que todos persiguen trivialidades. Gozar de sobreabundancia no significa tener muchas posesiones, sino que los deseos son moderados y los asuntos mínimos. Penuria no significa que no haya productos, sino que la gente es impulsiva y sus gastos excesivos.

La leña no se vende en los bosques y los peces no se venden junto a un lago, pues hay abundancia de ellos. Del mismo modo, cuando hay plenitud el deseo disminuye, y cuando los apetitos son mínimos finalizan las discusiones.

Mejor que prohibir la ambición, es que no haya nada que desear; mejor que prohibir la disputa, es que no haya nada que usurpar.

Los valores actuales están diseñados para estimular la competencia entre individuos, empresas, naciones y sistemas, ocultando el hecho de que la competitividad está destruyendo el mundo. ¿Por qué se valora a la escuela y al deporte? Entre otras cosas, porque ambos enseñan a los niños a funcionar dentro de las relaciones de competición que les permitirán, en

la edad adulta, servir efectivamente al sistema. A nadie le importa que ello acelere drásticamente la destrucción del planeta.

Ahora bien, afortunadamente, a pesar de la tenacidad de los medios de difusión de masas en sus intentos por ocultar la gravedad de la crisis ecológica e impedirnos descubrir que nuestras vidas se han vuelto cada vez más miserables, un número siempre creciente de pensadores, ideólogos y activistas en los campos de la ecología, la política, la economía y la transformación social ha adquirido conciencia de la gravedad de la situación actual y del hecho de que el desarrollismo y las teorías y los sistemas económicos imperantes son esencialmente autodestructivos. Así pues, numerosos movimientos e individualidades se han enfrascado en la búsqueda de la que Gandhi fue uno de los más destacados pioneros —la cual intenta desarrollar y establecer nuevos valores y paradigmas de tipo ecológico y espiritual que puedan ofrecer alternativas al materialismo del proyecto ideológico imperante.

II.2.- B. R. Ambedkar y el “Budismo Comprometido”

A pesar de sus significativos aportes hacia la producción de un paradigma ecológico que haga posible la supervivencia y el surgimiento de una nueva era de armonía, Gandhi no logró desligarse del *dharma* impuesto por los indoeuropeos, concebido a fin de mantener sus privilegios. El gran aporte de Ambedkar fue el haberse dado cuenta de que, si no había un desligamiento radical con respecto a ese *dharma*, por más que se insistiese en que el objeto del *dharma* era la liberación, el mismo sólo podría seguir siendo un instrumento de dominación y servidumbre.

Sin embargo, al igual que Gandhi, Ambedkar estaba consciente de que sería un error peor aún el adoptar las ideologías no autóctonas que los poderes extranjeros ofrecían como una nueva arma de dominación, y de que India tenía un valiosísimo patrimonio universal en su ancestral *dharma* en cuanto instrumento para lograr la liberación espiritual y psicológica, sin la cual toda transformación política, económica o social no haría más que reproducir las estructuras de dominación y servidumbre. Ahora bien, a diferencia de Gandhi, Ambedkar sabía que las formas que había asumido ese ancestral *dharma* después del establecimiento del sistema de castas no podrían lograr la función original y auténtica de dicho *dharma*: las mismas no podrían poner fin a la dominación y la servidumbre. La alternativa que él abrazó y propuso a sus prójimos excluidos fue la adopción del budismo, que servía a la función original del ancestral *bharata dharma* sin prestarse a los objetivos de dominio de las castas superiores.

Por otra parte, Gandhi no puso suficiente énfasis en la necesidad de erradicar de una manera absoluta las desigualdades sociales, lo cual constituía, en cambio, el eje central del proyecto de Ambedkar. En efecto, este último fue un importante pionero de lo que el maestro zen vietnamita Thich Nhat Hanh ha llamado “budismo comprometido (social, económica y políticamente).” En Shri Lanka, en particular, el “budismo comprometido” tuvo gran influencia en los años 60, cuando empleaba una versión modificada de las cuatro nobles verdades para propugnar la transformación socioeconómica; de hecho, en la novela *El embajador*, Morris West señala que el Departamento de Estado (USA) estaba bastante preocupado por la actitud militante que entonces estaba tomando el budismo *theravada* y la influencia que éste pudiese llegar a tener en Vietnam y el sudeste asiático en general.

Según una de las versiones de la enseñanza budista de las “cuatro nobles verdades,” éstas son: (1) La vida, como nosotros la vivimos normalmente, es *dukkha*: falta de plenitud, insatisfacción, frustración y recurrente dolor y sufrimiento. (2) Hay una causa del *dukkha*, que es la *avidya*: el error o delusión esencial que caracteriza a todos los seres humanos, el cual consiste en ignorar la totalidad indivisa de la que somos parte (y que podríamos ilustrar con el campo único y continuo de energía que para Einstein es el universo, el holomovimiento de Bohm, el ecosistema global, el Universo), sentir que nuestra conciencia se halla a una distancia del continuo que es el universo “material,” y creer que cada uno de los fenómenos de nuestra experiencia (incluyendo al ente que somos y que es designado por nuestro nombre) es un ente intrínsecamente separado de lo que lo rodea, cuando en verdad a ellos los separa nuestra percepción al tomarlos como figura dejando el resto del continuo sensorial como fondo, y entenderlos en términos de un concepto que erradamente tomamos por la verdad absoluta de lo que es entendido.³⁷ (3) Hay una superación del *dukkha*, que es lo que el budismo llama “Despertar” (*anuttara samyak sambodhi*) y que radica en la develación no-conceptual de lo *dado*, más allá de toda ilusoria fragmentación. (4) Hay un sendero por el cual podemos —por así decir— desplazarnos desde el estado de *dukkha* y *avidya* hasta el estado de plenitud y *vidya* que los budistas llaman “Iluminación.”

En Shri Lanka, el budismo comprometido asumió la forma del movimiento que se conoce como *Sarvodaya*; aunque este nombre lo usó Gandhi para traducir la famosa idea de John Ruskin “Unto this Last,” los budistas comprometidos de Shri Lanka lo entienden en el sentido de “Despertar de todos los seres,” que fue como lo redefinió el maestro de escuela A. T. Ariyaratne, fundador del *Sarvodaya* budista. Las cartas y murales de este movimiento (las cuales, como señala Joanna Macy, eran aprobadas por

la gran mayoría de los monjes de importancia) ilustran las cuatro nobles verdades con ruedas de originación que representan la interrelación de la enfermedad, la codicia y la apatía, o de la nutrición, la alfabetización, el amor altruista y la independencia autogestionaria / confianza en sí mismo.³⁸ Si bien la primera noble verdad es el sufrimiento, éste incluye el que surge de la desigualdad y la consiguiente pobreza de las grandes mayorías; puesto que la segunda noble verdad era la causa de la primera, en este plano se la puede entender como los sistemas socioeconómicos y políticos en la raíz de la desigualdad; puesto que la tercera noble verdad era la superación simultánea de la segunda y la primera, en este plano se la puede entender como el fin de la desigualdad y de los sistemas que la producían y justificaban; puesto que la cuarta noble verdad era el sendero para ponerle fin a las dos primeras obteniendo la tercera, en este plano se la puede entender como el activismo político que permitiría la consolidación de la tercera verdad.

El *Roshi* (maestro zen) Philip Kapleau describe su propia concepción del “budismo comprometido:”³⁹

Me parece que una tarea de la mayor importancia para el budismo en el Occidente es aliarse con organizaciones religiosas y otras interesadas, para impedir las catástrofes potenciales que enfrenta la raza humana: el holocausto nuclear, la contaminación irreversible del medio ambiente mundial, y la destrucción continua en gran escala de los recursos... También es necesario que prestemos nuestra ayuda física y moral a aquéllos que están luchando contra el hambre, la pobreza y la opresión en todas partes del mundo.

A su vez, el decimocuarto (actual) Dalai Lama —quien a su llegada a Caracas en 1992 declaró al diario *El Nacional* que él era lo que podía designarse como un “socialista humanista” o como un “marxista humanista”— propone que:⁴⁰

El budismo puede enseñarle al marxismo cómo desarrollar un genuino ideal socialista no por medio de la fuerza, sino por medio de la razón, por medio de un entrenamiento muy suave de la mente, por medio del desarrollo del altruismo.

Y, en una vena similar, el poeta ganador del premio Pulitzer y maestro zen Gary Snyder señaló que:⁴¹

La merced del Occidente ha sido la revolución social; la merced del Oriente ha sido la introspección individual que revela el sí-mismo básico o el “vacío.”

Las necesitamos a ambas. Ambas están contenidas en los tres aspectos tradicionales del sendero del *dharma* (budista): sabiduría (*prajña*), meditación (*dhyana*) y la moralidad (*sila*). La sabiduría es conocimiento intuitivo [en el sentido del Cusano, Bergson, etc.] de la mente de amor y claridad que yace bajo las ansiedades y agresiones producidas por el ego. La meditación consiste en acceder a esta mente para descubrir lo anterior por uno mismo, una y otra vez, hasta que ella sea la mente en la que vives. La moralidad es la manifestación de esta mente en la forma en que vives [a fin de producir] en última instancia, por medio del ejemplo personal y la acción responsable, la verdadera comunidad (*sangha*) de “todos los seres.” Este último aspecto significa, para mí, apoyar cualquier revolución cultural y económica orientada claramente hacia la consecución de un mundo verdaderamente libre. Significa utilizar medios tales como la desobediencia civil, el criticismo abierto, la protesta, el pacifismo, la pobreza voluntaria, e incluso una violencia comedida cuando sea necesario someter a algún loco impetuoso.

Ahora bien, el compromiso del budismo con la problemática social, económica y política no fue una novedad introducida en el siglo XX. Walpoḷa Rahula, monje budista de Shri Lanka perteneciente al *theravada*, escribe:⁴²

El *Cakkavattisihananda-sutta* del *Digha-nikaya* declara claramente que la pobreza (*daliddiya*) es la causa de la inmoralidad y de crímenes tales como el robo, el engaño, la violencia, el odio, la crueldad, etc. Los reyes en la antigua India, al igual que los gobiernos de hoy, trataban de impedir el crimen por medio del castigo. El *Kutadanta-sutta* del mismo *Nikaya* explica cuán fútil es este método, que afirma jamás podrá tener éxito. En cambio, el Buda sugiere que, a fin de erradicar el crimen, se mejore la condición económica de la gente: se debe proveer a los agricultores con semillas y otras facilidades; se debe proporcionar capital a los comerciantes y gente de negocios; se debe pagar sueldos justos a los empleados. Cuando de esta manera se le proporcione a la gente oportunidades para obtener un ingreso suficiente, estarán contentos, no tendrán miedo ni ansiedad, y en consecuencia el país se mantendrá en paz y libre de crimen.

A su vez, la escritora budista Joanna Macy nos dice:⁴³

En el *Aggañña Sutta* la institución de la propiedad privada es presentada como la ocasión para la aparición del hurto, la mendicidad y la violencia...

En las enseñanzas del Buda, el compartir fue considerado como el ideal económico para las relaciones entre legos al igual que entre *bikkhus* (monjes) y como prerequisite de una sociedad saludable.

Por su parte, alrededor del siglo II d.C., en su *Guirnalda enojada de consejo al rey*, ya Nagarjuna, el gran maestro del *mahayana*, había propugnado lo que el monje budista Robert Thurman ha denominado un “socialismo compasivo” diseñado para las condiciones de la época en la que él vivió y basado en una “psicología de la abundancia.” Thurman escribe:⁴⁴

(El) socialismo compasivo (que enseñó Nagarjuna) tiene que ver con la administración económica y legal de la sociedad. Aquí Nagarjuna describe un estado de bienestar, sorprendentemente, milenios antes de su tiempo, un gobierno de socialismo compasivo basado en una psicología de la abundancia, logrado por medio de la generosidad. “A fin de poner fin a los sufrimientos de los niños, los ancianos y los enfermos, por favor establezca un ingreso fijo regular para los médicos y los barberos en todo el país.” Ésta es una descripción consisa de un sistema universal y socialmente financiado de sanidad. “Por favor tenga una inteligencia amable y establezca albergues, parques, canales, tanques de irrigación, paraderos y descansaderos, aljibes, camas, comida, hierba (para los animales) y leña (para cocinar y calentarse).” Una política de cuidado integral de los ciudadanos se recomendaba claramente, comprendiendo cuidados para los viajeros —incluyendo a los extranjeros que se encontraban de paso— y albergues especiales para los mendigos y los lisiados, así como para los ascetas errantes. “No es correcto que Ud. coma hasta que no haya proporcionado comida, bebida, vegetales, granos y frutas a los mendigantes y pordioseros.” Nagarjuna no ahorra detalles acerca de cómo hay que cuidar de quienes se encontraban al margen de la sociedad: “Por favor, establezca albergues en todos los templos, pueblos y ciudades, y coloque fuentes de agua en las carreteras que atraviesan zonas áridas... En las fuentes coloque zapatos, sombrillas, filtros de agua, pinzas para extraer espinas, agujas, hilo y abanicos. Dentro de los envases coloque las tres frutas medicinales, las tres medicinas para la fiebre, mantequilla, miel, ungüento para los ojos, antídotos para los venenos, encantos y prescripciones medicinales... Coloque ungüento para el cuerpo, ungüento para los pies, ungüento para la cabeza, ropa, taburetes, atol, jarras, ollas, hachas y así sucesivamente. Por favor mantenga en la sombra pequeños recipientes llenos de ajonjolí, arroz, leguminosas, comidas, melaza y agua fría.

Más aún, en Nepal, el budismo tuvo éxito en desarrollar una cierta justicia social,⁴⁵ y lo mismo sucedió más adelante en Bután;⁴⁶ de manera similar, a fines del primer milenio de la era cristiana, dicha religión intentó —aunque esta vez infructuosamente— implantar un sistema socialista en el Tíbet.⁴⁷ Y aunque esto es poco conocido, ya en el siglo XX, el budismo tuvo una función clave en la revolución vietnamita.

Hemos visto que en Shri Lanka el esquema de las cuatro nobles verdades se empleó para ilustrar la necesidad de poner fin a las desigualdades. Dicho esquema es todavía más apto para explicar la crisis ecológica que constituye el signo principal de nuestra era en la medida en que amenaza con poner fin a la vida en el planeta. En este plano, podríamos decir lo siguiente:

(1) Enfrentamos una crisis ecológica tan grave que, si todo sigue como va, la vida humana probablemente desaparecerá del planeta durante la primera mitad del próximo siglo. Y, mientras llega nuestra extinción, estaremos condenados a vivir en condiciones fisiológica y psicológicamente patológicas, que harán nuestra existencia cada vez más miserable e insoportable y a las cuales un número cada vez mayor de seres humanos será incapaz de adaptarse.

(2) Hay una causa primaria de la crisis ecológica, que es en primer lugar el error y la falta de sabiduría sistémica que se encuentran en la raíz del *duhkha* y que constituyen la segunda noble verdad, y en segundo lugar los sistemas sociales, económicos, tecnológicos y políticos basados en el egoísmo que dimana de dicho error. En efecto, el error en cuestión nos hace sentirnos separados de la naturaleza y de los otros seres humanos y contrapuestos a ellos, lo cual a su vez nos impulsa a dominarlos y explotarlos, y a destruir los aspectos de la naturaleza que nos molestan y apropiarnos aquéllos que, según creemos, nos producirán confort, placer y seguridad. Cuando la aparición de la dualidad sujeto-objeto introduce la ilusión de una ruptura en la totalidad indivisa que es nuestra verdadera condición y que comprende tanto lo que consideramos es “nuestro interior” como lo que consideramos es el “universo externo,” experimentamos una carencia de totalidad o una incompletud que luego intentamos colmar por todos los medios (o, visto desde otra perspectiva, al ignorar que somos parte integral del continuo de energía que, como lo mostró Einstein, es el universo, y sentirnos separados de su plenitud, experimentamos una carencia-de-plenitud que luego intentamos colmar por todos los medios). En nuestros días, intentamos colmar esta carencia o incompletud mediante la exacerbación del consumo que ha llevado el ecosistema global al borde de su destrucción. Es así que aparecen las causas secundarias de la crisis ecológica: el proyecto tecnológico de dominio de la naturaleza que ha destruido los sistemas de los que depende la vida, y las divisiones entre razas, naciones, Estados y clases que, en interacción con el mencionado proyecto, amenazan con causar la muerte por inanición de miles de millones de seres humanos e incluso, eventualmente, la extinción de la humanidad.

(3) Puede haber una solución a la crisis ecológica, que consistiría en la erradicación de su causa primaria —el error / falta de sabiduría sistémica— y de sus causas secundarias —el proyecto tecnológico de dominio de la naturaleza y de los otros seres humanos, y la explotación y la profunda desigualdad política, económica y social que caracteriza a la mayoría de las sociedades.

(4) Puede haber un sendero que nos permita superar las causas primarias y secundarias de la crisis ecológica e instaurar una era de armonía comunitaria basada en la sabiduría que nos libera del afán de obtener cada vez más conocimiento manipulador y que nos permite utilizar benéficamente el que ya poseemos.

Sucede que, si no se erradica el error que constituye la causa primaria de la crisis ecológica que amenaza con poner fin a la vida en el planeta y de la exacerbada desigualdad que es un elemento principal de dicha crisis, incluso si nos dedicamos al activismo a fin de transformar las cosas, fracasaríamos en el intento por restablecer la salud de la biosfera y por lograr un cierto grado de igualdad. Fue la exacerbación de dicho error, que ha llevado a su extremo la fragmentación perceptual que nos impide tener una comprensión global del mundo “físico” que en sí mismo es un continuo indivisible, el que dio lugar al proyecto de la modernidad. Esta fragmentación de nuestra percepción y esta carencia de comprensión global del universo son ilustradas por la historia que aparece en el *Sutra Tathagatagarbha* (perteneciente al budismo *mahayana*), según la cual un grupo de hombres en la oscuridad trataba de determinar la identidad de un elefante, al que no podían ver:⁴⁸

El rey reunió muchos ciegos y [poniéndolos frente a] un elefante, ordenó: «Describan las características particulares [de este objeto]». Aquéllos que tantearon la trompa dijeron que [el objeto] parecía un gancho de hierro. Los que tocaron los ojos dijeron que [el mismo] parecía [un par de] tazones. Los que agarraron las orejas dijeron que [el mismo] parecía un par de canastas de las que [en India] se usan para sacar las cáscaras [que quedan en los cereales después de descascararlos]. Los que pusieron sus manos sobre el trasero dijeron que parecía una silla de mano, y los que tomaron la cola en sus manos dijeron que parecía una cuerda. Aunque [sus descripciones respondían a las partes del] elefante [que tocaron, los hombres] carecían de una comprensión global [del objeto].

En una versión modificada de esta historia popularizada por los poetas sufíes en países musulmanes, cada uno de los hombres agarró una parte

diferente del paquidermo, llevando a una conclusión diferente sobre la identidad del animal: el que aferró la trompa dijo que era una manguera; el que tomó en sus manos una oreja pensó que era un abanico; el que puso su mano sobre el lomo concluyó que era un trono; el que abrazó una pierna decidió que era un pilar. Finalmente, el que agarró la cola trató de lanzarla lo más lejos posible, creyendo que se trataba de una serpiente.⁴⁹

La exacerbación moderna del error / delusión llamado *avidya*, que ha llevado a su extremo lógico nuestra sensación de ser entes intrínsecamente separados e independientes del resto de la naturaleza, y en general nuestra percepción fragmentaria del universo como si éste fuese la suma de innumerales entes intrínsecamente separados, autoexistentes y desconectados entre sí, nos ha hecho mucho peores que los hombres con el elefante, pues nos ha llevado a desarrollar e implementar el proyecto tecnológico que tiene por objeto destruir las partes del mundo que nos molestan y apropiarnos las que nos agradan, y que de esta manera ha deteriorado gravemente la funcionalidad del ecosistema mundial del que somos parte y del que depende nuestra supervivencia como especie. Alan Watts, el autor budista occidental, ilustró esto diciendo que nuestra incapacidad de aprehender la unidad de la moneda de la vida nos ha llevado a desarrollar poderosos corrosivos y aplicarlos en el lado de la moneda que consideramos indeseable —muerte, enfermedad, dolor, problemas, etc.— a fin de conservar sólo el lado que consideramos deseable —vida, salud, placer, confort, etc.—. Estos corrosivos, al hacer su trabajo, han ido abriendo un hueco a través de la moneda, de modo que nos encontramos a punto de destruir el lado que nos proponíamos conservar.⁵⁰

A fin de ilustrar el angosto y fragmentario estado de conciencia inherente al error llamado *avidya* que una tradición asociada al *Tantra Kalachakra* designa como “pequeño espacio-tiempo-conocimiento,”⁵¹ el Buda Shakyamuni recurrió al ejemplo de una rana que, habiendo estado confinada toda su vida al fondo de un aljibe, creía que el cielo era un pequeño círculo azul.⁵² Este es el tipo de conciencia que ilustra el famoso adagio del árbol que no nos deja ver el bosque, con respecto al cual Gregory Bateson dijo que, cuando percibimos un arco, no nos damos cuenta de que el mismo es parte de un circuito. En consecuencia, cuando un arco nos molesta, dirigimos nuestras armas tecnológicas contra el mismo, y con ello destruimos el circuito del que el arco es parte: prendiéndole fuego al árbol frente a nosotros, quemamos el bosque en el que nos encontramos y así ocasionamos nuestra propia destrucción.

Por otra parte, es un hecho que todos—los activistas políticos y el pueblo en su totalidad— hemos internalizado las estructuras de interacción propias

de la vieja sociedad y funcionamos en términos de relaciones de opresión, de dominación, de explotación, etc. En consecuencia, si transformásemos la sociedad sin transformar nuestra psiquis, en lo que Freud designó como proceso primario, seguiríamos funcionando dentro de las mismas relaciones de opresión y explotación, que no podríamos evitar reproducir en el nuevo orden social: cambiando sólo la posición de proceso secundario que tenemos en esas relaciones, dejaríamos de ser “oprimidos” pero nos volveríamos “opresores,” y —tal como sucedió en la *Animal Farm* de Orwell— no produciríamos más que un cambio de amos.⁵³ En términos de las ideas que Michel Foucault expresó en un extracto reproducido más arriba en este trabajo, podríamos decir que si los revolucionarios están todavía penetrados, atravesados y dominados por el poder tradicional, difícilmente podrán evitar seguir reproduciéndolo en sus nuevas creaciones, ya que, al apoyarse en las presas que el poder ejerce sobre ellos, no pueden sino afirmar y reproducir ese poder. Conocedor de la interacción entre nuestra propia imagen negativa y odiada —la *phantasía* inconsciente— y nuestra habitual y aceptada identidad consciente,⁵⁴ Foucault instó a los *gauchistes* a descubrir el *bourgeois* dentro de sí y vérselas con él allí, en vez de utilizar individuos externos a sí mismos como pantallas en las cuales proyectar los aspectos de sí que no podían aceptar, y despreciar, odiar e intentar destruir la pantalla como si ésta fuese lo que habían proyectado en ella. En efecto, desarrollando de este modo el odio y el mal dentro de sí, ellos sólo lograrían dar más fuerza dentro de sí al mal que se habían visto impulsados a proyectar, y acentuar así su escisión interior.

Quienes intenten transformar la sociedad sin transformar su propia psiquis seguirán estando dominados por los “otros internalizados” que, como bien señaló David Cooper,⁵⁵ constituyen lo que Freud llamó “superyó,” y por la serie de relaciones de dominación y explotación en términos de las cuales éstos funcionan y nos han enseñado a funcionar; en consecuencia, no podrán evitar reproducir en el nuevo orden social, económico, político, cultural, tecnológico, etc., la opresión que esos “otros internalizados” ejercen dentro de ellos. Por esto Cooper recuerda el dilema del poeta japonés Basho en su *Viaje hacia el norte profundo*, cuando encontró al niño abandonado a la orilla del camino: habiendo comprendido que aún no sabía lo que era bueno para sí mismo, e incluso si la vida valía o no la pena, el poeta y buscador de la verdad decidió no recoger el niño. La historia es extrema pero, precisamente por eso, ilustra claramente el asunto que nos concierne.

Más aún, individuos poseídos por el error, el odio y las relaciones de opresión podrían proyectar en la clase dominante los aspectos de sí que no pueden aceptar —por ejemplo, sus propios aspectos opresivos, explo-

tadores, manipuladores, etc.— y ensañarse con esos aspectos hostigando y exterminando a los miembros de la clase en cuestión, con lo cual darían más fuerza a sus propios aspectos destructivos, opresivos y sádicos. Estos, tarde o temprano, volverían a emerger a su conciencia y, entonces, tendrían que ser exorcizados de nuevo buscando nuevas víctimas que los encarnaran y pudieran ser destruidas como si fuesen esos aspectos. Así, se produciría un circuito de realimentación positiva en el cual el sacrificio de víctimas propiciatorias por los “revolucionarios” alimentaría tanto la culpa que éstos experimentan, como la imagen oscura y negativa que es esculpida por dicha culpa, y a su vez el desarrollo de la culpa y de la imagen oscura haría que los “revolucionarios” necesitaran un número creciente de víctimas en quienes proyectarlas e intentar destruirlas.

En base a todo lo anterior, podremos apreciar plenamente la gran sabiduría de las palabras de Lao-tse:⁵⁶

Para arreglar tu imperio, primero arregla tu provincia;
 para arreglar tu provincia, arregla tu aldea;
 para arreglar tu aldea, arregla primero tu clan;
 para arreglar tu clan arregla tu familia;
 para arreglar tu familia, arréglate antes a ti mismo.

Más recientemente, el lama del budismo tibetano Chögyam Trungpa propuso algo similar:⁵⁷

Cuando los seres humanos pierden su conexión con la naturaleza, con el cielo y la tierra, entonces ya no saben cómo nutrir su medio ambiente... Los seres humanos destruyen su ecología al mismo tiempo que se destruyen los unos a los otros. Desde esa perspectiva, curar a nuestra sociedad va mano a mano con curar nuestra conexión personal y elemental con el mundo fenoménico.

Si quieres resolver los problemas del mundo, antes tendrás que poner en orden tu propio hogar, tu propia vida. Eso es una especie de paradoja. La gente tiene un deseo genuino de ir más allá de sus entumecidas vidas individuales para beneficiar al mundo. Pero si no comienzas en casa, entonces no tendrás esperanza de beneficiar al mundo... No hay duda de que, si lo haces, el paso siguiente surgirá naturalmente. Si no lo haces, entonces tu contribución a este mundo sólo podrá producir aún más caos...

Hay quienes sienten que los problemas del mundo son tan urgentes que la acción política y social debería tomar precedencia sobre el desarrollo individual. Éstos pueden sentir que deberían sacrificar sus propias necesidades en forma completa con el objeto de trabajar por una causa más amplia. En su

forma extrema, este tipo de pensamiento justifica las neurosis individuales y la agresión como productos de una sociedad con problemas, de modo que la gente siente que puede aferrarse a sus neurosis e inclusive usar su agresión para efectuar el cambio.

De acuerdo con las enseñanzas de Shambhala, sin embargo, tenemos que reconocer que nuestra experiencia individual de salud mental está intrínsecamente ligada a nuestra visión de una buena sociedad humana. De modo que tenemos que hacer las cosas por pasos. Si tratamos de resolver los problemas del mundo sin superar la confusión y la agresión en nuestro propio estado mental, entonces nuestros esfuerzos sólo contribuirán a aumentar los problemas básicos, en vez de resolverlos. Es por eso que el viaje individual del guerrero debe ser emprendido antes de que podamos abordar el problema más amplio de cómo ayudar a este mundo. Sin embargo, sería algo extremadamente desafortunado si la visión Shambhala fuese tomada sólo como otro intento de construirnos a nosotros mismos mientras ignoramos nuestras responsabilidades hacia los demás.

Otro lama del budismo tibetano —Namkhai Norbu, quien adoptó la nacionalidad italiana, pero actualmente pasa la mayor parte de su tiempo en Venezuela—escribió:⁵⁸

En muchas ideologías políticas el principio es luchar para construir una sociedad mejor. ¿Pero cómo? Destruyendo la vieja [sociedad]; por ejemplo, [mediante una] revolución. En la práctica, no obstante, los beneficios que emanan de esto son siempre relativos y provisionales, y nunca se alcanza una verdadera igualdad, [pues sigue habiendo] distintas clases sociales. Una sociedad mejor sólo puede surgir de la evolución del individuo...

Si entendemos de veras cuál es la verdadera relación entre la sociedad y la conciencia del individuo y, en base a ese principio, intentamos colaborar a fin de mejorar la sociedad, finalmente el progreso podrá dar beneficios concretos a todos, sin distinciones. Y podrá sobrevenir una era en la cual, liberados de la red del dualismo que es la base de todos los problemas y conflictos entre la gente, todos disfrutaremos de un auténtico bienestar y una genuina felicidad.

¿Quiere decir todo esto que debemos posponer toda acción política dirigida al cambio social hasta que hayamos superado totalmente el error que constituye la segunda noble verdad y nos hayamos liberado de las relaciones instrumentales que caracterizan a nuestra psiquis? Ciertamente no. Si tuviéramos que estar plenamente transformados para poder emprender la transformación de la sociedad, probablemente la mayoría de nosotros moriría antes de emprenderla y el mundo llegaría a su fin antes de que hayamos hecho

nada por transformarlo. Como ha indicado el mismo Namkhai Norbu, no hay que esperar hasta que la transformación individual haya sido completada para emprender la acción social.⁵⁹ En efecto, podemos emprender la segunda mientras llevamos a cabo la primera y trabajar simultáneamente en ambas.

Como señaló Carlos Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*, la esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales. Y como explicaron más recientemente Wilhelm Reich, Gregory Bateson, David Cooper y otros psiquiatras, cada individuo está constituido por sus relaciones con otros individuos (y por las relaciones de sus “otros significativos” con otros individuos). Transformar la sociedad, en la medida en que ello transformaría las relaciones sociales, tendría que dar lugar a una nueva esencia de nuestra especie. Pero en la medida en que quienes traten de llevar a cabo la transformación de la sociedad estén poseídos por relaciones de dominación y de explotación, etc., sus intentos de transformar la sociedad no harán más que reproducir dichas relaciones en las nuevas formas económicas, políticas y sociales. En este contexto, considérese la referencia que en mi obra *Individuo, sociedad, ecosistema* hice a la leyenda tibetana de Guesar de Ling:

Los textos sagrados del cristianismo profetizan que el Cristo del «Segundo Advenimiento» vendrá montado en un caballo blanco, armado de una espada, a fin de derrotar a las fuerzas del mal e instaurar el reino de Dios durante un Milenio. En el judaísmo, se espera la llegada del Mesías, quien liberará y redimirá al pueblo de Dios.⁶⁰ En el islam, el Mahdí o Mehedí —o sea, el Guía— vendrá al final de los tiempos para completar la obra de Mahoma e imponer la justicia en el mundo.⁶¹ En el hinduismo [de tipo tántrico], es el Kalki, guerrero místico montado en un caballo blanco, quien vendrá al final de la Era de la Oscuridad para poner fin a la injusticia e implantar la nueva era de armonía, equidad y plenitud. En el budismo sùtrico, es el Buda Maitreya quien inaugurará la nueva Edad de Oro; ahora bien, en el *vajrayana* ciertas enseñanzas asociadas al tantra *Kalachakra* nos hablan de la instauración de un Milenio de armonía, justicia y espiritualidad, y en regiones en las cuales están difundidas estas enseñanzas —tales como el Tíbet, Bután, Mongolia y parte de China— muchos budistas esperan que, antes del advenimiento de Maitreya, el rey guerrero Guesar de Ling, montado en un caballo blanco, aparecerá para derrotar las fuerzas del mal e imponer la justicia en el mundo.

Aunque no deseo estimular la creencia en profecías en nuestra era, cuando todo argumento debe ser racional y no estar basado en la mera creencia, y aunque temo también que las profecías puedan ser utilizadas por individuos inescrupulosos para manipular a las masas, quiero dar a conocer,

aunque sea en una mínima medida, las leyendas tibetanas acerca del «rey Guesar» y la tierra de Shambhala —la cual representaría un estado de cosas caracterizado por la equidad y la justicia, la igualdad, la armonía, la plenitud y una auténtica espiritualidad—. El lama tibetano Chögyam Trungpa Rinpoché escribe:⁶²

Según estas historias, los reyes Rigden de Shambhala siguen vigilando los asuntos humanos y regresarán un día a la tierra para salvar a la humanidad de la destrucción. Muchos tibetanos creen que el rey guerrero tibetano Guesar de Ling fue inspirado y guiado por los Rigden y la sabiduría de Shambhala... Algunas leyendas dicen que Guesar reaparecerá desde Shambhala, al mando de un ejército, para conquistar a las fuerzas de la oscuridad en el mundo.

A su vez, en un libro sobre Guesar escrito por Alexandra David-Neel y el lama Yongden (cuya traducción inglesa fue publicada con un prefacio de Trungpa Rinpoché), podemos leer:⁶³

Con la epopeya de Guesar se han relacionado varias profecías, incluyendo la que anuncia el advenimiento del futuro Buda. Todas ellas presentan el retorno de Guesar como el preludio de una nueva era. Cuál será el carácter distintivo de este período no es definido claramente, pero parece que será de una naturaleza tal que producirá «más justicia» que la que existe actualmente en la tierra.

El esperado Guesar seguirá actuando en calidad de guerrero. Los fines por los que luchará serán de orden social más que religioso, y los alcanzará por la fuerza...

«Nuestro trabajo ha sido completado», dijo Guesar a sus seguidores (en su anterior estada en la tierra). «Por ahora podemos descansar en paz, pero tendremos que regresar a este mundo para predicar la buena ley en las tierras de Occidente, después de haber eliminado a aquéllos que se alimentan de la sustancia de los seres y difunden sufrimiento...

Guesar expresó en voz alta los siguientes deseos:

¡Que entre las montañas, no haya unas altas y otras bajas;
que entre los hombres, no haya unos poderosos y otros sin poder;
que no haya abundancia de riquezas para unos y carencia para otros;
que en el altiplano no haya altos y bajos;
que las planicies no sean uniformemente planas.
que todos los seres sean felices!»

Debemos recordar que las obras tántricas de cualquier nacionalidad y los libros tibetanos de cualquier tema tienen un carácter esotérico y metafórico. En consecuencia, al igual que el resto de las predicciones sobre Guesar, la

alusión al uso de la fuerza debe ser tomada principalmente en estos sentidos. David-Neel nos relata su conversación con un lama mongol en las desiertas planicies tibetanas acerca del anunciado «regreso de Guesar»:⁶⁴

«Entre aquéllos que hayan recibido armas para utilizar en contra nuestra, algunos las botarán, mientras que otros las utilizarán en contra de los demonios enemigos de la justicia y de la felicidad de los seres...»

«...La verdadera religión será predicada, y quienes se nieguen a actuar justamente: los amos que insistan en seguir siendo amos, los esclavos que persistan en seguir siendo esclavos y en mantener a otros en la esclavitud»...

Concluyó con un gesto significativo.

«Comprendo», dije, la «espada de Guesar»...

«Pero, kushog (señor), ¿qué es para usted la religión?»

«*Ñi su med pa. Ñi su char med do* (No es dos. No debe ser hecho dos)», contestó. «La mano no debe dañar al pie; son el mismo cuerpo»...

...«La religión es la búsqueda de la verdad. Es iluminación de la mente, juicio correcto, y la acción correcta que emana de éste.

¿Qué se gana con poner el pie sobre el cuello de otro?

Quien lo hace no está más que preparando las condiciones para que su propio cuello sea aplastado por el pie de otro más fuerte que él.

Quienes son oprimidos por los poderosos no tienen en sus corazones más religión que sus opresores; son perversos, maliciosos y cobardes. Si se vuelven poderosos se comportarán igual que aquéllos a quienes ahora maldicen.»

Es por esto que sólo podrá producirse una verdadera transformación de la sociedad si quienes la impulsan se van liberando del error y de las relaciones instrumentales, y no se ponen ciegamente en las manos de líder alguno. La revolución dirigida por individuos poseídos por el error no será más que un mero cambio de amos. Y, dado que quienes están poseídos por el error no pueden saber quién no lo está, y dado que dejarse dirigir es mantener el tipo de relaciones que ha de ser superado, siempre es indeseable y peligroso ser dirigido. Ya tenemos suficiente experiencia de lo que sucede con las «revoluciones» que son dirigidas por individuos poseídos por el error.

El *dharma* milenario de la India, en sus formas no-dualistas y no-substancialistas, es un elemento indispensable para la transformación efectiva de la sociedad: las relaciones de proceso primario no pueden modificarse por la acción del proceso secundario, que es en términos del cual realizamos todas nuestras acciones conscientes; sólo la repetida ruptura de la ilusión dualista de que hay un sujeto y un objeto, y el consiguiente descubrimiento de la verdadera condición de la realidad, que es no-dual y no-relacional, con el tiempo puede neutralizar nuestra tendencia a funcionar en términos de

relaciones instrumentales, estableciéndonos en el estado de *comuni3n* que consiste en la vivencia de la naturaleza com3n de todos los seres humanos y de la totalidad del universo, y en el cual, en consecuencia, se cuida de todos los seres humanos y de la totalidad del universo como de nuestro propio cuerpo.

II.3.- El nuevo gobierno de la India

Desde la independencia y hasta comienzos de la d3cada de los 1990s, excepto por breves per3odos a fines de la d3cada de los 1970s y a fines de la de los 1980s, el *Congress Party* control3 el parlamento y pudo escoger el primer ministro, estableciendo una dinast3a brahmana: Jawaharlal Nehru (1947-64), su hija Indira Gandhi (1965-77, 1980-84), y el hijo de 3sta, Rajiv Gandhi (1984-89). A diferencia del *Mahatma* Gandhi, Nehru y sus sucesores estaban totalmente condicionados por el modernismo y no se resist3an ni a la tecnolog3a ni a los valores de Occidente; de hecho, fue bajo los gobiernos del *Congress Party* que la India desarroll3 armas nucleares y una poderosa maquinaria b3lica. Habiendo implementado una especie de pol3tica socialista destinada a mitigar los efectos m3s extremos de la segregaci3n y la desigualdad que se adueñaron de la India desde la implantaci3n del sistema de castas —la cual comprend3a la atenci3n m3dica gratuita, la regulaci3n de las medicinas (las cuales costaban una fracci3n del precio que ten3an en otros pa3ses y en particular en el Primer Mundo) y as3 sucesivamente— el *Congress Party* desactiv3 o asimil3 la ret3rica pol3tica de izquierda, previniendo el crecimiento de la insurrecci3n impulsada por algunos comunistas que podr3a haberse esperado en las condiciones socioecon3micas que prevalec3an en el pa3s. Ahora bien, como ya hemos visto, aunque el *Congress Party* hizo repetidos esfuerzos por limitar la exclusi3n y opresi3n de los *dalits* o intocables, en la pr3ctica las autoridades proven3an casi siempre de las castas superiores y por lo tanto no hac3an mucho por impedir que los intentos de beneficiar a los intocables con una Reforma Agraria fuesen saboteados.

Durante el gobierno de Rajiv Gandhi y bajo presi3n del FMI, tanto a nivel nacional como estatal se liberalizaron los requisitos para la obtenci3n de licencias de industria, comercio, importaci3n y as3 sucesivamente, y luego se eliminaron las reglas que imped3an a extranjeros tener propiedades en la India, al tiempo que se tomaban medidas para reducir la proporci3n de propiedad gubernamental en varios de los mercados de alta tecnolog3a. Las firmas multinacionales comenzaron a establecerse en la India a fines de la d3cada de los 1980s y, con el derrumbe de la ex-Uni3n Sovi3tica (la cual, cabe señalar, a ra3z del cisma chino-sovi3tico de fines de la d3cada de los

1950s se había constituido en aliado incondicional de la India) y las reformas impulsadas por el FMI, se establecieron a un ritmo todavía mayor a comienzos de la década de los 1990 —al tiempo que se emprendían muchas otras reformas neoliberales que pondrían fin al estado de bienestar impuesto por los anteriores gobiernos del *Congress Party* y haciéndole la vida aún más dura a los sectores excluidos y explotados—. Por supuesto, esto resultó en una notable mejora de los índices macroeconómicos, como sucede cuando las transacciones monetarias por concepto de las privatizaciones de propiedades estatales se contabilizan como “crecimiento de la economía”, y cuando se eliminan los controles que el Estado ejerce sobre la actividad económica.

A comienzos y mediados de la década de los 1990s, partidos de izquierda en alianza con partidos de centro formaron intermitentemente gobiernos que no incluían el *Congress Party*. El décimoprimer primer ministro de la India fue el exministro en jefe de Karnataka, Deve Gowda, un ingeniero proveniente de una familia campesina de casta desventajada y perteneciente al Partido del Pueblo (*Janata Dal*), quien encabezó una coalición minoritaria de trece partidos conocida como el Frente Unido, la cual amalgamaba a algunos miembros del Frente Nacional, el Frente de Izquierda y partidos regionales. Para este primer ministro, quien reafirmó su compromiso con la herencia secular de la India moderna, el Frente Unido era el representante de la gran diversidad demográfica de la India. Aunque el *Congress Party* no era miembro de esta coalición de centro-izquierda, la misma dependía de él para su supervivencia; en consecuencia, para garantizar el apoyo de este partido al gobierno de coalición, este último declaró que las reformas económicas neoliberales emprendidas por los últimos gobiernos del *Congress* eran “irreversibles” y se comprometió a seguir llevándolas adelante y a atraer la inversión extranjera.

En diciembre de 1992, por instigación de los extremistas del *Bharatiya Janata Party* (BJP) —heredero del Nacionalismo Religioso Casteísta— turbas hinduístas destruyeron la mesquita Babri Masjid en Ayodhya (UP) —que databa de 1528— porque según ellos en ese lugar habría nacido Rama (el séptimo *avatara* del dios Vishnu) y habría existido el templo de Ramjanmabhumi: los disturbios resultantes produjeron más de tres mil muertes. En el mismo período, seguidores del Shiv Senna (un partido regional comunalista que es igualmente heredero del Nacionalismo Religioso Casteísta) y/o del BJP colocaron zapatos sobre la cabeza de una estatua de Ambedkar y provocaron daños a la misma, lo cual resultó en graves disturbios entre budistas ex-intocables e hindúes de casta que resultaron en muchas muertes. No mucho después de esto el BJP logró encabezar un gobierno con el apoyo de partidos regionales (incluyendo, por supuesto, el Shiv Senna de Maharashtra),

el cual tuvo muy corta vida. Sin embargo, en las elecciones que tuvieron lugar en 1999, el BJP logró encabezar un gobierno de coalición similar, cuya duración fue mucho mayor. Las políticas neoliberales de los últimos años de gobierno del *Congress Party* no fueron revocadas, sino que, por el contrario, se exacerbaron, al tiempo que se minaban las políticas destinadas a la inclusión de los intocables y los excluidos en general. A pesar del extremismo nacionalista del BJP, la posesión de armas nucleares por parte tanto de India como de Pakistán condujo a ambos países a un escenario similar al que había prevalecido entre los EE.UU. y la URSS: a pesar de la superioridad militar de la India y el nacionalismo exacerbado del BJP, la posibilidad de MAD o “Mutually Assured Destruction”⁶⁵ forzó a los gobiernos de ambos países a negociar la paz.

Finalmente, el *Congress Party*, en una alianza con los dos Partidos Comunistas del país (el CPI y el CPI-M), con representantes de los intocables y de los sectores excluidos, y con algunas fuerzas regionales, retornó al poder. Si dicho partido reasumiera sus políticas originales, la India podría tener una nueva oportunidad de retomar, al menos en cierta medida, una senda que armonizara lo valioso que hubo en el paradigma gandhiano con lo valioso del paradigma de Ambedkar, con lo cual podría ofrecer una verdadera alternativa, no sólo al neoliberalismo impuesto por el FMI y el Banco Mundial, sino al desarrollismo y la desigualdad que se encuentran en la raíz de la crisis ecológica.

Notas y referencias bibliohemerográficas

- 1 Pakistán comprendía Bengala Oriental (Pakistán Oriental) y la totalidad de los territorios más occidentales del Hindostán, a partir de una frontera que dividía en dos el Punjab y separaba el Sindh de los Estados de Maharashtra y Gujarat (Pakistán Occidental). Sin embargo, debido al régimen de postergación económica de que era objeto por parte del gobierno pakistaní (con sede en Pakistán Occidental; desde la década de los mil novecientos setenta, en la nueva ciudad de Islamabad), el 26 de marzo de 1971 el Pakistán Oriental se proclamó república independiente con el nombre de Bangladesh. El ejército pakistaní intervino y apresó a los secesionistas, ante lo cual India intervino alegando que su seguridad estaba amenazada por el flujo de refugiados. Pakistán se rindió ante India el 16 de diciembre del mismo año, con lo cual se consolidó la separación de Bangladesh con respecto a Pakistán.
- 2 Bocchi, Gianluca y Mauro Ceruti, 1993, español 1994, pp. 41-42.
- 3 Durant, Will, español 1957.
- 4 Daniélou, Alain, español 1987. En la mencionada obra, Daniélou se propone demostrar la identidad entre Shiva —objeto central del culto y de la mística

preindoeuropeos de la India— y Dionisos, que para Daniélou no es otro que el “dios de Nyssa” (Nyssa fue uno de los principales santuarios de Shiva en la India preindoeuropea). El nombre de Dionisos no podría derivarse de haber sido incubado en el muslo de Zeus y haber nacido de éste, por la simple razón de que Dionisos habría sido muy anterior a Zeus. Shiva y Dionisos serían, pues, variedades del objeto de un culto fálico y prototántrico propio de los pueblos preindoeuropeos de toda la región comprendida entre el Turkestán, la India y el Mediterráneo.

5

Bharati, Agehananda, 1977.

6

Hoy en día se sabe con certeza que los antepasados de gran parte de los llamados “arios” o “indoeuropeos” —los kurganes, establecidos en la costa norte del Mar Negro y extendidos en dirección este por una franja que llegaba hasta una fracción de la costa occidental del Mar Caspio— antes de iniciar su expansión conquistadora en múltiples direcciones habían sido por siglos depredadores de sus vecinos. Dicho pueblo invadió y conquistó progresivamente casi la totalidad de Europa, el Medio Oriente (que tuvo que repartirse con esos otros invasores que fueron los semitas) y la India.

En toda esa amplísima región había existido con anterioridad una elevada cultura espiritual de carácter no-dualista y de metodología de tipo tántrico (y probablemente dzogchén: tanto el concepto de *tantra* como el de dzogchén se explicarán en una nota posterior), que había constituido la vertiente “blanca” y versión originaria de las tradiciones espirituales locales (ya que las vertientes “negras” de las mismas constituyen deformaciones de la tradición misticorreligiosa originaria de la humanidad): para los dravidianos de la India, se trataba de la vertiente “blanca” del shivaísmo; para los tibetobirmanes de las faldas y los altiplanos de los Himalaya, de la vertiente “blanca” del bön; para los persas, de la vertiente “blanca” del zurvanismo; para los cretences minoicos, de la vertiente “blanca” del dionisismo —y, según Alain Daniélou (español 1987), para los egipcios, del culto a Osiris—.

Los arios suprimieron las tradiciones existentes en las tierras que dominaron, pero más adelante éstas resurgieron —quizás con mayor ímpetu en India—, de modo que algo de su elevada espiritualidad se infiltró entre los conquistadores (quienes, sin embargo, expurgaron de ella todo lo que pudiese constituir una amenaza para su dominio, incluyendo muchos de sus métodos más directos; en particular, y en la medida en que la represión es inherente a las estructuras de dominación, ellos excluyeron los métodos que aprovechaban la energía asociada al impulso erótico como medio para acceder a vivencias transpersonales; del mismo modo, eliminaron las bacanales en las cuales había sido inadmisibles la estratificación social). Todo esto lo trato en detalle en una obra titulada *Los presocráticos y el Oriente* (a publicar por el Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes en Mérida, Venezuela). Cfr. también: (1) Durant, Will, español 1957. (2) Bocchi, Gianluca y Mauro Ceruti, 1993, español 1994. (3) Daniélou, Alain, español 1987. (4) Gimbutas, Marija, 1989. (5) Eisler, Riane, 1987, español 1989. Etc., etc.

7 Eisler, Riane, 1987, español 1989.

8 Conferencia dictada en el Seminario «La crisis del pensamiento jurídico moderno y las manifestaciones postmodernas de su reconstrucción» celebrado en Maracaibo, Venezuela, del 2 al 4 de mayo de 1996.

9 En términos de los conceptos introducidos por Sigmund Freud en su *Proyecto de una psicología para neurólogos* de 1895, el funcionamiento analógico del cerebro humano corresponde al proceso primario, mientras que su funcionamiento digital corresponde al proceso secundario. Según Fenichel el proceso primario carece de negativos, no posee ninguna indicación de tiempo y modo verbales, pone el énfasis en las relaciones y *no en quién es quién en ellas*, y es metafórico. El proceso secundario, en cambio, tiene negativos, especifica tiempo y modo verbales, pone el énfasis en quién es quién en las relaciones, y es literal.

El proceso primario no distingue claramente a qué sujetos deben ser aplicados los distintos tipos de relaciones; esa distinción es hecha claramente por el proceso secundario, pero este último está siempre determinado por el primario y no es capaz de determinarlo *completamente* a su vez. Debido a esto y al hecho de que en el proceso primario no existe la negación, una vez que en un sistema humano se introducen relaciones instrumentales de dominio y conflicto, y éstas comienzan a desarrollarse, no hay forma de limitar su desarrollo al campo de las relaciones internas del individuo, al de las relaciones entre individuos, al de las relaciones entre sociedades, o al de las relaciones entre los humanos y el medio ambiente. Dadas las características del proceso primario, la única forma de superar las relaciones que han de ser superadas es desarrollándolas hasta el extremo en el cual completan su reducción al absurdo y, no pudiendo ser “estiradas” aún más, se revientan, como una liga que es estirada más allá de su máxima resistencia.

10 Cfr., por ejemplo: Durant, Will, español 1957; Daniélou, Alain, español 1987; Eisler, Riane, 1987, español 1989; Gimbutas, Marija, 1989; Gimbutas, Marija, español 1991; Bocchi, Gianluca y Mauro Ceruti, 1993, español 1994.

11 Cauvin, Jacques, 1987.

12 Esto no está comprobado, pero en mi libro *Los presocráticos y el Oriente* he mostrado cómo y por qué toda la evidencia existente tiende a sugerir que el mito del “huevo cósmico” fue compartido por todos los pueblos preindoeuropeos que habitaron esa gran zona comprendida entre el Mediterráneo, el Turkestán y la India. Hemos visto que los sumerios fueron uno de los pueblos que se encontraron en contacto más íntimo con los dravidianos en la época preindoeuropea; bien, Hans-Georg Gadamer ha sugerido (Gadamer, Hans-Georg, español 1995) que los griegos recibieron el mito del huevo cósmico de los sumerios y de los hititas. Ahora bien, como ya hemos visto, los sumerios tuvieron un contacto muy íntimo con los dravidianos y compartieron muchas características culturales con éstos.

Otros de los pueblos que habrían comulgado con dravidianos y sumerios habrían sido los del antiguo Zhang-zhung kuchano-tibetano. Bien, como se

señala en Norbu, Namkhai, 1986a, español por Elías Capriles 1996, el mito en cuestión constituye la cosmogonía de la tradición bön del antiguo Zhangzhung y del Tíbet, *por lo menos* desde el año 3.000 a. C. (y, en una versión más sofisticada, es central en la tradición *rdzogs-chen*). Si, como sugiero en *Los presocráticos y el Oriente* y también en este trabajo, el bön (*bon*) del Zhangzhung y del Tíbet y el shivaísmo de la India dravidiana eran una y la misma tradición, sería lógico pensar que también el shivaísmo haya compartido el mito en cuestión.

Dicho mito es también central en el zurvanismo, el cual, como señala Giuseppe Tucci (Tucci, Giuseppe y Walter Heissig, 1970), tuvo una presencia constante en la zona del Monte Kailash, que los hindúes consideran como la morada de Shiva y que, situado en el corazón del Tíbet, fue el centro de irradiación de las distintas tradiciones del bön y en particular del dzogchén (*rdzogs-chen*). De hecho, el texto pavlevi *Menok i Khrat* (*Espíritu de la sabiduría*) todavía hace mención del mito en cuestión, aunque de manera menos prístina que el *rdzogs-chen* en particular y la tradición bön en general.

Más importante aún es el hecho de que, en la India arianizada, el mito aparece ya en el *Rigveda* (x. 82. 5-6 del himno a Vishwakarmán), aunque incluye ya la referencia a la intervención de un dios. Luego aparece en el Código de Manu y en los escritos del filósofo Kanada, codificador de la *dharshana vaiseshika*, que lo introduce en un inaceptable substancialismo pluralista. Y después aparece incluso en uno de los *Upanishad*.

Y tal como el mito fue sufriendo modificaciones en Asia, lo hizo igualmente en Grecia, donde aparece entre los órficos, en Anaximandro (como se ha demostrado recientemente: cfr. Gadamer, H. G., *op. cit.*), en atomistas como Demócrito y Empédocles (y de manera sutil en Anaxágoras).

Si la versión originaria del mito era la de la tradición bön y/o la más sofisticada del dzogchén (*rdzogs-chen*) que nos transmite Namkhai Norbu en *op. cit.*, el mismo no habría hecho referencia a dioses y habría sido de carácter cíclico (Gadamer piensa que el mismo no podría haber sido de carácter cíclico en Anaximandro, pues en fecha tan temprana todavía no habría podido adquirir ese carácter, cuando *tal es precisamente el carácter que tiene en las tradiciones bön del 3.000 a. C y en todas las otras tradiciones orientales anteriores a Anaximandro*).

Para el bön, el dzogchén (*rdzogs-chen*) y el zurvanismo, la ruptura del huevo cósmico habría correspondido a la disgregación del total espacio-tiempo-conocimiento originario que los zurvanistas designaron como Zurván.

El mito en cuestión aparece hasta en China, donde el cielo y la tierra, el *yin* y el *yang*, aparecen por división del huevo cósmico primordial. Nótese que Lao-tse entregó su *Tao-te ching* a un oficial en la frontera chinotibetana, y que no hay indicios de que las doctrinas del taoísmo de Lao-tse hayan sido conocidas en China antes de la existencia de este último (el cual, sin embargo, logra entroncar con la tradición *yin-yang* y con formas populares de chamanismo). Es importante mencionar también la identidad entre el

simbolismo con el cual el dzogchén ilustra la obtención del “cuerpo de luz” (la de una serpiente que muda su piel) y la que el taoísmo emplea para ilustrar la obtención de la inmortalidad por parte del *shen-hsien*.

¹³ En I. 67. 3 el creador es Agni, en X. 89. 4 es Indra, en IX. 101. 15 es Soma, y en III. 31. 12 son otros dioses.

¹⁴ El primer dios principal es el indoiranio Dyaus (Zeus/Júpiter/Tyr ó Tyi), quien es remplazado por Varuna, Indra, Prajapati y Brahma, sucesivamente, hasta llegar a Vishwakarman, quien todo lo ve.

¹⁵ Daniélou parece estar radicalmente equivocado al insistir en que los *dhars-hana* del *samkhya* y el *yoga* se derivan del shivaísmo. La esencia del shivaísmo radica en el rechazo de una dualidad substancial entre el alma y el cuerpo, o entre los humanos y la naturaleza, y la aplicación de medios místicos que permiten la vivencia de la totalidad y de la indivisibilidad de los elementos que podemos abstraer en dicha totalidad, y del carácter sagrado de esa totalidad y de sus partes potenciales —medios que hacen el más sabio uso de una amplia gamma de impulsos humanos, incluyendo los eróticos, sin rechazar ni censurar ninguno—. En cambio, el *samkhya* y el *yoga* postulan una dualidad substancial entre Purushas (las almas, que son pasivas) y Prakrit (la materia universal, que es activa), de modo que están basados en el falso dualismo cuerpo-alma (que uno podría muy bien creer propio de pueblos depredadores, agresivos y dominadores). Sin embargo, el hecho de que la realización espiritual consista para ambas *dhars-hana* en lograr una total no-responsividad por parte de los Purushas ante los movimientos de Prakrit es contrario a la actitud de un depredador o de un guerrero. (Nótese que el problema de la génesis del *samkhya* y el *yoga* es análogo al de la génesis del jainismo que se discutió anteriormente, y podría resolverse de manera similar —aunque las dos mencionadas *dhars-hana* también podrían ser el resultado de un cruce entre doctrinas *jaina* y doctrinas shivaítas—.)

¹⁶ Aunque el *Bhagavad Gita* parte de un teísmo substancialista y, siguiendo la filosofía de las *dhars-hana* del *samkhya* y el *yoga*, distingue entre Purusha y Prakrit, también es cierto que no reconoce la substancialidad absoluta de las almas individuales (cfr. *Gita* vii. 4 y xiii. 20-22), y que a diferencia de las *dhars-hana* del *samkhya* y el *yoga* no atribuye carácter absoluto a la distinción entre los Purushas y Prakrit.

¹⁷ En el hinduismo como resultado histórico de la amalgama de tradiciones religiosas ortodoxas de la India, a partir de un cierto momento se estableció una Trinidad de deidades constituida por Brahma, el Creador, Vishnu, el Conservador, y Shiva, el Destructor del error y de todo lo que representa un obstáculo para la liberación espiritual.

¹⁸ Las cuatro castas tradicionales de la India son —comenzando por el ápice de la pirámide— la brahmana, la ksatriya, la vaishya y la shudra. Dentro de éstas, distintas palabras designan a subgrupos que se distinguen por su ocupación, posición económica, etc.; por ejemplo, Gandhi era un *bania* o “comerciante rico o de clase media.”

Ahora bien, con el tiempo, el *establishment* hinduista se vio obligado a crear “nuevas castas” (algo inconcebible desde el punto de vista del más estricto purismo tradicionalista) a fin de poder albergar en su seno a grupos humanos que anteriormente se habían separado del hinduismo ortodoxo, o que se acababan de asimilar a esta religión. Así, pues, tenemos, por ejemplo, que entre los grupos de habla kannada (concentrados en el estado de Maisuru/Karnataka y regiones adyacentes), los adherentes del culto *bhakta virashaiva* son considerados como miembros de la “casta virashaiva;” en Nepal, a su vez, los *newari* y los *tamang* (originalmente budistas y todavía en gran parte pertenecientes a esta religión) convertidos al hinduismo son considerados como miembros de la casta *newari* o *tamang*, respectivamente —y así sucesivamente—. (Cabe señalar que en este trabajo estoy empleando el término “hinduismo” en su sentido más amplio, que es el de la religión imperante en la India en todas sus vertientes, y no en el sentido más estricto del término.)

19 Doke, Joseph J., *M. K. Gandhi: An Indian Patriot in South Africa*. Benarés, Akhil Bharat Sarva, 1959. Citado en Reyna, José Antonio, *Gandhi y la no violencia*. Caracas, Monte Avila Editores, 1985, p. 29.

20 En efecto, la *samabhava* es similar a la *ataraxia* de los escépticos pirrónicos y neoacadémicos, y a la *apatheia* de los estoicos.

21 En Reyna, José Antonio, 1985, un error de imprenta hizo que el título de esta obra de Ruskin esté escrito incorrectamente como *Unto His Last*.

22 Mérida, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes, 1994.

23 Gandhi, M. K., *Satyagraha in South Africa*. En Gandhi, Mohandas K., 1968, pp. 338-9.

24 Este comentario lo hace José Antonio Reyna (1985) en referencia a la declaración de Gandhi con respecto al sino de los hindúes en Sudáfrica citada arriba.

25 Nótese que, según algunos investigadores japoneses, el clan de los Shakyas al que perteneció Gautama Siddhartha habría sido de raza mongólica. Ahora bien, quizás sea más lógico proponer, de manera más específica, que haya sido de origen tibetobirmano.

26 En la versión más extensa de *The Precious Vase*, que circuló en fotocopia y jamás circuló en forma de libro, Chögyäl Namkhai Norbu escribió:

«...el *tantra* llamado *Dorlle kur* (*rDo rje Gur*) declara: «A los que tienen capacidad inferior se les enseñó el *kriyatantra*, a los de capacidad media el *ubhaya* o *charya*, a los de capacidad superior el *yogatantra* y a los de capacidad suprema el *anuttaratantra*». Por lo tanto, hay distintos puntos de vista: el *kriyatantra*, el *ubhaya* (o *charya*) y el *yoga* se llaman los *tantra* inferiores, mientras que el *anuttaratantra* se llama el *tantra* superior..

«El *Shella kunchab* (*Shes bya Kun khyab*) dice: «Hay cuatro tipos de discípulos del Buda: (1) Los que aprecian en mayor medida las prácticas externas, tales como la purificación y las abluciones, y que desean practicar la enseñanza de esta manera. (2) Los que tienen más interés en el verdadero sentido y menos en las acciones externas. (3) Los que comprenden que las acciones externas

pueden ser fuente de distracción y por lo tanto se dedican principalmente a la meditación acerca del sentido interno. (4) Los que se regocijan en gozos a través de la sabiduría no-dual del método y el *prajña*. Cuando estos cuatro tipos de discípulos reciben una enseñanza se vuelven respectivamente seguidores (1) del *kriya* [el inferior entre todos los tantra], (2) del *ubhaya* [o más precisamente del *charya*, que es el equivalente del *ubhaya* entre los sarmapa], (3) del *yoga* y (4) del *anuttarayogatantra* [que para los sarmapa constituye el vehículo supremo entre todos los existentes, tántricos o no]. Por lo tanto, para transmitir la enseñanza a los cuatro tipos de discípulos de acuerdo a sus inclinaciones [y capacidades], tienen que haber sido impartidas enseñanzas relacionadas con los cuatro tipos de *tantra*:

«(4) A los que sienten más apego y lujuria, y quienes en la tradición hindú son seguidores de los métodos asociados al dios Shiva, se transmitió el método de los *anuttarayogatantra*;

«(2) a quienes están más condicionados por la rabia y que en la tradición hindú están asociados a los métodos relacionados con el dios Vishnu, se transmitió el método de los *ubhaya*;

«(1) a los más oscurecidos por la ignorancia, que tradicionalmente siguen los métodos asociados a Brahma, se enseñó el *kriyatantra*;

«(3) a los individuos con características indefinidas, se les enseñó el *yogatantra*.

«Estas consideraciones se explican en el *Deñi Düpa* (*De nyid 'dus pa*), que contiene el punto de vista de maestros tales como Nagarjuna, Rabllorchen (*Rab 'byor bskyans*) y otros.

«Aún más, el *tantra Durtrö medu lungwa* (*Dur khrod smad du byung ba*) mantiene que para disciplinar con las enseñanzas [respectivamente] a: (a) los brahmanes, (b) los nobles y la realeza, (c) los comerciantes y artesanos y (d) los agricultores y sirvientes, y llevarlos al Sendero, se enseñaron las cuatro series de *tantra* que son, [respectivamente]: *kriya*, *ubhaya* [o *kriya*], *yoga* y *anuttaratantra*.»

27

La división resultó del hecho de que algunos comunistas consideraron el conflicto como un enfrentamiento entre un Estado comunista y otro capitalista, mientras que otros lo vieron como un enfrentamiento entre el país y una potencia extranjera.

28

De Sousa Santos, Boaventura, 1995.

29

Horkheimer, Max, 1974. En la p. 85 de la versión española se lee:

«A pesar de que, por ejemplo, la conciencia moral y la idea del deber se han desarrollado en contacto muy estrecho con coacciones y necesidades de la más diversa índole, y de que ellas mismas deben ser concebidas, en medida considerable, como violencia interiorizada, como ley externa asimilada en la propia alma, ellas finalmente representan, en la economía psíquica de los individuos, fuerzas propias sobre cuya base aquéllos no sólo se advienen al orden establecido, sino que eventualmente también se le oponen.»

De esto a la idea foucaultniana que expresa la cita que sigue inmediatamente en el texto principal de este trabajo, hay sólo un paso.

30

Foucault, Michel, 1975, español 1976.

31

Los mecanismos por medio de los cuales se logró esto fueron analizados en parte en: Capriles, Elías, 1994, y en mayor detalle en mi trabajo “Globalización desde abajo, globalización desde arriba,” que aparecerá próximamente.

32

Schumacher, E. Fritz, 1973.

33

En verdad, no sólo de que existieran los medios técnicos. Es altamente probable que los proyectos espaciales hayan sido concebidos originalmente con fines militares. Además, en la carrera espacial entre las superpotencias había una competencia por prestigio.

34

Illich, Iván, 1971.

35

Weisskopf, Walter, 1971.

36

Capra, Fritjof, 1982.

37

Padmasambhava, citado en Tsogyal, Yeshe, traducido al francés por Toussaint, Gustave-Charles, francés, esta edición, 1979.

38

Maestros de Huainan (autoría de los textos)/Thomas Cleary (traducción al inglés), 1992. pp. 30, 32, 33 y 44.

39

Para una explicación detallada de la naturaleza del error llamado *avidya*, cfr. Capriles, Elías, 1994.

40

Macy, Joanna, en Eppsteiner, Fred, compilador, 1985/1988.

41

Roshi (maestro zen) Kapleau, Philip, en Eppsteiner, Fred, compilador, 1985/1988.

42

Guiatso, Tenzin (el décimo cuarto, actual Dalai Lama), citado en la revista *Time* del 11/4/88.

43

Snyder, Gary, 1985/1988; en: Eppsteiner, Fred, compilador, 1985/1988.

44

Rahula, Walpola, 1985/1988; en Eppsteiner, Fred [compilador] (1985/1988), pp. 104-5.

45

Macy, Joanna, 1991.

46

Thurman, Robert A., 1985/1988; en: Eppsteiner, Fred [compilador] (1985/1988). El texto de Nagarjuna fue escrito para el rey Udayi, de la poderosa dinastía Satavahana del sur de la India.

47

En el período de los reyes budistas *newari*, anterior a la invasión *gorkha*, cada familia tenía un pedazo de tierra de una cierta extensión y una casa, y los latifundios eran prácticamente desconocidos.

48

A pesar del desarrollo del feudalismo monacal por parte de las sectas monacales, los sabios tántricos —que siempre han sido partidarios de la igualdad social y económica— lograron que en el Bután se siguiesen respetando ciertos principios igualitarios. Luego, en nuestro siglo, se abolió la servidumbre y, más adelante, se realizó una reforma agraria que puso un límite de treinta acres a las tierras privadas de cultivo.

49

En la transición del siglo VIII al siglo IX d.J.C. el rey Mune Tsampó intentó en tres ocasiones consecutivas redistribuir la riqueza tibetana a fin de hacer imperar la equidad socioeconómica que propugna el budismo *mahayana*.

Finalmente, fue envenenado por su madre, a quien resentimientos personales hicieron aceptar las oscuras propuestas de la nobleza de la “Terraza del Mundo.”

50 *Sutra Tathagatagarbha*, citada en: Dudjom Rinpoche, Jigdräl Yeshe Dorje, inglés por Gyurme Dorje y Matthew Kapstein, 1991, vol. I, p. 295. Las partes en corchetes son las que agregué o modifiqué para hacer el texto más comprensible en el contexto en el que se lo está empleando.

51 En Guenther, Herbert V., 1984, se nos dice que la fábula de los hombres y el elefante proviene de la antigua India; hasta donde llega mi conocimiento aparece por primera vez en forma escrita en el *Tathagatagarbhasutra*. Luego, reapareció, en países islámicos, en textos de poetas sufíes; por ejemplo, según el *Hadiqah* de Sana’i, al igual que en el *sutra* original, los hombres eran ciegos, mientras que en el *Mathnavi* de Rumi (escrito siglos después del *Hadiqah*) no tenían problemas de visión, sino que se encontraban en la oscuridad. Debe señalarse, no obstante, que el quinto hombre —el que confundió la cola con una serpiente— no aparece en las versiones sufíes de la historia: fui yo quien la incorporó aquí.

Recientemente, la historia ha aparecido en: Dudjom Rinpoche (Jigdräl Yeshe Dorje, inglés por Gyurme Dorje y Matthew Kapstein, 1991, vol. I, p. 295), en las enseñanzas orales de Namkhai Norbu Rinpoche, en textos sobre la teoría de sistemas y en obras anteriores de mi autoría (cfr. Capriles, Elías, 1986; Capriles, Elías, 1988; Capriles, Elías 1994; etc.).

52 Desafortunadamente, no recuerdo en cuáles de sus libros usó Alan Watts este ejemplo.

53 Cfr. Tarthang Tulku, 1977. Hay una relación directa entre la amplitud o angostura del espacio-tiempo-conocimiento de un individuo y lo que la bioenergética tántrica designa como “volumen bioenergético” (en Sánscrito, *kundalini*; en tibetano, *thig-le*). De hecho, tal como esta tradición llama el estado Despierto “total espacio-tiempo-conocimiento,” la enseñanza dzogchén lo designa, entre otros términos, como “total volumen bioenergético” (en Sánscrito, *kundalini*; en tibetano, *thig-le*).

54 El lama tibetano Dungse Thinle Norbu Rinpoche usa este ejemplo con frecuencia.

55 En términos de los conceptos introducidos por Sigmund Freud en su *Proyecto de una psicología para neurólogos* de 1895, el funcionamiento analógico del cerebro humano corresponde al proceso primario, mientras que su funcionamiento digital corresponde al proceso secundario. Según Fenichel (Fenichel, Otto, 1945; cfr. Bateson, Gregory, recopilación 1972) el proceso primario carece de negativos, no posee ninguna indicación de tiempo y modo verbales, pone el énfasis en las relaciones y *no en quién es quién en ellas*, y es metafórico. El proceso secundario, en cambio, tiene negativos, especifica tiempo y modo verbales, pone el énfasis en quién es quién en las relaciones, y es literal. Es por esto que, una vez que aprendemos a funcionar en términos de cierto tipo de relaciones de proceso primario, en tanto que no las modifiquemos o

superemos podremos cambiar de posición en ellas, mas no liberarnos de la estructura y función que les son inherentes.

El proceso primario no distingue claramente a qué sujetos deben ser aplicados los distintos tipos de relaciones; esa distinción es hecha claramente por el proceso secundario, pero este último está siempre determinado por el primario y no es capaz de determinarlo *completamente* a su vez. Debido a esto y al hecho de que en el proceso primario no existe la negación, una vez que en un sistema humano se introducen relaciones instrumentales y relaciones de conflicto y éstas comienzan a desarrollarse, no hay forma de limitar su desarrollo al campo de las relaciones internas del individuo, al de las relaciones entre individuos, al de las relaciones entre sociedades, o al de las relaciones entre los humanos y el medio ambiente.

56 Las *phantasías* inconscientes son, en la explicación de Susan Isaacs admitida por Laing y Cooper, la base real de lo que Jung denominó la “sombra.” Ella debe ser distinguida de las “fantasías” y de la “fantasía” como visualización espontánea. En otros escritos he analizado en detalle la relación entre *phantasia* inconsciente e identidad consciente. Ver Elías Capriles, 1976, y Elías Capriles, 1986. En un libro futuro planeo desarrollar el capítulo de psicología del libro de 1986.

57 Cooper, David, 1971.

58 Lao-tse, *Tao-te-king*. En David Cooper, 1971.

59 Trungpa, Chögyam, 1984.

60 Primer párrafo: Norbu, Namkhai, 1986b; segundo párrafo: Norbu, Namkhai, 1988.

61 Lau, Guadalupe, 1986.

62 La identificación del «pueblo de Dios» con el pueblo judío es sumamente desafortunada. El «pueblo de Dios» estaría constituido por todos quienes escuchen y sigan el llamado de la sabiduría.

63 Quien no debe ser identificado con *ninguno* de los actuales líderes políticos o religiosos de las naciones islámicas. En la nueva era se superarían *todas* las religiones actuales y aparecería una nueva religiosidad naturalista y no-teísta.

64 Trungpa, Chögyam, 1984.

65 David-Neel, Alexandra y el lama Yongdén, 1968.

66 *Ibidem*. Compárese lo que señalan Alexandra David-Neel y el lama Yongden acerca del «regreso de Guesar» con los siguientes extractos del antiguo texto taoísta conocido como *Huainanzi* (Maestros de Huainan/Thomas Cleary, inglés 1990, español 1992, pp. 55-61):

«Las operaciones militares de dirigentes competentes son consideradas con filosofía, planeadas con estrategia y llevadas a cabo con justicia. No se ejecutan para destruir lo que existe sino para preservar lo que está a punto de perecer... [Las mismas] se llevan a cabo para eliminar la nocividad del mundo, por lo que todos comparten en común las ventajas de ellas... [Su objeto es] expulsar a los injustos y poner de nuevo en su sitio a los virtuosos. Aquéllos

que saquean al pueblo, desafiando a la naturaleza, mueren y sus clanes se extinguen... Aquéllos que mantienen políticas que llevan a la supervivencia, sobrevivirán aunque sean pequeños; los que mantengan políticas que lleven a la destrucción perecerán, sea cual fuere su magnitud...

«El uso que los sabios hacen de las armas es similar a arreglarse el pelo o cuidar las plantas: se eliminan unos pocos en beneficio de muchos. No existe peor daño que matar a los inocentes y soportar gobernantes injustos. No hay peor calamidad que el agotar los recursos del mundo para satisfacer los deseos de un individuo... Cuando gente glotona y codiciosa saquea el mundo, el pueblo cae en el desorden y no puede estar seguro en sus casas. Hubo sabios que se levantaron, dominaron a los fuertes y a los violentos, enderezaron el caos de la época, nivelaron las cosas, eliminaron la contaminación, clarificaron lo turbio y aseguraron aquello que estaba en peligro. Gracias a ello la humanidad pudo sobrevivir...

«La única esperanza (de los opresores) estriba en que un ejército tal no se ponga en marcha, pues si lo hace transformará el cielo y sacudirá la tierra, desplazará las mayores montañas y tragará los cuatro océanos; hará huir a fantasmas y espíritus; bestias y pájaros irán en desbandada. Contra esto no hay ejército eficaz en el campo de batalla, ni país capaz de defender sus ciudades.»

⁶⁷ MAD, que significa “loco,” está formado por las siglas de “Mutually Assured Destruction,” que se traduce como “destrucción mutuamente asegurada.”

Obras citadas y/o mencionadas en este trabajo:

- Aurobindo, Shri, *La vie divine*, Pondichery, India, Ashram de Shri Aurobindo. 1973
- Bharati, Agehananda, *The Tantric Tradition*. Garden City (NY), Doubleday Anchor, 1977.
- Bocchi, Gianluca y Mauro Ceruti, *El sentido de la historia (Origini di storie)*. Madrid, Editorial Debate, colección Pensamiento, (1993, español 1994).
- Capra, Fritjof, *The Turning Point*. Nueva York, Bantam New Age Books, 1982.
- Capriles, Elías, *The direct path. Providing a background for approaching the practice of rDzogs-chen*. Kathmandu: Mudra Publishing, 1976.
- Capriles, Elías, *Qué somos y adónde vamos*. Caracas: Unidad de Extensión de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela, 1986.
- Capriles, Elías, «Sagezza, uguaglianza e pace» / «Wisdom, Equality and Peace» (versión abreviada de la ponencia presentada en el Primer Encuentro

- Internacional por la Paz, el Desarme y la Vida). Arcidosso (GR, Italia): *Rivista Meri Gar/Meri Gar Review*, October 1988, pp. 52-58.
- Capriles, Elías, *Individuo, sociedad, ecosistema: Ensayos sobre filosofía, política y mística (Individual, society, ecosystem: Essays on philosophy, politics and mysticism)*, 1994b.
- Capriles, Elías, «Mohandas K. Gandhi, precursor de nuevos paradigmas sociales, económicos y políticos», en: Cejas, Ismael, compilador, *Gandhi*. Mérida, Consejo de Publicaciones y CDCHT de la Universidad de Los Andes, 1997.
- Capriles, Elías, «India: ¿Qué tradición? ¿Continuidad en cuál cambio?», en: Cejas, Ismael, compilador, *India: Tradición y modernidad. ¿continuidad en el cambio?* Mérida, Ediciones GIEAA y CDCHT de la Universidad de Los Andes, 1998.
- Capriles, Elías, «Aportes de la India hacia la solución de la crisis global», en: Capriles, Elías y Hernán Lucena, compiladores, *India: De su contribución universal a los pensadores de la independencia*. Mérida, Ediciones GIEAA y CDCHT de la Universidad de Los Andes, 1999.
- Cauvin, Jacques, «L'apparition des premières divinités». París, *La Recherche*, Nº 195, diciembre de 1987.
- Cejas, Ismael, (Compilador), *Gandhi*. Mérida, Consejo de Publicaciones y CDCHT de la Universidad de Los Andes, 1997.
- Cooper, David, *The Death of the Family*. Harmondsworth, Pelican. Hay versión española: *La muerte de la familia*. Barcelona, Ariel, 1971.
- Daniélou, Alain, *Shiva y Dionisos*. Barcelona, Kairós, 1987.
- David-Neel, Alexandra y el lama Yongdén, *La vie surhumaine de Guésar de Ling*. Paris, Plon Éditeurs, Collection Gnose. Hay versión inglesa con prefacio de Chögyam Trungpa (1981): *The Superhuman Life of Gesar of Ling*. Boulder, Prajña Press, 1968.
- De Sousa Santos, Boaventura «Three Metaphors for a New Conception of Law: The Frontier, the Baroque, and the South». *Law & Society Review*, Vol. 29, # 4, 1995.
- Doke, Joseph J., M. K. *Gandhi: An Indian Patriot in South Africa*. Benarés, Akhil Bharat Sarva, 1959.
- Dudjom Rinpoche, Jigdräl Yeshe Dorje, *The Nyingma School of Tibetan Buddhism*. Boston, Wisdom Publications, (inglés por Gyurme Dorje y Matthew Kapstein, 1991).
- Durant, Will, *La civilización de la India*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1957.

- Eisler, Riane, *The Chalice and the Blade. Our History, Our Future*. San Francisco, Harper & Row (*El cáliz y la espada*, Chile, Cuatro Vientos), 1987.
- Fenichel, Otto, *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*. New York, Norton, 1945.
- Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México, Siglo XXI Editores, S.A., 1975.
- Freud, Sigmund, *Proyecto de una psicología para neurólogos y otros escritos*. Madrid, Alianza Editorial, 1895.
- Gadamer, Hans-Georg, *El inicio de la filosofía occidental. Lecciones compiladas por Vittorio De Cesare*. Barcelona-Buenos Aires-México, Editorial Paidós, 1993.
- Gandhi, Mohandas K., *The Selected Works of Mahatma Gandhi*. Ahmedabad, Navjivan Publishing House, 1968.
- Gimbutas, Marija, *Il linguaggio della dea. Mito e culto della dea madre nell'Europa neolitica*. Longanesi, Milán, 1989.
- Gimbutas, Marija, *Dioses y diosas de la vieja Europa del 7000 al 3500 a.C.* Madrid, Edit. Itsmo, 1991.
- Guenther, Herbert V., *Matrix of Mystery, Scientific and Humanistic Aspects of rDzogs-chen Thought*. Boulder and London, Shambhala, 1984.
- Horkheimer, Max, *Teoría crítica*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1974.
- Illich, Iván, *Deschooling Society*. Nueva York, Harper & Row, 1971.
- Kraft, Kenneth, «Engaged Buddhism: An Introduction;» en: Eppsteiner, Fred, compilador, 1985/1988, pp. xi-xviii.
- Lau, Guadalupe, entrevista con Namkhai Norbu Rinpoché. Cumaná, *Semanario de Cumaná*, 20 de mayo de 1986.
- Lao-tse, *Tao-te-king*. En David Cooper, 1971.
- Macy, Joanna, «In Indra's Net: Sarvodaya & Our Mutual Efforts for Peace;» en: Eppsteiner, Fred, compilador, 1985/1988, pp. 170-181.
- Macy, Joanna, *Mutual Causality in Buddhism and General Systems Theory: The Dharma of Natural Systems*. Albany, N.Y., State University of New York (SUNY) Press, 1991.
- Maestros de Huainan (autoría de los textos)/Thomas Cleary (traducción al inglés), *El Tao de la política*, pp. 30, 32, 33 y 44. Barcelona, Los Libros de la Liebre de Marzo, 1992.
- Norbu, Namkhai. *El cristal y la vía de la luz: Sutra, Tantra y Dzogchén*. Barcelona, Kairós, 1986a, español por Elías Capriles 1996.
- Norbu, Namkhai, *Dzogchen—Lo stato di autoperfezione*. Traducido al italiano por Adriano Clemente. Roma, Ubaldini. Versión inglesa (1989), *Dzogchen, The Self-Perfected State*. Londres, Arkana, 1986b.

- Norbu, Namkhai, *Un'introduzione allo Dzog-chen. Risposte a sedici domande*. Arcidosso, Grosseto, Shang Shung Edizioni, 1988.
- Norbu, Namkhai, versión más extensa de *The Precious Vase* (ver próxima obra), que circuló en fotocopia y jamás circuló en forma de libro, 1993.
- Norbu, Namkhai, *The Precious Vase: Instructions on the Base of Santi Maha Sangha*. Arcidosso, Shang-Shung Edizioni, (1999/2001).
- Padmasambhava, citado en Tsogyal, Yeshe; traducido al francés por Toussaint, Gustave-Charles, *Le Grand Guru Padmasambhava. Histoire de ses existences* (versión anterior: *Le dicte de Padma*). París, Michel Allard, 1979.
- Rahula, Walpola, «The Social Teachings of the Buddha;» en: Eppsteiner, Fred [compilador] (1985/1988), pp. 103-109.
- Roshi (maestro zen) Kapleau, Philip, *Un peregrinaje a los templos y las cuevas budistas de China*. Citado en Kenneth Kraft (1985/1988), "Engaged Buddhism: An Introduction;" en Eppsteiner, Fred, compilador, 1985/1988, pp. xi-xviii.
- Schumacher, E. Fritz, *Small is Beautiful. A Study of Economics as if People Mattered*. Londres, Blond & Briggs, 1973.
- Snyder, Gary, «Buddhism and the Possibilities of a Planetary Culture;» en: Eppsteiner, Fred, compilador, 1985/1988, pp. 82-85.
- Reyna, José Antonio, *Gandhi y la no violencia*. Caracas, Monte Avila Editores, 1985.
- Tarthang Tulku, *Time, Space and Knowledge: A New Vision of Reality*. Emeryville, California: Dharma Publishing, 1977.
- Thurman, Robert A., «Nagarjuna's Guidelines for Buddhist Social Action;» en: Eppsteiner, Fred [compilador] (1985/1988), pp. 120-144.
- Trungpa, Chögyam, *Shambhala—The Sacred Path of the Warrior*. Boulder, Shambhala Publications. Hay versión española: *Shambhala, el sendero sagrado del guerrero*, 1984.
- Tucci, Giuseppe y Walter Heissig, *Die Religionen Tibets und der Mongolei*. Stuttgart/Berlín/Colonia/Meinz, W. Kohlhammer Gmbtt, 1970.
- Weiskopf, Walter, *Alienation and Economics*. Nueva York, Dutton, 1971.

Obras sobre el Dr. B. R. Ambedkar

- Ahir, D.C., B.R. *Ambedkar: Buddhist Revolution and Counter-Revolution in Ancient India*. Delhi (ISBN 81-7018-866-0), 1996.
- Ahir, D.C. *Buddhism & Ambedkar*.
- Ahir, D.C. *Dhamma: As Told by Dr. Ambedkar*.

- Beltz, Johannes & Jondhale, Surendra (Eds.), *Reconstructing the World: Dr. Ambedkar and Buddhism in India*. Delhi, 2003.
- Chitkara, M.G., *Ambedkar Towards Buddhism*. Delhi, 1997.
- Dash, Vaidya Bhagwan, *Revival of Buddhism in Modern India and Role of Dr. Baba Saheb B.R. Ambedkar*. Lucknow, 1998.
- Kadam, K.N., *Meaning of the Ambedkarite Conversion to Buddhism and other Essays*. Mumbai, 1997.
- Karunyakara, Lella, *Modernization of Buddhism: Contributions of Ambedkar and Dalai Lama-XIV*. Delhi, 2002.
- Kenadi, L., *Revival of Buddhism in Modern India: The Role of B.R. Ambedkar and the Dalai Lama XIV*. Delhi, 1995.
- Massey, James, *Dr. B.R. Ambedkar: A Study in Just Society*. Delhi, 2003.
- Narain, A.K. & Ahir, D.C., *Dr. Ambedkar, Buddhism and Social Change*.
- Pal, Mahendra, *Social Dynamics of Ambedkar's Religious Conversion to Buddhism*. Delhi, 1996-1997.
- Pandyan, K. David, *Dr. B.R. Ambedkar and the Dynamics of Neo-Buddhism*. Delhi, 1995
- Rao, J.S.N. & et. al., *B.R. Ambedkar: His Revalance Today*. Delhi, 2002.
- Singh, Mahendra Pal, *Role of B.R. Ambedkar in Development of Contemporary Buddhism*. Delhi, 1997.
- Singh, Sanghasen (Ed.), *Ambedkar on Buddhist Conversion and its Impact*. Delhi, 1990.

LA PAZ EN GANDHI

MARÍA GABRIELA MATA CARNEVALI

Centro de Estudios de África y Asia “José Manuel Briceño Monzillo”
Universidad de Los Andes

¿Qué entendemos por paz? Según el diccionario, lo opuesto a la guerra. Sin embargo, en la etapa de la guerra fría se impuso la idea de que *si quieres la paz debes prepararte para la guerra*. Todavía hoy hay quienes rigen su conducta por esta máxima suicida. En todo caso, esta visión tan negativa está siendo fuertemente rebatida por los que queremos ver la paz en positivo.

La paz, como dijera una vez Juan Pablo II, no se conquista, se construye. La paz es, ante todo, obra de justicia. Supone y exige la instauración de un orden justo en el que los hombres puedan realizarse como hombres, en donde su dignidad sea respetada, sus legítimas aspiraciones satisfechas, su acceso a la verdad reconocido, su libertad y su seguridad garantizadas. Un orden en el que los hombres no sean objetos sino agentes de su propia historia...

Por eso avalamos en todas sus letras la definición que de la paz hace Vicente Fisas:

La paz es algo más que la ausencia de guerra, y no se logra a través de la guerra, al contrario, tiene que ver con la superación o reducción de todo tipo de violencias, física, estructural, psicológica o ecológica, y con nuestra capacidad y habilidad de transformar los conflictos, para que en vez de tener una expresión violenta y destructiva, las situaciones de conflicto puedan ser oportunidades creativas, de encuentro, de comunicación, cambio, adaptación e intercambio.

Este nuevo enfoque es el que persigue la llamada *Cultura de paz*, entendida como un proceso que habrá de transformar la cultura imperante de la violencia.

Mahatma Gandhi, el nunca suficientemente valorado padre de la independencia de la India, tiene mucho que aportar en este sentido. Su

pensamiento ha sido y debe ser alimento para aquéllos que aspiramos un mundo mejor en el futuro.

I. Sin una cultura de paz no hay futuro

El futuro está determinado en gran medida por lo que hemos hecho. Instintivamente todos lo sabemos al temer un mundo sin aire, sin agua, sin la reconfortante sombra de los árboles y el estimulante canto de los pájaros; y es que si bien hasta hace muy poco se había dado por supuesto que una benévola naturaleza absorbería y neutralizaría permanentemente la violencia humana en su contra, esa suposición es ya insostenible. Cruzamos un umbral crítico más allá del cual el efecto del hombre sobre el ambiente es no sólo destructivo sino irreversible.

¿Qué decir de la violencia del hombre contra el hombre? La historia de la humanidad está llena de guerras: guerras calientes y frías, convencionales y de guerrillas, guerras políticas y económicas, guerras “santas”, guerras civiles e insurrecciones, guerras de orgullo, guerras... La violencia y no el diálogo, la violencia y no la comprensión, la violencia y no el respeto, la violencia y no la solidaridad ha caracterizado la especie humana.

El recién estrenado siglo XXI no ha marcado diferencia. La naturaleza del llamado “nuevo orden mundial” surgido en 1989 con la caída del Muro de Berlín, y en plena vigencia, lleva implícita la noción de un doble triunfo. De un lado, del oeste capitalista sobre el este socialista. Del otro, del norte industrializado sobre el sur en vías de desarrollo. Por eso, a las diversas identidades que han venido a llenar el vacío dejado por las ideologías, entre las que corrientemente se mencionan las étnicas, religiosas y nacionalistas, habría que agregar el poder adquisitivo.

Si producimos masivamente la exclusión provocando odios y resentimientos, por qué el asombro ante algunas manifestaciones de violencia desbordada? Derrumbe de las torres gemelas de NY, Guerra de Afganistán, Guerra del Golfo parte II, conflictos árabe-israelí, indo-pakistaní, movimientos “guerrilleros” o “terroristas” en Colombia, España, Rusia, Medio Oriente... Si producimos masivamente la exclusión provocando odios y resentimientos... ¿Cómo no temer una tercera guerra mundial? ¿Cómo no mirar con recelo el desarrollo de armas químicas y bacteriológicas? ¿Cómo no temblar ante la posibilidad de un holocausto nuclear?

Pareciera claro que la evolución espiritual no ha ido a la par del desarrollo de la ciencia y la tecnología. El hombre llegó a la luna pero no ha aprendido a vivir en paz en la tierra. Casi pudiéramos decir que el verdadero riesgo “tecnológico” es el de la circulación del odio en la cultura de masas. ¿El remedio? Una cultura de paz y solidaridad.¹

El reto fundamental del mundo de hoy es alcanzar la paz interna y externa. Así en ese orden.

II. Sobre la paz

Siguiendo a Álvaro Rendón Merino en su libro *El aprendizaje de la paz*², tenemos que:

El concepto de *paz interna* apunta hacia el necesario desarrollo del individuo hacia formas más avanzadas de la conciencia que se reflejarían en el mejoramiento personal y de la sociedad.

La denominada *paz externa*, no es sólo la ausencia de guerra, es un concepto que pertenece al desarrollo de los derechos humanos y contempla la satisfacción de las necesidades básicas de la población. Su aplicación está bajo la responsabilidad de los Estados.

Ambos se complementan. De hecho el holipacifismo o visión holística de la paz, por la que nos pronunciamos en contra de otras visiones parciales, la ve como un deber-valor ético en el plano individual y un derecho humano fundamental en el plano de la sociedad. Ambas visiones son necesarias en la conformación de una *Cultura de paz*, pero si nos empeñamos en marcar una prelación, la interna debe ir primero.

Todo el mundo clama por la paz, pero parece que todos los esfuerzos para alcanzarla resultan inútiles. Eso es así porque se quedan en lo externo. El problema no es tanto del mundo en general como del individuo primero y luego de la sociedad, dice el maestro hindú Sri Ram Chamdraji Maharaj.

La paz del mundo -explica- está estrechamente relacionada con la paz del individuo, por lo cual cada uno tiene que cuidar su estado mental interior. Si la mente del hombre llega a un estado de paz y orden cada cosa en el mundo exterior responderá a esa condición... Es imposible que unas mentes carentes ellas mismas de paz y tranquilidad puedan alcanzar una meta tan alta como es la PAZ de la humanidad³.

En un artículo aparecido en marzo de 2000 en *El Nacional* el Embajador de Israel planteaba que el proceso de paz en el Oriente Medio se encuentra varado porque *el entendimiento árabe del significado de la paz es distinto al israelí*. Según él, los árabes centran su interés en el cese de hostilidades mientras que la paz, acorde al concepto israelí debe abarcar además el establecimiento y aplicación de marcos de cooperación. Y agrega: *Vencer la hostilidad bélica y terrorista podría resultar relativamente sencillo... no así la hostilidad psicológica*⁴.

Aunque sesgada, su opinión resulta fascinante por cuanto nos hace preguntarnos, en efecto, que entienden por PAZ los distintos protagonistas de los procesos de paz en marcha en el mundo y si existe el estado mental necesario para alcanzarla.

Otra lectura de lo que ocurre en el Medio Oriente nos dice que la paz para los israelíes pasa por el desmantelamiento de la infraestructura terrorista musulmana pero sin que esto implique desmedidas pérdidas territoriales, y para los árabes, la posibilidad de establecer un Estado propio con la capital en Jerusalem.

El de Irlanda, un proceso sin lugar a dudas ejemplar, estuvo a punto de venirse abajo por la negativa del Ejército Republicano Irlandés de entregar sus armas. Para los unionistas la paz, más que la ausencia de hostilidades y la conformación de un gobierno aceptable para ambos bandos, dependía de la erradicación de la posibilidad de que la violencia volviera a comenzar.

En Colombia, la paz para el gobierno contempla el cese de las hostilidades y la incorporación de los alzados a la vida democrática, y para alcanzarla se ha jugado cartas como la entrevista directa y el despeje militar de cinco municipios al sur del país durante el mandato de Pastrana, y el diseño y puesta en práctica del Plan Colombia, que por el contrario pone el énfasis en la ofensiva militar, durante el gobierno de Uribe... Pero, ¿y para la guerrilla? ¿Qué es la paz para los guerrilleros colombianos? A la hora de sentarlos a la mesa para saber que han buscado concretamente con una guerra devastadora y sangrienta que ya lleva cerca de 40 años, uno se da cuenta que los caballeros sólo atinan a describir los males que pretenden curar (la pobreza, el desempleo), pero no tienen el remedio. No saben cuál puede ser.

En Venezuela, la paz para la oposición pasa por la salida del Presidente Chávez. La obsesión de salir de él, obviando que llegó allí por voluntad de la mayoría, la llevó a organizar un devastador paro nacional y a activar el referéndum revocatorio contemplado en la Constitución, cuyo resultado aceptó a regañadientes señalando un supuesto fraude que no ha logrado probar. Pero el sueño de paz del gobierno tampoco incluye a la oposición. El discurso y la práctica presidencial han resultado muy poco tolerantes, y muchos vemos con preocupación una marcada tendencia a la concentración del poder. Ninguna de las dos posturas hace honor al espíritu democrático de los venezolanos, por tanto ninguna hace posible alcanzar la meta.

¿A qué tipo de paz aspiran los militantes de Al Qaeda? ¿Realmente dejarían a un lado sus acciones extremas si Bush se mostrara más conciliador? ¿Es la paz para los iraquíes compatible con la ocupación? ¿Será posible para los estadounidenses pensar en una paz distinta a la PAX AMERICANA?

Está claro que si la paz no significa lo mismo para los diversos actores envueltos, alcanzarla se hace más difícil. Vale la pena buscar un piso común, ya no entre árabes e israelíes, unionistas y republicanos, representantes de la guerrilla o del gobierno colombianos, Oriente y Occidente, sino para todos los hombres... este no puede ser otro que la paz como estado mental, producto de un nivel elevado de conciencia.

III. La paz en Gandhi

Cuando Gandhi usa la palabra paz lo hace frecuentemente como un sinónimo de *Ahimsa* o No-violencia, concepto que implica un estadio muy avanzado de conciencia, y que junto al de *Satyagraha* o resistencia pasiva, constituye la base de su filosofía.

Mohandas Karamchad Gandhi, padre de la independencia de la india, nos enseñó con su ejemplo que la búsqueda firme de la Verdad, idea que contrapone a la concepción occidental de posesión de la verdad, debe estar regida por la No-violencia y que esta última tiene que ver en primer lugar con las actitudes personales ya que el cambio que soñamos para el mundo debemos forjarlo primero en nosotros mismos, *We have to be the change we wish to see*, tenemos que ser el cambio que deseamos ver, decía.⁵

En su opinión, las acciones que emprendemos en la búsqueda de una meta determinan aquello que alcanzamos... Sólo los medios justos pueden producir resultados justos. Contrariamente a la idea generalizada de que la violencia constituye el único medio de lucha contra la injusticia de la opresión o de la agresión, Gandhi sostenía que en realidad, si se recurre a la violencia, el efecto producido corre gran riesgo de ser contrario al buscado, pues entonces, *la cadena de la violencia se prolonga y se refuerza*⁶. Por si esto no fuese suficientemente claro, Gandhi escribe:

La ciencia nos enseña que una palanca no puede mover un cuerpo más que si ha tomado un punto de apoyo fuera del cuerpo al que se aplica. Del mismo modo, para superar el mal, es preciso mantenerse fuera de él, en el terreno firme del bien, sin mezcla.

Según su nieto, Arun Gandhi, estudioso y defensor de su legado:

The real significance of the Indian freedom movement in Gandhi's eyes was that it was waged non-violently. He objected to violence not only because an unarmed people had little chance of success in an armed rebellion, but because he considered violence a clumsy weapon which created more proble-

ms than it solved, and left a trail of hatred and bitterness in which genuine reconciliation was almost impossible.⁸

Ahimsa, palabra en sánscrito que define la No-violencia total, No-violencia de pensamiento palabra y acción, es para Gandhi la ley de la naturaleza humana e implica relaciones positivas entre los seres humanos y entre éstos y su entorno. Para que estas relaciones sean en verdad positivas deberán estar basadas en el amor, la compasión, el respeto, la comprensión y la tolerancia.

Es por eso que una vez refiriéndose a su boicot a la economía colonialista inglesa, a través del uso del *Khadi*, prenda tradicional elaborada en India, dijo:

I have regarded khadi as the very embodiment of peace, that is Non-violence, for khadi implies pure love towards the poor, it implies unallowed cooperation with them.

Siguiendo a Arun¹⁰ en una apretada síntesis de los planteamientos de su abuelo, debemos:

Amar a todos sin excepción, incluso al enemigo. *La No-violencia no consiste en amar a los que nos aman. La No-violencia comienza a partir del instante que amamos a los que nos odian* dice textualmente Gandhi en su autobiografía¹¹. Y es que para él era imposible dividir a los hombres en “buenos” o “malos” pues todos en su opinión, por naturaleza, tienen un núcleo (*kernel* en inglés) de decencia. Lo que hay es que buscar la forma de despertarla cuando está dormida.

- Evitar confundir la compasión con la piedad. La piedad es degradante y opresiva pues te hace dependiente, la compasión debiera ser liberadora. No se trata de darle un pez al hambriento, se trata de enseñarlo a pescar.
- Respetarnos nosotros mismos, respetar a los otros y respetar nuestra relación con los otros. Además es preciso respetar las diferentes culturas y sistemas de creencias, pues resulta extremadamente peligroso sostener que la nuestra es la única o la mejor forma de vida.
- Aceptar las diferencias físicas y filosóficas al punto de no darle ninguna importancia, y reconocernos simplemente como seres humanos.
- Comprender quienes somos y cuál es nuestro rol en la creación, pues en nuestra arrogancia muchas veces olvidamos que somos parte de

la naturaleza y que en nuestro empeño por conquistarla la estamos destruyendo.

Pero, por si acaso alguno pudiera sentirse confundido, Gandhi afirmó claramente que la No-violencia no implica la renuncia a toda lucha, y mucho menos cobardía:

There is no calm without storm; there is no peace without strife. Strife is inherent in peace. We should not know it without strife. Life is a perpetual struggle against strife whether within or without. Then, the necessity of realizing peace in the midst of strife. Letter to Esther Mennon May 22, 1932.¹² Non-violence and cowardice are contradictory terms. Non-violence is the greatest virtue, cowardice the greatest vice. Non-violence springs from love, cowardice from hate. Non-violence always suffers, cowardice, would always inflict suffering. Perfect non-violence is the highest bravery. Non-violence conduct is never demoralizing, cowardice always is. Quotes of Gandhi.¹³ Yo soy un hombre de paz, quiero la paz que cubre el pecho expuesto a las flechas de todo el mundo, pero al que protege de todo mal el poder del Todopoderoso...Del mismo modo que es preciso aprender a matar para practicar el arte de la violencia, hay que saber prepararse a morir para entrenarse en la práctica de la No-violencia. La violencia no libera del miedo, sino que intenta combatir la causa del mismo. La No-violencia, por el contrario está exenta de cualquier miedo... Lettres a l' ashram.¹⁴

Jean Marie Muller¹⁵ en su interpretación de este último texto explica que el miedo al otro, al desconocido, al extranjero, al enemigo, se arraiga en el miedo a la muerte. El hombre justifica la violencia porque no quiere morir. Mata para vencer a la muerte. Sin embargo, vaya ironía, el que ha elegido la violencia corre el riesgo de que lo maten y lo sabe, pero, claro, siempre supone que va a vencer. En sentido absolutamente contrario, el que elige la No-violencia tiene una clara conciencia de que negándose a matar, asume el riesgo de morir. No es que este riesgo sea mayor que si hubiera elegido la violencia. Posiblemente sea menor, pero esa no es la cuestión, sino que lo asume.

La disposición a morir se convierte entonces en un elemento central de la lucha contra la injusticia, y por la paz, a través de *Satyagraha* o resistencia pasiva, el otro principio fundamental en la filosofía gandhiana, el cual incluye algunas formas de presión como la no-cooperación, la desobediencia civil a leyes u ordenanzas injustas, el boicot, el *hartal*, la huelga, y el ayuno

Esto nos lleva a una pregunta en verdad interesante: ¿Está excluida toda coerción en la doctrina de la *Satyagraha*?

José Antonio Reyna en su libro *El Ayuno Arma Decisiva*¹⁶ llega a la conclusión de que en la filosofía gandhinana obviamente está excluida la coerción violenta, aquella destinada a hacer daño al opositor bien sea físico o moral y así obligarlo a hacer algo en contra de su voluntad, pero deja abierta la posibilidad de utilizar otros métodos que pudieran ser considerados como una forma de coerción más sutil entre los que destaca sobre todo... el ayuno. Pero se cuida de recordarnos las palabras de Gandhi al respecto:

Si se conviene en afirmar que mi ayuno brotó del afecto, entonces se podrá decir que tal ayuno conlleva coerción sólo si el amor de los padres por sus hijos o el de éstos por aquéllos, o el de los esposos entre sí, o para poner un ejemplo contundente, el amor¹⁷ de Jesús para con aquéllos para quienes Él lo es todo, conlleva coerción.

Es decir, para Gandhi este tipo de coerción sería válida al estar basada en el amor.

El punto de la desobediencia civil nos parece entre todos el más delicado pues implica dar la espalda a la ley. Buscamos y encontramos una respuesta parcial en la autobiografía del *Mahatma* en un capítulo titulado metafóricamente un error himalayo.

Aunque allí se refiere a un caso en particular en el que piensa llamó a la desobediencia prematuramente, su reflexión puede ser tomada en forma más general. Dice textualmente:

Antes de que alguien pueda dedicarse a la desobediencia civil, debe haber sido respetuoso hacia las leyes del Estado... Únicamente cuando una persona ha obedecido escrupulosamente las leyes de la sociedad, está en condiciones de juzgar si alguna ley en particular es buena o justa, o es injusta y perniciosa. Sólo entonces tiene derecho a la desobediencia civil con respecto a ciertas leyes, en circunstancias bien definidas.¹⁸

Su error estuvo en no haber comprendido a tiempo esta limitación y este error le pareció de la misma magnitud de las montañas del Himalaya.

Un error himalayo sería no mencionar que Gandhi usaba también el concepto de paz ligado a la mente, *paz mental*, sin mencionar necesariamente la No-violencia, pero es obvio que la incluye, o mejor dicho, es resultado de ella.

Además hizo algunas otras precisiones interesantes, como éstas que descubrimos en una carta dirigida a Prabhashankar Pattani fechada el 16 de febrero de 1931, que si uno las lee sin saber que son de Gandhi, difícilmente se las adjudica:

I'm eager to go to any length to secure peace. If however that peace would be like the peace between the wolf and the lamb, rather than accept it, I would let women be dishonored, the backs of innocents boys stained with blood, people's homes looted and innocent people hanged.¹⁹

Por más disonante que nos pueda parecer, esta observación no hace sino demostrar que la concepción de la paz en Gandhi incluye los conceptos que mencionábamos al principio de *paz interna*, ligada al desarrollo del individuo hacia formas más avanzadas de la conciencia, y la denominada *paz externa*, que pertenece al desarrollo de los derechos humanos. El peso que otorga a la primera y la forma en que la desarrolla nos habla de su creencia en que la paz interna ha de preceder, o es una vía para conseguir la segunda, lo cual se confirma en esta otra cita:

La No-violencia no es una virtud monacal destinada a procurar la paz interior y a garantizar la salvación individual, sino una regla de conducta necesaria para vivir en sociedad, ya que asegura el respeto a la dignidad humana y permite que progrese la causa de la paz (externa), según los anhelos más fervientes de la humanidad.²⁰

Gandhi fue muy claro también en el hecho de que, acorde con el principio de No-violencia, la paz que se obtendría una vez alcanzada la independencia debería proyectarse al interior de la India:

Those who have learnt the lesson of peace know that a peaceful attitude has to be maintained not only towards the British, but also among our selves.²¹

Esto en relación con los enfrentamientos frecuentes entre las distintas culturas que conviven en el territorio indio.

Con relación a cómo conseguir la paz mundial, es decir, la paz en su máxima expresión geográfica, hizo un señalamiento que bien vale la pena mencionar:

If we are to reach real peace in this world and if we are to carry on a real war against war, we shall have to begin with children and if they will grow up in their natural innocence, we won't²² have the struggle... but we shall go from love to love and peace to peace.

En otras palabras, rescata el estado de inocencia de los niños como condición favorable para conseguir la paz mundial, y nos invita a procurar mantenerlo.

Esto nos lleva a otra vertiente de este tema, como es la necesidad de incorporar la paz a nuestros pensa de estudios en todos los niveles, como una forma de contrarrestar la violencia presente en el ambiente. La inocencia infantil se ve azotada desde los primeros años de vida por la violencia del entorno y al transcurrir del tiempo, poco o nada queda de ella. Precisamente por eso, habría que procurar fortalecer en nuestros niños su natural tendencia al amor para que no sucumba.

Especialistas y estudiosos de las más variadas disciplinas coinciden en afirmar que la labor educativa en función de la paz, debe comenzar por la formación de los estudiantes desde las escuelas básicas en valores éticos y humanos, para luego, en los niveles superiores intentar la construcción de la paz externa en su comunidad.²³

Un ejemplo digno de imitarse lo vimos en las escuelas gandhianas de Gujarat, India. Allí desde la más tierna infancia se forma a los estudiantes *para la vida*, a través de la experiencia. La idea no es presentar montones de exámenes que te permitan acumular más y más diplomas para obtener un empleo de "cuello blanco" con el cual satisfacer las necesidades creadas por la sociedad de consumo. Esto te hace egoísta y te lleva a pensar que es lícito competir y hasta pelear para defender tus intereses. La idea es reconocerte como parte de un colectivo al que debes ayudar a crecer con tu propio crecimiento. La idea es internalizar, a través de la práctica, importantes valores como la paz, que te ayuden a vivir en armonía con el entorno, incluido el medio ambiente.²⁴

IV. El aprendizaje de la paz

Sí, la paz puede enseñarse, la paz puede aprenderse. Es más, la paz debe ser un aprendizaje permanente de tal manera que se constituya en parte importante de nuestras vidas, como aprender a caminar, respirar o comer. La condición que se requiere para que una sociedad pueda ser gobernada por la dinámica de la No-violencia, es que la mayoría de los ciudadanos haya optado por la No-violencia, que su cultura esté penetrada por la cultura de la No-violencia.

Álvaro Rendón Merino señala que este aprendizaje puede llevarse a cabo mediante una pedagogía para la reconstrucción de valores éticos y de los derechos humanos, de tal manera que se pueda potenciar el campo de acción de los movimientos pacifistas con los de derechos humanos, a través del sistema educativo en todas sus variantes: formal, no formal, e informal. Pero esto es tema para otro trabajo.

En todo caso, estamos seguros de que el pensamiento gandhiano tendría que ser materia obligatoria.

¿Qué estamos esperando?

Simplemente es cuestión de supervivencia.

De nada sirve deplorar la violencia imperante en el mundo de hoy, si no estamos determinados a explorar las posibilidades que ofrece la No-violencia para administrar, dominar y resolver los conflictos.

“Tenemos que ser el cambio que deseamos ver”.

Notas y referencias bibliohemerográficas

- 1 Mata Carnevali M. Gabriela, “Hacia el Tercer Milenio”, *Frontera*, Mérida-Venezuela, 19 diciembre 1999, p. 7-A.
- 2 *Op. Cit.*, p. 18.
- 3 Citado en Mata Carnevali, M. Gabriela, “La paz”, *Frontera*, Mérida-Venezuela, 7 de marzo 2000, p. 7-A.
- 4 *Ibid.*
- 5 *Quotes of Gandhi*, India press, Pondicherry, India, 1995.
- 6 Citado en: Jean Marie Muller, *Gandhi: La sabiduría de la No-violencia*, trad. M. Montes, Bilbao- España, Desclée de Brower, 1995, p. 29 (1 ed. en francés 1994).
- 7 Citado en: Jean Herbert, *Lo que verdaderamente dijo Gandhi*, s/l, Aguilar, 1971, p. 88.
- 8 Arun Gandhi, “Non violence in the 21 century” en: *questions@ghandiinstitute.org*. Consultado en marzo de 2003. “El verdadero valor del movimiento por la independencia india a los ojos de Gandhi era que el mismo fue llevado en forma no violenta, no sólo porque una gente desarmada tiene pocas oportunidades de triunfo en una confrontación armada, sino porque él consideraba la violencia como un arma peligrosa que crea más problemas de los que resuelve, dejando tras de sí un rastro de odio que hace imposible la reconciliación”. (Todas las traducciones del inglés son nuestras).
- 9 “Speech at a convocation, Gujarat, Vidyapith, Ahmedabad”. Abril 11, 1931 en: *The collected work of Mahatma Gandhi XLV*, Ministry of information, Government of India, p. 410. “He visto el khadi como la materialización de la paz, es decir, la No-violencia, porque el khadi implica amor y cooperación puras hacia los pobres”.

- 10 Arun Gandhi, “Gandhi and Non-violence” en *questions@ghandiinstitute.org*. Consultado en marzo de 2003.
- 11 Ver Arun Gandhi *Op. Cit.*
- 12 The collected work of Mahatma Gandhi XLIX . Ministry of Information. Government of India, p. 467. “No-violencia y cobardía son términos opuestos. La No-violencia es la mayor virtud, la cobardía el mayor vicio. La No-violencia surge del amor, la cobardía del odio. La No-violencia implica sufrimiento, la cobardía inflige sufrimiento. La No-violencia total requiere de sumo valor, por tanto es heroica. La conducta producto de la filosofía de la No-violencia nunca será desmoralizante, la cobardía siempre lo es”.
- 13 *Op. cit.*
- 14 Citado en: Jean Marie Muller, *Op. Cit.* pp. 31 y 32.
- 15 *Op. cit.* p. 32.
- 16 Equinoccio. USB, Caracas-Venezuela, 1996. p.
- 17 Ver Reyna *Op cit.*, p. 52.
- 18 Ver Gandhi, Mohandas, *Autobiografía: La historia de mis experiencias con la verdad*, Monteavila Latinoamericana, Segunda edición 1993, Caracas-Venezuela, pp. 440-442 (1 ed. en inglés 1955).
- 19 *The collected work of Mahatma Gandhi XLV*. Ministry of Information. Government of India, p. 180. “Estoy dispuesto a llegar a cualquier extremo para asegurar la paz. Pero si esta paz fuera como la paz que existe entre el lobo y el cordero, en lugar de aceptarla, dejaría que las mujeres fueran deshonradas, la espalda de los niños manchadas de sangre, los hogares enlutados, y que la gente inocente fuera colgada”.
- 20 Ver Álvaro Rendón *Op. cit.*, p. 35.
- 21 “Speech at a convocation, Gujarat, Vidyapith, Ahmedabad”. Abril 11, 1931 en: *The collected work of Mahatma Gandhi XLV*. Ministry of Information. Government of India. “Los que han aprendido la lección de la paz saben que una actitud pacífica tiene que ser mantenida no sólo hacia los británicos sino sobre todo entre nosotros mismos”.
- 22 “Young India”, 19 November 1931. *The collected work of Mahatma Gandhi XLVIII*. Ministry of Information. Government of India, p. 240. “Si queremos alcanzar una paz real en este mundo, si queremos llevar adelante una verdadera guerra contra la guerra, tendríamos que empezar por los niños y si ellos crecen en su inocencia natural, no tendremos más conflictos, pasaremos de un amor a otro, de una paz a otra”.
- 23 Álvaro Rendón Merino, *Op cit.* p. 23.
- 24 Conversación con Arun Dave Vicerrector de la Universidad Gandhiana de Gujarat, India. Marzo, 2005.

GANDHI EL CREYENTE

MIGUEL GALÍNDEZ
Universidad de Carabobo

Mohandas Karamchand Gandhi, nacido el 2 de octubre de 1869 y muerto el 13 de enero de 1948, es quizá el ser humano más admirable que haya existido en más de un siglo. Einstein le rindió tributo: “Quizá las generaciones que vienen, casi ni creerán que haya sido posible que un hombre como éste, en carne y hueso, caminó sobre la faz de la tierra”.

I. Un método

No pretendo aportar alguna interpretación original del pensamiento gandhiano. La mía no es sino una invitación a conocer sus experiencias con la verdad. Su aporte es fundamental para crecer en humanidad. Entre los grandes teóricos que modificaron la configuración política e ideológica del mundo en el siglo XX, figura este hombre de austeridad inflexible y absoluta modestia, que se quejaba del título de *Mahatma* (‘Gran Alma’) que le había dado, contra su voluntad, el poeta Rabindranath Tagore. En un país en que la política era sinónimo de corrupción, Gandhi introdujo la ética en ese dominio a través de la prédica y del ejemplo. Vivió una pobreza sin paliativos, jamás concedió prebendas a sus familiares, y rechazó siempre el poder político, antes y después de la independencia de India. Este rechazo convirtió al líder de la no violencia en un caso único entre los revolucionarios de todos los tiempos. En el sentido usual del término, Gandhi no era un político tradicional.

En su primer libro, *Stride toward Freedom: the Montgomery story* (1958), escribe Martin Luther King:

Cuanto más a fondo exploro la filosofía de Gandhi, tanto más disminuye mi escepticismo con respecto al poder del amor, hasta el punto de que he llegado a ver por primera vez su fuerza en el área de la reforma social. Antes de leer a

Gandhi, había llegado a la conclusión de que la ética de Jesús sólo era eficaz en las relaciones individuales. Yo pensaba que la filosofía de la exhortación a “poner la otra mejilla” y la filosofía del “amad a vuestros enemigos” sólo eran válidas cuando los individuos estaban en conflicto con otros individuos; y que cuando había un conflicto entre grupos raciales y nacionales parecía necesaria una aproximación más realista. Pero después de leer a Gandhi, vi que estaba completamente equivocado. Gandhi era probablemente la primera persona en la historia que había elevado la ética del amor de Jesús, por encima de la mera interacción entre individuos, a la categoría de fuerza social poderosa y efectiva a gran escala. Para Gandhi el amor era un instrumento poderoso para la transformación social y colectiva. Fue en esta insistencia gandhiana en el amor y la no violencia donde descubrí el método para la reforma social que había estado buscando. Llegué a sentir que éste era el único método, moral y prácticamente convincente, que tenía a su alcance el pueblo oprimido en su lucha por la libertad.

Había llegado a ver que la doctrina cristiana del amor que operaba a través del método gandhiano de la no violencia era una de las armas más poderosas de que disponían los afroamericanos en su lucha por la libertad. Cristo proporcionaba el espíritu y la motivación, mientras que Gandhi proporcionaba el método.

En Gandhi confluyen y se concentran una variedad de corrientes que dan origen a un nuevo concepto de pacifismo, al vitalizarlo por medio de la filosofía y la práctica de la no violencia, considerada como un método activo para la liberación individual y social, así como para la reforma pacífica del hombre y de las estructuras sociales en las que el ser humano está insertado.

Un aspecto importante en el pensamiento de Gandhi es su dimensión profundamente espiritual. Él no tuvo un concepto confesional cerrado, sino una concepción abierta basada en la unidad esencial de todo cuanto vive y que comprende todas las religiones del mundo, a las que considera como vías diferentes que convergen en un mismo punto. Así declara: “Mi instinto hinduista me dice que todas las religiones son más o menos verdaderas. Todas proceden del mismo Dios, pero todas son imperfectas porque han descendido hasta nosotros a través de la imperfecta mediación humana. Las distintas religiones son ramas del mismo árbol majestuoso”. Su creencia en la verdad fundamental de todas las religiones es la fuente del sentido de la tolerancia.

Fue educado en el seno de una familia tradicionalista. En su niñez fue muy influido por el jainismo, cuya doctrina principal se basa en la práctica

de la no violencia con todos los seres vivos, y que se convertirá en su principal ideal.

Su madre Putlibai lo educó en una religión llamada Vaishnava, que predicaba el respeto por todas las formas de vida, inclusive la de los mosquitos. Durante su paso por la Universidad conoció dos libros que fundamentarían sus concepciones espirituales y religiosas: el *Bhagavad-Gita*, donde se enseña que la no violencia, la verdad, la simpatía por todos los seres, el perdón, la fortaleza y la ausencia de orgullo son los mayores tesoros del ser humano; y donde vio formulados muchos de los problemas que le preocupaban. El otro libro es la *Biblia*, especialmente el *Nuevo Testamento*, cuyo Sermón de la Montaña caló hondamente en su interior. Influido por la lectura de este último, mantuvo frecuentes contactos con misioneros cristianos y estuvo a punto de convertirse al cristianismo, pero finalmente optó por el hinduismo, porque consideró que era una religión tolerante y abierta a todas las experiencias religiosas.

La filosofía de Gandhi se sintetiza en la búsqueda de la verdad como camino de rectitud y virtud; se trata de una acción, por más que su componente sea físicamente pasivo: resistencia, vigor y fe son creencias que tienen su reflejo en los actos individuales. La no violencia deriva de la búsqueda de la verdad y es su consecuencia directa. La fuerza de la verdad hará que se imponga por sí misma, no mediante la violencia. “Por ello, el daño que nos es infringido no ha de obtener una respuesta violenta por nuestra parte, sino la confirmación de nuestra posición a modo de resistencia”, aseguraba.

En su autobiografía, *La historia de mis experimentos con la verdad*, nos invita a que busquemos la verdad a través de la acción. Como hombre de acción ha influido en la mutable forma del mundo. Combinó la religión y la política en una búsqueda común de la verdad. Su *Satyagraha* se convirtió en la base disciplinada de la lucha por la mejora de las condiciones de vida del hombre. Sigue practicándose en India y en otras partes del mundo, donde minorías oprimidas intentan conseguir un cambio sin violencia.

II. Dios es la verdad

Gandhi explicó extensamente en sus escritos el concepto de *Satyagraha*. Apenas haré referencia a una página, citada en la edición de Nirmal Kumar Bose, *Escritos esenciales*, Sal Terrae, Santander, 2004 (*Natesan*, p. 189). Gandhi traduce *Satyagraha* por “fuerza de la verdad”. Equivaldría a lo que Tolstoi llamó “fuerza del alma” o “fuerza del amor”. Al extremo, esta fuerza es independiente del dinero o cualquier otro factor material; básicamente es independiente de la fuerza física o de la violencia. De hecho, la violencia es la negación de esta gran fuerza espiritual. Es una fuerza que pueden usar tanto

los individuos como las comunidades. Puede ser aplicado a los asuntos domésticos tanto como a los políticos, por hombres, mujeres y niños. Su aplicación es universal. Es falso pensar que sólo pueden usarlo los débiles. Al contrario, no es posible que quienes se consideran débiles puedan aplicar esta fuerza. Los que creen que hay en el ser humano algo superior a la naturaleza bruta, y que lo superior termina imponiéndose, pueden ser efectivamente resistentes pasivos. No todos los resistentes pasivos comprenden todo el valor de esta fuerza, ni tenemos hombres que se abstienen siempre por convicción del uso de la violencia. Se exige, además, adoptar la pobreza, hasta el punto de no importar si se tienen los recursos necesarios para vestirse o alimentarse. “La fuerza del alma más pura, en su forma perfecta, produce un alivio perfecto”. “Un resistente pasivo perfecto tiene que ser casi – y yo sé que lo es – un hombre perfecto”. La resistencia pasiva es la más noble educación y debe preceder a la formación escolar ordinaria de los niños. Antes de empezar a escribir el alfabeto, un niño debe aprender qué es el alma, qué es la verdad, qué es el amor... Que puede vencer al odio con el amor, a la mentira con la verdad, a la violencia con el sufrimiento personal.

En su autobiografía, Gandhi escribió que su única meta en la vida era ver a Dios cara a cara. Las luchas que sostuvo, su pobreza y celibato voluntarios, su vida en comunidad, la oración diaria e intensa y el estudio de la Escritura eran componentes de su búsqueda de Dios.

Para Gandhi, la verdad es Dios. La verdad es amor y no violencia. Teme Gandhi que si decimos “Dios es la verdad”, se trate de un Dios de una tradición religiosa particular y que nos apoderemos del nombre de Dios e incluso emprendamos guerras contra los herejes.

“He llegado a la conclusión de que la definición ‘la Verdad es Dios’ es la que más me satisface” (*All Men Are Brothers*, pp. 63-64). Cuando decimos “La verdad es Dios”, estamos reconociendo que nadie, persona o grupo, puede pretender poseer la verdad entera. Ciertamente somos capaces de conocer la verdad, pero nunca total y perfectamente. Las religiones son búsquedas válidas, caminos hacia la Verdad. Pero Gandhi pretende no someterse a la verdad de ninguna religión. “No quiero servir a otro Dios que a la verdad”. “No adoro a Dios más que bajo la forma de la verdad. Todavía no lo he encontrado, pero no ceso de buscarlo”.

Si la verdad es Dios y no hay otro camino que lleve a la verdad que el de la no violencia, entonces “el único medio de conocer a Dios es la no violencia, es decir, el amor”. La verdadera religión no reposa en verdades dogmáticas sino en una sabiduría guiada por la no violencia y el amor. El amor a los otros empieza por el amor a los más pobres. “La no violencia es la fuerza más grande que existe a disposición del género humano”.

Gandhi no busca a un Dios personal con el cual sostener una relación personal. Según él, “Dios no es una persona”, sino “una fuerza de vida que permanece inmutable y sostiene todos los seres”. El Dios que venera no tiene nombre ni rostro. “No he visto a Dios, y no lo conozco [...] No dispongo de ninguna palabra para caracterizar mi creencia en Dios”.

Gandhi muestra su acuerdo con los que dicen que “Dios es Amor”, pero le parece que por encima de todo Dios es Verdad. Los mil nombres de Dios de las Sagradas Escrituras hindúes no son en modo alguno exhaustivos. “Nosotros creemos, y yo pienso que es verdad, que Dios tiene tantos nombres como criaturas hay” (*All Men Are Brothers*, pp. 63-64).

José María Cabodevilla, escritor y sacerdote, haciéndose eco de la famosa obra de Fray Luis de León escribió el libro *365 nombres de Cristo* (BAC 1997). En su introducción cita que los musulmanes tienen noventa y nueve nombres para invocar a Dios, pero confiesan que sólo el centésimo es el verdadero y nadie lo conoce. Y se pregunta: “¿Acaso hay alguna palabra que no convenga a Cristo, que no pueda expresar algo de su persona o de su obra? ¿Y acaso existe un vocabulario tan vasto, que pueda expresar por entero la totalidad de Cristo?”

Más que de fe en Dios, habría que hablar del amor de Gandhi a la humanidad. La única manera de amar a Dios es amar a las personas. Confiesa:

El fin último de la humanidad es la visión de Dios, y todas nuestras actividades –políticas, sociales y religiosas– tienen que estar guiadas por el fin último de la visión de Dios [...] No puedo encontrar a Dios separado de la humanidad [...] Si pudiera persuadirme de que tengo que encontrar a Dios en una caverna del Himalaya, iría allí inmediatamente. Pero sé que no puedo encontrar a Dios si no es a través de la humanidad (Vol. 62, 29 de agosto de 1936).

El secreto de Gandhi es la unión personal y amorosa con Dios, para amar en Él a todos los hombres, a todo viviente, a la creación entera y, en especial, a las personas más pobres. Todos los hombres somos humanos, tenemos que romper las barreras de raza, lengua, ideología y religión. Más allá de la violencia organizada por el capitalismo y el comunismo y por encima de todo nacionalismo y egoísmo, poder caminar seguros por sendas de liberación; desde la fraternidad universal poder marchar juntos hacia la construcción de un mundo nuevo.

III. Aproximación cristiana

Una vía para acercarnos los cristianos al concepto gandhiano de Dios pareciera ser el de la teología negativa, constituida de juicios apofánticos:

“Dios como ser más allá del Ser y como no-Ser”. Tradicionalmente, al menos desde el Pseudo-Dionisio, este modo de expresión ha sido conocido como teología apofántica, hablar de lo divino en términos de lo bajo, lo mundano. Este método se utiliza cuando uno cree que hablar de lo divino de manera más cercana es imposible. Pero ¿quién fue Dionisio el Areopagita? Este gran autor, aún no identificado y quizá por siempre desconocido, que se llama a sí mismo discípulo de Pablo y que sería la persona de quien se narra la conversión en los *Hechos de los Apóstoles* durante la visita de Pablo a Atenas. También se le identificó con el mártir-obispo del Monasterio de San Denis, donde era reconocido como el patrono. En el siglo XII, bajo el Abad Suger, este monasterio jugaría un papel muy importante en la historia del simbolismo de la Alta Edad Media. La obra de Dionisio se presume que fue escrita en el este de Grecia o en Siria, como una teoría de simbolismo y misticismo cristianos. El Areopagita es tanto un neoplatónico como un discípulo de Pablo, y es sabido que fue influenciado directamente por el neoplatónico Proclo. Detrás de sus ideas también se encontraban Plotino y el Eros Platónico que para Pseudo-Dionisio está en relación con la belleza del ser humano.

Para el Areopagita “la Causa de todo está por encima de todo. No es un cuerpo material, y no tiene forma, ni cualidad, ni cantidad, ni peso... nada de lo que los sentidos captan”. Según Gerhart Ladner lo que esto significa es: “En el final de todo, lo que sabemos decir de Dios es que él no es ni esto ni aquello, que existe más allá de todo ser y de todo no-ser”. Por esto, Pseudo-Dionisio, en *Nombres de Dios*, usa constantemente los términos *hyperousios*, *hyperousiotes*. “Dios como ser más allá del Ser y como no-Ser”.

Éste es el motivo por el cual la teología negativa está construida de juicios apofánticos. En su ensayo “La arqueología de las certidumbres” (revista *Ixtus, espíritu y cultura* N° 28, Cuernavaca, México 2000), Iván Illich lo define así:

Apofantismo es la creencia de que es tan inapropiado decir que Dios existe como afirmar que Dios no existe. Según esta actitud el silencio humano debe ser una categoría epistémica que alcanza a Dios y el silencio óptico su primer atributo. El Logos, el Habla, la Palabra, no es Dios, sino su Hijo, su Imagen, su Manifestación. Aquel Ser no es Dios sino su epifanía [...] Esta actitud dirá que la única forma de hacerle una habitación a Dios es no intentando apresararlo en una forma de nuestro pensamiento. La fe en Dios demanda una confianza total que no se toma la molestia de meditar acerca de la forma o la existencia de Dios. Dios trasciende por completo nuestro ser y nuestro pensamiento.

Es decir, según la teología negativa, el nombre de Dios (su Imagen, su Hijo...) “vestiría todo lo que no puede ser designado más que de manera indirecta o negativa”.

Moisés no ve a Dios –porque Dios es lo invisible– sino el lugar donde Dios está. Pero no olvidemos que Dios no es simplemente su lugar. Ahora, si Dios sólo es cognoscible por sus imágenes, ¿cómo saber cuáles son las imágenes de Dios? Pseudo-Dionisio encuentra las imágenes de Dios en su propia tradición, la greco-latina y cristiana. La principal imagen de Dios es el Bien. De ahí que busque las imágenes del Bien y a partir de ellas encuentra a Dios. “Dios, según Dionisio, es venerado como lo bello y la belleza, como el amor y lo amado”. Es notorio cómo en el misticismo cristiano de Dionisio se presenta vívidamente la antigua idea de *kalokagathon* (lo hermoso y el bien). De aquí surge su creencia de que toda armonía, toda amistad y comunidad, descansa sobre la belleza... Eros y ágape significan lo mismo de acuerdo a las revelaciones sagradas. Ambos son parte de Dios tanto como la humanidad. El amor humano, tanto como el divino, es extático; es decir, ambos se mueven más allá de sí mismos y por ese motivo son unificantes.

Pseudo-Dionisio afirma que la naturaleza, percibida por los sentidos, puede tener símbolos de Dios y de los ángeles. Por supuesto, estos símbolos materiales deben ser comprendidos correctamente como imágenes de los misterios trascendentales. Además, muestra que las figuras angelicales son símbolos espirituales puros de lo más elevado, de la inexpresable luz divina, y a la vez están vestidos con ropajes intelectualmente alcanzables como una concesión para nuestras limitadas capacidades de percepción. Las imágenes de Dios tienen que ver con lo *deseable*. “Y el deseo y el objeto de ese deseo pertenecen a la Belleza y al Bien”.

Estamos ante el legado de una tradición teosófica cristiana, muy diferente a la corriente principal. Su energía pareciera provenir de la experiencia mística interpretada a la luz de la filosofía neoplatónica. Es característico de esta tradición no afirmar nada sobre Dios, más bien niega la posibilidad de la afirmación. Dionisio estaba muy consciente de los peligros del monoteísmo exotérico. Se lamentaba de aquéllos “que describían la Causa Primera trascendental de todo por las características del más bajo orden de los seres”. Para describirla se vale de paradojas o de enunciados de lo que no es (“teología negativa”). Habla de ello como de lo que eclipsa toda brillantez con la intensidad de su Obscuridad; como aquello que incluye todos los atributos del universo, pues es la Causa universal de todo, mas no posee ninguno, ya que los trasciende a todos.

Dionisio pretende hablar de una experiencia directa, expresando, como Plotino, que: “A través de la inactividad de todos sus poderes de ra-

zonamiento, el místico se une mediante su más alta facultad a Aquello que es totalmente incognoscible; así, conociendo nada, él conoce Aquello que está más allá de su conocimiento” (las citas están tomadas de su *Teología Mística*). Su logro fue hacer que los principios de la teología neoplatónica fueran aceptables para el monoteísmo.

Dionisio es padre del esoterismo cristiano. Primero enseña que el Absoluto es indescriptible y totalmente trascendente, mas de alguna manera accesible y presente al hombre. Ésta es la máxima justificación para todo esfuerzo espiritual. Luego completa el resto de la jerarquía cósmica, poblando los cielos y las esferas con seres invisibles. Éstos se vuelven la base de la magia ceremonial, la filosofía astrológica, una reavivada cosmología hermética y, por lo tanto, de las ciencias ocultas en Europa. Dionisio era desconocido en el mundo occidental hasta el siglo noveno, cuando el monje irlandés Juan escoto Erígena tradujo sus obras al latín que ejercieron, entonces, una gran influencia sobre el pensamiento medieval.

IV. Lo divino indecible e inconcebible

Tomás de Aquino, al plantearse el problema de si Dios mismo es el objeto de la teología como ciencia, cita a Juan Damasceno para apoyar la opinión (que posteriormente demostrará ser insuficiente) de que Dios mismo no es “subiectum huius scientiae: Dicit enim Damascenus: *in Deo quid est, dicere impossibile est*” (S. Th. I, q.1, a.7). Lo último que puede decirse del conocimiento humano acerca de Dios sería (“ultimum cognitionis humanae de Deo”), “quod sciat se Deum nescire” (*Quaestiones disputatae de potentia*, q.7, a.5 ad 14). De Dios no podemos saber qué es. ¿Falla el conocimiento porque falla el lenguaje? ¿O es la indecibilidad de Dios una consecuencia del conocimiento que falla?

La decisión fundamental platónica pasó a la teología cristiana a través del neoplatonismo, con respecto a la decibilidad de Dios (“Lo divino es indecible e inconcebible”). Sobre todo el Pseudo-Dionisio Areopagita (cf. Hch 17,34) dio valor de teología cristiana a aquella decisión filosófica fundamental. Es la imposibilidad de ayudar a ese “más allá” mediante la lógica del logos para que llegue al lenguaje. La experiencia platónica del “más allá de lo presente” excede el sobrepajamiento del ser. Ante tal imposibilidad el lenguaje afirmativo cambia a negación.

El “más allá de todo” de Platón se transformó en palabra clave de la doctrina patrística. Un testimonio impresionante de la función teológica de la fórmula es el conocido himno de Gregorio Nacianceno (traducción al español de la versión alemana de Ü.H. Theill-Wunder):

¡Más allá de todo!, ¿cómo podría yo alabarte de otro modo?
 ¿Cómo podrá enaltecerte una palabra, si tú eres indecible en toda palabra?
 ¿Cómo podrá abarcarte una inteligencia, si tú eres inaprensible a toda inteligencia?
 Innombrado tú solo: pues creaste toda denominación.
 Desconocido tú solo: pues tú creaste toda inteligencia.
 Todo, lo que habla y lo que no puede hablar, te alaba.
 Todo, lo que entiende y lo que no puede entender, te honra.
 Pues las peticiones comunes, los ayes comunes de todos,
 se dirigen a ti. ¡A ti te implora todo! Viendo tus signos,
 ¡todo te canta un himno silencioso!
 En ti permanece todo, hacia ti confluye todo.
 Tú eres la meta de todo, y uno, y todo, y nadie,
 no siendo uno, ni todo ¿Cómo te llamaré,
 único Innombrado? ¿Qué inteligencia celestial penetra hasta ti,
 velado tras las nubes? ¡Séme propicio!
 ¡Más allá de todo! ¿Cómo podría alabarte de otra manera?

Eberhard Jüngel, en su libro *Dios como misterio del mundo* (Sígueme 1984), dedica el capítulo 3 (pp. 295-384) a responder a la pregunta: “¿Se puede decir algo de Dios?” En la última página lo expresa así: “¿Cómo hay que nombrar a aquel ser que dentro de una semejanza todavía tan grande está atento a una semejanza cada vez mayor; dentro de una lejanía todavía tan grande, a una cercanía cada vez mayor; dentro de una distintibilidad todavía tan grande, a una relación cada vez más intensa?” Para concluir así:

No hay que buscar la respuesta. Es evidente, tanto desde el punto de vista antropológico como teológico, la respuesta es: amor. La estructura profunda hermenéutica del habla evangélica de Dios (a saber: la analogía en cuanto semejanza cada vez mayor, dentro de una semejanza todavía tan grande entre Dios y el hombre) es la expresión lógico-loquial del ser de Dios que se realiza como el autodesprendimiento cada vez mayor, en medio de una autorreferibilidad todavía tan grande y, en ese sentido, como amor. Pero el amor presiona hacia el lenguaje. Pertenece al amor el declarar el amor y el confirmarlo. Dado que Dios no es solamente un amante, sino es el mismo amor, no solamente hay que hablar de Dios, sino que se puede hablar de él. Pues el amor es capaz del lenguaje: caritas capax verbi.

François Varone (*El Dios ausente*, Sal Terrae 1987) aborda de otro modo la cuestión. Establece la tesis, desarrollada a lo largo de su libro, que entre el deseo espontáneo del hombre y la revelación cristiana hay una doble ruptura.

Ruptura en un primer grado: el Dios que se revela en la fe es completamente distinto del que segrega espontáneamente la religión humana. Ruptura en un segundo grado: incluso después de revelado y creído como completamente distinto, el Dios de la fe sigue siendo inaprensible para el deseo y las necesidades del hombre. El Dios de la fe sigue siendo para el creyente un *Dios ausente*. El último párrafo del libro dice así:

Toda búsqueda de sentido que no se oriente a la Resurrección está condenada al fracaso. En auténtico cristianismo, en un cristianismo que sea fe y no simple religión, la Resurrección es la única fuente de sentido para la vida, para el pensamiento y para cualquier problema. Únicamente el futuro con el Dios-que-Viene puede iluminar esa mirada que ningún hombre puede evitar dirigir al misterio del Dios Ausente.

V. Perspectiva latinoamericana

Más que en otras regiones del mundo, en América Latina la teología del pluralismo intercultural e interreligioso ha de privilegiar y profundizar una nueva y crítica teología de la paz y de la no violencia activa, poco desarrollada y poco asumida en nuestras tierras. Algunos pastores latinoamericanos, en los años 70, a partir de opciones fundamentales de la teología de la liberación y de una fuerte intuición profética tuvieron una palabra original e interpeladora. Su mensaje es básico para un nuevo pluralismo cultural y teológico. Es importante recordar a Dom Hélder Câmara con su “Presión moral liberadora” o su movimiento de “Minorías abrahámicas” y otras propuestas proféticas al servicio de los humildes. Del mismo modo, Monseñor Oscar Romero, Monseñor Leonidas Proaño y otros. Ellos lideraron un movimiento espiritual e intercultural por la paz, justicia y no violencia activa, de un modo latinoamericano. La teología de la liberación desarrolló una reflexión sobre justicia y solidaridad, sobre la conflictividad inherente al Reino de Dios, pero no asumió estos temas de la paz, de la no violencia, del anti-militarismo y otros, que hoy son urgentes. La teología del pluralismo religioso nos puede llevar de vuelta a estos temas, al ponernos en contacto con maestros espirituales de otras religiones y de otros continentes.

La pregunta se plantea si es factible que en un próximo futuro la religión sea sanadora de la violencia, sobre todo a la hora en que se promocionan “guerras santas” (yihad). Creo que hay experiencias como para probar que es posible que la religión sane la violencia en su forma sistemática y estructural. Mohandas Gandhi es el ejemplo más eminente.

Ciertamente hay una herencia cultural que recoge Gandhi, y que no es la nuestra. En lo profundo de la psique de los pueblos del sur de Asia hay

dos características acentuadas por dos religiones: la no violencia (“*ahimsa*”) del budismo y el autosacrificio o ayuno del jainismo. Gandhi tomó estos rasgos profundamente sentidos por la psique surasiática y los usó para fines políticos: para liberar a India del gobierno colonial. No es necesario decir que todos los pueblos de India (que hoy incluyen a Pakistán y Bangladesh), a pesar de ser de diferentes religiones (hindúes o musulmanes) se sintieron tocados en lo más profundo de su ser y siguieron a Gandhi en el camino de la libertad.

Gandhi usó otro rasgo del humanismo o antropología común subyacente a todas las religiones: la verdad. Con su movimiento *Satyagraha* (tender rápidamente hacia la verdad) condujo a miles de hindúes y musulmanes en protestas pacíficas que dieron la victoria a gente desarmada. Su única arma era la Verdad. El éxito de Gandhi no se limitó a la independencia de la India. Tuvo consecuencias en el resto del mundo. Lo que hizo la India fue copiado en el mundo, primero en el desmembramiento del imperio británico en otras partes de Asia y África, y luego en el de los imperios holandeses, francés y portugueses.

Martin Luther King Jr. utilizó los métodos de Gandhi para luchar por los derechos civiles y poner fin a la segregación de los afroamericanos en Estados Unidos. Nelson Mandela empleó estos métodos para dismantelar el *apartheid* en Sudáfrica. Esos métodos dismantelaron la violencia estructural del colonialismo, de la segregación y del *apartheid* en tres continentes.

Una vez dijo Gandhi: “Si todos practicasen la ley del ojo por ojo, pronto el mundo entero sería ciego”. Si hoy hay guerras por todo el mundo significa que, por lo general, la gente se ha vuelto ciega. El objetivo, entonces, es intentar devolver la vista al que está ciego. En el encuentro de Hombres y Religiones celebrado en Milán, monseñor Anthony Lobo, obispo pakistaní (www.zenit.org, 18 de septiembre de 2004), sostenía que las religiones pueden entablar un diálogo, a pesar de sus diferencias, porque tienen una antropología común. Los entendidos encontrarán en sus Escrituras Sagradas las principales características de la antropología común, la base de un nuevo humanismo, para la cura de la violencia en nuestro mundo de guerras.

VI. Un testimonio

En la década de los ochenta, Iván Illich (1926-2002), uno de los más grandes pensadores contemporáneos, durante su estancia en Sevagram a la que fue llamado para inaugurar una Conferencia, pasó la mayor parte de su tiempo en la choza de Gandhi. El presente texto, publicado en la revista *Ixtus* N° 28, Cuernavaca, México 2000, y leído en su discurso inaugural, es el resultado de su larga meditación en la choza del *Mahatma*.

Esta mañana, al estar sentado en esta choza donde vivió Mahatma Gandhi, trataba de absorber el espíritu de sus conceptos y empararme de su mensaje. Hay dos cosas de ella que me impresionaron grandemente. Una es el aspecto espiritual y otra la que se refiere a sus enseres. Trataba de comprender el punto de vista de Gandhi cuando hizo la choza. Me gustaron muchísimo su sencillez, belleza y orden. La choza proclama el mensaje de amor e igualdad de todos los hombres. Como la casa en la que vivo en México se asemeja en muchas formas a esta choza, pude comprender su espíritu.

Aquí encontré que la choza tiene siete tipos de lugares. Al entrar hay uno en el que se colocan los zapatos y se prepara uno, física y mentalmente, para entrar. Luego viene el cuarto central que es lo suficientemente amplio para alojar a una familia numerosa. Esta mañana, a las 4, cuando estaba sentado ahí, listo para rezar, había cuatro personas sentadas conmigo recargadas en una pared y, del otro lado, había suficiente espacio para otros cuatro sentados muy juntos. Este es el cuarto al que todos pueden acudir para reunirse con los demás. El tercer espacio es donde Gandhi se sentaba y trabajaba. Hay otros dos cuartos -uno para visitas y el otro para enfermos. Hay una varanda abierta y también un cómodo y espacioso baño. Todos estos espacios tienen una relación intensamente orgánica.

Siento que, si viniera gente rica a la choza, se burlaría de ella. Cuando veo las cosas desde el punto de vista de un indio común, no veo por qué una casa deba ser más grande que ésta. Está hecha de madera y de adobe. En su construcción no fue la máquina la que trabajó, sino las manos del hombre. La llamo choza, pero en realidad es un hogar. Hay una diferencia entre casa y hogar. La casa es donde un hombre guarda equipajes y mobiliarios. Sirve más para la seguridad y la conveniencia de los muebles que para las del hombre mismo. En Delhi me alojé en una casa que tiene muchos objetos cómodos. El edificio está construido desde el punto de vista de lo que se requiere para alojar esos objetos cómodos. Está hecho de cemento y ladrillo y es como una caja en donde caben bien muebles y otros enseres. Debemos entender que todo el mobiliario y demás artículos que coleccionamos a lo largo de nuestras vidas nunca nos darán una fortaleza interior. Por decirlo así, son los muebles los que ayudan a sostener a un tullido. Mientras más objetos cómodos tengamos, mayor será nuestra dependencia de ellos y más restringida será nuestra vida. Por el contrario, el tipo de mobiliario que encontré en la choza de Gandhi es de un orden distinto y hay pocas razones para depender de ellos. Una casa instalada con todo tipo de objetos cómodos muestra que nos hemos vuelto débiles. En la medida en que perdemos la capacidad de vivir, dependemos más de los bienes que adquirimos. Es como si dependiéramos de los hospitales para conservar la salud del pueblo y de las escuelas para la educación de nuestros hijos. Desafortunadamente, tanto los hospitales como las escuelas no son un índice para medir el grado de salud ni la inteligencia de una nación. De hecho, el número de hospitales indica la mala salud de la

gente y las escuelas hablan de su ignorancia. En forma similar, la multiplicidad de instalaciones de servicio para vivir reduce al mínimo la expresión de la creatividad de la vida humana.

Desafortunadamente, la paradoja de la situación es que los que tienen más “artículos domésticos” son considerados criaturas superiores. ¿No se consideraría inmoral la sociedad donde la enfermedad tuviera más importancia y en donde el uso de piernas artificiales se considerase superior? Al sentarme en la choza de Gandhi sentí tristeza al ponderar esta perversión. He llegado a la conclusión de que no es correcto pensar que la civilización industrial es el camino que conduce a la plenitud del hombre. Se ha demostrado que para el desarrollo económico no es necesario tener más y mayores máquinas para la producción ni tampoco más ingenieros, médicos y profesores. Estoy convencido de que son pobres de mente, cuerpo, estilo de vida los seres que desean un espacio más grande que esta choza en la que Gandhi vivió y siento lástima de ellos. De esa manera, se rinden ellos mismos y su yo animado por la estructura inanimada. En el proceso pierden la elasticidad de su cuerpo y su vitalidad. Tienen escasa relación con la naturaleza y cercanía de sus congéneres.

Al preguntar a los planificadores de hoy por qué no comprenden este sencillo enfoque que nos enseñó Gandhi, dicen que su camino es muy difícil y que la gente no sería capaz de seguirlo. Pero la realidad es que, en virtud de que los principios de Gandhi no admiten la presencia de ningún intermediario o de un sistema centralizado, planificadores, gerentes y políticos se sienten poco atraídos por ellos. ¿Cómo es que no se entiende ese principio tan sencillo de verdad y de no-violencia? ¿Es porque la gente siente que la no verdad y la violencia los llevará al objetivo deseado? No, no es así. El hombre común comprende plenamente que los medios correctos lo llevarán al fin correcto. Únicamente quienes tienen intereses creados se rehúsan a comprenderlo. Los ricos no quieren comprender. Cuando digo ricos me refiero a todos los que tienen “artículos domésticos” en la vida, que no están al alcance de todos. Se trata de “artículos domésticos” para vivir, comer y transitar; y sus medios de consumo son de tal naturaleza que han quedado privados de la capacidad de comprender la verdad. A ellos les resulta difícil comprender y asimilar la propuesta de Gandhi. La sencillez no tiene sentido alguno para ellos. Desafortunadamente sus circunstancias no les permite ver la verdad. Sus vidas han llegado a ser demasiado complicadas para permitirse salir de la trampa en que cayeron. Afortunadamente, para la gran mayoría de la gente no hay ni tanta riqueza que los haga inmunes a la verdad de la sencillez, ni viven en tal penuria que carezcan de la capacidad de entender. Incluso cuando los ricos ven la verdad se rehúsan a comprenderla. Es porque han perdido el contacto con el espíritu de esta realidad.

Debe ser claro que la dignidad del hombre será posible únicamente en una sociedad autosuficiente y que disminuye al desplazarse hacia una industrialización progresiva. Esta choza denota el placer que es posible derivar cuando

se está a la par con la sociedad. Aquí el autovalimiento es la regla del juego. Debemos comprender que los artículos y bienes innecesarios que posee un hombre reducen su capacidad de derivar felicidad del entorno. Por ello, Gandhi dijo en repetidas ocasiones que la productividad debe mantenerse en los límites del deseo. EL modo de producción de la actualidad es tal que no tiene límites y aumenta sin cortapisas. Todo esto ha sido tolerado hasta ahora, pero ha llegado el momento en que el hombre debe comprender que al depender más y más de las máquinas está avanzando hacia su propio suicidio. El mundo civilizado, en China o en Alemania, ha empezado a comprender que, si queremos el progreso, no lo tendremos por este camino. El hombre debe darse cuenta de que, para bien del individuo y de la sociedad, es mejor que la gente conserve para sí sólo lo que es suficiente para sus necesidades inmediatas. Tenemos que encontrar un método en que este pensamiento pueda expresarse, a fin de comprender los valores del mundo actual. Este cambio no podrá producirse por la presión de los gobiernos o a través de instituciones centralizadas. Tiene que crearse una atmósfera de opinión pública que permita a la gente comprender aquello que constituye la sociedad básica. Hoy, el hombre que tiene un automóvil se considera superior a quien tiene una bicicleta, pero cuando vemos esto desde el punto de vista de la norma común, la bicicleta es el vehículo de las masas. Por lo tanto, debe de considerarse de primordial importancia, y toda la planeación de carreteras y de transporte debe hacerse con base en la bicicleta, mientras que el automóvil debe ocupar un lugar secundario. Sin embargo, la situación es a la inversa y todos los planes se hacen para beneficio de los automóviles, dando segunda prioridad a la bicicleta. En esta forma se ignoran los requerimientos del hombre común en comparación con los de los que están arriba. La choza de Gandhi muestra al mundo cómo la dignidad del hombre común puede salir a flote. También es un símbolo de la felicidad que podemos derivar de la práctica de los principios de sencillez, servicio y veracidad.

Sirviéndose de las enseñanzas del *Gita*, Gandhi resumió del siguiente modo las características del modelo humano:

No tiene envidia de nadie; es una fuente de misericordia; no es egoísta; considera iguales el frío y el calor, la felicidad y la miseria; perdona siempre; está siempre contento; sus resoluciones son firmes; dedica su alma y su mente a Dios; no infunde temor; no teme a los demás; está libre de exultación, pesar y miedo; es puro; es experto en la acción, pero se comporta con naturalidad; renuncia a todo fruto, sea bueno o malo; trata por igual al amigo y al enemigo; no se deja afectar por el respeto o la falta de respeto; no se engríe por los elogios; no se derrumba cuando la gente habla mal de él; ama el silencio y la soledad, y tiene una razón disciplinada.

Gandhi, que vivió tratando de encarnar este ideal, además de ser hombre de acción, fue un contemplativo, un hombre de Dios, un santo.

Los creyentes de todas las religiones, sobre la base de la integridad y la autenticidad personales, hemos de practicar el diálogo como el método para eliminar todas las injusticias sistemáticas y estructurales, para que cesen las guerras en nuestro mundo.

Notas y referencias bibliohemerográficas

Areopagita, Dionisio. *Teología mística*. BAC, Madrid 1984.

Cabodevilla, José María. *365 nombres de Cristo*. BAC 1997.

Dear, John. *Mahatma Gandhi. Mi vida es mi mensaje*. Sal Terrae, Santander 2003.

Illich, Iván. *Ixtus, Espíritu y cultura*. Nº 28, año VII, Cuernavaca, México 2000.

Jayaraman, Tulsi. *Conozca a Gandhi de cien maneras*. Caracas, s.f.

Jünguey, Eberhard. *Dios como misterio del mundo*. Sígueme 1984.

Lobo, Anthony. "El papel de las religiones en la paz del mundo". (www.zenit.org. 18 de septiembre de 2004).

Muller, Jean-Marie. *Gandhi, la sabiduría de la No-violencia*. DDB, Bilbao, 1995.

Pérez Herranz, Fernando. *La filosofía y sus lógicas*. Universidad de Alicante. *Quaderns de filosofia: Ciencia*, 32-33, 2003, pp. 29-45.

Reyna, José Antonio. *Gandhi y la No-violencia*. Caracas, s.f.

Varone, François. *El Dios ausente*. Sal Terrae, 1987.

LA HISTORIA PERTENECE A LOS HOMBRES PRÁCTICOS QUE SE ATREVEN A SOÑAR EN GRANDE

MILENA SANTANA RAMÍREZ
Embajadora de la República Bolivariana de Venezuela en India

La historia es un proceso de adelanto y retroceso. El progreso siempre a la larga prevalece pero hay fuerzas retardatarias que tratan de impedirlo. Los grandes soñadores que no pierden de vista la realidad son aquéllos seres privilegiados que le fijan a la humanidad metas más allá de los límites que quieren imponer las circunstancias. Simon Bolívar y Mohandas Karamchand Gandhi fueron en sus respectivos tiempos hombres prototípicos de los que impulsan la historia hacia adelante.

I.- Gandhi

Gandhi, a quien el gran escritor bengalí Rabindranath Tagore honró en vida con el calificativo de *Mahatma* o Gran Alma, nació en lo que hoy es el estado de Gujarat, al noroeste del subcontinente y parte palpitante de la inmensa historia de su país. Se hizo abogado, litigó en Londres, y con su elocuencia y tesón obligó al gobierno colonial de África del Sur a reconocerle derechos a sus coterráneos expatriados. De regreso a la India se convirtió en el adalid de la independencia de su país y en defensor de los humildes. El combate era desigual y Gandhi, conocedor profundo de la visión cósmica de la tradición hinduista, predicaba dos doctrinas: *ahimsa*, o sea la no-violencia, y *satyagraha*, literalmente la “afirmación de la verdad”, que en la práctica se manifestaba como la desobediencia civil pacífica.

En su campaña contra el colonialismo, Gandhi sufrió carcelazos y reveses. A su actitud de resistencia pasiva, las autoridades civiles y militares respondieron con una masacre de manifestantes en la ciudad de Amritsar. Gandhi suspendió su activismo para evitar más derramamientos de sangre. Pero Amritsar fue el punto de no-retorno para el movimiento independentista indio. Irónicamente Gandhi fue arrestado por incitar a la violencia a raíz de un incidente, ajeno totalmente a su predica, en el que una estación

de policía fue atacada por una turba. Liberado por razones de salud antes de cumplir la condena a seis años de presidio, Gandhi tuvo un período de retiro. Viendo que el régimen colonial se empecinaba en negar las aspiraciones indias, Gandhi volvió a la refriega con su marcha a pie hacia el mar en desafío al impuesto a la sal, lo cual dio lugar a la expansión e intensificación de la desobediencia civil. Gandhi y decenas de millares de activistas fueron a la cárcel sin fórmula de juicio.

Pese a que estaba luchando con palabras contra armas, Gandhi logró que las autoridades coloniales no sólo lo pusieran en libertad sino que además lo invitaran a una ronda de negociaciones en Londres, las cuales no condujeron a nada concreto. De regreso a la India protestó contra manipulaciones de las autoridades colonialistas tendientes a dividir a los sectores de la sociedad india y Gandhi una vez más fue encarcelado. Hasta el Partido Congreso, que liderizaba, comenzó a dudar de la eficacia de sus métodos, y Gandhi por su parte sospechaba que los políticos estaban aprovechándose de sus ideas con fines maniobreros. Gandhi se retiró de la política activa, pero no cesó en su empeño por *swaraj*, o sea la independencia total, y en su defensa de la dignidad de los pobres. Para Gandhi, una causa y otra eran consustanciales. Seguía siendo el símbolo viviente de la India y de la defensa de los oprimidos sociales. Su prestigio era universal.

En el curso de la Segunda Guerra Mundial, cuando Gran Bretaña se vio envuelta en el conflicto contra Japón, se vislumbró un posible acuerdo para reconocer las aspiraciones nacionalistas de la India, pero las negociaciones de nuevo resultaron infructuosas debido a la intransigencia del gobierno británico liderizado por el estadista conservador Winston Churchill. Gandhi una vez más se puso al frente de su nación. Esta vez se lanzó el lema tajante de "Quit India" (salgan de la India). De nuevo las autoridades coloniales decretaron arrestos en masas y antes que todo la detención de Gandhi. Con el cambio de gobierno en Londres de Churchill al laborista Clement Attlee la independencia de la India por fin se hizo inevitable e inminente. Pero fue en estas condiciones auspiciosas que Gandhi tuvo que dar la cara a la mayor amenaza contra los ideales que había sostenido durante toda su vida.

Gandhi era un hindú de profundas convicciones religiosas, pero además era partidario apasionado de la convivencia entre las religiones y los complejos estratos sociales de su país. Al concluir la Segunda Guerra Mundial se veía venir la partición del subcontinente indio en dos partes: una musulmana y otra mayoritariamente hindú. Esta perspectiva horrorizaba a Gandhi, pero se había estado incubando en antecedentes tan complicados y profundos que él mismo sentía que sus fuerzas se debilitaban, y Gandhi era un ascético que apenas consumía lo básico para darle el sustento mínimo necesario a su

cuerpo. La grandeza de Gandhi era moral e intelectual. Y el problema que se avecinaba con la partición era de tal magnitud que las palabras eran barridas como hojas secas en un vendaval. En varias ocasiones Gandhi presionaba mediante ayunos que lo debilitaban hasta ponerlo cercano a la muerte. La gente sabía que Gandhi era más que capaz de morir por sus ideales.

Cuando finalmente llegaba el momento de la independencia y de la partición, hindúes y musulmanes se entregaron a un conflicto encarnizado a nivel social básico, sobre todo en las dos provincias donde ambas religiones existían lado a lado, o sea, en el Punjab y en Bengala. Los primeros sangrientos disturbios fueron en Kolkata (Calcuta) aun antes de que se trazara la línea de división entre la India propiamente y el naciente Estado musulmán de Pakistán. Gandhi se trasladó a Kolkata e inició un ayuno con el ruego de que cesara la contienda religiosa. Asombrosamente, aun en esas circunstancias arredrantes, la presión del *Mahatma* surtió efecto y la carnicería mutua cesó. Pero Gandhi no podía impedir un proceso político que se había realizado contra su voluntad pero que arrastraba a las masas enfebrecidas. Mientras el calmaba los odios en Bengala, en Punjab, donde hubo movimientos migratorios gigantescos de la India a Pakistán y a la inversa, se dieron incontables víctimas.

A pesar de los millones de musulmanes que emigraron a Pakistán, la India seguía siendo patria de muchos más millones de musulmanes, tanto así que la India hoy en día sigue siendo el tercer país con más musulmanes en el mundo, después de Indonesia y de Pakistán. El *Mahatma* se fue a establecer a Nueva Delhi, donde a diario recibía a las multitudes que venían a rezar con el y a escuchar su prédica y plegaria de reconciliación y de convivencia. En otras de esas insólitas ironías en la vida de ese gran hombre, un puñado fanático de correligionarios, que lo veían como enemigo del hinduismo, se propuso asesinarlo, funesto acto que realizó uno de los conspiradores que se acercó a él como discípulo y le hizo un disparo mortal.

II.- Bolívar

Simón Bolívar nació en el seno de una familia acaudalada en la entonces Capitanía General de Venezuela, parte del imperio hispánico en América. Se educó bajo la tutela de Andrés Bello, quizás el hombre más polifacético y erudito de su tiempo en las Américas. Viajó a Europa donde se terminó de compenetrar con las ideas de la Ilustración. Su pasión incontenible era hacer de la América hispana una gran patria, unida, fuerte, y democrática. Bolívar, a quién por indiscutibles méritos históricos se le conoce como El Libertador, se dedicó sin vacilaciones ni flaquezas a realizar su gran sueño.

El camino de su vida iba a estar sembrado de obstáculos tan inmensos que sólo una voluntad insólita como la suya habría podido vencer.

Declarada la independencia de Venezuela, los patriotas tuvieron que enfrentar una contra-ofensiva realista que ellos no estaban en condiciones de contener. La idea de independencia, que con tanto brillo y nitidez iluminaba la mente de Bolívar, no era compartida por todos sus compatriotas. Bolívar pudo escapar hacia Cartagena, donde el régimen colonial había momentáneamente perdido pie. En las montañas de la Nueva Granada, hoy Colombia, reunió un ejército y en la “Campaña Admirable” marchó por los valles andinos venezolanos hasta la propia Caracas, donde de nuevo proclamó la independencia.

En el interior de Venezuela, demagogos y caudillos realistas habían soliviantado mesnadas con la arena de que Bolívar y los patriotas querían someter al pueblo a un yugo peor que el de la metrópoli. El gobierno republicano se vio acosado por distintos flancos y cuando los insurrectos lograron penetrar los valles de Aragua y cabalgar contra Caracas, Bolívar de nuevo tuvo que hacer retirada. Un espíritu menos corajudo habría abandonado entonces la lucha. Pero Bolívar era de otro temple y además sabía que una causa justa tenía eventualmente que vencer. Venezuela era presa de las depredaciones de las huestes ilusionadas por los realistas, pero la fuerza de la reacción no era omnímoda. Las ideas de Bolívar, en la ausencia de su presencia física, estaban cundiendo gradualmente.

Bolívar vivió el exilio en Haití y en Jamaica. A pesar de la precariedad de su situación, miraba hacia un futuro en el que su causa tenía que triunfar. Cuando desembarcó en el Oriente de Venezuela, a pesar de las derrotas sufridas y de su ausencia del país, los jefes patriotas, para entonces habiéndose labrado una base popular, reconocieron espontáneamente su liderazgo. El colonialismo iba perdiendo terreno. La independencia de Venezuela parecía estar de nuevo al alcance. Pero he aquí que la lucha independentista comenzó de nuevo y esta vez quizás en las condiciones más desiguales que jamás había enfrentado. España, que se estaba reponiendo de los desastres de la invasión francesa, envió a Venezuela un ejército formado por tropas veteranas de línea. La estrategia colonialista consistía en que, subyugando a Venezuela y estableciendo una base en la costa neogranadina, le pondría un tapón irremovible a la independencia americana.

Los realistas dominaban el centro de Venezuela y los patriotas resistían sus incursiones al interior. En Angostura, hoy Ciudad Bolívar, El Libertador proclamó una república constitucional sin las fronteras del régimen colonial. Pero en el campo de combate la situación era indecisa. De nuevo aquí el genio incontenible de Bolívar halló la estrategia para contrarrestar las fuerzas

renovadas del colonialismo. En la audaz maniobra del cruce de los Andes, no por un camino trajinado sino por páramos helados, Bolívar se internó en el corazón de la Nueva Granada, venció decisivamente a los realistas, y repitió su hazaña anterior de volver a Venezuela, donde finalmente derrotó a un enemigo debilitado no tanto por la hostilidad del medio como por la fuerza huracanada del líder que parecía nutrirse de las adversidades.

Venezuela tenía que ser libre para que el resto de América del Sur lo fuese también, pero Venezuela no podía estar segura de su libertad antes de que el colonialismo no fuese extirpado del continente. De ahí que con su incansable firmeza, Bolívar organizó un ejército expedicionario que fue batiendo las fuerzas aún considerables del imperio español en Quito, en Perú, y en el Alto Perú.

Cuando Bolívar regresó a Nueva Granada venía cubierto de gloria militar y de un prestigio político avalado por sus excepcionales ideas constitucionales. Ya en Cúcuta, ciudad neogranadina fronteriza con Venezuela, había proclamado la formación de la Gran Colombia, a la que se habían adherido Venezuela y Nueva Granada, y posteriormente Quito. El Libertador fue un civilista y un demócrata intachable. Después de la guerra, venía a cosechar los frutos de la paz, que para él no eran otros que sus ideales de la unión de los americanos en una patria democrática, unida, fuerte. Convocó a un congreso panamericano en Panamá. Incapaz de sectarismo, y menos aún de ambiciones autocráticas, perseguía, pese al debilitamiento físico que tantos años de lucha habían producido, la unión de los partidos. Pero la paz que ansiaba se veía acosado por todas partes. Hubo un atentado contra su vida. Finalmente, acosado por las ambiciones políticas, agotado no ya en su espíritu idealista sino en su cuerpo enfermo, renunció al poder y fue a morir a orillas del mar en el puerto de Santa Marta.

III.- Dos vidas

Tenemos pues dos vidas, la de Gandhi y la de Bolívar, más disímiles que parecidas, separadas por medio globo terráqueo y por un siglo en el tiempo, que sin embargo tienen rasgos que trascienden las circunstancias y que las hacen en realidad mucho más parecidas que disímiles. Bolívar y Gandhi, Gandhi y Bolívar, lucharon incansablemente por ideas, no por el poder en sí ni por lucro ni por la adulación del mundo. Uno, Bolívar, tuvo que recurrir a las armas para alcanzar una parte de sus metas; el otro, Gandhi, predicaba que al enemigo que amenaza al inerte con fusiles se le desarma con la resistencia pacífica revestida de la verdad. Es innegable que estas dos grandes almas de la humanidad supieron tomar la medida de la realidad, pero a la

misma vez no se resignaban a que la realidad los obligara a renunciar a sus respectivas visiones de la sociedad y del mundo.

En una contabilidad superficial, Bolívar y Gandhi sufrieron más derrotas que las victorias que obtuvieron. Pero en los momentos de infortunio, ni el uno ni el otro ni siquiera pensaron en la renuncia o en la entrega. Sus cuerpos sufrieron agobiantes padecimientos que aguantaron con voluntades sobredimensionadas. Triunfaron magistralmente al ver hecha realidad los objetivos nacionalistas que persiguieron, a los cuales se oponían fuerzas que en sus respectivos tiempos parecían literalmente invencibles. Al final, los egoismos pudieron más que ellos en su búsqueda de metas ulteriores a las inmediatas que lograron. Uno casi muere acuchillado por sicarios; el otro fue víctima de una bala asesina. ¿Grandes derrotados entonces estos dos genios universales? Miremos más de cerca los resultados de sus existencias, porque es en esta aproximación a ellos que se puede hallar la razón que adujimos al comienzo de que “soñadores” como Bolívar y Gandhi le señalan a la humanidad los rumbos que hacen que en la historia prevalezca el progreso sobre las resistencias que se le oponen o pretenden frenarlo.

Gandhi exortó a la paz y la convivencia. Su patria nació azotada por la intolerancia generada por la ignorancia y por manipulaciones mezquinas. Tanto como una patria libre y grande, Gandhi deseaba una nación en la que la pobreza no fuera oprobio sino nobleza. Más que político rector de masas, que sin duda lo fue, Gandhi aspiraba a liberar a su pueblo de los herrojos de la miseria. Gandhi trataba a los humildes como a sus hermanos. Vivió pobremente habiendo podido hacerlo como un potentado porque quería dar un ejemplo eterno. La India no ha olvidado el ejemplo de Gandhi y hoy más que nunca está adherida a la pasión gandhiana por la redención de la pobreza. La India tiene aún mucho terreno que andar en este empeño, pero reconociendo en Gandhi, como lo hace, al padre de la patria, esa lucha nunca cesará. Gandhi murió literalmente porque clamaba por la convivencia. La India le ha ofrecido a Pakistán una mano de amistad. Por ese camino gandhiano es que tarde o temprano se ha de lograr una paz duradera.

Bolívar fue rechazado y aborrecido por el oportunismo político porque imploraba que cesaran los partidos y prevaleciera la concordia. La Gran Colombia murió prematuramente, igual ocurrió, para citar otro ejemplo, con la República Federal de América Central. Pero hay otros hechos que citar. Las guerras internacionales en nuestra sufrida América han cesado, quizás para siempre. En cambio de ello, vemos que cada vez más se incrementan los esfuerzos integracionistas en lo económico, en lo político, en lo cultural. Me enorgullezco al decir que Venezuela nunca ha sido escasa en iniciativas de solidaridad con nuestros hermanos latinoamericanos. Y si interpreta-

mos con la visión universal que merece el ideario bolivariano, lo que El Libertador quería alcanzar con la Gran Colombia y con su convocatoria a un gran Congreso Panamericano, ¿no es acaso la formación de agrupaciones regionales multinacionales como las que estamos viendo en el mundo entero? ¿No es Bolívar, entonces, no sólo el Libertador de pueblos sino el precursor de la coyuntura actual, en la que nace un mundo multipolar en el que ningún Estado por poderoso que sea le puede imponer su voluntad impunemente a otro?

Incomprendidos, rechazados, derrotados circunstancialmente, sí, todo eso y más se puede decir de Bolívar y de Gandhi, pero nunca se dirá que no fueron y siguieran siendo, mientras dure la aventura de la humanidad en este planeta, seres-luz que iluminaron horizontes para siempre y para todos.

BOLÍVAR A LA LUZ DE GANDHI
REFLEXIONES SOBRE EL VALOR DE LA NO-VIOLENCIA COMO INSTRUMENTO
DE LIBERACIÓN DE LOS PUEBLOS

FRANK BRACHO

Ex embajador de la República Bolivariana de Venezuela en India

Introducción

La violencia se ha convertido en un grave flagelo en el mundo actual agobiado por conflictos intestinos y guerras. La Organización Mundial de la Salud (OMS) la ha calificado como desquiciadora del bienestar vital de los pueblos. Un importante informe de la misma publicado en el 2002 aporta la siguiente conceptualización del flagelo a los fines de facilitar la cooperación internacional para su enfrentamiento: *“El uso intencional de la fuerza física o el poder, en amenaza o en hecho, en contra de sí mismo, otra persona, o en contra de un grupo o comunidad, lo cual resulta o tiene alta probabilidad de resultar en herida, muerte, daño psicológico, mal desarrollo o privación”*. Definición comprensiva que toma en cuenta tanto los aspectos físicos o más densos como los psicológicos o más sutiles de la violencia, así como la violencia externa e interna; en acercamiento a la también integral prescripción de todas las enseñanzas espirituales, que hablan de evitar la violencia “no sólo en la acción, sino también en la palabra y el pensamiento”, y no sólo en cuanto al género humano sino a todos los seres vivos y la Creación misma. En relación a esto último, cobran particular interés las enseñanzas de ese gran apóstol de la paz que fue *Mahatma K. Gandhi*.

Por otro lado, en tiempos en que se pretenden reeditar formas hegemónicas y opresivas de dominación, e incluso nuevos imperialismos o coloniajes, tanto externos e internos; y en tiempos en que se vive una crisis generalizada de la institucionalidad política en las naciones, incluso con la vuelta de viejas preguntas sobre la razón de ser de éstas; el tema de la liberación como profundo anhelo aún inconcluso de los pueblos parece estar volviendo y, junto con él, una revalorización o re-examen de lo que pretendieron los próceres fundadores de las naciones. En relación a esto último, cobran particular sentido procesos como el de la revolución bolivariana en Venezuela, que,

entre otras cosas, ha contribuido a renovar el interés en el estudio de las ideas del gran libertador suramericano Simón Bolívar.

La anterior conjunción: renovado interés en la sabiduría de la No-violencia, de la cual ha sido máximo expositor Gandhi, y renovado interés en el ideario de Simón Bolívar, a nivel nacional e internacional, le dan pues al propósito de este trabajo una relevancia especial. Trabajo que, por lo demás, no pretende ser ni exhaustivo ni riguroso sino más bien aportar al tema a modo de reflexiones o pinceladas, un punto de vista para una consideración o discusión más profunda y sistemática.

La **No-violencia** como filosofía de vida e incluso como marco para el logro de procesos de liberación personal y social es tan vieja como la humanidad y el Orden de la Creación. De allí que, como hemos dicho antes, a lo largo de la historia humana el valor de “evitar dañar” ha sido reivindicado en todas las grandes tradiciones de sabiduría, y en particular en todas las grandes tradiciones espirituales del mundo. El “Amar al prójimo como a ti mismo” del cristianismo, el *Ahimsa* del hinduismo, la *compasión* en el budismo, el *Ama Guaña* de la tradición ancestral inca, para citar sólo algunos ejemplos, fueron todas expresiones del mismo valor ideal presentes en diversos credos. Algo sustentado a su vez en la Ética de la Creación y las leyes del Orden Natural. Entre estas destacan “La ley de la Unicidad de la Vida” o la de que “Todo es Uno y Todo está vivo” (cuyo corolario es, por tanto, que lo que hacemos a otros nos lo terminamos haciendo a nosotros mismos); “La ley de Causa y Efecto” o que “sembramos lo que cosechamos” –también llamada por los hindúes y budistas “ley del *karma*” (cuyo corolario es que debemos asumir las consecuencias de todo lo que hacemos pues ellas son inexorables); “La ley de la complementariedad de los polos”, emblemática en la célebre figura del *Yin* y el *Yang* (que nos invita a entendernos con el prójimo para el interés común mutuamente enriquecedor en el contexto de “unidad en la diversidad”).

La No-violencia, pues, ha tenido muchos maestros e intérpretes en la historia de la humanidad. Pero ninguno como *Mahatma* Gandhi para llevarla al nivel de sistematización y refinación a la que él la llevó como instrumento de lucha política, lucha para la liberación e independencia. En un singular puente entre el alto mundo espiritual y el mundano ámbito del quehacer político. Tan particular aporte le valió a Gandhi el calificativo de “político entre los santos y santo entre los políticos”.

Pertinente es, pues, comenzar este trabajo refiriéndonos a la obra de Gandhi en su carácter de máximo expositor de tal filosofía de la No-violencia.

Para luego referirnos a la caracterización del legado respectivo de Simón Bolívar, en progresivo abordaje del propósito final de este trabajo: La evaluación del legado bolivariano a la luz del gandhiano, sin dejar de tener en cuenta las diferencias que hubo en los contextos y circunstancias de cada uno de ellos.

I. Gandhi y la No-violencia

Algunos han querido confinar la relevancia de lo predicado por Gandhi al particular escenario histórico en que le tocó desenvolverse, aduciendo en consecuencia que los logros de Gandhi no son fácilmente aplicables a otros casos o a nuestros tiempos. Escenario histórico particular de Gandhi caracterizado por una sociedad subyugada como la de la India de un basamento espiritual proclive a responder a sus prédicas de No-violencia, así como por un poder imperial que, a pesar de su basamento en la fuerza, conservaba aun ciertos escrúpulos legales-morales o de “*fair play*” que habrían posibilitado el desafío gandhiano.

Sin embargo, en contravención a la aseveración que pretende confinar a Gandhi a unas determinadas circunstancias locales o históricas, está la permanente recurrencia de Gandhi como referencia universal. La relevancia de su mensaje más bien parece haberse crecido en el tiempo. Como hemos dicho antes, sus enseñanzas sobre la No-violencia, por estar basadas en las Leyes del Creador, trascienden en verdad el escenario histórico y cultural en que le tocó a Gandhi aplicarlas y conservan vigencia universal. El mismo Gandhi dijo de ellas, con característica humildad: “*Nada nuevo hay en lo que digo. Es algo tan viejo como el mundo*”.

Sobre la no violencia el *Mahatma* nos dejó los siguientes conceptos medulares, particularmente relevantes en los turbulentos tiempos actuales: “*La violencia es el arma del débil. La no violencia, del fuerte. Creo sobre todo que la no violencia es infinitamente superior a la violencia y que la clemencia es mucho más noble que el castigo. Se puede asegurar que un conflicto se ha solucionado según los principios de la no violencia, si no deja ningún rencor entre los enemigos y los convierte en amigos*”.

Gandhi se nutrió en particular del *Bhagavad Gita*, la “Biblia” del hinduismo, el cual para él fue su libro de cabecera preferido, su refugio y guía para cualquier situación de gran duda o desazón en su monumental lucha. Preceptos del *Gita* como el siguiente signaron su quehacer: “*Permanece a igual distancia de los extremos y cumple con tu deber sin otra razón que el deber mismo, sin reparar en si serán para ti buenas o malas las consecuencias del cumplimiento. Mantén la misma serenidad en el éxito como en el fracaso*”. Precepto reivindicado en asertos de Gandhi como el siguiente: “*La satisfacción yace*

en el esfuerzo, no en el logro. Pleno esfuerzo es plena victoria... no hago lo que hago por ganar o perder, lo hago porque es lo correcto"; o este otro en el que orientaba a sus satyagrahis: "Aquél que siempre esté acariciando los resultados termina descuidando el desempeño del deber. Se vuelve impaciente y termina presa del disgusto y haciendo cosas innobles, brincando de acción en acción sin permanecer fiel a ninguna, ...perdiendo los escrúpulos y considerando cualquier medio válido con tal de lograr su fin". Por otro lado, cabe citar también la siguiente instrucción suya a sus seguidores: "Un satyagrahi siempre tratará de vencer al mal con el bien, la rabia con el amor, la mentira con la verdad, y la violencia con la no violencia"; que no hacía sino reivindicar la clásica enseñanza de los vedas hindúes recogida en el Gita que, dirigiéndose al Supremo, dice: "Condúceme de la mentira a la Verdad, de la oscuridad a la Luz, de la muerte a la Inmortalidad". El *Bhagavad Gita* fue, ciertamente, la "Biblia" personal de Gandhi, sobre la cual le gustaba remarcar cuan afín eran sus enseñanzas a las de Cristo en la propia Biblia cristiana, sobre todo en cuanto a piezas como "El Sermón de la Montaña", y cuan afín eran en cuanto a otras enseñanzas cristianas como las de San Francisco de Asís en su célebre Oración por la Paz. En un ámbito más contemporáneo, son impresionantes las similitudes entre lo predicado por Gandhi y lo expuesto por el Papa Juan Pablo II en enseñanzas como las de su encíclica "El Esplendor de la Verdad".

Por último, cabe destacar la permanente inquietud de Gandhi de darle basamento práctico a todo lo que predicaba y de encarnarlo en su vida personal. Por ello solía decir: "Mi vida es mi mensaje".

Ello le hizo cuidar que todas las protestas sociales organizadas por él tuvieran siempre una dimensión constructiva o de edificante propuesta alternativa, pues consideraba que toda crítica sin propuesta alternativa constructiva era irresponsable. De allí que cuando organizara la propuesta contra los injustos impuestos sobre la sal del monopolio inglés, lo hiciera con una gran marcha al mar para que su gente reaprendiera la extracción de la sal por sus propios medios; o cuando auspiciara su campaña contra el monopolio textil de productos ingleses que los británicos pretendían instaurar en la India, lo hiciera fomentando la recuperación de los textiles vernáculos indios, incluso con su incesante ejemplo de la rueca personal de hilar que el mismo manejaba. Comprendía Gandhi que no podía haber libertad o paz donde hubiera subordinación económica o cultural; lo que lo llevó a abogar por una economía descentralizada basada en la máxima autosustentación de las aldeas; más que en dominantes economías nacionales o estatales, y mucho menos mundiales. Nada de esto excluía el comercio externo; pero a éste Gandhi lo consideraba más como un complemento que un sustituto de la autosustentación máxima en base a lo local. Tal autosustentación económica

iba naturalmente acompañada por la máxima autogestión política también a nivel local. El programa de “Trabajo Constructivo” que Gandhi lanzara al inicio de la vida independiente de la India, como contrapeso o complemento de la acción de un gobierno nacional que él ya intuía se estaba quedando corto o estaba siendo vulnerable a la corrupción política, fue quizás el primer programa de desarrollo comunitario del mundo, por su basamento en lo local y por pautas para el ejército de voluntarios que lo motorizaría como las siguientes: “*Abjurando de toda política partidista y dedicados al puro servicio desinteresado de los votantes seremos capaces de guiarlos e influenciarlos*”.

En su labor de “trabajo constructivo”, supremo sitial ocuparon los más pobres o débiles; lo que se reflejó en causas como su reivindicación de “los intocables” o la casta mas baja y discriminada en la India –lo que Gandhi consideró como “el gran *karma* del hinduismo”, “*karma*” que era imperativo rectificar. Sobre su inquietud por los pobres el *Mahatma* nos legó el siguiente notable aserto: “*Cuando estés en duda sobre la conveniencia de un plan, sólo piensa como va a afectar al más pobre de los pobres y al más débil de los débiles. Si va en su beneficio, el plan es bueno; si va en su perjuicio el plan es malo*”.

En lo personal como tal, Gandhi fue un ser que cuidaba con celo su salud física y espiritual, pues sin esa pureza no podía haber garantía de un buen acceso a la voz interior que lo guiaba en todos sus momentos de importante decisión; voz interior que, según lo antes señalado, era su conexión con la Verdad, con Dios. La enorme importancia que él atribuía a este ámbito lo llevo a publicar su obra *Claves para la salud*, incluso con recomendaciones en materia de una alimentación sana de base vegetariana, el evitar sustancias tóxicas o estimulantes como el tabaco, el alcohol y el té, y la práctica del ejercicio adecuado. La mencionada obra fue de hecho su publicación más popular en la India. En base a lo anterior, el cultivo de tal fortaleza y pureza personal fueron partes claves del decálogo de los *satyagrahis* o “milicianos gandhianos de la no violencia”. Con el celo por tal cultivo personal, reivindicaba Gandhi también la sentencia bíblica: “*Los puros de corazón verán a Dios*”.

En el paradigma espiritual, el paradigma en que se centraba Gandhi, en definitiva, era “*el mejor gobierno es el que menos tiene que gobernar porque los ciudadanos se autogobierman*”, tal como ha sido el caso en épocas pasadas doradas del devenir cíclico humano.

Y los ciudadanos se autogobierman en base a los preceptos espirituales, éticos y morales universalmente presentes en todas las tradiciones espirituales; y resumidos en el ya mencionado mandamiento: “Amar a Dios por sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo”. O, para ponerlo en

forma ligeramente más mundana: “No hagas a los demás lo que a ti no te gustaría que te hicieran”.

Nótese que en todas las tradiciones espirituales se habla de *deberes por sobre los derechos*, pues los derechos fluyen de los deberes y no al revés. Contrariamente a lo que se ha impuesto hoy en la cultura moderna con la exaltación de la “derechología” en todos los órdenes (“derechos humanos”, “derechos sindicales”, “derechos a la propiedad”, “derecho a la libertad de expresión”, etcétera, etcétera), en ninguna tradición espiritual se habla de derechos. Los mandamientos de la fe cristiana, por ejemplo, hablan sólo de deberes (“Amar a Dios”... –no que Dios nos ame–, “No robar” –no que no nos roben–, etcétera). Si cada quien cumpliera con sus deberes hacia los demás, no haría falta que nadie reclamara sus derechos.

La famosa carta del jefe indio Seattle, manifiesto por excelencia de los valores espirituales indígenas, habla también tan sólo de deberes (“La tierra no nos pertenece... nosotros pertenecemos a la tierra”), con lo cual hasta la hoy en boga “reivindicación de los derechos indígenas” no sería lo más fiel a la ancestral cosmovisión indígena, cosmovisión que, como señaló Seattle, se refiere más a los “deberes de custodios del patrimonio natural y común” que a cualquier tipo de “derecho” o “títulos propietarios”.

Similar reparo cabe en relación a la pretensión política moderna de “la propiedad privada” como algo absoluto. En ninguna tradición espiritual se reconoce esto. En la doctrina social de la Iglesia, por ejemplo, se ha sustentado claramente el principio de que el derecho a la propiedad privada nunca debe ejercerse en detrimento del bien común. Igual podría decirse de todos los otros derechos consagrados en las constituciones modernas. Una vez más, los derechos fluyen de los deberes y no al revés.

En el contexto de las ancestrales leyes espirituales, o del Orden Natural, el también moderno concepto de la “soberanía” (“soberanía nacional”, “el Soberano”, etcétera), por sí sola además de no existir tampoco puede existir en el plano ético como un derecho aislado. Ella tiene que ser condicionada con adjetivos de *responsabilidad* para tener en cuenta el bien común. Mandato aplicable tanto al país más pequeño como a la mayor “superpotencia”; desde el ser más pequeño al más grande. En el Orden Natural en realidad no hay tal cosa como la absoluta o egoísta independencia sino más bien una complementaria o mutua interdependencia.

Nos dejó dicho también lo siguiente el *Mahatma* sobre otro tema cardinal: la importancia de no sólo lo que hacemos sino del **cómo** lo hacemos; la importancia de los medios que empleamos para nuestros propósitos:

Se oye decir 'los medios, después de todo, no son más que medios'. Yo diría más bien : 'En definitiva todo reside en los medios'. El fin vale lo que valen los medios. De hecho, el Creador no nos permite intervenir más que en los medios. Sólo él decide el fin (puesto que todos los fines están sujetos a su Ley). Y solamente el análisis de los medios es lo que permite decir si se ha alcanzado el éxito, en la consecución del fin...

No admito el más mínimo recurso a la violencia para alcanzar el éxito... Pues la experiencia me ha demostrado que un bien duradero no puede venir jamás de la mentira o la violencia...

Vuestra mayor equivocación es la de creer que no hay ninguna relación entre el fin y los medios. Esa equivocación ha hecho cometer crímenes innumerables a personas que eran consideradas como religiosas... Los medios son como la semilla y el fin como el árbol. Entre el fin y los medios hay una relación tan ineludible como entre el árbol y la semilla...

No se puede considerar como moral un acto que no es voluntario. Para decir que una acción es moral, es menester haberla llevado a cabo conscientemente y sabiendo que se trata de un deber. Todo acto que haya sido dictado por el miedo o por la violencia deja automáticamente de ser moral ...No creo en la conversión de una persona por medio de otra. Lo exterior no tiene más sentido sino en la medida que responde a algo interior.

Si imponemos nuestra voluntad a los demás, nuestra tiranía sería infinitamente peor que la burocracia británica, que descansa en un montón de funcionarios. Su tiranía es un terrorismo impuesto por una minoría que se debate en medio de una oposición general. La nuestra, por su parte sería el terrorismo impuesto por una mayoría y, por eso mismo, peor y mucho más impía que la primera. Por consiguiente hemos de eliminar de nuestros métodos de resistencia toda forma de constricción... si hacemos uso de la fuerza para poner a los demás hombres bajo nuestro estandarte, habremos traicionado a Dios y a nuestra causa....Preferiría mil veces ver muerta a la India antes de saber que ha conseguido su independencia a costa de la Verdad.

Por otro lado, Gandhi tampoco desconoció que, en determinadas extremas circunstancias, como las de cuando todo recurso pacífico ha fallado para proteger a un prójimo a merced de un agresor implacable, la violencia defensiva puede no sólo ser un recurso válido sino hasta un deber.

En suma, para Gandhi los valores de la Verdad, o, lo que es lo mismo, de Dios, no eran ni negociables ni sacrificables; ni aún ante "leyes de la mayoría" o "leyes de gobiernos", las cuales tenían que estar más bien supeditadas a los valores de Dios.

Con ese tipo de valores, Gandhi galvanizó la conciencia popular de su país en torno a la lucha pacifista, venció al imperio más poderoso del planeta, e influenció a luchadores por la Verdad y Libertad posteriores como

Nelson Mandela y Martín Luther King similarmente exitosos ante poderes igualmente formidables.

Por otro lado, no se puede decir que su mensaje fue honrado cabalmente por los que tendrían a su cargo la gestación de la nueva nación, que incluso nació dividida, divisionismo del cual fue mártir el propio Gandhi en infausto magnicidio. Sin embargo sus ideas quedaron eternamente en la psiquis de la nueva república como permanente referencia y se convirtieron en inmortal referencia universal para una mejor evolución humana; creciéndose en el tiempo. Louis Fischer, quizás su biógrafo más agudo, sintetizó su huella en los siguientes términos: “Su legado es el coraje, su enseñanza la verdad, su arma el amor. Su vida es su monumento”. Y Albert Einstein dijo del gran *Mahatma* admirado: “Cuando la humanidad mire hacia atrás le costará creer que existió sobre la faz de la tierra un ser de carne y hueso tan portentoso como Gandhi”.

II. El legado de Bolívar. Comparaciones con Gandhi

Simón Bolívar fue un extraordinario visionario que probablemente trató de forzar cambios para los cuales aún no estaba preparado el mundo en que le tocó vivir. Aunque, a diferencia de Gandhi, fue gran guerrero, trató siempre de enmarcar su acción en las más altas miras. Sus inclinaciones místicas-espirituales, manifestadas en su memorable “Delirio sobre el Chimborazo”; la orientación decisiva que le brindara su genial maestro Simón Rodríguez; su educación masónica comprometida con los valores de la libertad, la igualdad, la fraternidad y la felicidad; y su férrea voluntad, explican las singulares altas miras que mantuvo Bolívar, a pesar de todas las dificultades que tuvo que enfrentar.

Frases suyas como “Moral y luces son nuestras primeras necesidades” y “Son ciudadanos virtuosos más que leyes los que hacen las repúblicas”, nos revelan su conciencia de la importancia de la base moral y educativa como marco de la acción de los seres humanos y las sociedades, a los fines de una empresa libertadora de tanto alcance como la que él se había propuesto.

La frase de Bolívar “Son ciudadanos virtuosos más que leyes los que hacen las repúblicas” lo acerca en particular a la concepción de Gandhi de que “el mejor gobierno es el que menos gobierna gracias a una ciudadanía virtuosa que se autogobierna”.

Su singular propuesta de que se creara en la estructura de los nuevos Estados un “Poder Moral” a la par del Ejecutivo y Legislativo, muestra la importancia que le atribuía a este ámbito como base de las naciones. Fue Bolívar un constante pedagogo y educador. Lo que se hizo patente en los muchos discursos, decretos y cartas que nos legó; dirigidos a audiencias

públicas, privadas y aun a miembros de su entorno familiar. Elocuente es, a modo de ejemplo, la firmeza con que impartió cátedra a su sobrino Anacleto Clemente sobre la práctica de juegos de envite y azar, hoy lamentablemente en boga, a los cuales éste se había aficionado: “...*Si no abandonas ese maldito vicio del juego, te desheredo para siempre; te abandono a ti mismo. Es una vergüenza para ti y para tu familia ver la infame conducta que has tenido en Bogotá, librando contra tu pobre madre sumas que no las gasta un potentado, abandonando a tu mujer, y para hacer lo que faltaba desacreditando al Vicepresidente, faltando de este modo a tu patria, a tu familia, y tu sangre... Creo que te he dicho bastante para que conozcas mi enojo.*” O incluso su siguiente opinión sobre el consumo de alcohol: “*La franquicia del aguardiente es un azote del pueblo... aseguro a usted que si pudiera suprimir ese vicio haría el sacrificio de la renta del Estado adoptando otro arbitrio que la supliera*”. En este tipo de inquietudes coincidió mucho con Gandhi.

Sobre la influencia de los altos valores masónicos en la formación y credo de Bolívar poco se ha escrito. En parte, por el velo de secreto o discreción que tradicionalmente ha envuelto a la masonería, y en parte por la limitada comprensión de los historiadores convencionales para entender la importancia de tal tipo de formación en la hechura de grandes líderes.

La masonería se nutre en sus orígenes de la sabiduría del Orden Cósmico, y en particular de ancestrales enseñanzas como las del antiguo Egipto, el Hinduismo (la base cultural de Gandhi), y la ancestral Cábala judaica. Conceptos como encuadrar la acción humana en los designios del “Gran Arquitecto del Universo” (otro nombre para Dios y El Cosmos) y la “observancia de la leyes del Orden Natural” son parte de la cartilla doctrinal de la masonería. Aunque la masonería no tiene hoy fuerza y proyección de anteriores tiempos, como movimiento filosófico estuvo detrás de los grandes procesos revolucionarios que sacudieron al siglo XVIII, que dejaron legado profundo en la historia mundial. Nos referimos a la Revolución Norteamericana (al frente de la cual estuvieron ideólogos y líderes vinculados con la masonería como Franklin, Jefferson y Washington), la Revolución Francesa (con ideólogos de vinculación masónica como Voltaire, Montesquieu y Rousseau) y la Revolución Latinoamericana de Independencia (que tuvo como gran precursor al masón Francisco Miranda y una serie de posteriores próceres de formación o influencia masónica, entre ellos Bolívar). Bolívar, en su formación revolucionaria, además de exponerse en edad adulta a las ideas del aporte masónico, contó a nivel más personal y desde su infancia con la enseñanza de su queridísimo e influyente maestro masón el egregio Simón Rodríguez y del también culto masón hombre de letras Andrés Bello. Se ha señalado que el prócer caraqueño entró en la masonería en 1803, a

través de su iniciación en una logia en Cádiz de inspiración mirandina, para llegar incluso a ser ordenado en segundo grado posteriormente en una logia parisina en 1805.

Del anterior último año también data el célebre “Juramento del Monte Sacro Aventino” de Bolívar en (Roma del 15 de agosto de 1805), frente a su maestro Simón Rodríguez. Ante las ruinas de la Roma imperial y de su antecesora República Romana, Bolívar encuentra un apropiado escenario para dibujar, con característico espíritu visionario, la trascendente tarea que lo anima: *“La civilización que ha soplado del Oriente, ha demostrado aquí todas sus fases, ha hecho ver todos sus elementos; mas en cuanto a resolver el gran problema del hombre en libertad, parece que el asunto ha sido desconocido y que el despejo de esa misteriosa incógnita no ha de verificarse sino en el Nuevo Mundo..”*; para finalmente asumir en forma solemne el siguiente compromiso ante el entrañable maestro: *“Juro delante de usted, juro por el Dios de mis padres, juro por ellos, juro por mi honor, y juro por mi Patria, que no daré descanso a mi brazo, ni reposo a mi alma, hasta que no haya roto las cadenas que nos oprimen por voluntad del poder español”*.

En base a lo anterior Bolívar mantuvo una atención natural a honrar y aprender de las “leyes del orden natural”, cuya importancia reconoció en su obra ideológica, y mantuvo un gran amor por la naturaleza y el campo. En esto último, seguramente con gran influencia de su maestro Simón Rodríguez, quien, más devoto y profundo en ello, en lo cual se acercaba más a Gandhi, dejó dicho: *“Si los americanos quieren que la revolución política que el peso de las cosas ha hecho y que las circunstancias han protegido, les traiga verdaderos bienes, hagan una revolución económica y empiécenla por los campos: de ellos pasará a los talleres, y diariamente notarán mejoras que nunca conseguirán empezando por las ciudades”*.

Bolívar, influenciado por una concepción del mundo occidental, concibió al Estado-Nación como la unidad fundamental del nuevo orden político post-independentista. Para Gandhi, más desde la mayor autoreferencia de su milenaria cultura nativa, tal unidad fundamental debía descansar más bien en la aldea, el poder local -en contra de su pupilo Nerhu que privilegió también al gran Estado-Nación como fórmula para la India independiente-, pero más cercano a las concepciones de Simón Rodríguez con su devoción por lo campestre-local. Pero Bolívar no desconoció de la importancia de la descentralización como base de las naciones-estados, como lo muestra la siguiente aseveración: *“Las naciones se componen de ciudades y aldeas y del bienestar de éstas se forma la felicidad del Estado”*.

Bolívar además se interesó en aprender de las culturas indígenas a cuyo valor también rindieron culto prominentes líderes masónicos como Franklin y Jefferson -hasta el punto de que, a través de éstos, valores indígenas fueron recogidos en la Declaración de Independencia de la joven nación norteamericana, así como el mismo Miranda, quien le dio a su logia masónica independentista, que desde Londres actuó como cantera de líderes para la gesta liberadora de Hispanoamérica, el nombre de *Lautaro*, en honor al gran Cacique indígena que había puesto gallarda resistencia en Chile a la conquista española. La siguiente apreciación de Bolívar fue muy reveladora de su admiración por lo indígena: “*El indio es de un carácter tan apacible que sólo desea el reposo y la soledad; no espera acaudillar a su tribu, mucho menos a dominar las extrañas...esta especie de hombres es la que menos reclama preponderancia; aunque su número excede a la suma de los otros habitantes...es una especie de barrera para contener a los otros partidos, ella no pretende la autoridad, porque ni la ambiciona ni se cree con aptitud para ejercerla, contentándose con su paz, su tierra y su familia. El indio es amigo de todos.*”

El ideal masón de la felicidad como pináculo de la realización humana, a la cual en definitiva iba dirigido todo su esfuerzo independentista y de forjamiento de nuevas repúblicas fue naturalmente también parte central del ideario de Bolívar, como lo muestra su siguiente aserto: “*El sistema de gobierno más perfecto es aquél que produce mayor suma de felicidad posible*”. Al borde de la tumba incluso expresaría: “*Mis últimos votos son la felicidad de la patria*”.

Al igual que Gandhi, Bolívar fue un fervoroso abanderado de la unidad dentro de los pueblos y entre los pueblos, pero al mismo tiempo celoso de su autodeterminación. Esto último lo llevó a tomar distancia de los inicialmente admirados Estados Unidos (sobre los cuales había reconocido: “*Los Estados Unidos fueron los primeros que nos enseñaron el sendero de la Independencia*”); al advertir el desmedido apetito expansionista del coloso que surgía en el norte y la amenaza que ello podía significar a las nuevas repúblicas hispanoamericanas. En tal sentido hacia el final de su vida dejaría la siguiente profética advertencia: “*Los Estados Unidos parecen destinados por la providencia a plagar a América de miserias en nombre de la libertad*”.

Su temprano compromiso con la abolición de la esclavitud, aún entre sus propios congéneres patriotas esclavistas, lo situó en un plano análogo al de Gandhi en relación a su denuncia de la opresión de los “intocables”.

Siendo de buena cuna y fortuna, hizo gala de un desprendimiento tan grande como el de Gandhi -también de origen acomodado- en su entrega a la causa de la independencia. Entendiendo lo anterior como algo que más bien enaltecía su realización personal como ser humano (un concepto muy

del orden espiritual). Así, Bolívar dejó dicho: *“El que lo abandona todo por ser útil a su patria no pierde nada y gana cuanto le consagra”*.

A pesar de su gran voluntad, no fue sin embargo tan paciente o agudo como Gandhi para entender la importancia de no amarrarse demasiado a los resultados del obrar, la importancia por tanto de aceptar que los grandes procesos de cambio requerían también de su propia maduración y estaban sujetos en definitiva a la voluntad de Dios, y la importancia, por tanto, de que no había que frustrarse ante la aparente falta de resultados. Por ello Bolívar terminó diciendo al final de su vida, contrariado por lo limitado de sus logros -en lo cual el mismo pecaba de subestimación-: *“He arado en el mar”*.... Donde Gandhi habría dicho: *“He hecho lo correcto. Dios decidirá el resto”*.

En lo más personal, Bolívar, sin llegar a la escrupulosidad o coherencia de Gandhi, parece haber tenido también, dentro de lo que le permitió su afanosa móvil vida, hábitos de vida bastantes sanos. Según el historiador Salcedo Bastardo: *“En general, se alimentaba frugalmente, prefería la arepa de maíz al pan de trigo, comía más legumbres que carne; casi nunca probaba dulces, pero si muchas frutas. Le gustaba a Bolívar hacer ensaladas, y se preciaba de hacerlas mejor que nadie, decía que eso lo había aprendido en Francia. No fumaba, detestaba el olor a tabaco; no bebía licor. Nadie lo vio nunca borracho.”*

Y, como Gandhi, fue un ferviente abanderado de la honestidad y la transparencia. Hasta el punto de llegar a decir: *“Mi sinceridad es tal que me conceptúo criminal en todo aquello que reservo. Yo soy un hombre diáfano”*.

Pero, como hemos dicho antes, a pesar de todas las altas miras morales anteriores, Bolívar fue, a diferencia de Gandhi, un gran guerrero. Incluso con algunas muy controversiales decisiones como su terrible “Decreto de Guerra a Muerte”, de junio de 1813, una guerra sin cuartel y de ofensiva contra los españoles –aun contra civiles “indiferentes” o neutrales, la cual pretendió justificar como una respuesta a la saña del lado español contra los patriotas y como una forma de galvanizar una decaída moral patriota–. Dicha estrategia, sin embargo, no tuvo éxito a la postre para frenar la derrota de la Segunda República patriota que Bolívar en forma afanosa trataba de salvar. En cambio le valió a Bolívar una mancha negra en su carrera de honorable militar preñada de otras mucho más nobles campañas, y le valió seguramente una gran “carga de *karma* personal”. La mencionada campaña de “guerra a muerte” de Bolívar difícilmente podía calificar como “guerra justa” o “ética” –un recurso permisible en casos extremos bajo los propios preceptos espirituales de No-violencia. Esto último en base a criterios que serían los siguientes: 1) que se hayan agotado todos los otros recursos de solución no violenta; 2) que sea defensiva (no “ofensiva” ni “preventiva”

–la novel doctrina de Bush para invadir a Irak-); 3) que no emplee armas o métodos de guerra que no garanticen la diferenciación entre los combatientes y no combatientes (población civil inocente); 4) que cuente con una apropiada legitimación o aval institucional (a fin de evitar la arbitrariedad de una decisión personalista o unilateralista). El siguiente comentario de Salceldo Bastardo sobre el “Decreto de Guerra a Muerte” es pues relevante: *“En ello Bolívar no acertó. El terror nunca da frutos positivos. Los hombres se mueven por otros argumentos; el pavor es de efectos pasajeros ante la voluntad bien resuelta y convencida. Para atraer a las multitudes hacia una causa que en ese momento ellas estimaban impopular (la rebelión patriota), no bastaba un llamamiento ardoroso, ni la alusión a terribles sanciones”*.

Sin embargo, más adelante al final de su vertiginosa carrera, Bolívar, en un más alto abanderamiento por la paz, nos dejó dicho: *“De la paz se deben esperar todos los bienes y de la guerra nada más que desastres....lo que se destruye es inútil a todos”*. También advirtió sobre los riesgos de las revoluciones: *“La revolución es un elemento que no se puede dominar. Es más indómito que el viento”*. Asimismo fue particularmente magnánimo con sus adversarios, aún perdonando a aquéllos que habían complotado contra su vida; como lo hizo explícito incluso en su última voluntad antes de morir.

Rectificaciones o gestos todos que lo acercaron a otros grandes guerreros devenidos posteriormente en altos abanderados de la paz. Como fue el caso de Ashoka, en la India, quien tornóse en magnánimo monarca que propagó el budismo por el mundo (inspiración posterior de Gandhi); o el de Seattle, en los Estados Unidos, quien devino en portavoz-maestro de la más excelsa sabiduría indígena y la convivencia pacífica entre civilizaciones en base a las enseñanzas del Orden Natural.

De lo más avanzado de su carrera, Bolívar también dejó para la posteridad el siguiente alto sueño místico sobre un futuro en paz y esplendor para su querida América: *“Volando por entre las próximas edades mi imaginación se fija en los siglos futuros y observando desde allá, con admiración y pavor, la prosperidad, el esplendor, la vida que ha recibido esta vasta región....Ya la veo servir de lazo, de centro, de emporio a la familia humana:..ya la veo distribuyendo por sus divinas plantas la salud y la vida a los hombres dolientes del antiguo universo: ya la veo comunicando sus preciosos secretos a los sabios que ignoran cuan superior es la suma de las luces a la suma de las riquezas que le ha prodigado la naturaleza. Ya la veo sobre el trono de la Libertad, empuñando el cetro de la justicia, coronada por la Gloria, mostrar al mundo antiguo la majestad del mundo moderno”*. En dicho alto sueño es interesante ver como Bolívar privilegiaba la primacía de la sabiduría sobre la mera posesión de recursos naturales, así como la libertad

y la justicia, y vislumbraba de la capacidad de su América de ser incluso líder mundial, sobre la base de un optimista futuro de evolución ascendente.

Conclusión

Cerca de un siglo los separó en el tiempo. Bolívar vio extinguida su vida en 1830 a la edad de 47 años. Gandhi, en 1948, a la edad de 80. Pero ambos compartieron el haber sido grandes libertadores de sus pueblos del yugo de dos grandes imperios: el español y el inglés –respectivamente.

Gandhi fue, a través de la No-violencia, libertador y padre de una gran nación de culturas diversas llamada India, de unos 300 millones de habitantes en su época; proeza que, tanto por sus dimensiones de la nueva república como por su alcance universal, estaba destinada a tener repercusión mundial –como en efecto la tuvo.

De la acción libertadora y progenitora de Bolívar fueron hijas seis naciones: Venezuela, Ecuador, Perú, Bolivia, Colombia e indirectamente Panamá; aunque para él su prédica libertadora abarcaba a toda la América Latina, a la sazón habitada por decenas de millones de habitantes, a la que él veía con un destino común.

Bolívar fue un gran guerrero con dotes de visionario estadista; mientras que Gandhi fue un apóstol de la No-violencia y un líder político-espiritual.

Aunque Bolívar, entre batalla y batalla, no dejó nunca en destacar la importancia de la moral y la educación, emparentadas con lo espiritual, en la conformación de las nuevas repúblicas. Y Gandhi tampoco desconoció, como hemos dicho antes, que, en determinadas extremas circunstancias, como las en que todo recurso pacífico ha fallado para proteger a un prójimo a merced de un agresor implacable, la violencia defensiva no sólo puede ser un recurso válido sino hasta un deber.

La herramienta principal de Bolívar para combatir el imperio español, fue la de las armas, a veces utilizadas en forma implacable como en su severo “Decreto de Guerra a Muerte”. Mientras que Gandhi combatió al imperalismo inglés a través de la “desobediencia civil” no violenta, despertando la conciencia de las masas de su país, y estremeciendo la conciencia de los opresores ingleses.

En su postura, por otro lado, Gandhi hizo a veces gala de un singular pragmatismo; como cuando dijo: *“En el terreno de las armas no podemos vencer a la gran maquinaria bélica de Inglaterra, pero en el terreno moral tenemos el triunfo asegurado”*.

Por otro lado, factores internacionales coadyuvaron para el éxito de ambas luchas de liberación. En el caso de Gandhi el estallido de la Segunda

Guerra y la combinada amenaza alemana-nipona-nazi, hicieron que Inglaterra –incluso bajo la presión de su aliado Estados Unidos– cediera más ante la rebelión en la India. En el caso de Bolívar, a su vez, ayudas internacionales como las del también masón Presidente de Haití Alejandro Petión, el sibilino apoyo inglés rival de España, y aun el apoyo norteamericano –esto último más relevante en el tiempo de Miranda que en el suyo–, fueron importantes para impulsar favorablemente la lucha. Como en el caso de los patriotas norteamericanos el concurso de apoyo francés y español en un momento dado fue clave para frenar el gran poderío inglés contra los rebeldes. Todo lo anterior, sin embargo, según Gandhi, caería en la “obra extra de Dios”, una vez que se había hecho la parte propia.

Bolívar, en definitiva, se centró en la liberación de pueblos y en el cambio de un régimen político por otro más libertario y justo. Gandhi, en definitiva, en la liberación de la conciencia y el corazón humanos y en un cambio de civilización.

Desde el punto de vista espiritual, en tanto que la No-violencia es superior a la violencia, debemos concluir que Gandhi se mantuvo en un plano más alto que Bolívar. Gandhi estuvo más centrado en lo espiritual que el libertador suramericano. Pero Bolívar siempre conservó como anhelo un plano más superior, como lo mostró sobre todo al término de su fulgurante epopeya.

De lo todo lo anterior cabe ulteriormente concluir que, aunque Gandhi y Bolívar lograron la libertad política formal de sus respectivos pueblos y naciones, la tarea de fondo que ambos se propusieron aún no está concluida. Es válido decir para ambos casos que, en tanto tal, la independencia política formal no ha sido sucedida aún por una plena autodeterminación cultural, económica y mental del mundo occidental hegemónico que combatieron, se trata, por tanto, de una independencia inacabada, que incluso podría poner en duda la independencia formal política ganada.

Ante un mundo insustentable e inviable, el cambio imperativo hacia una nueva civilización desde una raíz propia y como aporte liberador para el mundo, que vio claramente Gandhi como su meta central y que intuyó Bolívar, aún no se ha dado.

Un cambio que, más allá de un mero nuevo régimen político y económico, requiere de algo más profundo: **Un cambio de conciencia**, pues la más trascendente revolución es la revolución dentro de cada ser humano.

Un cambio de conciencia colectivo basado en el de ciudadanos con nuevas conciencias individuales. Un cambio en que, como diría Bolívar, se comprenda que “*Son ciudadanos virtuosos más que leyes los que hacen las*

repúblicas”, y se comprenda asimismo que “*ciudadanos viciosos pueden acabar con la más promisorio república*”.

Una sociedad de autogobierno ciudadano ilustrado, donde se cumpla naturalmente también el aserto de Tomas Moro: “*A los seres humanos los puede unir mas la bondad que los contratos, los sentimientos que las palabras*”.

Una sociedad de una “civilización del amor”, para usar las palabras del Papa Juan Pablo II. Concepto que también resumió el objetivo supremo de Gandhi, pues él, más que la independencia política de su país, buscó reivindicar una civilización del amor y de la solidaridad inclusiva, una civilización basada en los valores espirituales, en contra de la materialista civilización occidental moderna cuya dominación en verdad era lo que él más temía pues la llegó a considerar “enferma” por su abandono de la ética y la espiritualidad. Su cátedra fue también, pues, para la propia Gran Bretaña, lo que ocasionó el agudo juicio del gran historiador Arnold Toynbee de que Gandhi no sólo había liberado a la India sino también a Gran Bretaña, de un yugo alienante para ambos.

A la luz de todo lo anterior, Gandhi resumió en el término *satyagraha* su más poderosa “arma” en el plano político, vale decir: “la fuerza del Amor”, “fuerza del Alma” o “fuerza de la Verdad”, sinónimos en el plano espiritual de la misma cosa. Tal como él mismo lo dijo: “*El amor y la verdad representan dos caras de una misma medalla...estoy seguro que por medio de estas dos fuerzas se puede conquistar al mundo entero...Yo sólo soy un pequeño ser, pero cuando la Verdad habla por mis labios, soy invencible*”.

La fuerza espiritual interior, clave para la verdadera liberación personal y social. La fuerza que tuvo Gandhi, sabiéndolo. Y a la que se acercó Bolívar, intuyéndolo.

Notas y referencias bibliohemerográficas

- Bracho, Frank. “Mahatma Gandhi, la Pasión por la Verdad”, capítulo de libro *Del Materialismo al Bienestar Integral: el Imperativo de una Nueva Civilización*, Editorial Texto / Ediciones Vivir Mejor, Caracas, 1995.
- _____. *Autodeterminación Humana y Leyes del Orden Natural*, Editorial Texto / Ediciones Vivir Mejor, Caracas, 2001.
- Fischer, Louis, *Gandhi, His Life and Message for the World*, Mentor Books, New York, 1982.
- Sarvepalli Radhakrishnan. *Gandhi, Todos los Hombres son mis Hermanos*, Sociedad de Educación Atenas / UNESCO, 1959.
- Wadhwa Madhuri, *Gandhi: Between Tradition and Modernity*, Deep and Deep publications, New Delhi, 1991.

- Mogollón Naudy, compiladora, *Los Mejores Pensamientos de Gandhi*, Ediciones San Pablo, Caracas, 1995.
- Rendón Yajaira, "Simón Bolívar Y Mahatma Gandhi: Dos figuras cosmo-históricas frente a la moral social y el amor universal", de la publicación *Mahatma Gandhi*, Embajada de la India en Venezuela, Caracas, 1995.
- Bastardo Salcedo, J. L., *Un Hombre Diáfano. Vida de Simón Bolívar para los Nuevos Americanos*, Ediciones de la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1998.
- Simón Bolívar, La Vigencia de su Pensamiento*, Casa de Las Américas, La Habana, 1982.
- LLorente Gutiérrez, E. R., *Palabras Cristianas del Libertador*, Editorial San Pablo; Caracas, 1995.
- Subero, Efraim, *La Masonería en Venezuela*, Biblioteca Masónica Venezolana, Gran Logia de la República de Venezuela, Caracas.
- Carnicelli, Américo, *La Masonería en la Independencia de Las Américas*. Bogota.
- Uslar Pietri, Arturo, *Cuéntame a Venezuela*, Editorial Lisbona S. A., Caracas, 1981.
- Pérez-Esclarin, Antonio, *Simón Rodríguez: Maestro de América*, Editorial San Pablo, Caracas, 1994.

LA RUECA Y LA ESPADA: GANDHI, BOLÍVAR Y LA MODERNIDAD

JORGE ARMAND

Escuela de Historia. Universidad de Los Andes

Introducción

Bolívar y Gandhi han sido reconocidos como dos de los más grandes paladines de la democracia y de la lucha contra la opresión colonialista. Sin embargo, aparte de lo que esto significa en términos de sacrificio y amor por la humanidad, nada importante hay en común entre estos hombres, salvo, tal vez, el hecho de haber compartido el mismo infausto destino de no haber hecho realidad sus más caros ideales, y el no menos infausto sino de haber sido considerados en su tiempo como personajes quijotescos y utopistas.

Sin lugar a dudas, los contextos históricos, los ambientes naturales y las culturas que moldearon el espíritu de estos hombres y determinaron sus actuaciones, representan universos tan disímiles, que cualquier intento de asimilarlos sólo sería posible de manera etérea e inútil. Las incongruencias entre ellos son tales, que toda comparación debe hacerse en función de sus diferencias más que de sus semejanzas. Lo contrario sería tan inútil como intentar hallar similitudes entre objetos como una rueca de hilar y una espada militar. ¿Qué podrían tener en común una espada militar y una rueca de hilar? Y sin embargo, estos dos objetos constituyen elocuentísimos símbolos de su espíritu y de su obra.

En este ensayo no nos referimos a las personalidades de Bolívar y Gandhi. Ni tampoco a sus gestas libertadoras. Considero que sobre esos aspectos existen ya excelentes trabajos. Nos abocamos más bien a interpretar, en la medida de nuestras posibilidades, el pensamiento social de cada uno de ellos, esforzándonos por dilucidar, a partir de sus propias palabras, el tipo de sociedad que desde sus puntos de vista debían haber adoptado las naciones que liberaron. Y relacionamos estas ideas con ese fenómeno antropológico que yo denomino *la Modernidad*. La cual no entiendo en su acepción común, es decir, como 'actualidad', sino en tanto que esa forma peculiar de cultura

y civilización que emerge y se define en la región occidental del continente europeo en los albores del siglo XVII y a lo largo de los siglos XVIII y XIX. Ya que, por vías distintas y en épocas diferentes, dichas cultura y civilización condicionaron lo esencial de la vida y de las obras de Gandhi y de Bolívar.

El concepto de modernidad que empleo en el presente ensayo lo he desarrollado en un trabajo titulado **Más allá de la Modernidad. Del Mito del Eterno Progreso al Mito del Eterno Retorno** (1998). En ese trabajo sustenté la tesis de que la modernidad debe ser considerada – apoyándome en la concepción antropológica de la cultura-, como una *fase* de la cultura occidental. El concepto antropológico de *fase* tiene que ver con las características que definen el aspecto general de una determinada cultura en un espacio o momento determinados de su evolución particular, y no como una etapa superior de una evolución supuestamente general de toda la humanidad. En este caso, suponer a la Modernidad como la etapa superior de una supuestamente universal línea de evolución social o cultural equivale a adoptar una posición etnocéntrica, inaceptable desde un punto de vista científico.

Este punto de vista tiene la ventaja de permitir las comparaciones entre los sistemas de pensamiento social de Bolívar y Gandhi; a la vez que relacionarlos con temas de gran actualidad, tales como los Modelos Alternos de Desarrollo Social en el Siglo XXI, el Crecimiento Económico como Paradigma de Desarrollo Social, las Relaciones Norte-Sur, la Globalización, los Desequilibrios Ecológicos y las Desigualdades Socioeconómicas Mundiales, etc.

En la Parte I abordamos el pensamiento de Gandhi, y a manera de introducción al mismo revisamos lo que he denominado la *Crisis Global de Nuestro Tiempo*, dentro de cuyo contexto cobran sentido las ideas sociales de Gandhi, o más exactamente, el *Modelo de Desarrollo Social Gandhiano*.

En la Parte II abordamos la *gestalt* cultural en la cual se formó Bolívar, y como tema especial tratamos la visión de Bolívar de una América latina unida, considerando dicha visión en el contexto del proceso histórico de la globalización. Al final intentamos un resumen y una síntesis de los pensamientos sociales de Gandhi y Bolívar y de sus relaciones con la Modernidad y la Post-Modernidad.

I. Gandhi, la crisis global de nuestro tiempo y la postmodernidad

*Esta civilización es tal que
uno sólo tiene que ser paciente
para verla autodestruirse
(Mahatma Gandhi, 1908)*

I.1. La crisis global de nuestro tiempo

En nuestro trabajo *Más allá de la Modernidad. Del Mito del Eterno Progreso al Mito del Eterno Retorno* (1998), dimos cuenta de la existencia en nuestro tiempo de una crisis global, la cual definimos como una crisis civilizacional que afecta a toda la humanidad y a todos los aspectos de la vida en el planeta. Dicha crisis es el resultado de la históricamente reciente exacerbación de determinadas contradicciones fundamentales inherentes a la epistemología de la Modernidad, considerada ésta en tanto que cultura. En nuestra concepción, toda cultura es, en esencia, un sistema epistemológico general, el cual es compartido por una determinada colectividad o grupo social. En otras palabras, una cultura humana está básicamente conformada por un conjunto de premisas arquetípicas, o *mitos fundacionales*, a partir de los cuales se estructura una determinada configuración mental de la realidad, o *cosmovisión*, de la que se derivan ciertas consecuencias lógicas.

La epistemología de la Modernidad en tanto que cultura se estructura a partir de ciertos mitos originados en Europa occidental entre los siglos XVII y XIX, entre los cuales destacan los siguientes: el Mito del Hombre Centro del Universo, o Antropocentrismo; el Mito del Individuo Centro de la Sociedad, o Individualismo; la Inexorabilidad del Progreso, o Mito del Eterno Progreso, el Mito del Futuro o Tierra Prometida y el Mito de la Omnipotencia de la Razón Técnico-científica.

Con base en los postulados de la llamada Nueva Física o Física Cuántica, según los cuales todos los fenómenos del Universo son permanente, indistinta y alternativamente causa y efecto los unos respecto de los otros, conformando en su conjunto un Todo a la vez estable y en permanente transformación, podemos afirmar que los mitos fundacionales de la Modernidad en tanto que cultura, son integrantes de un todo social en el que el orden socioeconómico capitalista –orden socioeconómico exclusivo de esta forma de cultura–, es permanente, indistinta y alternativamente causa y efecto respecto de cada uno de los mitos señalados; de la misma manera que estos últimos son a su vez causa y efecto del mismo modo los unos respecto de los otros. Los siguientes ejemplos ilustran la tesis que vengo de exponer:

El mito del *Hombre Centro del Universo*, o Antropocentrismo (de rai-gambre bíblica), engendra a principios del siglo XVII y retroalimenta desde entonces, al mito de la *Omnipotencia de la Razón Tecno-científico*, y éste, a su vez, retroalimenta al primero. De la misma forma, este último mito contribuye a la fundamentación epistemológica del capitalismo, en tanto que el desarrollo de la tecnociencia a partir del siglo XVII permite el desarrollo de este modo de producción y distribución, y viceversa. Es de advertir que lo anterior es válido tanto para el capitalismo liberal como para el capitalismo de Estado, incluyendo dentro de este último al llamado “socialismo científico”, o marxista, ya que lo que define la esencia del modo de producción y distribución capitalista no es la apropiación privada de la riqueza, como sostienen los marxistas, sino su tendencia a la multiplicación del capital a través del incesante incremento de la producción y del consumo. A su vez, lo anterior es causa y efecto permanente, indistinta y alternativamente, del mito del *Eterno Progreso*, el cual, tomado en forma aislada, tipifica mejor que los otros mitos, a la Modernidad en tanto que forma específica de cultura.

Ahora bien, el *Sistema – Modernidad* encierra determinadas contradicciones internas, las cuales pueden ser divididas, a los fines analíticos en dos órdenes diferentes: Por una parte, las que emanan de haber contrapuesto epistemológicamente al Hombre a su entorno físico-biológico o medioambiente, por medio del mito del *Hombre Centro del Universo*, o Antropocentrismo. Y por otra parte, las que se derivan de haber dividido al mundo en parcialidades socioeconómicas opuestas, y con intereses divergentes, por medio del mito del *Individuo Centro de la Sociedad*, o Individualismo.

Como resultado de la primera de las contradicciones ha emergido, a partir de la segunda mitad del siglo XX, una crisis medioambiental que no presenta antecedentes históricos. La misma amenaza hoy con acabar con los delicados equilibrios físico-biológicos que desde la era del Holoceno (cerca de 9.000 años antes del Presente), hicieron posible el origen y permanencia hasta nuestros días del modo de vida social sedentaria, de la agricultura, de las ciencias, las tecnologías, el arte, y, en general de lo que comúnmente denominamos “la civilización”.

En relación con la segunda de las contradicciones mencionadas, se observa en las estadísticas socioeconómicas de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y otros organismos multilaterales, que durante las últimas tres décadas y media ha habido un incremento sostenido en los índices mundiales de disparidad socioeconómica y concentración de la riqueza; así como un incremento de la pobreza y del empeoramiento de la calidad de vida humana, sobre todo en África y Latinoamérica. Lo anterior nos permite

afirmar que paralelamente a la mencionada crisis medioambiental el mundo en general enfrenta una creciente crisis social.

Dado que las evidencias científicas que señalan la existencia de estas dos crisis muestran una marcada tendencia a su agudización. Y dado que ambas crisis tienden a retroalimentarse mutuamente, formando lo que he denominado la *Crisis Global de Nuestro Tiempo*, puesto que a mayores desastres ambientales corresponden mayores conflictos sociales y políticos, se prevé que de no ocurrir pronto cambios radicales a nivel mundial en los ámbitos social y económico –lo que presupone el reemplazo de los paradigmas fundamentales que rigen la cultura de la Modernidad–, la humanidad se vería enfrentada a una tragedia inédita. En el Seminario Internacional de Ciencias Sociales que tuve la oportunidad de dictar recientemente en la Jawaharlal Nehru University de Nueva Delhi, sostuve ante un grupo de estudiantes y profesores que “*la humanidad podría verse envuelta durante la presente o siguiente generación, en una situación caracterizada por un desorden sistémico no controlable, o de entropía global del sistema-mundo, cuyas manifestaciones en términos de sufrimiento humano, como guerras, hambrunas, migraciones masivas, criminalidad, enfermedades, etc., revestirían características apocalípticas*”.

Lo que sigue es un intento de análisis de lo que yo denomino el *Modelo de Desarrollo Social Gandhiano*; así como de su vigencia como alternativa frente al posible colapso final del Modelo de la Modernidad; es decir, como la nueva forma de cultura y civilización global que suplantaría a la representada por la Modernidad.

1.2. La formación intelectual de Gandhi

Gandhi no fue un pensador en el sentido formal y académico de la palabra. Sus ideas, aunque profundas y trascendentes, emanaron de su ser de modo intuitivo y fueron expresadas de manera concreta y sencilla, para que todo el mundo pudiese entenderlas. Gandhi tampoco fue un santo, aunque sí un místico religioso dedicado a la actividad política. En palabras de Sushila Nagar, su asistente personal durante más de 50 años, Gandhi fue simplemente “un sabio, un gran hombre”, es decir, un *Mahatma* (de *maha*, grande y *atma*, alma).

Respecto a la formación de sus ideas sociales, el *Mahatma* Gandhi reconoce en su autobiografía las influencias de Ruskin y Tolstoy, cuyas obras *Unto This Last* y *Bread Labour*, publicadas cuando era todavía un joven abogado en Sudáfrica, contribuyeron significativamente a desarrollar su concepto de una sociedad universal, equitativa, austera y espiritualmente orientada. Sin embargo, ninguno de sus biógrafos parece haber advertido la solapada influencia que a mi juicio, debió haber recibido Gandhi de parte de algunos

grandes teóricos del Anarquismo, especialmente Kropotkin y Proudhon, cuyas obras *La Conquista del Pan* y *Teoría de la Propiedad*, publicadas en 1862 y 1865 respectivamente, estaban en boga en ciertos círculos intelectuales europeos, precisamente durante los años que Gandhi permaneció en Londres como estudiante de Derecho. Así como tampoco, la inspiración del filósofo y poeta estadounidense Thoreau, quien varias décadas antes que Gandhi se iniciase en la política, había escrito una pequeña y significativa obra titulada *Desobediencia Civil* (1849).

No obstante, en mi opinión, lo que mayormente influyó en la formación del pensamiento social de Gandhi, no fue la lectura de ciertas obras, sino más bien sus propios “experimentos” de convivencia social realizados en las tres comunas o *ashrams* que el mismo fundó y presidió a lo largo de más de 25 años. La primera de esas comunas, bautizada con el nombre de “Establecimiento Phoenix”, fue fundada en el año de 1904. Se encontraba ubicada en un apartado paraje cercano a la ciudad sudafricana del mismo nombre. La segunda de esas comunas llevó el sugestivo nombre de “Granja Tolstoy” y estuvo ubicada en los alrededores de la ciudad sudafricana de Durban. Posteriormente, a su regreso a la India en 1915, Gandhi creó su *ashram* de Sabarmati, situado igualmente en una zona rural apartada, cercana a la ciudad india de Ahmenabad.

En todas estas comunas Gandhi logró reunir a grupos de familias hasta de 40 individuos, pertenecientes a diversas nacionalidades, religiones y clases sociales, incluyendo a europeos cristianos y a indos pertenecientes a la casta de los parias o *intocables*. Esto con la finalidad de experimentar con la convivencia de grupos humanos cultural y socio económicamente heterogéneos; y sobre la base de determinados principios de organización social y económica. Entre estos principios estaba el de la economía sustentada en la artesanía, la autosuficiencia y el reparto equitativo de los bienes; así como sobre una ética basada en el universalismo y en los principios de unidad dentro de la diversidad, solidaridad humana, no-violencia y armonía con el medioambiente. Fue gracias a estos “experimentos con la verdad”, como el mismo denominaba a todas sus experiencias de vida –además de las lecturas mencionadas–, que Gandhi concibió y luego fue afinando los dos principales conceptos que sirven de base a lo que he denominado el *Modelo de Desarrollo Social Gandhiano*. Dichos conceptos básicos son el *Swadeshi* y el *Panchyayat Raj*.

1.3. El *Swadeshi* y el mundo de hoy

Swadeshi es un término de origen sánscrito que literalmente significa “artículo de producción local”. Sin embargo, en el discurso gandhiano

Swadeshi adquiere una significación mucho más amplia, ya que abarca todo un sistema socioeconómico integrado por miradas de pequeñas empresas independientes, por lo general de tipo artesanal y agrícola. Este modelo de desarrollo económico y social se opone al modelo imperante en el mundo de hoy, el cual está integrado básicamente por un reducido número de grandes centros industriales y/o comerciales, por lo general en pocas manos, que tienden a concentrarse cada día más. La expresión de Gandhi “producción por las masas y no producción en masa”, sintetiza el concepto del *Swadeshi*.

Mientras en el *Modelo Swadeshi* la economía está descentralizada y el poder económico yace en manos de las mayorías, en el modelo capitalista la economía está concentrada y el poder económico controlado por una élite u oligarquía. Desde los años 80 el modelo capitalista se ha profundizado como consecuencia del endeudamiento generalizado de los países del sur; de la asimétrica competencia comercial prevaleciente entre los países económicamente fuertes y los débiles, y de la reciente tendencia de las grandes transnacionales a fusionarse y formar mega corporaciones transnacionales.

El principio de descentralización económica del *Swadeshi* se relaciona con el principio de la autosuficiencia económica. Según el *Swadeshi*, la producción a nivel de la localidad es intercambiada y consumida en primer lugar, dentro de la misma localidad. El intercambio entre las diversas localidades y regiones, así como el intercambio internacional, tienen como única finalidad compensar las deficiencias internas de producción.

Las estadísticas de organismos tales como el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo Humano (PNUD) y del Banco Mundial, muestran una progresiva profundización a nivel mundial de la brecha entre los ricos y los pobres y entre el norte y el sur; así como un aumento de los índices mundiales de desempleo y pobreza (1998). Como consecuencia de ello observamos un incremento de los movimientos migratorios del campo a la ciudad y de los países del sur a los del norte; así como una recurrencia de catástrofes financieras de efectos globales como las que afectaron recientemente a Indonesia, Rusia, Méjico, Argentina, Brasil, etc. El *Modelo Swadeshi* representa una alternativa frente a estos problemas, ya que la misma es por definición la igualdad socioeconómica, el pleno empleo, la autosuficiencia económica y la estabilidad financiera.

Por otra parte, el *Modelo Swadeshi* conlleva al empleo de sistemas de tecnologías producidas y utilizadas de manera descentralizada y endógena; a la vez que diseñadas para absorber grandes cantidades de mano de obra y con un impacto ambiental mínimo. Dentro de estos sistemas de tecnologías entran las que tienen que ver con la preservación y renovación de las formas tradicionales de producción artesanal y agrícola; al igual que las innovaciones

tecnológicas en el campo de las denominadas tecnologías “intermedias”; del reciclaje y biodegradabilidad de los artículos de consumo; de las labores de restauración del medio ambiente; de la producción de energías “limpias” como la fotovoltaica y la eólica, etc. El *Modelo Swadeshi* se asocia también a políticas de fomento de las pequeñas empresas; a políticas de preservación del medio rural y del modo de vida campesino; de la reducción al mínimo del parque automotor individual y del desarrollo del transporte colectivo, en especial el ferroviario; de la ampliación en gran escala de las áreas verdes y peatonales de las ciudades, etc. El *Modelo Swadeshi* está orientado a la erradicación de los principales flagelos sociales creados por el modelo de desarrollo de la Modernidad, como son el hacinamiento de las grandes urbes, el desempleo masivo, la pérdida de valores éticos, la desintegración del núcleo familiar, el desarraigo y la soledad existencial de los individuos en los grandes conglomerados humanos, los altos índices de drogadicción y de criminalidad, la contaminación ambiental, las nuevas enfermedades, etc.

I.4. La ética social gandhiana

Así como Gandhi introdujo en la política determinados principios éticos, representados por el *Ahimsa*, o no violencia, y el *Satyagraha*, o perseverancia en la verdad, también introdujo determinados conceptos y normas éticas en la organización social y económica de la sociedad. El primero de dichos conceptos es el del *Patrono como Fideicomisario de la Riqueza*. Según Gandhi el patrono, es decir, el dueño de los medios de producción, es simplemente el prestador de un determinado servicio social, a saber, el de ejecutivo de la actividad productiva y/o distributiva de los bienes que requiere la sociedad. Por este servicio el patrono es acreedor de una determinada remuneración o ganancia. No obstante, la ganancia está limitada por el *principio del bien común*, el cual constituye la fundamentación ética de los impuestos pagaderos al Estado para llevar a cabo las obras públicas, así como de la regulación por parte del Estado de la calidad de los bienes y servicios producidos, de su pertinencia social, de su impacto medioambiental, de su precio, etc.

No obstante, en el sistema de pensamiento de Gandhi, la base del orden social es la conciencia ética; por lo tanto, el rol del patrono como fideicomisario de la riqueza social debe ser asumido libremente y no impuesto por el Estado. De allí la importancia esencial que Gandhi atribuye a la formación ética de los ciudadanos a través de la educación moral de los niños. Dijo Gandhi: “A Dios solamente pertenece el Universo y todo lo que en él existe... La riqueza no pertenece al capitalista, quien sólo es fideicomisario de una riqueza de todos.”

Por otro lado, Gandhi sostuvo que en tanto que consumidor todo ciudadano debe asumir una vida austera, puesto que los bienes económicos y recursos naturales de donde éstos provienen son por naturaleza limitados. Dijo Gandhi: “La Tierra provee lo suficiente para satisfacer las necesidades de todos los seres humanos, pero no la codicia de los mismos”. Esto representa en cierto modo una profecía, ya que la idea del “consumismo”, o de la “sociedad de consumo”, a la que se refiere Gandhi en su propio lenguaje, fue reconocida hace sólo tres décadas como una de las principales causas de la actual crisis medioambiental. El espartano estilo de vida de Gandhi, quien habitualmente vestía la *dotti*, o indumentaria tradicional del hombre de la India; dormía en un catre y comía sólo lo necesario, representa un magnífico ejemplo de austeridad y honestidad intelectual. Gandhi abogó por un orden social basado en la plena satisfacción de las necesidades de todos los seres humanos del planeta, pero no en la satisfacción de sus deseos; los cuales debían ser domeñados en aras de alcanzar la libertad interior. De allí su radical oposición al consumismo, y por ende al capitalismo, el cual no puede existir sin la codicia, la constante discordia y la creciente expoliación de los recursos del planeta. Dijo Gandhi: “La mente es como un pájaro inquieto; mientras más tiene más quiere, mientras más desea más insatisfecho queda... Mientras más indulgencia tengamos con nuestras pasiones, más desenfrenadas se hacen.”

Gandhi pensaba que la producción y consumo de cada vez más cantidad y variedad de bienes —algo convencionalmente visto como un signo de progreso—, era más bien un signo “demoníaco”. Para Gandhi la civilización de la Modernidad es “amoral”, ya que considera como objeto de la vida a la riqueza material. Gandhi dijo: “*Un hombre puede arar vastos lotes de terreno por medio de máquinas de vapor y de ese modo acumular una gran fortuna. Esto es considerado como un signo de civilización... Sin embargo, ahora tenemos nuevas enfermedades que nadie soñó, y un ejército de médicos comprometidos en encontrarles curas, y el número de hospitales crece. Esto constituye un test de civilización... La civilización moderna se está devorando a sí misma... Ésta es tal que uno sólo tiene que ser paciente para verla autodestruirse.*”

He dividido las necesidades humanas en dos categorías opuestas. Por una parte, las *necesidades reales*, las cuales tienen que ver con los requerimientos naturales o innatos de todo ser humano, las cuales pueden ser de orden fisiológico o de orden psicológico. Dentro de esta categoría destacan la de alimentación, vivienda y vestido. Por otra parte están las *necesidades virtuales*, o *inducidas*, las cuales son provocadas por los medios de comunicación a través de la propaganda comercial. Si bien las *necesidades reales* son parte de la condición humana y han estado presentes a lo largo de toda la

historia de la humanidad, las *necesidades virtuales o inducidas* son exclusivas de esa fase de la civilización occidental que llamamos *Modernidad*, y sin cuya existencia no hubiese sido posible el surgimiento y desarrollo del modo de producción capitalista.

Resulta irónico que mientras hoy las necesidades de alimentación, vivienda y vestido de la mayor parte de la humanidad no han podido ser satisfechas, o lo están de manera muy precaria en amplísimos sectores, se esté llenando el corazón y la mente de tantos millones de seres humanos con toda suerte de falsas necesidades o de segunda importancia. Y ello ocurre justamente cuando la humanidad dispone como nunca antes en su historia, de los recursos requeridos para alimentar y abrigar a toda la población del planeta. Según el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo Humano (PNUD), el Producto Mundial (PM) del año 1950, el cual alcanzó entonces la cifra de 5.000 millardos de dólares, llegó en el año 2000 a la colosal cifra de 35.000 millardos de dólares. No obstante, el 85% del Producto Mundial (PM) de ese último año fue acaparado por apenas la quinta parte de la humanidad, y la situación no ha variado desde el año 2000... De allí que nos sintamos tentados a decir que la más absurda de las civilizaciones humanas conocidas haya sido la Modernidad. La prognosis de Gandhi sobre el destino de esta civilización no pudo haber estado influida por la presente crisis global, ya que los primeros síntomas de esta crisis fueron reconocidos apenas a comienzos de los años 70, cuando salió a la luz pública el célebre informe del Club de Roma *Los Límites del Crecimiento* (Meadows et al. 1972). La visión de Gandhi sobre el futuro de la Modernidad surge de su profunda intuición y de su sentido de la trascendencia del *Ahimsa* y apego a la verdad.

1.5. El *Panchayat Raj* y la libertad

Así como el concepto de *Swadeshi* atañe fundamentalmente al ámbito socioeconómico, el también gandhiano concepto del *Panchyat Raj* atañe al ámbito propiamente político. *Panchyat Raj* quiere decir “gobierno local”, lo que en el modelo de desarrollo gandhiano significa elevar el poblado o la localidad, en tanto que entidad político-administrativa primaria, al nivel de una “pequeña república”, ya que la misma es concebida autosuficiente no sólo en lo relativo a sus necesidades económicas, sino igualmente en lo relativo a su gobierno. Por cierto, es en este aspecto del pensamiento social de Gandhi que podemos apreciar mejor la referida influencia que debió haber recibido de los teóricos del Anarquismo del siglo XIX, en particular de Kropotkin y Proudhom.

Ahora bien, la condición autonómica, que tanto en el ámbito socioeconómico como en el político-administrativo gozan las pequeñas poblaciones o municipios en el Modelo Gandhiano, esta limitada por la autonomía de los otros poblados o municipios que componen la nación, los cuales se encuentran ligados entre sí por un entramado que Gandhi describió como “oceánico”. Poco antes de su muerte, acaecida en 1948, Gandhi explicó lo que él entendía por ese entramado “oceánico”, en los siguientes términos:

En esta estructura compuesta por innumerables pueblos, habrá círculos en permanente expansión pero nunca en sentido ascendente. La vida no será una pirámide, con una punta apoyada en una base; sino un círculo oceánico cuyo centro será el individuo, siempre listo para entregar su vida por la comunidad, y esta última por el círculo de comunidades, hasta que finalmente el todo sea una sola vida, compuesta por individuos nunca agresivos ni arrogantes, sino humildes; compartiendo la majestad del círculo oceánico del cual forman parte. Dejemos que la India viva por esta visión, aunque la misma no sea nunca realizable en su totalidad. Debemos tener una visión clara de lo que queremos antes de llegar a algo que se aproxime a ella. Si cada comunidad debe ser una república yo exijo que la última de ellas tenga la misma importancia que la primera, o, en otras palabras, que ninguna sea vista como más importante que las otras.

I.6. Distribución versus producción

Como lo expresa Kamala Chowdry (1997), quien es integrante del Consejo Consultivo del Banco Mundial y una destacada defensora del medio ambiente de India, “hoy más que en cualquiera otra época, la gente del primer mundo se está dando cuenta que la civilización que ellos construyeron puede no sobrevivir, y que algunas de las verdades sagradas que han dirigido sus vidas deben revisarse”. En mi opinión, una de esas “verdades sagradas” es que el llamado “crecimiento económico” debe ser permanentemente incrementado para garantizar el bienestar de los pueblos.

De hecho, en ninguna otra civilización distinta a la Modernidad, una idea ha tenido tanta repercusión e importancia para la sociedad como ésta del constante crecimiento económico. Sin embargo, la falacia de la misma salta a la vista al sólo compararse los enormes índices del Producto Mundial (PM) de las últimas cuatro décadas, con los igualmente enormes índices de pobreza mundial durante el mismo período. Las estadísticas combinadas del Programa de las Naciones Unidas (PNUD), Banco Mundial y el *World Watch Institute*, correspondientes al año 1998, nos dicen que para 1980, por ejemplo, el Producto Mundial fue de 32.000 millardos de dólares. Mientras que en ese mismo año existían en el planeta 200 millones de personas que

subsistían con menos de un dólar diario. Diez años más tarde, es decir, en 1990, el Producto Mundial (PM) permaneció casi igual al de 1980 (29.000 millardos de dólares), y sin embargo, el número de personas que subsistían con menos de un dólar diario se multiplicó por cinco, hasta alcanzar la cifra de un mil millones. Esto quiere decir que mientras la producción de riqueza en el mundo disminuyó en sólo 9 %, el número de pobres en el mundo se incrementó en un 20 %. Una disparidad tan grande no puede ser solamente explicada como resultado del crecimiento de la población mundial. La primera conclusión que puede extraerse de esta comparación estadística es que el crecimiento económico no contribuye *per-se* a disminuir la pobreza, sino más bien a aumentar la concentración de la riqueza en pocos grupos y países.

Por otra parte, esta carrera por el crecimiento económico a ultranza ha contribuido con el deterioro de la situación medioambiental del planeta. A partir del año 1990, el Producto Mundial (PM) experimentó un acelerado incremento para alcanzar en 1997 la inédita cifra de 34.000 millardos de dólares; lo que es igual a 5.000 millones más que en 1990. Dicho incremento de 5.000 millones, alcanzado en apenas siete años, es igual al incremento del Producto Mundial (PM) acumulado de los últimos ocho milenios de historia humana... (¡!), (*Worldwatch Institute*, 1998). De allí que no sea sorprendente que el salto experimentado por el Producto Mundial (PM) en tan corto tiempo haya afectado gravemente el equilibrio climático del planeta, como en efecto ocurrió según la Organización Mundial de Meteorología (OMM) en su informe anual del año 1998. La temperatura media del planeta ha sufrido un aumento de un grado centígrado desde 1856, cuando comenzaron a realizarse mediciones científicas de la temperatura media del planeta; siendo los años más calientes los que van desde 1982 a 1997 (OMM, 1998).

Como es aceptado por la mayoría de los científicos, el recalentamiento del planeta, o efecto invernadero, es resultado de una excesiva acumulación de dióxido de carbono (CO₂) en la atmósfera terrestre, como consecuencia del uso cada vez mayor de motores a combustibles fósiles, particularmente gasolina y diesel, cuya demanda se ha incrementado paralelamente al crecimiento de la economía mundial, especialmente durante la última década. De hecho, la demanda de combustibles fósiles se ha cuadruplicado desde el año 1950, hasta alcanzar en 1996 la cifra de 6.5 millardos de toneladas (*Worldwatch Institute*, 1998). El recalentamiento del planeta es considerado hoy por la mayoría de los científicos como el causante principal del incremento que al mismo tiempo han experimentado el número y la intensidad de los desastres naturales tales como inundaciones, deslaves, huracanes,

sequías, incendios forestales, etc., todos los cuales son fenómenos que están estrechamente ligados a las variaciones climáticas.

Ahora bien, desde un punto de vista ético, es inaceptable que el vertiginoso desarrollo experimentado por la economía mundial y la tecnología en los últimos 200 años, cuando se inició la Era Industrial, y en particular desde hace dos décadas, se haya producido a expensas de los equilibrios fundamentales del sistema físico-biológico del planeta, es decir, de la vida en general. Y lo que resulta aún más inaceptable desde este punto de vista, es que ese desarrollo no haya servido para superar las miserables condiciones de vida de la mayor parte de la humanidad.

Esta conclusión ha llevado a autores contemporáneos como Wolfgang Sachs, a afirmar que “las sociedades avanzadas no son un modelo; sino más bien, lo más probable es que al final sean vistas como una aberración en el curso de la historia” (1992). Sin embargo, lo más increíble es que la mayoría de los países no occidentales de América, África y Asia, entre ellos, paradójicamente, la India, se encuentren todavía empecinados en imitar el obsoleto modelo de desarrollo de los países occidentales del norte. A pesar de que, como lo advirtió Gandhi hace casi un siglo, “alcanzar esa prosperidad ha llevado a Gran Bretaña a consumir la mitad de los recursos del planeta”, ¿cuántos planetas necesitaría un país como la India?

1.7. El fracaso del modelo nehruniano

Un ejemplo del sometimiento cultural que los países occidentales del norte ejercen sobre la mayoría de los países no occidentales del sur, es, paradójicamente, la India. Gandhi fue asesinado el 30 de enero de 1948. Sin su presencia en los cruciales años que siguieron a la Declaración de la Independencia de esa nación, el modelo de desarrollo que debía seguir la India quedó en manos de Nehru, cuya visión del mundo, como el mismo lo confesara, derivaba directamente de los pensadores liberales europeos. Guiada por este pensamiento, la India se embarca en 1950 en un proceso de modernización y occidentalización, a base de industrialización en gran escala, grandes represas y proyectos hidroeléctricos, crecimiento vertiginoso de los centros urbanos, investigaciones atómicas y espaciales, etc., en el cual todavía se encuentra.

Como era de esperar, 50 años después de haberse embarcado en ese proceso de modernización, la India demuestra hoy, que si bien se modernizó hasta el punto de ser en la actualidad el décimo país más industrializado del planeta, con un impresionante desarrollo en algunas de las tecnologías emblemáticas de la modernidad más avanzada, como la de la Informática, continua siendo hoy uno de los países más pobres de la Tierra, con el 80%

de la población al borde de la pobreza crítica y amplísimos sectores sobreviviendo en condiciones de extrema pobreza.

Lo anterior significa que en la India las mayorías fueron ignoradas después de la Independencia; lo que contradice la esencia de la Democracia del denominado “país democrático más grande del mundo”. Y lo que agrava más el asunto es que “la impresionante modernización” de la India se haya llevado a cabo al precio de un terrible deterioro del medioambiente. En ciudades de la India como Nueva Delhi, Bangalore, Bombay, etc., el aire se ha tornado casi irrespirable en los últimos 20 años, debido al aumento desorbitado del número de vehículos automotores, especialmente *ricksha* y motocicletas. En las áreas rurales la situación es peor, ya que según las estadísticas oficiales, cerca de 65.000 poblados carecen de agua potable debido a la intensa deforestación y al hecho de que las aguas de los ríos, incluyendo el sagrado Ganges, están contaminadas por agroquímicos hasta tal extremo de que su uso no es apto para el consumo humano (Chawdry, 1998).

I.8. El llamado “Desarrollo Sustentable”

La India no es en modo algo un caso excepcional. Muchas otras naciones de Asia, África, América latina y el Caribe se encuentran en la actualidad en una situación parecida. A pesar de las esperanzas suscitadas por la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo (UN-CED), celebrada en Río de Janeiro en 1992 –mejor conocida como *Cumbre de Río*–, acerca de un modelo alternativo de desarrollo, la mayoría de las naciones del mundo se encuentran aún enfrascadas en imitar ciegamente los desfasados paradigmas de desarrollo industrial y capitalista impuestos por Occidente durante 200 años. Después de que en Río, y anteriormente en la Conferencia de Estocolmo de 1972, sonaran las primeras campanadas que alertaban sobre la grave crisis medioambiental y social que afectaba, y cada día afecta más, al mundo contemporáneo; no solamente ha aumentado el ritmo de crecimiento de la pobreza mundial (PNUD, 1998), sino que nuevas caras feas, como la del recalentamiento del planeta, la destrucción de la capa de ozono y la expansión del SIDA, han irrumpido en la escena mundial para hacer más inquietante el futuro de la humanidad.

Luego de casi 15 años de que las principales naciones del mundo firmaran un conjunto de compromisos para cambiar el modelo de desarrollo imperante desde 1950, podemos afirmar categóricamente que la Cumbre de Río fracasó. El objetivo de la Cumbre de Río era, según sus organizadores, sustituir el viejo concepto de crecimiento basado en la utilización de caudales cada vez mayores de energía y de materias primas, por una búsqueda imaginativa de fines económicos que hiciese un uso más intensivo de los recursos...

(citado por Goodland et al., 1990). No obstante, tan sólo un índice, el del incesante incremento de la demanda de petróleo en el mundo, por parte de los países tradicionalmente consumidores de este combustible, como de los llamados países emergentes como China y la India, nos demuestra que los paradigmas y modelos de desarrollo anteriores a la Cumbre de Río continúan prevaleciendo en el mundo.

Otra prueba de la nula conciencia que sobre los problemas medioambientales logró despertar la Cumbre de Río entre los gobiernos y políticos de los principales países, es el hecho de que los Estados Unidos –responsable de casi el 40 % de la gran contaminación planetaria y especialmente del recalentamiento del planeta (*Worldwatch Institute*, 1998)–, continua negándose después de más de una década, a firmar el Tratado de Kyoto. Este Tratado fue firmado por todos los demás países industrializados del mundo, siendo su modesto objetivo disminuir para el año 2012 un 5% del volumen de los gases responsables del recalentamiento global, calculados al nivel de 1997. Por cierto, para lograr que ese otro gran país contaminador del planeta que es Rusia, firmase el Tratado de Kyoto, se necesitaron siete años de pulseadas negociaciones... ¿Cuántos se requerirán para convencer a los Estados Unidos de que el mundo no son sólo ellos?

I.9. Superemos la Cumbre de Río

A pesar de que la Cumbre de Río significó un fracaso al no lograr su objetivo principal de instaurar en el mundo un nuevo modelo de desarrollo, sí pudo alcanzar un cierto consenso a nivel mundial sobre los problemas básicos que debe resolver la humanidad en el mediano y largo plazos. Simbólicamente, la Cumbre de Río debe ser superada por el “ascenso a una nueva cumbre más elevada”. Personalmente creo que la principal causa del fracaso de la Cumbre de Río estribó en la ambigüedad de la expresión “desarrollo sustentable”, popularizada por dicha Cumbre, lo que la hacía fácilmente distorsionable. En realidad, disfrazado de “sustentabilidad” por la falsa retórica oficial y académica que generó la Cumbre de Río, el modelo de desarrollo prevaleciente en el mundo sigue siendo hoy el mismo viejo modelo basado en el Producto Interno Bruto (PIB). Si deseamos rescatar el espíritu de esperanza suscitado por la Cumbre de Río, deberíamos comenzar por definir un nuevo concepto de “sustentabilidad”.

El nuevo concepto debe surgir de una nueva cumbre mundial sobre medioambiente y desarrollo a celebrarse próximamente, y el mismo deberá estar basado en el reconocimiento universal de que hay que poner freno al crecimiento económico, con la excepción del crecimiento en algunas áreas y regiones del planeta donde la producción es todavía insuficiente

para satisfacer las necesidades básicas de sus habitantes. Al mismo tiempo se deberá llegar a un acuerdo sobre la necesidad *sine qua non* de ampliar y profundizar la distribución de la riqueza y la protección del medioambiente a nivel planetario.

En la terminología de la Dinámica de Sistema, lo que propongo quiere decir que hay que dejar de *maximizar* las variables del sistema mundial, y comenzar a *optimizarlas*. Dicha optimización significa poner el énfasis sobre lo que he bautizado con el nombre de *Distribución Interna Bruta*, o *DIP*, en lugar de hacerlo sobre la *Producción Interna Bruta*, o *PIB*, (Armand, 1998 b). En mi opinión, dadas las peculiares realidades que estamos viviendo, este nuevo paradigma de desarrollo es el único que se adapta al siglo XXI. Como puede ser observado, este nuevo paradigma corresponde al *Modelo de Desarrollo Social Gandhiano*, por lo que antropológica e históricamente debemos considerar a Gandhi como un pionero de la Post-Modernidad, según el concepto de Modernidad utilizado en este ensayo.

I.10. Gandhi y la paz universal

Gandhi señaló a la violencia como una característica esencial de la civilización moderna. Violencia en contra del prójimo y violencia en contra del resto de las criaturas. Violencia expresada, la primera, en crisis social, económica y política; y la segunda en crisis medioambiental o ecológica. Se trata de la misma violencia que llevó a Gandhi a expresar en 1940, ante el dantesco espectáculo de la Segunda Guerra Mundial, que la civilización occidental era “diabólica”.

Esta violencia esencial forma hoy más que nunca parte de nuestras vidas, tanto al salir cada día a la calle como al contemplar el planeta a través de los medios. De allí la especial pertinencia que en todos los ámbitos de nuestras vidas tienen Gandhi y los principios de *Ahimsa* y *Satyagraha*, o no violencia y perseverancia en la verdad. Estos principios éticos son indispensables para instaurar una verdadera *Civilización Universal*, la cual está basada en la *etnodiversidad* y no en el racismo y la prepotencia de alguna civilización en particular; en la *biodiversidad* y la convivencia pacífica con la Naturaleza, y no en la destrucción del medioambiente; en la solidaridad humana y no en esa rivalidad impuesta por el curiosamente llamado “Libre Mercado”; en el “Equilibrio del Universo”, como lo dijera Bolívar en 1812; y no en la arrogancia y el unilateralismo de alguna engreída potencia. En suma, inspirándonos en el pensamiento de Gandhi podemos construir una globalización justa, orientada hacia una paz universal permanente, es decir, instaurar una *Mundialización*, como yo he denominado a esa globalización justa y necesaria del tercer milenio (Armand, 1998, b).

II. Bolívar, la Modernidad y la Globalización

*Si la Naturaleza se opone,
lucharemos contra ella
y la venceremos*
(Simón Bolívar, 1812)

Bolívar proviene de una acaudalada familia de españoles radicados en Venezuela desde el año de 1588. En 1799, siendo todavía un adolescente y dotado de un temperamento y de una inteligencia poco comunes, Bolívar se establece durante algunos años en España y luego en Francia. En esta última nación, diez años apenas después de aquel trascendental momento que fue la Toma de la Bastilla; el cual marcó no sólo el inicio de la Revolución Francesa, sino el surgimiento de una cultura inédita: La Modernidad.

Si bien la Revolución Industrial, o *Maquinista* —esencialmente anglosajona—, señala el inicio de la Modernidad en su dimensión tecnológica y económica, la Revolución Francesa lo hace en su dimensión social y política, al inaugurar en la historia de la humanidad el sistema de gobierno democrático, basado en el sufragio popular y en la división del Estado en tres poderes autónomos: el ejecutivo, el legislativo y el judicial; así como al institucionalizar por vez primera los Derechos Universales del Hombre.

Ahora bien, el gran amigo y maestro de Bolívar; el hombre que más influyó en la formación de su carácter y de su pensamiento, Don Simón Rodríguez, fue un típico engendro bohemio de los enciclopedistas del siglo XVIII y del espíritu de la Revolución Francesa; profundamente impregnado de las ideas humanísticas de Rousseau, Voltaire, Montesquieu, etc., y del credo positivista de Comte, Bacon y Newton. Fue Simón Rodríguez quien colocó a Bolívar en el cauce de las revolucionarias ideas de la naciente Modernidad; logrando hasta lo más difícil, cual era borrarle de la mente al joven Bolívar los atávicos prejuicios absolutistas, feudales y clericales que había heredado de su multiseccular ascendencia mantuana. De allí que Bolívar, lector infatigable toda su vida, considera años más tarde como textos sagrados las obras de estos autores y de otros filósofos fundadores de la cultura y civilización de la Modernidad.

Durante los largos viajes que emprendió el joven Bolívar por España, Francia, Inglaterra, Alemania e Italia entre 1799 y 1807 — la mayor parte en compañía de su camarada y guía espiritual Simón Rodríguez, absorbe con avidez propia de su temperamento y de su edad, el espíritu de aquella Europa estremecida hasta sus cimientos por la Revolución Francesa, dejándose impregnar hasta los tuétanos del heroísmo romántico de la Europa

decimonónica, e impresionándose de manera muy especial por el glorioso espectáculo de las campañas militares de Napoleón.

A partir de su innato genio, de sus intensas experiencias juveniles, y de su profunda formación europea y moderna, Bolívar se convertirá en el más grande héroe de la Independencia suramericana; y en uno de los más preclaros exponentes de la cultura occidental de su tiempo en América. Como acertadamente lo expresó Ortega y Gasset: “Bolívar sabía bien desde que vivió en Madrid, y aún más en París, la calidad hegemónica de la civilización latina que parte del Mediterráneo y llega a América en las naves de Colón...” (*Mocedades de Bolívar y Florilegios del Libertador*, p.58). Y como lo corrobora Miguel de Unamuno, no sin marcado dejo de fatuidad española: “Bolívar fue, sin duda, muy superior a los que llevan sangre de Manco Cápac, a cuyos hijos remachó las cadenas Pizarro, aquel Pizarro mucho más hermano de Bolívar que el inca...”.

Y continua diciendo Unamuno: “Ya se quejaba Bolívar de que en la guerra de América hubiesen muerto tantos españoles, porque son los que debían poblar y civilizar nuestros desiertos...” (*Don Quijote Bolívar*, p.103). Pero Bolívar –terciaría yo–, representa antes que nada a la Modernidad; a esa modernidad mucho más francesa que española que emerge con la Gran Revolución de 1789.

¡Libertad, Igualdad, Fraternidad!, gritaban los *sansculottes* frente a los muros de la Bastilla. *¡Libertad, Igualdad, Fraternidad!*, gritarían también, pocos años después, los soldados de Bolívar y de Sucre ante los ensangrentados campos de Boyacá, Ayacucho y Carabobo. Y es que Bolívar representa la más perfecta encarnación del humanismo político que amanece en Europa al concluir la larga noche del Medioevo y del orden clerical y despótico del *Ancient Régime*. Bolívar es el paladín *par excellence* de los Derechos Universales del Hombre. Ya que a pesar del origen francés de los Derechos Universales del Hombre, el grancolombiano Bolívar fue el primero en todo el hemisferio occidental que traduce en hechos reales la universalidad de los mismos; ya que ni Napoleón ni ningún otro europeo o estadounidense, hasta hace apenas unas décadas, concibieron siquiera la idea de conceder estos derechos –hasta entonces sólo teóricamente universales–, a otras razas y naciones que no fueran las blancas y occidentales. Prueba de esto es la vergonzosa continuidad de la segregación racial en los Estados Unidos y del colonialismo francés e inglés hasta bien adentrado el siglo XX e incluso aún en nuestros días en algunos lugares. De allí que sea un hecho histórico de la mayor significación y trascendencia, que Bolívar decretase en 1816 la abolición de la esclavitud; muchísimo antes que en los Estados Unidos o en

cualquier colonia europea. Este sólo hecho eleva a Bolívar a un nivel ético muy superior al de un Napoleón o un Washington.

Los avanzados criterios republicanos de Bolívar, expresados en su proliфера y decantada obra literaria, la cual llevó a cabo en forma de numerosas epístolas, discursos y proclamas, colocan a Bolívar en el sitio de uno de los más preclaros exponentes de la Modernidad en América. He aquí algunas de sus ideas:

Dios ha destinado al hombre a la libertad: El lo protege para que ejerza la celestial función del albedrío...

He conservado intacta la ley de las leyes, la igualdad; sin ella perecen todas las libertades, todos los derechos. A ella debemos hacerle sacrificios...La igualdad legal es indispensable donde hay desigualdad física para corregir en cierto modo la injusticia de la naturaleza...

La libertad práctica no consiste en otra cosa que en la administración de justicia y en el cumplimiento perfecto de las leyes para que el justo y el débil no teman...

La soberanía del pueblo no es ilimitada; la justicia es su base...

Al separarse Venezuela de la Nación Española, ha recobrado su Independencia, su Libertad, su Igualdad, su Soberanía Nacional. Constituyéndose en una República Democrática proscribió la monarquía, las distinciones, la nobleza, los fueros, los privilegios; declaró los Derechos del Hombre, la Libertad de obrar, de pensar, de hablar y de escribir. Estos actos eminentemente liberales jamás serán demasiado admirados, por la pureza que los ha dictado.

El sistema de gobierno más perfecto es aquél que ofrece la mayor suma de felicidad posible, mayor suma de seguridad social y mayor suma de estabilidad política...

La única fuente legítima de todo poder humano es el sufragio del pueblo.

II.1. Si Bolívar hubiese sido anglosajón

Ahora bien, si visualizamos a la Modernidad en tanto lo que es esencialmente, es decir, como una totalidad cultural –en la cual las instituciones políticas no constituyen más que unos de sus múltiples componentes–, tendremos que aceptar que los resultados de la gesta libertadora y modernizadora de Bolívar, y por extensión de los otros héroes independentistas de Suramérica, fueron extremadamente limitados. Si Bolívar hubiese sido anglosajón y toda la América una colonia inglesa, la modernidad que su empresa trajo consigo no se hubiese limitado a esa modernidad achaparrada, distorsionada e inconclusa que identifica aún en nuestros días, a las antiguas colonias iberoamericanas.

La única faceta de la Modernidad que logró instaurarse realmente en nuestra América después de la Independencia- y ello sólo de modo formalista-, fue la representada por la copia más o menos desadaptada e infiel de las Constituciones francesa, inglesa y estadounidense introducidas en Latinoamérica por nuestros afrancesados libertadores. Y esto tiene una explicación clara: nuestra “madre patria” era para el momento de la guerra de independencia, una de las naciones europeas más rezagadas respecto a los cambios revolucionarios que para ese entonces se estaban produciendo en Europa, tanto en lo ideológico y sociopolítico como en ámbito del desarrollo tecnológico y del capitalismo industrial. Es precisamente en este ámbito donde cristalizan los fundamentos epistemológicos y míticos más decisivos de la Modernidad.

El espíritu predominante en la España del siglo XIX –nación para ese entonces todavía fuertemente imbuida de los valores de pobreza y austeridad característicos del medioevo europeo–, el cual había sido superado desde hacía décadas en el resto de Europa occidental, dificultaba el surgimiento del capitalismo y en particular de la mentalidad del empresario liberal, regida por la ambición personal y el ansia de riqueza. En lugar de esta mentalidad, indispensable para el desarrollo de la Modernidad, en España se continuó cultivando durante casi todo el siglo XIX algunos de los ideales más típicamente medievales, como el del desprecio por la riqueza basada en el trabajo personal. Este mismo espíritu medieval fue heredado por las clases dirigentes de las recién liberadas colonias iberoamericanas; compuestas en su mayor parte por españoles que se quedaron en América luego de concluida la guerra de Independencia; así como por la emergente oligarquía criolla integrada por oficiales patriotas, descendientes también de españoles, devenidos latifundistas y hacendados gracias al botín de la Guerra de Independencia.

Es así como el origen semi-medieval de los líderes y dirigentes latinoamericanos del siglo XIX impidió que los elementos ideológicos, socioeconómicos y científico-tecnológicos característicos de la Modernidad –elementos que se hallan íntimamente relacionados con el actual poderío geopolítico mundial de algunas de las principales antiguas colonias anglosajonas–, se manifestaran suficientemente en las sociedades latinoamericanas. Ello explica también ese fenómeno denominado “sub-desarrollo” –denominación por cierto arbitraria e interesada, ya que se basa en comparar simplista y etnocéntricamente a todas las culturas del planeta con el “patrón occidental”, supuestamente más “avanzado”–. Ello también explica la tradicional relación de subalteridad que han mantenido la mayoría de los países latinoamericanos respecto al “Gran País del Norte”.

Debido a su procedencia semi-medieval, la gran mayoría de los hombres y mujeres de América latina desde el siglo XIX hasta nuestros días con excepción de algunos círculos muy restringidos de intelectuales, no alcanzaron, ni alcanzan aún, siquiera vislumbrar la trágica verdad de que la única modernidad que aportó el rompimiento de las cadenas impuestas por las metrópolis, estaba condenada desde el principio al atraso y a la subalteridad.

Ahora bien, profundizando un poco más nuestro análisis, podemos constatar –y esto constituye algo aún más trágico ya que afecta a toda la humanidad–, que en las entrañas mismas del humanismo libertario representado por Bolívar, se encontraban en estado larval los gérmenes de la destrucción de ese mismo espíritu. Ya que más allá del ideal representado por el grito de *Libertad, Igualdad, Fraternidad* y de la Declaración de los Derechos Universales del Hombre, la Revolución de 1789 representa el advenimiento de una forma de cultura y de civilización, la cual, pese a sus designios de liberar a la humanidad de sus congénitas miserias: el hambre, la enfermedad, la guerra y la esclavitud, la ha defraudado, ya que después de 200 años, lo único que ha logrado es el reemplazo de ancestrales formas de sufrimiento humano, por nuevas, más sofisticadas y crueles formas. Tales son la mayor alienación, desempleo, pobreza, destrucción del medio ambiente, segregación y desarraigo espiritual de millones de seres humanos en todo el planeta que hoy contemplamos.

II.2. El “Equilibrio del Universo” y la Globalización

Sin embargo, salvando el último aspecto, otro hubiese sido el destino de nuestra América si las naciones de este vasto y rico continente suramericano, de por sí unido por el yugo del imperialismo español y la imposición de una misma lengua, misma religión y misma condición política, se hubiese mantenido unido después de su independencia. Y esto ya lo intuía Bolívar, al afirmar en 1815 en su célebre Carta de Jamaica:

Es una idea grandiosa pretender formar de todo el Nuevo Mundo una sola nación con un solo vínculo, que ligue sus partes entre sí y con el todo. Ya que tienen un origen, una lengua, unas costumbres y una religión, debían, por consiguiente, tener un solo gobierno que confederase a los diferentes Estados que hayan de formarse (...) ¡Qué bello sería que el Istmo de Panamá fuese para nosotros lo que el de Corinto para los griegos! Ojalá que algún día tengamos la fortuna de instalar allí un augusto congreso de los representantes de las repúblicas, reinos e imperios, a tratar y discutir sobre los altos intereses de la paz y de la guerra, con las naciones de las otras partes del mundo...

Cuatro años después, el 12 de junio de 1819, siendo Jefe Supremo de la República de Venezuela, en carta dirigida al Supremo Director de las Provincias Unidas de Río de la Plata, Juan Martín Puyrredón, escribía Bolívar:

Quando el triunfo de las armas de Venezuela complete la obra de su independencia, o que, circunstancias más favorables nos permitan comunicaciones más frecuentes y relaciones más estrechas, nosotros nos apresuraremos con el más vivo interés a entablar por nuestra parte el pacto americano, que, formando de todas nuestras repúblicas un Cuerpo Político, las presente al mundo con un aspecto de majestad y grandeza sin ejemplo en las naciones antiguas. La América así unida, si el cielo nos concede este deseado voto, podrá llamarse la Reina de las Naciones y la Madre de la República. Bolívar -dijo Ortega y Gasset- tenía su mirada clavada en ese futuro trascendente que hoy llamamos universalismo (mundialización, como lo denominamos hoy), y que él percibía en su primer escalón gigante de unificación y solidaridad humana... (op.ct. p.61).

Este designio de Bolívar, el más trascendente de todos los suyos, representa un sueño grandioso. Sueño utópico en su tiempo, sin duda, dada la incapacidad manifiesta de sus contemporáneos para comprender la vastedad del horizonte de Bolívar. Y es que Bolívar, adelantándose un siglo a su tiempo, entrevió con certero realismo el futuro de América latina en cuanto a sus relaciones con el gigante del norte. Es así como en 1824, en una misiva dirigida a su amigo inglés Campbell, expresara su preocupación al respecto en las siguientes proféticas palabras: “Los Estados Unidos parecen destinados a plagar a la América de miserias en nombre de la Libertad” (citado por Acosta Saignes, 1977, p.327).

Si revisamos las relaciones de los Estados Unidos con México y con los países centroamericanos y del Caribe durante los últimos 175 años –relaciones marcadas por una guerra desencadenada por los Estados Unidos para apoderarse del actual territorio de Texas, etc.; así como por las invasiones de ese país a Haití y Granada, la ocupación militar de Cuba, y su intervencionismo permanente en Nicaragua, el Salvador, Guatemala, etc.–, convendremos con el profético estadista del siglo XIX, que tuvo razón al prevenirnos acerca de las relaciones con los Estados Unidos.

La actual ocupación por parte de los Estados Unidos de dos de los más importantes países ligados a la producción o transporte de petróleo en el mundo, Irak y Afganistán –llevada a cabo precisamente en nombre de la “Libertad”, pero en bárbaro desacato a la Carta de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), al principio de la autodeterminación de los pueblos, de las normas fundamentales del Derecho Internacional, y hasta

de una resolución expresa de las Naciones Unidas (ONU)–, es un hecho que confirma, más allá de cualquier duda, la vigencia en nuestros días de la visión de Bolívar.

Ahora bien, Bolívar, a pesar de haber recibido en 1812 el inédito título de *Libertador* de manos de sus compatriotas venezolanos, título que desde entonces le ha sido reconocido por todas las naciones del orbe, su visión geopolítica apenas si comienza a ser comprendida a comienzos del presente siglo XXI; y ello gracias al fenómeno histórico de la globalización.

Bolívar, en un informe fechado el 27 de noviembre de 1812 dirigido al Ministerio de Relaciones Exteriores de la Nueva Granada, se refería a su concepto de globalización, como a un determinado “*Equilibrio del Universo*”; definiendo ese equilibrio como “*un deseable y posible balance, correlación y cooperación de todas las regiones del planeta, una vez reunidas las naciones de Latinoamérica en una sola unidad política*”.... “*Yo llamo a esto El Equilibrio del Universo y debe estar en los cálculos de la política (latino) americana.... Este coloso del poder no puede formarse sino de la reunión de toda la América meridional, para que un gobierno central pueda aplicar sus grandes recursos a un solo fin*”.

Tres años más tarde, en un discurso pronunciado en Bogotá el 13 de enero de 1815, Bolívar agregaría: “Hemos subido a representar en el teatro político la grande escena que nos corresponde como poseedores de la mitad del mundo”. Diez años después, en una carta dirigida a Santander el 10 de octubre de 1823, expresaba: “Deseo la independencia de todo el continente para evitar una guerra en el futuro...”

El concepto bolivariano del *Equilibrio del Universo* representa en sí mismo una tesis completa sobre relaciones internacionales y sobre la paz internacional a escala global. La misma aparece hoy, luego de doscientos años de olvido, como una línea maestra de la estrategia geopolítica de los países de Latinoamérica; y en general de los países del sur; e incluso del mundo en su conjunto. El concepto de *Equilibrio del Universo* lleva implícito la idea de que mediante la unión de los pueblos afines, no sólo se fortalecerán éstos en sus relaciones con el resto de las naciones, sino además se garantizará la paz mundial; puesto que de la multiplicidad de centros de poder geopolítico y geoeconómico, surgirá un balance natural que impida el vasallaje de los pueblos y la tendencia al unilateralismo de algunas naciones. Nada hay más pertinente en los actuales momentos que estas ideas de Bolívar, las cuales deben servir de punto de partida para una declaración universal que emane de una próxima Asamblea General de las Naciones Unidas (ONU).

Y es que desde hace pocas décadas las naciones de todo el mundo vienen moviéndose en el sentido de la creación de lo que en otro lugar he denominado “los grandes espacios de la globalización”. Los cuales, sin quitarle

vigencia a la idea de Nación o de Estado-Nación, están conformando nuevas redes continentales de integración económica, con miras a la integración política. Tal es el caso especialmente de la Comunidad Económica Europea (CEE), y de otras comunidades que se encuentran actualmente en estado embrionario en América latina, Asia y otras regiones del planeta (Armand, 1997).

Dentro del contexto de las ideas emergentes en el mundo de hoy en relación con el Neoliberalismo, la Globalización y las Relaciones norte-sur, debo referirme brevemente al caso de Venezuela. En 1999, este país se dio una nueva Constitución Nacional por votación directa de la mayoría de sus ciudadanos; en la cual se cambió el nombre de la República de Venezuela por el de República Bolivariana de Venezuela. En el preámbulo de su nueva Constitución se recogen por primera vez en América latina, las ideas de Bolívar sobre la integración latinoamericana. El actual gobierno, presidido por Hugo Chávez, quien fuera uno de los principales relatores del proyecto de esta Constitución, viene proponiendo desde hace varios años en todos los foros posibles, el proyecto de creación de una *alternativa Bolivariana de las Américas*, o ALBA; el cual incluye aspectos no sólo económicos, sino también sociales y políticos, como una alternativa frente al proyecto estadounidense de un “Área de Libre Comercio de las Américas”, o ALCA, el cual, en razón de la reconocida asimetría económica predominante entre este país y los países situados al sur considerados individualmente; así como de la consistente negativa de ese país a desregularizar su propio comercio exterior, no haría más que reforzar la condición de subalteridad que caracteriza desde sus inicios las relaciones de Latinoamérica y el Caribe con los Estados Unidos. La era del “Equilibrio del Universo” ha llegado. Su urgencia e inexorabilidad no admiten discusión.

III. La rueca y la espada una síntesis contradictoria

Gandhi se parece a Bolívar tanto como puede parecerse una rueca de hilar a una espada. La rueca es el símbolo del método de lucha empleado por Gandhi para liberar a la India del yugo colonial británico. La espada, el método de Bolívar para liberar la América del yugo imperial español. Métodos opuestos para lograr un mismo fin.

El método de la rueca se basa en el poder de la coerción pacífica combinada con la perseverancia en la verdad. El de la espada, en el poder de los ejércitos. Después de la Independencia, Gandhi fue asesinado por uno de sus compatriotas, no logrando así ver realizado su sueño de un modelo universal de sociedad basado en la tolerancia, la justicia, la paz, los valores morales y la armonía con el Todo. Bolívar, una vez liberadas sus cinco naciones, fue “asesinado”

igualmente, ya que asesinato es también el desprecio y el desagradecimiento al que fue sometido por sus compatriotas para llevarlo a la tumba prematuramente y así no ver realizada la utopía de su “Equilibrio del Universo”.

Si hay algo en lo que se parece Gandhi a Bolívar es en su *grandeza de alma*. Gandhi y Bolívar entregaron hasta el último de sus suspiros por la libertad y el bienestar de sus pueblos. Por eso Gandhi ostenta el título de *Mahatma* Gandhi; de *Maha*, grande y *atma*, alma. Por eso, por idénticas razones, Bolívar merece el título del *Mahatma Bolívar*.

Pero Gandhi y Bolívar son distintos también. El primero representa una próxima e ineludible civilización, universal, genuina e inexorablemente post-moderna. El otro, la Modernidad inalcanzada e inalcanzable de los pueblos no occidentales del sur. La vigencia de Bolívar está hoy presente en la imposterizable necesidad de integración de los pueblos de América Latina. La vigencia de Gandhi, en la única respuesta posible a los retos más trascendentes y fundamentales del siglo XXI: paz universal, justicia social, unidad en la diversidad, equilibrio con la Naturaleza, reconocimiento del Todo.

Notas y referencias bibliohemerográficas

- ARMAND, Jorge. *Más allá de la Modernidad. Del Mito del Eterno Progreso al Mito del Eterno Retorno*. Ediciones Actual. Colección Va de Ensayo, Dirección de Cultura, Universidad de Los Andes, Venezuela, 1998.
- _____. “Una Globalidad al Servicio de Occidente”. En: *Revista Faces*, Universidad de Carabobo, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Año 7 N^o15, Valencia, Venezuela, 1998 b.
- _____. “Mundialización versus Globalización”. En: *Mundo Nuevo. Revista de Estudios Latinoamericanos*. Instituto de Altos Estudios de América Latina, Universidad Simón Bolívar, Caracas, 2000.
- ACOSTA SAIGNES, Miguel. *Bolívar. Acción y Utopía del Hombre de las Dificultades*, Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca, Caracas, 1997.
- BROWN, Lester, et.al. *L' Etat de la Planete 1998, Informe del Worldwatch Institute*, Washington, D.C, 1998.
- CHAWDRY, Kamala. *For Ecological Harmony: Gandhian Way to Abolish Poverty and Deprivation. Gandhians in Action, International Quarterly Dedicated to Gandhian Thought, Action and Ecology*, Vol. 2, N^o 4 y 5, New Delhi, 1995.
- GANDHI, M. K. *Hind Swaraj, or the Indian Home Rule*, Navajivan Publishing House, Ahmedabad, 1908.

- _____. *Lecture at Muir Central*. College Economic Society, Allahabad, 1916.
- _____. *Diario Young India*, 15.03. 1928.
- _____. *Diario The Harjan*, 29.08. 1936.
- _____. *Autobiografía. La Historia de mis Experimentos con la Verdad*. Monte Ávila Editores Latinoamérica, Caracas, 1933.
- GOODLAND, Robert, et.al. *Medio Ambiente y Desarrollo Sostenible. Más allá del Informe Brundtland*, Editorial Trotta, Colección Estructuras y Procesos, Valladolid, 1992.
- KROPOTKIN, P. *La Conquista del Pan*. 1862
- MEADOWS, D. et al. *The Limits to Growth. A Report for The Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*. Mac Graw Hill, New York, 1996.
- ORTEGA Y GASSET, Eduardo. *Las Mocedades de Bolívar y Florilegios del Libertador. Grandes Páginas Bolivarianas*, José Manuel Castañón editor, Caracas, 1975.
- ORGANIZACIÓN METEREOLÓGICA MUNDIAL (OMM). *Informe Anual*, 1998.
- PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO HUMANO (PNUD). *Informe Anual*, 1998.
- PROUDHOM, P. *Teoría de la Propiedad*, 1865.
- RUSKIN D. *Unto This Last*, London, 1904.
- SACHS, Wolfgang. *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*, Zed Books, London, 1992.
- THOREAU, Henry D. *Desobediencia Civil*, Concord, Massachussets, 1856.
- TOLSTOY, L. *Bread Labour*, London, 1903.
- UNAMUNO, Miguel de. *Don Quijote Bolívar. Grandes Páginas Bolivarianas*, José Manuel Castañón editor, Caracas, 1975.

**EL SIGNIFICADO REVOLUCIONARIO CONTEMPORÁNEO
DE MAHATMA GANDHI Y SIMÓN BOLÍVAR
PARA LA EMANCIPACIÓN HUMANA**

FRANZ J. T. LEE

Centro de Estudios de África y Asia “José Manuel Briceño Monzillo”
Universidad de Los Andes

I. La filosofía social de Mahatma K. Gandhi y su relevancia a nivel global

Introducción

Son bien conocidas la vida histórica y la lucha heroica de Mahatma K. Gandhi y de Simón Bolívar contra la injusticia colonial, la degradación humana, la explotación económica capitalista y la discriminación social imperialista. Aquí sólo vamos a resaltar ciertos aspectos seleccionados de su filosofía social, sus principios morales y su relevancia contemporánea para los esfuerzos revolucionarios y emancipatorios a nivel global. Bajo ninguna circunstancia podemos ignorar las obras inapreciables y las contribuciones morales alrededor del mundo, de los titanes eruditos académicos, sobre los temas de Gandhi y Bolívar, que se interesan definitivamente por sus principios sociales éticos y su *modus vivendi* respectivamente. Sin embargo, para comenzar, principalmente vamos a citar a K. Santhanam, que es un experto sobre Gandhi, y que mejor describe nuestras propias deliberaciones filosóficas:

... Gandhi vivió una vida sencilla, practicaba el vegetarianismo estricto y se abstuvo del alcohol, tabaco e incluso los estimulantes más suaves como el café y el té. Su inclinación para los remedios naturales sencillos contra las enfermedades y sus ideas radicales referente a la educación no son tan conocidas en el resto del mundo e incluso en la India no tenían mucho impacto tampoco. Gandhi deliberadamente se abstuvo de publicar esos asuntos para no confundir a la gente. La única excepción era la prohibición de bebidas con efectos intoxicadores, cosa que se volvió herramienta en el arsenal de satyagraha.¹

Ahora ¿cuáles son los principios políticos fundamentales del Gandhismo? ¿Por qué se deberían tomar en cuenta en América latina y Venezuela? ¿Qué relevancia tienen para los conflictos sociales, para un intento de golpe de Estado, para un sabotaje petrolero, para las campañas electorales y para el Poder Ciudadano?

El Gandhismo, que existe en el otro extremo del Marxismo, por cierto nos debería interesar, como diría Ernst Bloch, como la calurosa corriente humana de la emancipación y de los procesos revolucionarios que son “ni marxista ni anti-marxista”, que son contra la violencia brutal, contra el “terrorismo” imperialista y que categóricamente favorecen la verdadera paz mundial y justicia social.

Aquí en Venezuela, donde la moral se elevó incluso a un poder constitucional del Estado, los puntos de vista filosófico-sociales de Gandhi una vez más son de interés general. De hecho, en sus numerosas cadenas nacionales, el Presidente Hugo Chávez muchas veces cita a *Mahatma* Gandhi y a Martin Luther King, cuando quiere resaltar la no-violencia, la justicia social y la felicidad humana.

Sin embargo, no puede estar en nuestro interés emancipatorio solamente glorificar todo el tiempo cualquier reformista social o revolucionario. Al contrario, con el paso del tiempo, siendo honrados con Gandhi mismo, nuestra tarea científica y filosófica es enriquecer su obra de vida, de criticarla y “ponerla al día” de manera constructiva.

1) Primero, como sabemos, fue Gandhi quien desarrolló la famosa técnica social de *satyagraha* -la acción social pacífica-, un sistema social filosófico que manda comportamiento personal no-violento y responsabilidad social. Sin embargo, en esencia no es totalmente pasiva o pacifista. En casos de auto-defensa liberadora “se aferra a la verdad” y la defiende a través de la “resistencia”, por ejemplo como fue el caso en la lucha contra el *Apartheid* en Sudáfrica, en la cual Gandhi, el “Congreso de Sudáfrica Hindú” y el “Congreso Nacional Africano” (A.N.C.) habían participado. En adelante, vamos a tratar esos principios básicos de su filosofía.

2) Segundo, bien conocida es su lucha de vida en la India y en Sudáfrica contra la “intocabilidad”, es decir, contra la casta ideológica, discriminatoria y psicológica y contra las nociones de la superioridad e inferioridad de la “raza”. En este caso, igual que muchos de nosotros, Gandhi se encontró entre la espada y la pared, entre la ideología colonial racista y las tradiciones culturales antiguas. Tenía que defender valores culturales y morales hindúes y capturar a los millones de parías en su nivel de imaginación social, pero al mismo tiempo con nuevos valores independientes. Efectivamente tenía que confrontar la inmoralidad colonial y el racismo británico.

En el actual proceso revolucionario de la integración latinoamericana y de la búsqueda de nuestras propias raíces históricas, de la aplicación de nuestros propios valores bolivarianos, con la verdad tratando de protegernos contra las malévolas campañas de desinformación y la belicosidad estadounidense, nos encontramos en una situación similar. Por cierto, Gandhi nos podría dar una lección histórica, no para copiarla, sino para enriquecerla, materializarla. Ahora, vamos a resaltar de manera crítica algunos de los elementos básicos de su filosofía social.

I.1. Unidad y contradicción dialéctica entre la acción humana y el pensamiento social

En tradición típica oriental, utilizando su terminología específica idealista religiosa, refiriéndose a los seres humanos individuales, omitiendo lógico-formalmente su naturaleza de clase social, sus relaciones de amo-esclavo, no obstante, Gandhi enseñó sobre la integridad indivisible, sobre la unidad y contradicción dialéctica del cuerpo humano y de la mente divina. Según Santhanam, afirmando su filosofía dialéctica: “(Gandhi) nunca se cansó de decir que la mente debería controlar el cuerpo, y el alma la mente”.³

Claro, a través del siglo pasado, la palabra “controlar” obtuvo unas connotaciones modernas muy negativas, especialmente en el área de la “guerra de las ideas” y del “control mental”, que, generalmente se encuentra en el área de la dominación, manipulación y adoctrinación política; así que para entender a Gandhi en un sentido emancipatorio, en vez de “controlar”, un término mejor sería “relacionar”, en un sentido humano, humanitario y humanista de armonía. De este modo, enriqueciendo a Gandhi, junto con él podríamos superar las mentiras descaradas y mundanas de la ideología reaccionaria y así marchar hacia los riscos teóricos revolucionarios de la verdad, marchar hacia el Pico Bolívar de la Emancipación.

En lo siguiente, Santhanam expresa esto para nosotros en sus propios palabras:

Pero este control no se puede alcanzar menospreciando u omitiendo ni el cuerpo ni la mente o en la exaltación mística del alma por sí. Gandhi le agregó a la salud y al bienestar físico tanta importancia como al pensar sencillo y lógico o a la responsabilidad moral.⁴

Dejando al lado para un rato la generalmente resaltada “espiritualización de la política”, deberíamos tomar en cuenta más bien, que Gandhi, en su dialéctica idealista, enfatizó, que por un lado el pensamiento verdadero –nosotros diríamos la verdadera teoría práxica– originalmente tiene que

ser relacionado a esfuerzos altamente morales, y por otro lado, a la acción socialmente útil, correcta y virtuosa- nosotros diríamos a la verdadera praxis teórica.

Sin embargo, en última instancia, cavando mucho más profundo en su filosofía social y sumergiéndonos más en sus oraciones diarias favoritas, es decir, en los versos del *Bhagavad Gita*, es obvio, que Gandhi no creía en pura espiritualidad virtuosa y abstracta en sí. La consideró solamente como una especie de aura o iluminación que debe acompañar todo pensamiento y acción social.

I.2. Un simple conjunto de valores humanos morales

En una sociedad corrupta de egoísmo, avaricia e inmoralidad colonial británica, para que la India obtuviese la independencia social, Gandhi vio la necesidad liberadora de introducir acción y pensar social ético y moral al movimiento de independencia.

Precisamente esto fue también el motivo revolucionario de los bolivarianos para introducir constitucionalmente un Poder Moral en Venezuela y para erradicar para siempre los vicios osificados, racistas y alienadores de siglos de oligarquía y de décadas de “puntofijismo”. En cuanto a la selección del tipo de valores morales se refiere, podríamos tener diferencias, pero Gandhi consideró lo siguiente de suma importancia: «*Los elementos importantes son el desinterés, la no-fijación, la no-violencia y el servicio activo.*»⁵

Si la especie humana, si todos o algunos seres humanos o si ciertas clases sociales, por “naturaleza”, esencia o espíritu, son no-violentos, pacifistas o altruistas o no, esto lo dejamos que lo determinen los miles de académicos eruditos.

Sin embargo, lo que hemos notado a través de los siglos pasados, es que los ordenes sociales dominantes en los cuales estamos viviendo, han sido todos violentos, estaban matando millones de habitantes de esta tierra por medio del propio orden social. Nacimos en violencia, vivimos en violencia y morimos en violencia; más aun hoy día, en las vísperas del globo-fascismo. Pero, a través de las palabras de Santhanam, dejemos que Gandhi nos explique la moral de esta sangrienta historia histórica:

... Gandhi creía que el crecimiento de la personalidad de un hombre es proporcional a la fe en y a la práctica de esos valores. Esto sólo es posible cuando se identifica cada vez más con un círculo incrementándose infinitamente hasta que circunfiere a toda la humanidad e incluso a todo ser vivo. Gandhi juzgaba el valor y la vitalidad de las instituciones sociales por su capacidad de sostener tal crecimiento.⁶

Por cierto, podemos decir claramente, que con la marcha actual del proceso de producción, de la destrucción permanente de la naturaleza y de la alienación social desatada a nivel global y en un ambiente violento, capitalista, imperialista, corporativo y fascista en agonía, es imposible alcanzar todavía este esfuerzo humano, por más sublime que esto sea.

Gandhi y nosotros mismos no escogimos nuestro sendero difícil hacia la emancipación. Bush, sus traidores locales de la oposición, sus lacayos internacionales de la CIA y los perros de la guerra del Pentágono y de la Casa Blanca con su “Proyecto para un Nuevo Siglo Americano” y su “Plan Colombia”, pavimentaron el camino violento de la humanidad con su “madre de todas las bombas”, llena de uranio empobrecido letal.

I.3. En cuanto al Estado político

En cuanto al Estado político-colonial se refiere, Gandhi sugirió la siguiente alternativa. Para él, lo que es de primera significancia sólo es “el crecimiento de individuos”. El Estado solamente debe servir a los intereses de los individuos que forman la sociedad. Aquí se nota, en total contradicción con el Socialismo o el Marxismo, una completa ausencia de un análisis político-económico de las realidades coloniales y neocoloniales; sin mencionar los intereses de clase o las luchas de clase. De hecho, al contrario, en sus años más tempranos y por su disciplina social y sexual o más bien por su represión sexual, Gandhi defendió este sistema muy opresivo de castas en la India. Esta noción idealista no la abandonó completamente en sus escritos más maduros.

No obstante, contrariamente a Maquiavelo, cuyas visiones las repudió, Gandhi consideró a los *medios* de igual importancia que los *finés*, incluso más relevantes que los fines, no importa, si fueran hasta socialmente deseables y “buenos”.

Los fines sociales dirigen, pero los medios humanos constituyen a la vida misma. Según él, en la vida política real, en la lucha para la independencia, los medios humanos tienen que ser virtuosos, buenos, verdaderos y no-violentos. Claro, en una sociedad sin clases y en ausencia de competencia, monopolización, centralización, globalización y acumulación de capital y ganancias, cualquier persona o individuo sano sería inhumano al no estar de acuerdo con esos fines humanitarios gandhistas. Sin embargo, en la verdadera realidad en la cual vivimos y morimos actualmente, por ejemplo en Irak, más preciso en Fallujah, la mera aplicación de esta práctica contra nuestros archi-enemigos sanguinarios no sólo resultaría en un suicidio en masa, sino a nivel global sería genocidio para millones de trabajadores y “esclavos” parías.

De hecho, Gandhi mismo al igual que su discípulo Martin Luther King, tenían que beber de esta sangrienta cicuta de Sócrates. Definitivamente, ni la violencia bruta, ni el pacifismo miope nos emanciparán.

I.4. Fe y esperanza en un Dios

Esto es la roca antigua, sobre la cual la filosofía social de Gandhi resiste y cae. Sin embargo, no sólo el mundo de Gandhi, sino el del más de 90% de la población a nivel global, no importa si activa, pasiva o culturalmente, es un mundo creyente en unas miríadas de diferentes divinidades. Aquí nos abstenemos de comentar sobre la crítica religiosa o religión crítica del siglo XXI, de la “Era de la Información”. Dejemos que Santhanam nos resuma la óptica de Gandhi en cuanto a este asunto:

La fe en Dios es, según Gandhi, la base de todo valor moral. Gandhi nunca definió a Dios y estaba preparado de permitir a cualquier persona de tener su propia idea de Dios. A Gandhi mismo le gustó pensar de Él como el Brahmán Upanishádico. Pero, mientras una persona cree en alguna fuente de vida espiritual y la mantiene superior al universo material, es un creyente en Dios⁷

Finalmente y en honor a Gandhi, tenemos que manifestar que la moralidad, que el comportamiento y el pensamiento ético tienen más altura que cualquier fantasía, quimera o fantasmagoría religiosa. Gandhi mismo prefería un verdadero agnóstico con altos valores morales a un fariseo corrupto y megalomaniaco o a un presidente de Estado, que en traje mesiánico y belicoso diariamente bendice el dinero o la Nación.

Inter alia, a través del siglo XX, las visiones de Gandhi en cuanto a la política, la economía y la sociedad, jugaron un papel importante en los movimientos de independencia contra el colonialismo británico en la India y también en Sudáfrica, donde el trabajo por contrato barato hindú fue explotado al máximo. En la India misma, mucho más tarde y hasta cierto punto, los conceptos de Gandhi incluso fueron implementados en los diferentes “Planes para 5 años” y en el programa de Khadi e Industrias Rurales (*village industries*). Las visiones filosófico-sociales de Gandhi también influyeron en movimientos de liberación alrededor del globo, y de esta manera Gandhi dejó su propia huella emancipatoria en el destino de la humanidad.

II. Simón Bolívar y la emancipación mundial

Introducción

Durante la época de Simón Bolívar, la gloriosa Revolución de Inglaterra, la Revolución Norteamericana, la Revolución Francesa y la Revolución Industrial Británica tenían efectos duraderos a escala mundial sobre las ideas políticas, la moral social y la práctica revolucionaria de todos los grandes hombres. Esto era el triunfo glorioso del capitalismo burgués-democrático sobre todos los modos de producción anteriores, especialmente sobre la esclavitud antigua y la servidumbre feudalista-absolutista.

Estos cambios revolucionarios momentáneos tenían un impacto persistente sobre las expectativas políticas, los gobiernos y la libertad de las clases sociales respectivas, pero también sobre las mentes de los sujetos coloniales y los pueblos subyugados por Europa, especialmente en Sudamérica y el Caribe, como se puede verificar en el pensamiento político de John Locke, Thomas Paine, Charles-Louis Montesquieu, Jean-Jacques Rousseau, Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Thomas Jefferson, el propio Simón Bolívar y otros.

Todos fueron influenciados profundamente por los principios democrático-capitalistas sociales y morales de la añeja Carta Magna, la famosa Carta Inglesa de las Garantías Individuales (1689), la Declaración (Norte)Americana de Independencia (1776), la Declaración Francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789) y la Carta Estadounidense de las Garantías Individuales (1791). Por supuesto que la historia ha verificado una y otra vez, y hoy más que nunca, que no fue precisamente la intención de las clases dominantes, capitalistas, de aplicar esos derechos humanos y libertades a todos los pueblos colonizados del pasado reciente, y “neocolonializados” del presente.

La ideología liberal-democrática, que resultó de todos estos eventos históricos, condujo hacia la independencia norteamericana; en Francia —donde luchó Francisco de Miranda— condujo finalmente hacia la monarquía constitucional y al despotismo democrático, al imperio napoleónico. Más adelante, se diseminó el nacionalismo virulento y contagioso a través de Europa y en otras partes —especialmente América Latina— mediante las guerras sangrientas de una conquista feroz, pero también de una lucha por la independencia nacional, inspirada por el “Espíritu del Mundo montado a caballo” de Hegel, es decir, por Napoleón Bonaparte. Este nacionalismo democrático-burgués se reprimió temporalmente bajo el Congreso de Viena y el Congreso de Europa, pero volvió a florecer en las revoluciones de 1848.

En América del Norte, Thomas Jefferson, uno de los famosos “padres fundadores”, vociferó la siguiente crítica contra la Corona Británica:

A veces se dice, que no se le puede encomendar a un hombre la tarea de gobernarse a sí mismo. Entonces ¿se le puede encomendar la tarea de gobernar a los demás? ¿O es que hemos encontrado a ángeles vestidos de reyes que gobiernan a los hombres? Dejemos que la historia conteste esa pregunta.⁸

A través de la historia y al parecer ya anticipando el comportamiento brutal de la actual administración de los EE.UU. bajo un G.W. Bush como “jefe entre los saqueadores”, Thomas Paine comentó:

... si podríamos quitarle la cubierta oscura a la antigüedad, refiriéndonos al origen del Estado y de los reyes, y trazarlos hasta su auge inicial, encontraríamos que el primero de ellos no era nada mejor que cualquier líder brutal de una insomne pandilla, cuyo comportamiento salvaje o superioridad en astucia le dieron el título del jefe entre los saqueadores, y quien, a través del crecimiento de poder y la extensión de sus pillajes, intimidó a los callados e indefensos para que compraran su seguridad por medio de contribuciones regulares.⁹

En una serie de escritos titulados *La Crisis* (1776-83), Thomas Paine, que marcó el comienzo de la Revolución Norteamericana, describió de manera general los tiempos turbulentos revolucionarios. En sintonía con la actitud anti-colonial del Libertador Simón Bolívar, Paine era firmemente anti-esclavista, era uno de los primeros revolucionarios democráticos que abogaron por una organización mundial de paz, y la instalación de un seguro social para las clases sociales bajas y empobrecidas y para la gente de avanzada edad. Paine no era muy querido entre los demás “padres fundadores” por sus visiones políticas democráticas radicales, especialmente aquéllas que se manifestaban en contra de la religión. Expresó el latido de corazón transitorio de su época en las famosas palabras: «Esos son los tiempos que ponen a prueba las almas de los hombres».

Es verdad, nuestro tiempo contemporáneo -especialmente aquí en Venezuela- pone a prueba nuestros cuerpos, nuestros espíritus y nuestra praxis y teoría revolucionaria. En este espíritu revolucionario, a través de Sudamérica y Centroamérica, ya en aquel entonces –hablando de venideros “milagros”– se empezó a escuchar otra voz emancipatoria, completamente nueva y auténtica, la de Simón Bolívar:

¿Es imaginable que un pueblo recién emancipado sea capaz de elevarse a las alturas de la libertad, y contrario a la suerte de Icaro, lograr mantenerse allí sin derretir sus alas ni caer en un abismo? Tal milagro es inconcebible y sin precedentes. No hay una probabilidad razonable para que sostengamos tales esperanzas.¹⁰

Por cierto y mediante tres “milagros” consecutivos, en abril y diciembre de 2002, y otra vez en agosto de 2004, con la resistencia revolucionaria contra un golpe de estado, un sabotaje petrolero y ratificando a su Presidente bolivariano en un referéndum revocatorio, los venezolanos se mantuvieron a las alturas de su libertad y revalidaron el poder ciudadano de un “pueblo recién emancipado”.

En una visión amplia- anticipadora, Simón Bolívar estaba especialmente preocupado por el futuro de toda la humanidad y de su preservación bajo el venidero sistema capitalista:

Durante la infancia de la humanidad, cuando estaba empapado de la incertidumbre, la ignorancia y el error ¿era posible de prever el tipo de sistema que adoptaría para su preservación?¹¹

Pronosticando la inmensidad de las tareas emancipatorias de la Revolución Bolivariana, comentó: «Es más difícil de liberar a una nación de la servidumbre que esclavizar a una nación libre».¹²

II.1. El pensamiento socio-político del Libertador Simón Bolívar

Al igual que tantos revolucionarios del “Tercer Mundo”, por ejemplo, Ernesto “Ché” Guevara de la Serna, también Simón José Antonio de la Santísima Trinidad Bolívar era de origen aristocrático de la clase alta, nacido en Caracas el 24 de julio de 1783, como hijo de Don Juan Vicente Bolívar y Ponte y Doña María de la Concepción Palacios y Blanco. Murió el 17 de diciembre de 1830.

Como en el caso de *Mahatma* K. Gandhi, por motivo de la comparación filosófico-histórica, aquí, de manera muy general, sólo vamos a resaltar algunos puntos de vista social, político y moral de Bolívar.

La herencia histórica y esencia política de su filosofía social la podemos describir, en palabras de Miguel Centellas, de la siguiente manera:

Simón Bolívar fue un republicano declarado. Prestando las ideas de la antigua República Romana y del pensamiento político anglo-francés, combinadas con sus propias ideas originales, Bolívar estableció su visión de un gobierno republicano, que mezcló los ideales de las libertades civiles de la Ilustración

con la visión greco-romana de las virtudes y restricciones cívicas sobre la voluntad popular.¹³

De la misma manera como hoy lo hace la Revolución Bolivariana, Simón Bolívar en su tiempo condenó categóricamente los imperios mundiales hegemónicos e imperialistas:

Bolívar rechazó ambos, el gobierno monárquico y el gobierno imperial, como no aptos para la América Española e inconsistente con los principios de libertad e igualdad. A las repúblicas, a contrario de las monarquías, “no les gustan poderes que representan un punto de vista directamente opuesto y no tienen razones para extender las fronteras de su nación en perjuicio de sus propios recursos” (Carta de Jamaica). Monarquías americanas, así argumentó Bolívar, caerían en la trampa de las guerras territoriales, de sucesión y poder al estilo de Europa.¹⁴

Ya en su época, Bolívar demostró un análisis y pronóstico científico, social y transhistórico de la verdad fluyente y de nuestra crisis mundial contemporánea. Por supuesto e igual que Miranda, Bolívar afirmó los ideales de la Revolución Francesa, el *tricolor* “Libertad, Igualdad y Fraternidad”. El gran Libertador era un hijo de su época, influenciado por el orden social burgués de su tiempo, por ejemplo, por la óptica capitalista de la Ilustración en cuanto a las libertades civiles como son la igualdad política y la libertad de religión, libertades representadas por Rousseau, Locke, Mill, Bentham y otros. Y no sólo esto, el origen de muchas de sus visiones en cuanto a las responsabilidades civiles se pueden trazar hasta Platón y Cicerón.

Inspirado por su maestro Simón Rodríguez en el campo de la educación, especialmente en su *Ensayo sobre la Educación Pública*, Bolívar dejó los lineamientos para las futuras y hoy presentes “misiones” educacionales de nuestra actualidad venezolana, como también otros proyectos del gobierno bolivariano destinados a re-educar a las masas para que asuman sus verdaderas responsabilidades sociales en una democracia participativa y en medio de una vida pública plenamente consciente. Como en el caso de Gandhi, vamos a abordar de manera comprimida los principios básicos de la filosofía política republicana de Simón Bolívar.

II.2. Principios básicos de la filosofía social de Bolívar

Miguel Centellas resume los principios políticos de Bolívar de la siguiente manera (15):

1. El orden como necesidad más importante.
2. Una legislatura de tres cámaras con poderes amplios y variados que se constituyen por:
 - 2.1. un Senado hereditario y profesional;
 - 2.2. un cuerpo de Contralores que constituyen la “Autoridad Moral” del Estado;
 - 2.3. una Asamblea Legislativa popularmente elegida.
3. Un Ejecutivo de por vida, apoyado por un gabinete activo o ministros.
4. Un sistema judicial desvinculado de los poderes legislativos.
5. Un sistema electoral representativo.
6. Autonomía militar.

Ahora, sólo algunos comentarios en cuanto a esos puntos. En su *Manifiesto de Cartagena*, Bolívar enfatizó la tarea principal de un gobierno revolucionario, que es restablecer el orden social a toda costa y “sin contemplar leyes o constituciones (moribundas)”, es decir, hasta que se establezcan la verdadera felicidad y la paz. Precisamente esto ha sido uno de los roles principales del actual gobierno del presidente Chávez en Venezuela. Bolívar estaba convencido que «sin orden y estabilidad el caos resultante destruiría lo que los héroes de la revolución lucharon por establecer - la soberanía política»¹⁶, y esto ha sido verdad también para las situaciones críticas que ha atravesado y sigue atravesando la Venezuela revolucionaria y bolivariana. Bolívar argumentó, que las futuras naciones latinoamericanas necesitarían «el cuidado de unos gobiernos paternos para curar las heridas del despotismo y de la guerra» (*Carta de Jamaica*) y luego agregó, que «sin responsabilidad y restricción, la nación se convierte en caos» (*Mensaje al Congreso de Bolivia*). Contrario al pacifismo activo de Gandhi como fue elaborado en otras partes, como soldado del “poder ciudadano” y en defensa de la soberanía de América latina, Simón Bolívar favoreció el «uso de la fuerza para liberar a los pueblos que ignoran el valor de sus derechos» (*Manifiesto de Cartagena*). Según él, después de obtener la independencia de España, la próxima fase de la revolución sería conquistar el verdadero poder político. Por cierto, como sabemos, la verdadera independencia social sólo se puede conseguir dentro del contexto de una integración económica de una “Gran Colombia”. Dentro de este marco, los nuevos estados hispano-americanos según Bolívar tendrían que organizar las fuerzas populares y entrenarlas moralmente en cuanto a las virtudes cívicas. Es aquí donde se encuentran Bolívar y Gandhi; además, es la esencia social de todos los proyectos sociales bolivarianos actuales.

Siendo una de sus bases el Platonismo, el Bolivarianismo enfatiza el *summum bonum* a nivel social, es decir, el bien común del colectivo. Pero en contraste con Gandhi, aquí se trata de un asunto verdaderamente común y social, más no individual. La verdadera felicidad humana la ve Bolívar en aquel gobierno que le proporcione la mayor suma de felicidad al mayor número de personas. En recurso al utilitarismo de Jeremy Bentham y John Stuart Mill, Bolívar observó, que «El sistema de gobierno más perfecto es aquel, que resulta en la mayor felicidad posible y la máxima seguridad social y estabilidad política ... esperamos que la seguridad y estabilidad perpetuarán esta felicidad». (*Discurso de Angostura*)

Argumentó, que la responsabilidad y el deber del ciudadano de participar activamente en la vida pública no sólo resultaría en la estabilidad política y felicidad, sino «moldearía el carácter de una nación y la llevaría a la grandeza, la prosperidad y el poder.» (*Ensayo sobre la Educación*). Siguiendo las ideas de Bolívar que tienen su raíz en Platón, específicamente en la *Politeia* y relacionadas a la educación, Bolívar mantuvo, que los futuros Senadores de la República deberían ser educados en «un colegio especialmente diseñado para entrenar a esos guardianes y futuros legisladores de la nación. ... Desde su infancia deberían entender la carrera para la cual fueron destinados por la Providencia». (*Discurso de Angostura*)

En esta misma línea de la cosa pública y en cuanto a la autoridad moral se refiere, en su *Mensaje al Congreso de Bolivia*, Bolívar se refirió a los “Contralores” como un cuerpo legislativo especial. «Los Contralores son diseñados para actuar similar a la Corte Suprema de los EE.UU., aunque ésta no es un cuerpo jurídico». Los contralores de Bolívar «son los fiscales que actúan contra el gobierno y en defensa de la Constitución y de los derechos del populares». Aunque incompleto, Bolívar vio a este cuerpo como un nuevo poder del Estado, que tiene que «ejercer la autoridad más temida pero también la más sublime» (*Mensaje al Congreso de Bolivia*). Es programado para proteger al pueblo, al soberano y sus derechos civiles de los abusos inmorales de cualquier gobierno corrupto. Este brazo de la legislatura funciona para mantener y «salvaguardar la moral, las ciencias, las artes, la educación y la prensa» (*Mensaje al Congreso de Bolivia*). Mientras las tribunas crean leyes y el senado tiene las llaves para la virtud republicana, son los contralores quienes protegen al pueblo y sus derechos civiles de los abusos gubernamentales. También intenta proteger al pueblo de los daños psicológicos que pueden causar las campañas de desinformación y las guerras de información, para salvaguardar la moral social. Si uno estudia la Teoría del Estado de Bolívar de manera más profunda, y por su referencia ocasional a la filosofía política de Montesquieu, uno puede detectar su aceptación de la

idea de que no existen recetas clásicas o “absolutas” para el desarrollo de las leyes e instituciones políticas. Así que, incluyendo las revoluciones sociales, éstas pueden resultar diferentes en lugares diferentes y en tiempos diferentes para pueblos diferentes. Esto también vale para la Revolución Bolivariana contemporánea.

Podríamos continuar escribiendo volúmenes completos sobre el genio humano de Bolívar, sobre su pensamiento político y su filosofía social, pero lo anterior debería ser suficiente para iluminar la magnitud transhistórica de sus visiones liberadoras, sus pensamientos y su filosofía, su relevancia emancipatoria para la lucha revolucionaria eterna contemporánea, contra el fascismo mundial.¹⁷

III. Conclusión comparativa general: Gandhi y Bolívar

A lo largo de nuestro análisis ya hemos aludido a las diferencias y similitudes de Gandhi y Bolívar, especialmente en lo que a su significado revolucionario para el presente y el futuro se refiere; no obstante, para concluir, es preciso destacar algunos aspectos fundamentales.

III.1. Diferentes épocas políticas

Entre la vida terrenal de Simón Bolívar y de *Mahatma* Gandhi hay una diferencia gigantesca equivalente a toda una época, es decir, entre el 24 de julio de 1783 hasta el 17 de diciembre de 1830, y el 2 de octubre de 1869 hasta el 30 de enero de 1948, respectivamente. Durante este tiempo, la humanidad experimentó primero la victoria de las revoluciones capitalistas, es decir, de la Revolución Francesa y de la Revolución Industrial y segundo, la mayor crisis política y económica de entonces: la crisis capitalista global, la “Segunda Guerra Mundial” intra-imperialista, en la que el sistema mundial en crisis ha mostrado su verdadera cara barbárica-fascista. En lo que al propio modo de producción capitalista se refiere, ubicamos el desarrollo histórico desde el “buen” capitalismo liberal y competitivo, hasta el imperialismo feroz, beligerante y monopólico. Esta diferencia histórica es central en cada análisis o comparación seria que se haga del pensar y de las acciones de estos dos apreciados y verdaderamente titánicos Libertadores de la humanidad.

III.2. Luchas en diferentes espacios en contra de poderes coloniales similares

Bolívar, como también Miranda, Páez, Sucre y otros, inspirados por las ideas liberales, sociales y políticas de la Ilustración europea y de la sociedad capitalista democrático-burguesa emergente, luchaban por la realización de esos objetivos en América Latina y en otras partes y por el establecimiento de unos Estados Unidos Republicanos de América del Sur, por la Gran

Colombia. Dentro del contexto histórico de la Revolución Industrial que se estaba extendiendo y del ascenso vertiginoso de Gran Bretaña como poder mundial, sus luchas anti-coloniales y anti-imperialistas no eran por consiguiente anti-capitalistas o anti-industrialistas, al contrario, sus luchas por la independencia estaban dirigidas principalmente contra los obsoletos imperios españoles y portugueses establecidos en el continente, y contra el oscurantismo y absolutismo feudal, en particular contra la esclavitud, el pillaje y el genocidio ultra-colonial.

En el continente asiático, la situación era completamente diferente. Resumamos primero algunos hechos históricos importantes. En la India la mayoría hindú estaba subyugada por el Imperio Mogol desde 1526. Por consiguiente, durante siglos, una minoría musulmana gobernó a la gran mayoría hindú. Además la conquista de la más joven religión monoteísta musulmana no permitía una síntesis cultural amistosa con la religión subyugada, relativamente anciana, politeísta hindú, con el culto de ídolos y la adoración de seres naturales como lo son las vacas. Esta situación debilitó las fibras políticas y económicas de la sociedad india, y después se le hizo muy fácil a la *British East India Company* saquear la región; sin embargo, los conquistadores británicos necesitaban más que 150 años para lograr partir los diferentes estados acumulados dentro de la India.

Para nuestro análisis cabe señalar que Gandhi entra al cuadro anti-colonial en particular al comienzo de los años 40 del siglo XX, durante el tiempo de la Segunda Guerra Mundial, cuando Gran Bretaña necesitaba la ayuda militar de la India contra Hitler. Gandhi, como figura dirigente del movimiento nacional de independencia, ofreció cooperar únicamente bajo la condición de que la Corona Británica concediera inmediatamente la plena independencia política a la India.

Como resultado de la negativa británica, como hemos explicado anteriormente, Gandhi lanzó el movimiento *Quit India*, haciendo un llamado a la resistencia pasiva, o *Satyagraha*. Más tarde, cuando la violencia social estalló, Gandhi viajaba por la India, e intentó ponerlo a prueba. Se opuso a la idea de un Estado musulmán aparte: Pakistán. En este sentido, igual que Bolívar, luchaba en favor de una “patria” unida, sin embargo, contrario a Bolívar, para lograr esto, de ningún modo pensaba crear una fuerza armada contra el imperialismo británico. Hasta el final Gandhi sostuvo que una ética elevada, oraciones y pacificación liberarían a la India, pero desmoronado por su propio campamento hindú, en un encuentro en Nueva Delhi, fue asesinado, a causa de su diálogo no-violento, su política de reconciliación y por su preocupación moral por la parte musulmana de la población.

III.3. Una y la misma lucha emancipadora-humana

Finalmente, a pesar de todas las diferencias históricas notables, a través de las épocas, en lo que a la lucha global de los pueblos oprimidos contra todo tipo de explotación económica, dominación política y discriminación social se refiere, siempre Bolívar y Gandhi, José Martí y Nelson Mandela, Leo Trotski y Patrice Lumumba, Ché Guevara y Fidel Castro, Hugo Chávez Frías y Martin Luther King, estarían al lado de ellos, inspirándolos permanentemente, enfervorizándolos sin cesar, hacia una posible victoria emancipadora.

Notas y referencias bibliohemerográficas

- 1 Véase: K. Santhanam, "Basic Principles Of Gandhism":
<http://www.mkgandhi.org/gandhi-his%20relevance/chap26.htm>
- 2 Véase: <http://www.stanford.edu/~piber/nonviolence/glossary.html>
- 3 Santhanam, *ibíd.*
- 4 Santhanam, *ibíd.*
- 5 *Ibíd.*
- 6 *Ibíd.*
- 7 *Ibíd.*
- 8 Citado en: Murray N. Rothbard, (1977), "Robert Nozick and the Immaculate Conception of the State", *Journal of Libertarian Studies*, vol. 1, no. 1, p. 45.
- 9 *Ibíd.*
- 10 *Ibíd.*
- 11 *Ibíd.*
- 12 *Ibíd.*
- 13 Miguel Centellas, *The Bolivarian Republic*,
<http://www.geocities.com/Athens/Acropolis/7609/repbol.html>
- 14 *Ibíd.*
- 15 *Ibíd.*
- 16 *Ibíd.*
- 17 Para información fáctica adicional en idioma inglés, favor consultar: Bolívar, Simón. *The Hope of the Universe*. París: UNESCO, 1983.

LA DIVERSIDAD CONCENTRADA EN DOS PENSADORES INDEPENDENTISTAS: GANDHI Y BOLÍVAR

NOORIN KHAN
Centro de Estudios Hispánicos.
Universidad Jawaharlal Nerhu. India

La historia es fuente predilecta de personajes y peripecias del mundo. Allí encontramos los grandes hechos siempre encabezados por figuras excepcionales, hechos que se convierten en las semillas de la civilización en marcha y así configuran la “Gran Historia” de los países. Por lo tanto, son muchos los individuos que sirven como hitos en los anales de la historia. Mohandas Karamchand Gandhi, el Padre de la nación india y Simón Bolívar, el Libertador de América Latina son dos de estos seres humanos, o digamos héroes, que siguen teniendo vigencia en el mundo actual, si no en cuanto a los hechos, al menos en cuanto a la evocación persistente de sus nombres cuando se les necesitan. Traspasan las barreras del tiempo y del espacio y continúan emanando todavía sus mensajes de libertad y justicia. Al distinguir entre los grandes hombres y entre el hombre fenoménico sometido en todo a la ley natural, y el numénico, libre y con un destino sobrenatural, destacan estos dos hombres por sus luchas independentistas y sus pensamientos y por tener una misma misión: la libertad y la salvación nacionales. Pero sobre todo, el profundo significado de las dos personalidades radica en su deseo de transformar al individuo. Se dieron cuenta que sólo el individuo transformado podría ser la materia prima para adaptarse a las condiciones que exigen la preservación de la independencia política y ambos lo mostraron con su propio ejemplo.

Simón Bolívar, el hombre al que le tocó protagonizar diecisiete años de guerras independentistas -no sólo de su país sino también de otros países del continente americano -, nace el 24 de julio de 1783 en Caracas, en una vieja casona colonial. Los antepasados de Bolívar se cuentan entre los primeros colonos que llegan a Venezuela y sus descendientes se mantuvieron fieles a la corona. A los dos años, Simón Bolívar ya poseía una considerable fortuna personal, heredada de su tío. Su padre morirá tres años después, dejando

a la viuda con otros hijos pequeños. Posteriormente, ella también fallecerá cuando el joven Simón cuenta con nueve años. El niño, ya sin sólidos lazos de autoridad, sólo tiene un afecto profundo por una mujer descendiente de africanos, Hipólita, la nana que le atendió y amamantó al nacer. Su tío lo lleva a su casa y se convierte en su tutor. Simón extraña la libertad del campo, los juegos con sus hermanos, las tardes de pesca junto al mayordomo; pero le apena más la lejanía de la mano cariñosa de su nana. Empieza a vivir en el mundo árido de las matemáticas y la botánica al que no se siente muy inclinado. Le contratan un maestro, Simón Rodríguez, y el niño comienza a reponerse nuevamente.

El mundo adquiere entonces ribetes insospechados. Se entera de que hay un mundo más allá de esclavos, fincas, cosas de lujo. Simón Rodríguez le cuenta la historia de la civilización por medio de relatos que le conmueven mucho y se da cuenta que nada será igual. La América, ese continente en el cual ha nacido y al cual pertenece, encierra historias de valor y de sangre, de creación y de muerte, también tiene sus propios dioses. Todo esto conmueve a Bolívar y se convierte en parte de su formación básica. Los ideales de Rodríguez se le figuraban como utopías. Todavía no ha crecido el sentimiento y fervor por la independencia de su patria, estas ideas aparecen sólo hasta que enviuda y viaja a Europa. Dijo una vez: *“Si no me hubiera enviudado, mi vida hubiera sido bastante diferente; no sería ahora el General Bolívar ni el Libertador, aunque no creo que mi carácter se hubiera contentado con ser el Alcalde de San Mateo”*.¹

Por otro lado tenemos a Gandhi, quien tuvo una vida bastante diferente a la de Bolívar. La familia de Gandhi pertenece a la casta *banya*, entre los cuales había un primer ministro en la corte de Porbandar. En ese mismo lugar nació el tercer hijo de la última esposa de su padre, Karmachand Gandhi, el 2 de octubre de 1869. Su padre nunca tuvo el deseo ni ambición de adquirir riquezas, no había educación más que la de la vida, así que la familia nunca tuvo lujos ni la seguridad de tener terreno. Sin embargo, la familia siempre tuvo un gran sentido religioso, sobre todo la madre de Karamchand. Su niñez y el ambiente social y cultural en el que se crió tuvo mucha influencia en el resto de su vida. Aprendió a decir la verdad inspirado en ejemplos de textos dramáticos como *Shravana Pitribhakti Nataka*, *Harishchandra*, entre otros. Lo casan joven, a los trece años, según la tradición de aquella época en la India. La vida siguió igual que antes pero Karamchand había empezado a entender las verdaderas dimensiones del actuar con razón y sinrazón, la naturaleza de la verdad y la mentira, los deberes y los derechos. A pesar de ello, todavía no se percibe cómo se desarrollará su personalidad en el futuro. Su estancia en Inglaterra le influye mucho porque allí se da cuenta que es reformista. “Y

además, puesto que Yo era un reformista de corazón, me esforzaba por ver cómo se pudiera iniciar ciertas reformas.”² Su lucha en busca de la verdad y a favor de los derechos no comienza hasta que se traslada a Sudáfrica y empieza trabajar para la gente india allí.

¿Qué diría Bolívar al ver desde la guerra independentista, la *Ahimsa*, un nuevo sendero -el método no violento para la resolución de conflictos- ejercido por Gandhi y sus seguidores? ¿Cómo reaccionaría al enterarse de la política de la *Ahimsa*, el movimiento de *Satyagraha*? ¿Soportaría los látigos e insultos de los ingleses en Sudáfrica y luego en la India sin levantar ni siquiera la voz dolorida? Seguro que se quedaría impresionado por cómo un *fakir* desnudo, como le llamaban los ingleses, logró llevar a cabo una lucha sin levantar un arma, sólo con su voz, su pluma y su terquedad. Él fomentó la capacidad autóctona; tuvo *ashrams* en diferentes partes del país donde su gente aprendió a ser auto-independiente e inculcar la auto-dependencia local (*swadeshi*); el autodomínio y el autogobierno local (*swaraj*); el bienestar de los más débiles (*antodaya*); y al final el bienestar de todos (*sarvodya*). En el principio el objetivo de Gandhi no iba más allá de una lucha por la independencia. Su preocupación central era la búsqueda de la verdad y la dignidad de la gente, ligadas a la cuestión de la transformación interna del ser.

Simón Bolívar, durante sus viajes a Europa con su maestro Simón Rodríguez, contempla extasiado las dos coronaciones de Napoleón Bonaparte y comienza a pensar que él también puede ser protagonista de igual grandeza. Jura en una de las siete colinas de Roma, el Monte Sacro, hacerse guerrero, no por la gloria de victorias y el sometimiento a los pueblos, sino por la gloria de emancipar a su patria, el pueblo y las demás colonias americanas. Cabe especular: ¿Cómo se sentiría Gandhi al ver los diecisiete años de incesantes guerras sangrientas de Bolívar? ¿Qué pensaría al ver la lucha de hermanos contra hermanos, como fue el caso de las guerras en esta parte del mundo sudamericano? ¿Qué diría al ver el rechazo del pueblo a Bolívar en los últimos años de su vida? Según su pensamiento, todas estas guerras hubieran sido innecesarias puesto que sólo conducían a derramar más sangre. Había dicho una vez que “*un ser humano no tiene ningún poder de crear la vida; no tiene, por lo tanto, ningún derecho a destruir la vida*”.³ Así que para el *Mahatma*, esos diecisiete años de la guerra de Bolívar por la independencia de su patria, quizás sólo constituyesen un período de dolor. En la novela *El General en su laberinto* de Gabriel García Márquez y en el fragmento “*El último rostro*” de Álvaro Mutis, Bolívar es retratado a las puertas de la muerte como un hombre no arrepentido por lo que había hecho por la libertad de su país, porque según él se necesita la sangre de los seres humanos para adquirir una gran bondad como lo es la independencia. Para Gandhi, el hecho más

deleznable era matar a alguien, aunque fuese un animal, porque según él, si no se puede dar vida a una cosa innata tampoco se puede tomar la vida de algo vivo.

Según algunos historiadores, Bolívar es uno de esos hombres que en algunos momentos parecen estar ubicados entre la realidad y la leyenda, entre la historia y la literatura ficticia universal, entre el mito y la verdad de América Latina. Para los historiadores o los intelectuales venezolanos de hoy, Bolívar es un superhombre y por eso muchos han escrito sobre su vida desde ópticas diferentes. Llegar a ser un héroe cuesta mucho y llegar a serlo en tiempos turbulentos, como fueron los siglos XVIII ó XIX, constituye una hazaña heroica que forma la base de la veneración de los venezolanos por Bolívar. En cambio, interpretar una figura histórica en literatura es otra cosa, como lo ha hecho Gabriel García Márquez en su obra *El General en su laberinto*. Éste no es el Bolívar de los historiadores ni el de otros intelectuales venezolanos. Es un Bolívar de carne y hueso, un Bolívar que con su voluntad decidida inspira a la gente y sus opiniones, pero también es un héroe trágico. He tratado de reflexionar sobre este aspecto en mi trabajo *La construcción de un héroe: Representación de Simón Bolívar en «El General en su laberinto»*,³ en esa novela García Márquez, según mi opinión, no intenta hacer historia ni tiene ínfulas de historiador; a pesar de todas las apariencias, su novela no ha desvirtuado los hechos ni ha reducido a simple caricatura la memoria del héroe. Lo mismo no se puede decir de *Mahatma* Gandhi por no tener ningún relato ficticio-literario, o bien digamos novelesco sobre su obra y vida.

La vida y la obra de Simón Bolívar son inseparables porque formaron un solo medio de vivir. Son su recuerdo y su doctrina, su personalidad y su verbo escrito, su incapacidad de arrendarse frente al dolor físico o moral y su entrega sin reticencia, lo que nos conduce a una admiración sin rubor. Él tiene una imagen polifacética por ser un militar y político, conservador del medio ambiente, planificador y constitucionalista, estadista y legislador, educador y predicador de tantos manifiestos y decretos, etc. Fue el apóstol que con la palabra y la acción se adelanta, audaz e incontenible, a hacer realidad en buena parte del Nuevo Mundo, la primera y la última verdad que es la Libertad. Su vida ha alcanzado dimensiones míticas entre los pueblos del continente sudamericano por ser una combinación rara, aunque humana, de fuerza y debilidad, de carácter y temperamento, de visión profética y poder poético. Fue uno de los primeros hombres que visualizó un programa para la liberación de América Latina, además de la proyección de La Gran Colombia, su máspreciado anhelo. Para él, tan importante como la noción de libertad, era el concepto de humanitarismo y de justicia social. Trató de implantar la libertad y la igualdad de los indios y esclavos negros y de

establecer los principios de los “derechos sociales” e “igualdades sociales”, algo que nunca pudo lograr completamente en su vida.

Podemos afirmar de igual modo sobre Gandhi, que él radicalizó la lucha no-violenta para la independencia de su país contra las ideas populares de otros líderes y contra el deseo de buena parte del pueblo. Las ideas pacifistas de *Mahatma* Gandhi no debían tener mucho valor para un pueblo que ya estaba harto de soñar con la libertad desde hacía mucho tiempo. La importancia de Gandhi está en el hecho de que habló en el curso de su vida de asuntos que ahora se están discutiendo bajo los rótulos de “ecología”, “igualdad de la gente”, “respeto hacia las mujeres”, etc.

Ahora indagaremos en la cuestión de las mujeres en las vidas de estos dos grandes personajes. Gandhi ji, como le llaman los indios en señal de respeto, se preocupaba particularmente por las mujeres y su situación en la India tradicional y conservadora. Elogiaba a las mujeres por su papel en los diversos niveles sociales y las consideraba igual a los hombres en todos los aspectos de la vida. Para él las mujeres eran *la encarnación del espíritu de servicio y sacrificio*, situación todavía perceptible en la India moderna y rural, y por lo tanto, dignas de gran respeto. Esa actitud también la contemplaba en su esposa, Kasturbabai, a quien nunca forzó a hacer nada contra su deseo, sólo lo ejerció con respecto a su juramento de abstenerse a tener relaciones sexuales con las mujeres. Como él mismo señala acerca de su matrimonio: “*Llegamos ahora a esa etapa de la historia cuando empecé a pensar en tomar seriamente la jura de Brahmacharya. Creía en los ideales de monogamia desde mi matrimonio, siendo la fidelidad hacia mi mujer una manifestación del amor por la verdad. Pero fue en Sud África donde me di cuenta de la importancia de observar Brahmacharya aún con respecto a mi esposa*”.⁴ La mejora de las condiciones de vida de las mujeres y de los pobres fue una de sus constantes preocupaciones.

Por otro lado, tenemos a Bolívar con la presencia de la figura femenina acompañándole durante toda su existencia, desde la nana Hipólita hasta Isabel Rovira, la esposa de Don Joaquín de Mier y Benítez, en la casa de quienes exhaló su último aliento. “*Sus atractivos principales para el sexo opuesto, según O’Leary, eran: la vivacidad de sus ojos, la fluidez de su lenguaje, la inflexión de su voz, el dominio absoluto del baile, destacándose en la polca, la cuadrilla, la danza y el vals pero sobre todo su galantería*”.⁵ Bolívar no sólo se conoce por sus tantas cualidades de estadista, conservacionista, político, guerrero militar, etc., sino también por las varias relaciones que tuvo con diferentes mujeres. La presencia femenina en su vida, sea cuando lo salva Manuela Sáenz del intento de asesinato o la presencia de la esposa del español al emprender su último viaje o los recuerdos de Fanny Dervieu du Vallars en sus últimos

momentos, es algo consistente. A pesar de tener diferente actitud frente al género femenino, los dos héroes siempre tuvieron mucho respeto para la mujer y trabajaron por el mejoramiento de su situación en diferentes épocas y de diferentes maneras.

Gandhi es como un apóstol de la ecología humana y del medio ambiente. Fue un yoguú ecológico (inspirado por los principios milenarios de los Vedas), que comenzó su lucha por la verdad y dignidad del ser humano, algo que siempre mantendrá. El *Bhagvad Gita*, la meditación diaria, la austeridad en la comida, la vestimenta, el comportamiento, el silencio: hacía la promesa de estar quieto para meditar las cosas y también como punición; el vegetarianismo, el ayuno, fueron los medios que le guiaron toda su vida. Muy en especial, la *Ahimsa* (no violencia) y la búsqueda de la verdad (*Satyagarha*) fueron los principales medios que usó para llevar a cabo de forma pacífica la independencia de su patria natal.

Los ideales de Independencia, Libertad, Educación, Justicia, Igualdad y Democracia, fueron los que inspiraron a Bolívar. Como si estuviera hecho de acero, él resistió todas las derrotas y no se entregó nunca a los enemigos, visibles e invisibles. Sólo su cuerpo lo dejó en medio de su camino ilustre. Bolívar le concedió al pueblo latinoamericana, sobre todo, un sentido de libertad, un sentido de estar orgulloso de sus raíces, de su país. Les hizo sentir el espíritu de amor propio, de considerarse liberados e iguales a los otros, de poseer su propia identidad. Mientras que las opiniones de Gandhi sobre la verdad, no-violencia y la religión han dominado su vida y obra. Eso viene a raíz de su profunda perspicacia del pasado de la India y su capacidad de discernir el futuro. Nos dio el sentido de estar orgulloso de los ideales de *Ahimsa*, *Satyagarha* no sólo para liberar a nuestro país sino también de seguir la verdad, practicar la humildad y la tolerancia.

Sabemos muy bien que la lucha independentista en América Latina tuvo como líder a Bolívar -aunque también destacan otros libertadores como Francisco de Miranda, José de San Martín, Santander, Antonio José de Sucre, Bernardo de O'Higgins, etc.-, mientras que en la India fue Gandhi uno de los principales impulsores en aquellos momentos. Su camino fue totalmente distinto, el cual no quiso seguir Netaji Subhash Chandra Bose, a quien podemos emparentar más con Bolívar en cuanto a la manera de luchar por la independencia. Gandhi nunca estuvo de acuerdo con Bose por su camino escogido a favor de la violencia contra los ingleses. La famosa frase de Bose: *Dame sangre y te doy la independencia* resonó en todas partes de la India contra los ideales de Gandhi.

La característica de cada guerra depende del momento en el cual se genera. Por ello, no se pueden comparar las luchas en que estos dos personajes

se vieron envueltos, ya que según el momento que les tocó vivir a cada uno, han ejercido su conciencia individual en el modo de llevar a cabo la lucha por la independencia de sus respectivas patrias. Bolívar ha reunido el difícil binomio de ser militar y político, no interviniendo para nada lo uno con lo otro. Y Gandhi siempre ha sido una persona que luchó por la independencia sin preocuparse por la importancia estratégica de ese binomio. Gandhi utilizó la no-violencia y el no desviarse de la verdad como su arma principal. Convirtió sus mandamientos en un movimiento socio-económico y político, pero esto no quiere decir que fuera un político. De Bolívar podemos decir que no sólo era el guerrero militar buscando nuevas tierras para liberar con la fuerza de su espada, sino también un estadista aunque no fue político tampoco. Esencialmente era un hombre de paz como se observa en varios decretos y manifiestos y otros documentos donde destacan sus cualidades precursoras de estadista y reformista. Cuando en enero de 1826 supo que las fuerzas españolas se habían rendido, su reacción fue rasgar su uniforme exclamando: *“Gracias a Dios, ya no tendré que dirigir fuerzas de nuevo”*.⁶ Paradójicamente fue también el portaestandarte de la paz y repetidas veces señaló su aversión a la guerra por la guerra misma.

¿Cuál es la herencia que hemos legado de los dos? Juan Vicente González tiene una fórmula rotunda del sentido popular que adquirió Bolívar: *“El amor a Bolívar forma parte esencial del sentimiento de nacionalidad y no se concibe que se pueda ser hijo de Venezuela sin ser bolivariano”*.⁷ ¿Podemos decir lo mismo de Gandhi? ¿Ser gandhiano es ser indio? O, ¿ser indio es ser gandhiano? Después de los sucesos de Gujarat en 2003, las cosas no parecían tan claras pero lo que siguió levantó de nuevo la reflexión sobre la relevancia gandhiana. Pero lo importante es como ha dicho P. N. Haksar:

Ya es hora de que la India deje de celebrar los aniversarios de nacimiento y muerte de Mahatma Gandhi como un mero rito. Gandhiji no sólo era un revolucionario político sino también un revolucionario espiritual. Este último estaba completamente segregado de la religión. Un despertar espiritual es lo que se necesita, el cual es el único camino hacia la reconstrucción social. Hace falta reiterar los valores gandhianos y en vez de sólo poner guirnaldas al retrato de Gandhiji, los indios debemos traducir sus ideales a la vida real.⁸

En tiempos turbulentos no basta sólo evocar el nombre de los grandes líderes del mundo sino vivir de manera recta, pensar y actuar honestamente. Sólo con esto podemos merecer la herencia de esos raros personajes que nos iluminan con sus ideas.

Gandhi, igual que Bolívar, precipitó épocas, acelerando el correr normal de los tiempos. Los dos fueron precursores de muchas acciones futuristas sobre el medio ambiente, el sector de educación, la igualdad entre la gente y el desarrollo. Los dos querían la unidad de sus respectivos continentes y fracasaron en sus esfuerzos, no por haber precipitado la acción sino por la ambición de otros líderes.

En realidad, los dos ejercieron las acciones primero y luego las predicaron. Nunca pidieron algo al pueblo que no pudieran hacer ellos mismos. No dejaban una virtud sin reconocimiento, un mérito sin su justa evaluación, enseñaban con el ejemplo, nada ordenaron hacer que no hicieran, atendieron personalmente hasta el mínimo detalle en la preparación de sus diversas campañas. Sus actitudes ante el pueblo y con ellos mismos no eran diferentes. Ciertamente se conocían a sí mismos, como debe hacer cualquier líder público. En una de sus cartas escribió Bolívar: “*Es siempre útil el conocerse y saber lo que se puede esperar de sí*”.⁹ Era diferente la manera en que Bolívar ejerció lo que predicaba. Siempre se ponía en la cabeza de su ejército para dar esperanza y valor a sus tropas y para actuar como inspiración. Lo hacía porque no le preocupaba su muerte. ¿Para que sirve un líder si no puede hacer lo que pide a su gente?

Mahatma Gandhi puso en práctica su contribución principal de la no-violencia, una práctica estrictamente personal que apresuró radicalmente la independencia de su patria. Nunca mandó hacer lo que no pudo practicar él mismo. Sus ermitas (*ashrams*) son muestras de ello. Se ubicaban en lugares rurales abiertos y rústicos y se basaban en la autogestión (que incluía la limpieza de las letrinas por los mismos habitantes), la auto dependencia local, gestión participativa, igualdad de sexos y gente; vivían juntos con la casta más baja en el hinduismo, los *shudras* o los no tocables. Tenía fe en la acción individual, porque el gobierno o la sociedad no es más que una extensión del individuo.

En aquella época de intenso nacionalismo, Bolívar fue un gran internacionalista. Su sueño era que todos los Estados hispanoamericanos se uniesen para conformar un superpoder que en aquella época se expresaba en la idea de la Gran Colombia. Pensó que los diferentes pueblos del mundo deberían combinar esfuerzos en el marco de amplios esquemas regionales de cooperación y establecer una organización que sirviera de foro, de lugar de discusión e instrumentación de sus ideales sociales y políticos. De un modo similar, Gandhi también fue un gran internacionalista no sólo en cuanto al aspecto territorial, (estaba en contra de la partición de la India), sino también profesaba la igualdad entre la gente.

Como la mayoría de los visionarios políticos, murieron los dos desengaños y desilusionados. Bolívar sufrió el rechazo de su pueblo y tuvo que dejar su país natal incluso sin un pasaporte y también dejó su anhelo de tener una Gran Colombia, una patria unida y sana, y Gandhi murió asesinado por su propio pueblo después de haber sido un testigo poco dispuesto a serlo de la partición del país. Ahora lo conocemos a Bolívar con los títulos venerados e intangibles de Libertador y Padre de la Patria y a Gandhi como el Padre de la Nación y el *Mahatma*.

Los dos héroes, a pesar de las diferencias en sus modos de luchar para liberar a sus pueblos, siguen teniendo vigencia no sólo en sus países, sino también en todo el mundo. Ellos no sólo pertenecen a la historia sino también al presente. No sólo pertenecen a la India y a Venezuela sino que forman parte de todos los países libres del mundo entero, pertenecen a todos aquellos pueblos que, en la actualidad, están comprometidos en su lucha contra el colonialismo, el imperialismo y el racismo.

Glosario

1. *Ahimsa* se refiere al movimiento no violento hacia todas las creaciones vivas e inanimadas practicado por Gandhi y sus seguidores.
2. *Satyagraha* es la búsqueda de la verdad.
3. La palabra *banya* se refiere a la casta que se ocupa de la profesión del comercio.
4. *Mahatma* quiere decir el alma grande y es el nombre otorgado por Rabindra Nath Tagore a Gandhi.
5. *Shravana Pitribhakti Nataka* y *Harishchanda* son unas piezas dramáticas basadas en leyendas hindúes.
6. *Fakir* quiere decir una persona que mendiga para sobrevivir.
7. *Ashrams* son las ermitas o las significativas comunidades que fundó Gandhi, tanto en Sudáfrica como en la India, donde demostró con éxito cómo cada miembro de la comunidad podía vivir en armonía con la naturaleza. La vida comunitaria que estaba desarrollando Gandhi consistía en labores manuales, plantar árboles, agricultura, vida sencilla y artesanía.
8. El sufijo *Ji* es un tratamiento de respeto.
9. *Brahmacharya* es el principio de celibato.
10. El *Bhagvad Gita* es el libro religioso y sagrado de los hindúes.

Notas y referencias bibliohemerográficas

- 1 *Papeles de la India*, “Recordando a Simón Bolívar en la India”. Volumen XII, Número 3, 1983. p.18.
- 2 *Mahatma Gandhi: His own Story*. Editor: C.F Andrews. George Allen and Unwin Ltd. Londres. 1930. p. 79. “*And again, since I was at heart a reformer, I was taxing myself as to how best certain reforms might be begun*”. La traducción es mía.
- 3 *Mahatma Gandhi: Un apóstol de la ecología humana aplicada*. T. N. Khoshoo. Publicado por la Embajada de la República Bolivariana de Venezuela. Nueva Delhi. India. 2001.p. 4.
- 4 “La construcción de un héroe: Representación de Simón Bolívar en *El general en su laberinto*” es una tesis pre-doctoral de la Universidad Jawaharlal Nehru escrita por la autora de este artículo. 2000.
- 5 M.K.Gandhi *An autobiography OR The story of my experiments with truth*. Navajivan Publishing House Ahmedabad. India. 1927 p. 171. “*We now reach the stage of the story when I began to seriously think of taking the Brahamacharya vow. I had been wedded to a monogamous ideal ever since my marriage, faithfulness to my wife being part of the love of truth. But it was in South Africa that I came to realize the importance of observing Brahamcharya even with respect to my wife*”. La traducción es mía.
- 6 Bernardo Jurado Toro. *Bolívar el polifacético*. Talleres de la Dirección de Geografía y Cartografía de las Fuerzas Armadas; DIGECAFA. Caracas. 1994.
- 7 *Papeles de la India*: “Recordando a Simón Bolívar en la India”. Volumen XII, Número 3, 1983.p. 22.
- 8 *Bolívar: El libro del Sesquicentenario 1830-1980*. Manuel Pérez Villa, Comité Ejecutivo del Bicentenario de Simón Bolívar. Ediciones de la Presidencia de la República, Caracas, Venezuela, 1980. (Presentación)
- 9 T. N. Khoshoo. *Mahatma Gandhi: Un apóstol de la ecología humana aplicada*. Publicado por la Embajada de la República Bolivariana de Venezuela. Nueva Delhi, India. 2001. p. 91.
- 10 José Luis Salcedo Bastardo, *Bolívar: un continente y un destino*, Ediciones de la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1975, p. 73.

SIMÓN BOLÍVAR Y MAHATMA GANDHI

CRONOLOGÍAS LIBERADORAS DEL SUR

NORBERT MOLINA MEDINA

Centro de Estudios de África y Asia “José Manuel Briceño Monzillo”
Universidad de Los Andes

Comprender los procesos históricos de marcada trascendencia mundial, como por ejemplo aquéllos en los que los resultados se tradujeron en la conformación de nuevas naciones durante el pasado siglo XIX y al menos la primera mitad de siglo XX, así como las circunstancias que marcaron la construcción de su propia independencia, es una tarea ineludible. Y es que la historia de los pueblos del mundo ha estado signada por un eje de dominación y coloniaje que ha provocado diversos movimientos de liberación, algunos influenciados por unos hechos históricos de incalculable valor como lo fueron la Independencia de los Estados Unidos de Norteamérica en 1776 y/o la Revolución Francesa de 1789, otros quizá siendo protagonistas del final de un siglo XIX en el que la idea de nación representaba un elemento tentador por el cual “atreverse”. La explosión de una naciente Revolución Rusa en 1917 –hecho cargado de anhelos pero también de frustraciones– considerada el primer ensayo socialista en el mundo, e incluso, hasta las Revoluciones de México y Cuba, constituyeron a lo largo de siglo y medio de historia mundial, fuente de inspiración y de debate en torno al destino de los territorios subyugados por la tutela y el coloniaje por parte de los países más poderosos.

Así mismo, todos estos hechos que han marcado un hito trascendental y que han sido el resultado de la puesta en práctica de ideas y de pensamientos nacidos en los hombres de cada tiempo, como una respuesta a las propias contradicciones que el momento histórico les impuso –de tipo político, económico, social o cultural–, nos induce a crear en nosotros una cierta necesidad de revisar el carácter de muchos de estos hombres que han hecho a través de su pensamiento y su accionar, un modelo de lucha para quienes han sentido lo más férreo de la opresión, y que va desde los tradicionales métodos coloniales o neocoloniales bien conocidos por todos,

hasta los más modernos caracterizados por la subyugación amparada en la lógica economicista, portadora de métodos racistas y excluyentes que aún en la actualidad, y a pesar de un mundo aparentemente más desarrollado, logran mantenerse.

Bolívar y Gandhi. Paradigmas libertarios, nos convoca a reflexionar sobre dos hombres, dos maneras de pensar, dos formas de lucha cuyas estrategias estuvieron dirigidas a combatir las injusticias y el despotismo. De allí, la pertinencia del pensamiento del padre de la independencia Suramericana y su similar de India a quienes la historia les debe aún, la presencia viva de sus acciones, lejos del secuestro matizado por paralelismos políticos o religiosos coyunturales.

Simón Bolívar (24 de julio de 1783), el Libertador, fue víctima de la orfandad prematura y de lamentables sucesos familiares que fueron moldeando su personalidad; a lo que debemos adicionarle, la influencia de las ideas liberales europeas que poco a poco fueron introduciéndose en la Caracas colonial, y que encontraron eco en sus más reconocidos maestros Simón Rodríguez y Andrés Bello. Históricamente un período en el que el naciente siglo XIX desnudaba la inviabilidad de continuación de más de tres siglos de dominación metropolitana, alimentada desde la invasión de Napoleón a España y los ya iniciados movimientos preindependentistas, así como por el evidente descontento en la clase criolla dominante frente a las imposiciones de las instituciones coloniales, entre otras, y que fraguaron entonces aquellos hechos del 19 de abril de 1810 y el 5 de julio de 1811 el nacimiento de Venezuela.

El pensamiento y la obra de Simón Bolívar constituyen un baluarte para el pensamiento político latinoamericano y mundial. Sabemos que muchos estudios han sido publicados sobre su vida y obra; al mismo tiempo, no es de difícil comprensión que el Libertador ha sido víctima de un manejo oprobioso¹ que lo ha convertido en varios períodos de nuestra vida nacional en héroe y antihéroe, en elemento unificador de la conciencia nacional, en protagonista del sincretismo en los altares de santeros y campesinos, en el más despreciable de los déspotas de parte de sus detractores y en la bandera más oportuna para el candidato de turno; sin saber que, en el fondo de su lucha y de su obra escrita, existen elementos que permanecen vigentes y que a pesar de la época que vivimos, deben ser retomados pues constituyen al igual que los aportes hechos por los grandes hombres en la historia universal, savia que alimenta y mantiene vivas las consignas que sementaron las bases de la libertad suramericana.

Sostiene Manuel Pérez Vila, en una síntesis biográfica en la obra *El legado de Bolívar* que:

El talento genial de Bolívar –que enriquecieron y afinaron la experiencia, el estudio, la lectura, la meditación– fue por él enteramente consagrado a la tarea de independizar a la América Hispana. El suyo es un caso de vocación de orden superior realmente extraordinario. (...) Porque así lo exigen las circunstancias, desarrolla sus innatas capacidades de guerrero y de político, de estadista y de legislador. De haber vivido en otra época, hubiese podido ser igualmente un inspirado poeta, un economista de fecundos conceptos, un historiador de amplia visión. (...)

Con admirable voluntad, pone todas sus energías físicas y espirituales, su inteligencia y su sensibilidad al servicio de la emancipación política de los dominios españoles en América, a fin de que florezcan en estas tierras un haz de naciones libres y soberanas.²

Por otro lado, Mohandas Karamchand Gandhi (2 de octubre de 1869), el *Mahatma*,³ como lo bautizara su pueblo, se convirtió en un líder que logró fusionar el carisma con el accionar político. Desde la majestuosidad de un vasto territorio, hoy India, luchó por erradicar las injusticias que giraban en torno al sistema de castas. Así mismo, enfrentó la desidia y el atropello de un régimen que sometía miserablemente a sus conciudadanos –la dominación Británica–, y que ante la vejación y el irrespeto, se hizo portavoz defensor de un movimiento por la igualdad de derechos para los inmigrantes indios en Sudáfrica a donde fuera por casualidades del destino, a trabajar contratado como profesional del derecho.

De la misma manera, presencié el desarrollo del conflicto con los inmigrantes holandeses que trajo consigo la guerra angloboers. Así, estos hechos mencionados, suponemos, influyeron de manera directa en la decisión del *Mahatma* de diseñar un mecanismo de resistencia y de lucha en contra de los excesos del Imperio Británico en Sudáfrica e India. Gandhi decide poner en práctica la *Satyagraha* (resistencia pacífica), como un método disciplinado y consciente de lucha irrestricta por la verdad, siendo su principal premisa el rechazo a la violencia (*ahimsa*), aun cuando se tratara de una forma de ofensiva libertaria. Sobre el líder político y social que significó Gandhi, José Antonio Reyna sostiene que hubo un período de su vida en la que:

(...) se caracterizó por su combatividad, aunque parezca paradójico. Sin embargo, no hay contradicción alguna, porque su combatividad nunca fue contra la humanidad, tomada como grupo ni individualmente; su lucha fue contra la injusticia, contra la discriminación, y a favor del derecho, tanto de los individuos como de grupos, razas y pueblos.⁴

Estamos ante la presencia de dos hombres influenciados por sus propias circunstancias: dos combatientes de la libertad. Uno obligado al uso de las armas, el otro creando e implementando un método capaz de resistir sin acudir a la violencia. Aquél Libertador, decidido a la tarea de recorrer más allá de la geografía que le vio nacer, dejando a su paso otros pueblos emancipados. Estrategia similar en un *Mahatma* que se inicia precisamente en otra nación ante la triste situación de sus compatriotas en tierra sudafricana, esfuerzo que se traduce en bandera que deberá ser llevada a posteriori a su natal India. Un Libertador presa de atentados a sus ideas y a su accionar, un *Mahatma* capaz de resistir los incontables encierros por defender su causa. Ambos incansables portavoces de la importancia de crear conciencia en sus respectivos pueblos con miras al fortalecimiento de un sentimiento sólido defensor de la libertad. Se trata del Libertador como protector de la naturaleza, y el *Mahatma* como el inquebrantable amigo de la vida animal y de los seres vivos en general. El Libertador como propulsor de la abolición de la esclavitud, el *Mahatma* como velador por los derechos de los indios fuera y dentro de su tierra. Son ellos, dos hombres lúcidos y prolíficos escritores, a quienes reconocemos hoy más que nunca. Dos tiempos históricos distintos, dos naciones diferentes, una misma causa por la cual “desprenderse”: la independencia y el respeto por la dignidad humana.

Ambos constituyen dos paradigmas para la libertad. En nuestros días, cuando escenarios similares de guerras de conquistas y atropellos a distintos pueblos del mundo, cuando incansables ansias de colonizar y semiesclavizar sociedades enteras reaparecen con el alba de este nuevo siglo, se hace necesario y a ello acudimos, adentrarnos un poco en la vida y obra del Libertador Simón Bolívar y de *Mahatma* Gandhi.

Sabemos que las viejas costumbres de subyugación de los países más poderosos están más vivas que nunca, pero debemos estar conscientes de que otras no tan evidentes como las alienaciones culturales se perfilan como nuevas amenazas para los pueblos libres; los regímenes autoritarios, las distintas manifestaciones de intolerancia entre ellas: la religiosa y política, la lógica del capital y su depredador régimen de miseria y destrucción natural y social, el racismo, el terrorismo como arma de lucha, el narcotráfico, las armas de destrucción masiva (entre las que no podemos dejar de mencionar los grandes medios de comunicación del mundo), entre otros, se perfilan como instrumentos diseñados para implantar la miseria en las sociedades. De allí la pertinencia del pensamiento de todos aquellos que han visto con otros ojos y para bien, la idea de que la convivencia entre los seres humanos es posible. ¡Retomémosla en nuestro tiempo! Simón Bolívar y *Mahatma* Gandhi, hoy más que nunca pueden aportarnos las bases e ideas necesarias,

útiles y realizables a favor de la humanidad. Sostiene el historiador cubano Salvador Morales:

Cuando la mirada no alcanza a escudriñar el porvenir, es lógico que se vuelva al pasado, no para trasladarlo mecánicamente a la realidad presente, sino para ponderar modos y medios, digerir críticamente experiencias, descubrir las tendencias de fuerza sostenida y profunda en el devenir de las sociedades. De ahí que los ojos se vuelvan a Bolívar, a Martí, a Gandhi; a líderes que tuvieron que enfrentar complejas y difíciles condiciones en sus empeños de liberación nacional.⁵

Debe ser nuestro compromiso y para ello pondremos nuestros mayores esfuerzos al servicio de la historia, mantener la vigencia del pensamiento del Libertador Simón Bolívar y de *Mahatma* Gandhi, líderes mundiales, pensamiento vivo que debe estremecer los espacios de discusión de las ideas para la posterior *praxis*. Sabemos que la muerte de ambos –Bolívar víctima del cansancio y de la enfermedad, y Gandhi del fanatismo enfermizo–, no logró enterrar sus ideales de libertad y de justicia, sino que por el contrario sembró y para siempre, un aporte cuyo valor hoy estamos reivindicando.

Dejamos entonces, a continuación para ustedes, un resumen de los principales acontecimientos que marcaron la vida de Bolívar y Gandhi, como una manera de ilustrar las vicisitudes vencidas a lo largo de cada una de sus vidas.

I. Simón Bolívar

- 1783: Nace en Caracas Simón Bolívar Palacios (24 de julio). Es bautizado en la Catedral de Caracas (30 de julio).
- 1784: El Pbro. Juan Félix Jérez Aristeguieta instituye un Mayorazgo para Simón.
- 1786: Fallece en Caracas el Coronel Juan Vicente Bolívar Ponte (19 de enero).
- 1790: Simón recibe el sacramento de la confirmación de manos del obispo Martí (11 de abril). El niño Simón con su madre y sus hermanos y numerosos parientes, se halla en septiembre en la hacienda patrimonial de San Mateo, en los Valles de Aragua.
- 1792: Muere Doña Concepción Palacios de Bolívar (6 de julio).
- 1793: Los hermanos Juan Vicente y Simón Bolívar Palacios viven en la casa natal frente a la Plaza San Jacinto, en Caracas, bajo la tutela de su

- abuelo paterno Feliciano Palacios. Al morir éste, la tutela de Simón recae en su tío Carlos Palacios.
- 1794: Informe de Simón Rodríguez sobre las escuelas de Caracas.
- 1795: El 23 de julio, la víspera de cumplir 12 años, Simón sufre una crisis de adolescencia: huye del lado de su tío y se acoge al hogar de su hermana mayor María Antonia, casada con Pablo Clemente y Francia. A instancias de su tutor, Simón es sacado a la fuerza de la casa de su hermana el 5 de agosto y conducido como interno a la del maestro Simón Rodríguez.
- 1796: Bolívar recibe lecciones de Historia y Geografía que le da el joven Andrés Bello, dos años mayor que él. Bolívar tiene también otros maestros.
- 1798: En julio es ascendido a subteniente. En su hoja de servicios se anota: “valor conocido; aplicación, sobresaliente”. El sabio Capuchino Fray Francisco de Andújar establece una Academia de Matemáticas y Física en casa de Simón, para éste y algunos amigos suyos.
- 1799: En enero se embarca en La Guaira a bordo del navío “San Ildefonso” con destino a España. A comienzos de febrero llega a Veracruz y de allí viaja a Ciudad de México, donde permanece más de una semana. En mayo llega al puerto de Santoña, en el norte de España, luego de haber zarpado de Veracruz vía La Habana. Llega a Madrid en junio. Allí vive con sus tíos Esteban y Pedro Palacios.
- 1800: Bajo la rectoría moral e intelectual del sabio Marqués de Ustáriz, Bolívar se entrega con pasión al estudio; aprende también esgrima, equitación, y frecuenta salones y tertulias. Conoce a María Teresa Rodríguez del Toro y Alayza, con quien piensa contraer matrimonio.
- 1801: Viaja en marzo a Bilbao, donde por entonces se halla su novia. Allí reside Bolívar el resto del año.
- 1802: De enero a marzo viaja por Francia. Visita Bayona, París, Amiens y otras poblaciones. El 15 de mayo el Rey Carlos IV concede licencia para casarse al subteniente Simón Bolívar. Contrae matrimonio en Madrid con María Teresa del Toro y Alayza (26 de mayo). Los jóvenes esposos se embarcan hacia Venezuela y llegan a La Guaira el 12 de julio. En octubre declara tener establecido en Caracas un almacén o casa de comercio. En diciembre es ascendido a teniente.
- 1803: La esposa de Bolívar muere en Caracas de fiebre amarilla (enero). Sos- tiene un pleito con motivo de los linderos de su hacienda de Seuse, en los Valles del Tuy. En octubre Bolívar sale de nuevo hacia Europa.
- 1804: En enero está en Cádiz, en febrero llega a Madrid y a comienzos de mayo se halla ya en París, donde presencia la Coronación de Napoleón

- en Saint-Cloud. Frecuenta salones, teatros y tertulias en París. Conoce hermosas mujeres y traba amistad con el Barón de Humboldt y Amado Bonpland. Asiste a conferencias y a cursos libres.
- 1805: En abril parte de París hacia Italia en compañía de sus amigos Fernando Toro y Simón Rodríguez, su antiguo maestro. En Milán asiste a la Coronación de Napoleón como Rey de Italia, y contempla una gran revista militar que el Emperador pasa en Montechiaro (mayo). Viajan por Venecia, Ferrara, Bolonia, Florencia, Perugia, hasta llegar a Roma. El 15 de agosto, en presencia de Simón Rodríguez y Fernando Toro, Bolívar jura en el Monte Sacro de Roma no dar reposo a su alma ni descanso a su brazo hasta que no haya logrado libertar al mundo hispanoamericano del dominio español. A fines de año Bolívar está nuevamente en París, después de haberse separado otra vez de Simón Rodríguez.
- 1806: A comienzos de año desembarca en Charleston, Carolina del Sur, en los Estados Unidos. Durante los meses siguientes visita, entre otras, las ciudades de Filadelfia, Nueva York, Boston. A mediados de año llega de nuevo a Venezuela, donde se ocupa de sus haciendas. En septiembre surge un pleito entre Bolívar y Antonio Nicolás Briceño a propósito de los linderos de sus haciendas en Yare. El pleito, que a veces está a punto de provocar un lance personal, dura hasta mediados de 1809.
- 1808: Reuniones en la “Cuadra Bolívar”, de Caracas, propiedad de los hermanos Juan Vicente y Simón Bolívar. Se habla de literatura, se oye música, pero se conspira también contra las autoridades españolas en la Capitanía General.
- 1809: En julio el Capitán General le confiere a Bolívar el título de Teniente Justicia Mayor de Yare. Por desavenencias con el Cabildo no toma posesión del cargo. En agosto realiza gestiones en el Tuy para adquirir una hacienda.
- 1810: El 19 de abril Simón Bolívar no se hallaba en Caracas sino en sus haciendas de los Valles de Aragua. Es ascendido a Capitán por la Junta de Gobierno de Caracas (24 de mayo). Es nombrado por la Junta de Caracas Comisionado ante el Gobierno Británico, junto con Luís López Méndez. Bolívar tiene ya entonces el grado de Coronel (2 de junio). Como secretario, les acompaña Andrés Bello. Desembarcan en Portsmouth el 10 de julio. Se dirigen a Londres, donde entran en estrecho contacto con Miranda. Julio-Septiembre: Conferencia con el Marqués de Wellesley, Ministro de Relaciones Exteriores. Los Comisionados defienden la independencia de Venezuela. El 21 de septiembre Bolívar se embarca con destino a Venezuela y llega a la

- Guaira el 5 de diciembre con escala en Trinidad. En Caracas, rinde cuenta de su misión a Inglaterra (7 de diciembre).
- 1811: Bolívar, miembro prominente de la Sociedad Patriótica de Caracas, es uno de los que más se distingue al celebrarse el primer aniversario del 19 de abril. En la noche del 3 al 4 de julio, Bolívar pronuncia en la Sociedad Patriótica un discurso en el cual aboga por la inmediata proclamación de la Independencia. En octubre está en Caracas, de regreso del campo donde había ido, al parecer, por motivos de salud.
- 1812: De pie sobre las ruinas del convento de San Jacinto, destruido por el terremoto del 26 de marzo, Bolívar exhorta a seguir combatiendo por la libertad. A comienzos de mayo toma el mando de Puerto Cabello como Comandante Político y Militar. El 30 de junio, la guarnición del Castillo de San Felipe, en Puerto Cabello, se subleva a favor del Rey y pone en libertad a los presos. Tras 6 días de resistencia, Bolívar y los pocos oficiales y soldados que permanecen fieles han de embarcarse hacia La Guaira. Durante la noche del 30 al 31 de julio un grupo de oficiales jóvenes, entre quienes figura Bolívar, deciden arrestar al Precursor Miranda y continuar la lucha. Lograron lo primero pero no lo segundo. Los realistas entran en La Guaira y hallan preso a Miranda. En agosto, Bolívar logra esconderse en Caracas y la hidalguía de su amigo el español Francisco Iturbe le obtiene un pasaporte del jefe vencedor. El 1 de septiembre llega a la isla de Curazao, de donde parte hacia Cartagena a mediados de octubre. El 2 de noviembre está ya en Cartagena, donde dirige un manifiesto a los americanos del sur. El 15 de diciembre lanza su célebre Memoria a los ciudadanos de la Nueva Granada, mejor conocida como el “Manifiesto de Cartagena”. En él traza la nueva estrategia de la Revolución. En campaña por las márgenes del Magdalena, liberta a Tenerife el 23 de diciembre, entra a Mompox el 27 y al Guamal el 30.
- 1813: En enero y febrero organiza su ejército en Ocaña y en Mompox. Emprende la ofensiva y liberta a Cúcuta, tras una batalla, el 28 de febrero. Ocupa San Antonio del Táchira. Proclama a los soldados de Cartagena y de la Unión (1 de marzo). Recibe del Presidente de la Confederación de la Nueva Granada, Camilo Torres, la autorización de invadir a Venezuela. Entra en Mérida donde es aclamado Libertador (23 de mayo). El 15 de junio dicta en Trujillo el Decreto de Guerra a Muerte contra españoles y canarios. Una campaña fulminante, denominada “Admirable”, conduce a Bolívar en pocos meses de Cartagena a Cúcuta, y de ahí a Caracas, en donde entra triunfante el 6 de agosto. Comienza la Segunda República. Desde Caracas envía una comisión a

- tratar con Monteverde, en Puerto Cabello, la ratificación del tratado y del canje de prisioneros. Aclamado Bolívar por la Municipalidad de Caracas Capitán General de los Ejércitos de Venezuela, con el título de Libertador (14 de octubre). Se inicia la guerra a muerte, que es una verdadera guerra social. Bolívar tiene que combatir no sólo contra los cuerpos regulares españoles sino también contra los grupos depauperados del Llano que al mando del español Boves y de otros jefes avanzan sobre la región costera central, más rica y poblada.
- 1814: Segunda batalla de La Puerta. Derrota de Bolívar y Mariño (15 de junio). Llegan a Carúpano Bolívar y Mariño, proscritos por Ribas y Piar (3 de septiembre). Se presenta al Congreso de la Nueva Granada. Explica su conducta. El Presidente Camilo Torres le dice: “Vuestra Patria no ha perecido mientras exista vuestra espada. Habéis sido un militar desgraciado, pero sois un gran hombre” (24 de noviembre). El Gobierno de la Nueva Granada lo asciende a General de División y lo encarga de someter el Estado de Cundinamarca a la Unión Granadina.
- 1815: Nombrado Capitán General de la Confederación de la Nueva Granada. Se despide de los bogotanos para marchar hacia Cartagena y proseguir a libertar a Venezuela (23 de enero). En Turbaco, discute con el gobernador del Estado de Cartagena, quien le niega las armas y pertrechos necesarios para continuar la campaña (24 de marzo). Sin esperanza de obtener elementos de guerra del gobierno de Cartagena, renuncia a su proyecto y se separa del ejército (8 de mayo). Llega a Kingston, Jamaica (14 de mayo). En Kingston escribe su epístola profética, llamada “Carta de Jamaica”, en la cual expone sus ideas sobre el futuro de la América Hispana (6 de septiembre). Se salva milagrosamente del puñal del negro Pío (10 de diciembre). Hace rumbo a Haití a reunirse con su amigo el capitán Luís Brión (19 de diciembre). Llega en la noche a Puerto Príncipe, Haití (31 de diciembre).
- 1816: Asamblea de todos los patriotas en el arrabal de la Sabana en Los Cayos de San Luís. Lo nombran Jefe Supremo (7 de febrero). Desembarca en Juan Griego (3 de mayo). Toma Carúpano. Captura del bergantín Indio Libre. Envía a Piar a Maturín y a Mariño a Güiría con armas a levantar tropas (1 de junio). Decreta la libertad de los esclavos como le había ofrecido a Petión (2 de junio). Desembarca en Ocumare de la Costa. Los corsarios lo abandonan, se queda en la playa cuidando el parque y manda a Soublette a invadir los Valles de Aragua. Segundo decreto sobre la libertad de los esclavos (6 de julio). Llega al puerto de Jacmel a bordo del bergantín Indio Libre. Explica al presidente

- Petición todo lo ocurrido en Venezuela (4 de septiembre). Desembarca el Libertador en Barcelona. Llega en la Diana, buque que lo había traído desde Haití.
- 1817: Finge marchar hacia Caracas con Arismendi. Combate de Clarines (9 de enero). Reforzado Bolívar con las tropas de Bermúdez, Valdés y Armario, que abandonaron a Mariño, cruza el Orinoco (27 de abril). Llega el Libertador al campamento del Juncal en la Mesa de Angostura, donde se reúne con las tropas que sitiaban la plaza de Angostura (2 de mayo). Episodio nocturno del Libertador en Casacoima. A la luz de la luna predecía los sucesos futuros (4 de junio). Bolívar dicta una ley que ordena repartir entre jefes y soldados del Ejército Libertador, en proporción a sus grados, los bienes nacionales que han sido secuestrados a los enemigos. Decreta la Ley Marcial para levantar al pueblo en masa a favor de la Patria (11 de diciembre).
- 1818: En el hato de Cañafístola, Páez conoce al Libertador y se pone a sus órdenes (30 de enero). Se sitúa en la garganta de La Puerta a la izquierda del riachuelo de Semen a esperar a Morillo. Bate a Morales tras larga lucha, y cuando lo persigue, llega Morillo y le arrebató la victoria pero a costa de un lanzazo que lo atravesó de parte a parte. Bolívar se retira con los restos de su ejército (16 de marzo). Sorpresa del Rincón de los Toros. Se salva el Libertador (17 de abril). El Jefe Supremo contesta negativamente al reclamo que vino a hacer de los Estados Unidos el agente Bautista Irvine, por el embargo de unas goletas (29 de julio). Reúne Bolívar al Consejo de Estado y le expone la situación política y militar, y su proyecto de reunir el Congreso General (1 de octubre).
- 1819: Célebre discurso pronunciado en la instalación del Congreso de Angostura (15 de febrero). Después de pasar quebradas y dos ríos, entra en Villa de Pore, capital de la provincia; allí se reúne a la división de Santander. Desde Mantecal había recorrido 600 kilómetros (22 de junio). El Libertador atraviesa con el ejército el difícil páramo de Pisba, sendero de indios, lleno de obstáculos, barrancos y piedras, escogido para no tropezar con fuerzas enemigas, como habría ocurrido yendo por el camino real de Labranza Grande (5 de julio). Luego del paso de los Andes y las victorias del Pantano de Vargas y Boyacá, Bolívar entra triunfante en Bogotá. Liberación de la Nueva Granada (10 de agosto). La suerte había cambiado por completo. Mariño y Páez no opondrían más inconvenientes a las disposiciones del Jefe Supremo. Parte el Libertador hacia Venezuela (20 de septiembre). Bolívar

- propone la creación de la República de Colombia y el Congreso lo decreta (17 de diciembre).
- 1820: En el Rosario. Decretos a favor de los indígenas, instrucción pública, agricultura y comercio (20 de mayo). Entrevista del general Morillo y el Libertador en Santa Ana. Acordaron elevar en el sitio un monumento conmemorativo del acto (27 de noviembre).
- 1821: En Cúcuta. Sostiene ante La Torre el derecho de Colombia de retener Maracaibo (19 de febrero). Proclama al ejército y a los pueblos de Colombia, participándoles la ruptura del armisticio (17 de abril). El Libertador ocupa San Carlos, donde reúne a todo el ejército. Cuando sus tropas entraban, salían los españoles hacia Valencia por el otro extremo de la ciudad (2 de junio). Batalla de Carabobo. Bolívar sorprende a los enemigos atacándolos por donde no era esperado. El ejército español quedó destruido. Sólo se salvó la tercera parte, retirándose a Puerto Cabello. El Libertador entra a Caracas. La ciudadanía lo recibe en triunfo. Hacía siete años que se había ausentado de su ciudad natal con la emigración (29 de junio). Llega a Maracaibo, donde permanece hasta mediados de septiembre (30 de agosto). A fines de año, Simón Bolívar marcha hacia el Sur para completar la liberación del territorio.
- 1822: En Popayán (26 de enero). En la tarde el Libertador entra a Quito. Fue recibido con inusitado entusiasmo (16 de junio). Bolívar, en cumplimiento de sus deberes como Presidente Constitucional, decreta la incorporación de Guayaquil a Colombia (13 de julio). Conferencia de Bolívar y San Martín. El Protector del Perú se embarca a la medianoche (27 de julio).
- 1823: Bolívar en Pasto (3 de enero). Se embarca Bolívar en el bergantín Chimborazo (7 de agosto). Llega Bolívar al Perú. Funcionarios públicos lo reciben en El Callao (1 de septiembre). Marcha a someter a Riva Agüero (16 de noviembre).
- 1824: De regreso a Cajamarca y Trujillo, el Libertador cae en cama con fiebre en Pativilca. Pasó más de un mes enfermo (1 de enero). En vista de los errores del Gobierno y sus consecuencias fatales, Joaquín Mosquera, en una visita a Bolívar enfermo, previendo la catástrofe, le pregunta: “¿Y qué piensa usted hacer ahora?” Bolívar responde: “¡Triunfar!” (15 de enero). Establece el Gobierno en Trujillo. Decreta el reparto de tierra a los indígenas y la supresión de los cacicazgos. Crea la Universidad de Trujillo. Nombra Ministro General de Negocios a José Sánchez Carrión (8 de marzo). Hallándose en Sañaica, el Libertador encomendó el ejército a Sucre y lo autorizó a dirigir las

- operaciones. En seguida se dirigió a la Costa a preparar lo necesario para recibir los refuerzos de Colombia (6 de octubre). Libera Bolívar a Lima; es aplaudido por todos los habitantes (5 de diciembre). Desde Lima, convoca el Congreso de Panamá (7 de diciembre).
- 1825: Ante el Congreso del Perú hace dejación de la Dictadura que éste le había conferido un año antes. Parte hacia Arequipa en visita a los Departamentos del Sur (11 de abril). Llega al Cuzco. Recibe una corona de oro, diamantes, y perlas, otras joyas y las llaves de la ciudad. Envió a Sucre la corona, y las joyas las repartió entre sus edecanes (25 de junio). Decretos de repartición de tierra entre los indígenas y abolición del título y autoridad de los caciques sobre los mismos. Los liberta del servicio personal obligatorio en práctica desde tiempo atrás (4 de julio). Llega el Libertador a Puno (5 de agosto). Entrada triunfal de Bolívar en La Paz, donde recibió grandes honores. Entra a Potosí (5 de octubre). En una reunión de los enviados de Buenos Aires, algunos compañeros de armas y funcionarios de Bolivia, sube al histórico cerro de Potosí (26 de octubre). Llega a Chuquisaca (3 de noviembre). Decreto sobre exploración de Bolivia, desde el punto de vista geográfico y mineralógico (17 de diciembre).
- 1826: Sale de Chuquisaca con destino a Lima, vía Arica (enero). En su residencia de La Magdalena cerca de Lima. Juicios e instrucciones sobre el Congreso de Panamá (16 de mayo). Participa a Sucre el reconocimiento por el Perú de la República de Bolivia (25 de mayo). Le manda desde Lima su Constitución para Bolivia y el discurso a la Legislatura (25 de mayo). Parte de Lima y se embarca en el Callao para Guayaquil (3 de septiembre). Entra en Bogotá. Ordena grandes reformas y economías en el presupuesto para cubrir el déficit (14 de noviembre). Llega a Maracaibo (16 de diciembre). Llega a Puerto Cabello (31 de diciembre).
- 1827: Decreto de Amnistía expedido por el Libertador en virtud de sus facultades extraordinarias, concediéndola ampliamente a los comprometidos en las Reformas y opiniones políticas, disponiendo que su autoridad como Presidente de la República fuese reconocida, y juzgando todo acto de hostilidad como delito de Estado. Páez continuaría ejerciendo la autoridad civil y militar como Jefe Superior de Venezuela. Entrada a Caracas en un coche descubierto con Páez a su lado (12 de enero). Ruptura del Libertador con el general Santander (16 de marzo). Se embarca en La Guaira para Cartagena en una fragata inglesa, en compañía de Sir Alexander Cockburn, Ministro de Inglaterra (5 de julio). Llega el Libertador a Cartagena (10 de

- julio). Llega a Bogotá (10 de septiembre). Exposición del Secretario Revenga al Congreso.
- 1828: Se detiene en Bucaramanga mientras duran las sesiones de la Convención de Ocaña. Regresa el Libertador a Bogotá, después de tres meses de ausencia. Recepción entusiasta. Decreto orgánico de la dictadura que se estableció a consecuencia del desacuerdo en la Convención de Ocaña (27 de agosto). En Bogotá, Intento de asesinar al Libertador. El heroísmo de Manuela Saenz salva a Bolívar (25 de septiembre).
- 1829: Llega Bolívar a Quito, donde establece su cuartel general. De ahí emprende la campaña de Guayaquil (17 de marzo). Carta al encargado de Negocios de S. M. B. Patricio Campbell, sobre los inconvenientes de establecer una monarquía en Colombia (5 de agosto). Oficio del Libertador al Ministro de Relaciones Exteriores, previniendo al Consejo de Ministros suspender toda negociación sobre monarquía y dejar al Congreso próximo decidir sobre los intereses de la Nación (22 de noviembre). Nota definitiva del Libertador al Ministro de Relaciones Exteriores improbando el proyecto de monarquía (18 de diciembre).
- 1830: El Libertador regresa a la capital de la República (15 de enero). Mensaje del Libertador al Congreso (20 de enero). Bolívar parte de Bogotá hacia Cartagena (8 de mayo). Al pie del Cerro de la Popa, cerca de Cartagena, recibe la noticia de la muerte de Sucre (1 de Julio). A causa de sus males se detiene en Soledad (15 de octubre). Llega a Santa Marta (1 de diciembre). El Obispo de Santa Marta se encarga de hacerle saber su estado de gravedad. El Libertador oye al Obispo con tranquilidad y en seguida se apresta debidamente para el trance final. El mismo día procede a hacer su testamento (1 de diciembre). Recibe los Santos Sacramentos y dicta su última proclama (10 de diciembre). Fallece el Libertador a la una y siete minutos de la tarde (17 de diciembre).⁶

II. Mohandas Karamchand Gandhi

- 1869: El 2 de octubre nace Mohandas Gandhi, el menor de los cuatro hijos de Karamchand y de Putlibai, en Porbandar.
- 1876: La familia Gandhi se traslada a Rajkot y aquí inicia Mohandas su etapa escolar.
- 1879: Gandhi ingresa en la escuela Taluka, de Rajkot.
- 1880: Gandhi comienza la segunda etapa de sus estudios.
- 1881: Por estas fechas lee la obra teatral “Shravana Pitribbhakti Nataka”,

- asiste a la representación de “Harishchandra” y empieza a sensibilizarse por la situación de los parias.
- 1882: Contrae matrimonio con Kasturbai Makanji y pierde un año escolar. Recupera el curso con ayuda de sus profesores.
- 1885: El 28 de diciembre se reúne por primera vez, en Bombay, el Congreso Nacional Indio, que será en adelante el eje central de los movimientos nacionalistas.
- 1886: Muere Karamchand Gandhi; Mohandas termina sus estudios secundarios.
- 1887: Gandhi se examina para el ingreso en la Universidad de Bombay y se instala en Samaldas College, de Bhavnagar, en donde permanece tan sólo tres meses. Su madre acepta que vaya a estudiar a Londres.
- 1888: Se embarca en Bombay, llega a Londres en septiembre y se inscribe en el Inner Temple; nace su primer hijo, Harilal.
- 1889: En Londres realiza su primer curso de Derecho y se adapta, en parte, a las costumbres occidentales; se incorpora al comité ejecutivo de la Sociedad Vegetariana.
- 1890: Termina su segundo curso de Derecho y visita la Exposición Universal de París.
- 1891: Termina el tercer curso y obtiene el título de abogado (10 de junio); inmediatamente regresa a casa (12 de junio); su madre ha muerto unos meses antes.
- 1892: Gandhi se traslada a Bombay para iniciarse en el ejercicio de la abogacía; nace su segundo hijo, Manibal.
- 1893: Viaja a Sudáfrica contratado por Dada Abdulla y Cía.; se establece primero en Durban y después se traslada a Pretoria, en donde se interesa por la situación de la población hindú en aquellas latitudes.
- 1894: Retorna a Durban y organiza un movimiento de resistencia frente a las leyes discriminatorias de los hindúes; funda el Congreso Indio de Natal, réplica del Congreso Nacional Indio.
- 1895: Sigue su actividad al frente del Congreso Indio de Natal.
- 1896: Regresa a la India e informa a la opinión mundial sobre la situación de los hindúes en Sudáfrica.
- 1897: Retorna a Durban acompañado de su familia, en donde está a punto de ser linchado; abre bufete, que se convierte en centro del Congreso I. N. Nace su tercer hijo, Ramdas (mayo); la convivencia conyugal pasa por momentos difíciles.
- 1899: Guerra angloboer; Gandhi organiza un cuerpo expedicionario de hindúes para misiones sanitarias.
- 1900: Nace el cuarto hijo de Gandhi, Devadas (22 de mayo).

- 1901: Muere la reina Victoria. Gandhi envía un telegrama de condolencia en nombre de la comunidad hindú. Regresa con su familia a la India; asiste a la reunión del Congreso en Bombay e informa sobre la situación de los hindúes en Sudáfrica.
- 1902: Viaja por varias ciudades en plan de observación. Le reclaman de Sudáfrica, a donde retorna (noviembre), esta vez solo, y se establece en Pretoria.
- 1903: Abre bufete en Johannesburgo. Epidemia de neumonía entre los mineros hindúes: organiza la asistencia y abre un hospital. Comienza la publicación del semanario *Indian Opinion*.
- 1904: Organiza una Comuna en Phoenix junto con otras 40 personas, entre ellas su hijo Harilal y su sobrino Gokulda; traslada a la Comuna los talleres de la *Indian Opinion*.
- 1905: Se incorporan a la Comuna de Phoenix su mujer y sus otros tres hijos.
- 1906: El Congreso se reúne en Calcuta. Se fija como objetivo el autogobierno; fundación de la liga Musulmana. Hace voto de castidad y pone en marcha la *satyagraha* a raíz de un movimiento de rebelión de los hindúes en Johannesburgo. Tras la sublevación de los zulúes en Natal, Gandhi se pone del lado de los ingleses y organiza otra vez un cuerpo militar sanitario. Viaja a Londres para defender los derechos de los hindúes gravemente amenazados por el “Estatuto de Enmienda de la Ley Asiática”.
- 1907: El 1 de enero el gobierno de Pretoria aprueba el “Estatuto de Enmienda”; en julio se producen movilizaciones de resistencia pasiva.
- 1908: Gandhi es detenido por primera vez (10 enero); llega a un compromiso con el gobierno: no será obligatorio el registro de los hindúes, pero éstos se inscribirán voluntariamente; el gobierno no cumple el compromiso y los hindúes culpan a Gandhi. Organiza un acto de protesta y es encarcelado por segunda vez.
- 1909: Gandhi es detenido de nuevo (mayo), puesto en libertad y viaja a Londres para hacer más presión (julio); en Londres conoce a Saverkar, partidario de la acción violenta, y a Tolstoi; en noviembre regresa a Sudáfrica.
- 1910: Monta en Johannesburgo la “Granja Tolstoi”; siguen los problemas discriminatorios, y Gandhi ensaya un nuevo procedimiento de protesta: el ayuno.
- 1911: Conflictivas relaciones con su hijo Harilal.
- 1912: En unión de Gokhale visita varias ciudades sudafricanas: bellas promesas de las autoridades, que después no son cumplidas.

- 1913: Las autoridades judiciales sudafricanas no reconocen los matrimonios no cristianos; se organiza una “gran marcha” de dos columnas procedentes de la Comuna de Phoenix y de la Granja Tolstoi en dirección a Transvaal.
- 1914: Los mineros se suman a la marcha; Gandhi es detenido dos veces; el virrey Hardinge aboga por él, es puesto en libertad y el general Smuts tiene que pactar con Gandhi: se reconoce la igualdad de derechos de los hindúes. Viaja a Inglaterra y llega a Londres en el momento en que estalla la gran guerra: otra vez se pone del lado de los ingleses. En Londres conoce a la poetisa Sarojini Naidu, cae gravemente enfermo y regresa a la India (diciembre).
- 1915: A su vuelta a la India reorganiza la escuela de Rabindranath Tagore en Santiniketan e inaugura su propio “ashram”. Muere Gokhale, a quien Gandhi consideraba como su maestro (guru) político. Los radicales son readmitidos en el Congreso.
- 1916: Sesión del Congreso en Lucknow, a la que asiste Gandhi; los radicales obtienen la mayoría y se llega a un pacto entre el Congreso y la Liga Musulmana. El Colegio Central Hindú de Benarés, fundado en 1892 por Besant, se transforma en Universidad Hindú; Gandhi pronuncia un violento discurso.
- 1917: Gandhi organiza la “satyagraha” en Champaran y predica la resistencia pasiva en Kaira. El Congreso Nacional Indio elige presidenta a Annie Besant, líder de la Sociedad Teosófica.
- 1918: En los últimos meses de la guerra mundial recluta soldados indios para el Imperio.
- 1919: Gandhi adquiere categoría de líder nacional: predica el “satyagraha” por todo el país. El Congreso celebra su reunión anual en Amritsar; en esta ciudad se convoca una gran manifestación y el ejército dispara contra los manifestantes: 379 muertos y 500 heridos.
- 1920: Las autoridades inglesas hacen a Gandhi responsable de la masacre de Amritsar; hindúes y musulmanes se ponen de acuerdo para intensificar la resistencia pasiva.
- 1922: Tras la muerte de Mehta, Gokhale y Tilak, Gandhi es el líder único del movimiento nacionalista; es detenido y condenado a seis años de cárcel.
- 1923: Gandhi permanece en la cárcel. Romain Rolland publica *Mahatma Gandhi*.
- 1924: Durante la reunión del Congreso en Balgaum rechaza la presidencia del movimiento y trata de superar las disidencias; practica uno de sus famosos ayunos-protesta.

- 1926: Muere Das, jefe del sector del Congreso contrario al boicot.
- 1927: El Congreso se reúne en Madrás; en él se postula la total independencia de la India; se ofrece de nuevo la presidencia a Gandhi.
- 1928: El Congreso se reúne en Calcuta; con el apoyo del sector joven, capitaneado por Jawaharlal Nehru, Gandhi propone un proyecto de Estado indio como Dominio Británico. Es importante aclarar que para esa época el partido del Congreso Indio tenía una política de coexistencia y reivindicación en luchar por los intereses y derechos del pueblo indio. A medida que se agudizaban las contradicciones del régimen de explotación colonial inglés se aplicaron otras estrategias de contradicción dando paso al nacionalismo indio en toda sus variantes.
- 1929: La campaña de desobediencia civil se centra en el monopolio de la sal; son detenidos Gandhi, Nehru, Kasturbai y hasta 50.000 indios.
- 1930: El premier MacDonalld convoca en Londres una conferencia a la que son invitadas numerosas representaciones indias: el Congreso se niega.
- 1931: Gandhi es puesto en libertad; celebra una entrevista con el virrey Irvin, se levantan algunas poblaciones y son puestos en libertad los presos políticos. Se celebra la Conferencia de Londres: Gandhi preside la delegación india; a su regreso visita a Romain Rolland en Suiza y Mussolini le recibe en Roma.
- 1932: Nehru, y después Gandhi, son arrestados de nuevo; Gandhi inicia un ayuno voluntario para apoyar una campaña a favor de los intocables.
- 1933: Nuevo encarcelamiento y nuevo ayuno de Gandhi. Muere Annie Besant.
- 1935: Gandhi centra sus esfuerzos en paliar los efectos del terremoto de Patna.
- 1936: Organiza en Faspur una exposición de la industria artesanal, como principal elemento del saneamiento económico del pueblo. Su hijo Harilal se convierte al mahometismo y participa en actividades terroristas.
- 1939: Escribe a Hitler una carta que no llegó a su destino. Es elegido presidente del movimiento el filonazi Subhas Chandra Bose; pronto pierde partidarios y triunfan las tesis de Gandhi y Nehru contra los alemanes cuando éstos atacan Polonia.
- 1940: El Congreso intensifica sus presiones en pro de nuevas cotas de independencia e Inglaterra responde intensificando la represión.
- 1941: Escribe otra carta a Hitler, que tampoco llega a su destino. A raíz del ataque japonés a Pearl Harbor, Gandhi es encarcelado junto con otros líderes del Congreso.

- 1942: Se mantienen las posiciones tanto del Congreso como de Inglaterra; Gandhi sigue en prisión.
- 1944: Fallece su esposa, Kasturbai (22 de febrero); es puesto en libertad en mayo; el virrey Wawell no acepta una entrevista con Gandhi. Muere su amigo Romain Rolland.
- 1945: Escribe a Churchill; el nuevo gobierno laborista de Attlee trata de solucionar el problema indio. La liga Musulmana reclamaba paridad con el Congreso en el gobierno provisional, aunque sus planteamientos son distintos.
- 1946: Los musulmanes de la Liga provocan la “gran matanza” de Calcuta; Gandhi actúa de pacificador y logra en parte su objetivo. El virrey encarga a Nehru que forme gobierno, pero aquél propone al jefe musulmán Jinnah y éste renuncia.
- 1947: Se recrudece la violencia entre las dos comunidades en Bihar; Gandhi interviene de nuevo para restablecer la concordia.
- 1948: Algunos elementos hindúes rechazan la actitud conciliadora de Gandhi y se urde una trampa para eliminarle; el 30 de enero muere víctima de un atentado. El 22 de junio el Rey de Inglaterra renuncia a su título de Emperador de la India.⁷

Notas y referencias bibliohemerográficas

- ¹ Véase: Carrera Damas, Germán. *El culto a Bolívar: esbozo para un estudio de la historia de las ideas en Venezuela*, Caracas, Universidad Central de Venezuela-Ediciones de la Biblioteca, 1973.
- ² Pérez Vila, Manuel. *El legado de Bolívar*, Caracas, Ministerio de Educación, 1996, pp. 33-34.
- ³ Cuyo significado obedece al de: Alma grande.
- ⁴ Reyna, José Antonio. *Gandhi y la no violencia*, 3ra ed. Caracas, Monte Ávila Editores, 2005, p. 28.
- ⁵ Morales, Salvador. “Gandhi: Proselitista de la Independencia”, En: Cejas, Ismael (comp.). *Mahatma Gandhi. Homenaje a la dignidad humana*, Mérida, Universidad de Los Andes – Consejo de Publicaciones, 1997, pp. 73-74.
- ⁶ Véase: Bolívar, Simón. *Doctrina del Libertador*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1976, vol. 1, p. 329.
- ⁷ Véase: Anabitarte, Héctor. *Gandhi*, Edit. Cinco S. A. (Colección: Grandes Protagonistas de la Historia), 1985, 231 págs.

Anabitarte, Héctor. *Gandhi*, Edit. Cinco S. A. 1985, (Colección: Grandes Protagonistas de la Historia).

- Bolívar, Simón. *Doctrina del Libertador*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, vol. 1, 1976.
- Carrera Damas, Germán. *El culto a Bolívar: esbozo para un estudio de la historia de las ideas en Venezuela*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca, 1973.
- Cejas, Ismael (Comp.). *Mahatma Gandhi. Homenaje a la dignidad humana*, Mérida, Universidad de Los Andes – Consejo de Publicaciones, 1997.
- Gandhi, Mohandas K. *La historia de mis experimentos con la verdad*, 4ta ed., Mérida, Embajada de la India – Centro de Estudios de África y Asia – Universidad de Los Andes, 2005.
- _____. *Mi socialismo*, Buenos Aires, Editorial La Pléyade, 1973.
- Mijares, Augusto. *Obras completas*, Caracas, Monte Ávila Editores, Tomo I, 1998.
- Mogollón, Naudy (Comp.). *Los mejores pensamientos de Gandhi*, Caracas, San Pablo, 2001.
- Nweihed, Kaldone. *Bolívar y el Tercer Mundo*, Caracas, Comité Ejecutivo del Bicentenario de Simón Bolívar, 1984.
- Pérez Vila, Manuel. *El legado de Bolívar*, Caracas, Ministerio de Educación, 1996.
- Reyna, José Antonio. *Gandhi y la no violencia*, Caracas, 3ra ed., Monte Ávila Editores, 2005.

NUESTROS COLABORADORES

Ismael Cejas. Venezolano. Lic. en Historia con Maestría y Doctorado en Ciencias Políticas en Connecticut, EEUU y la Universidad Simón Bolívar, respectivamente. Profesor Titular de la Universidad de los Andes en la Escuela de Historia, en la cual ha ejercido varios cargos directivos. Miembro del Centro de Estudios de África, Asia y Diásporas Latinoamericanas y Caribeñas “José Manuel Briceño Monzillo” (CEAA-ULA) y de la Asociación Latinoamericana de Asia y África (ALADAA), Capítulo Venezuela. Además, colabora con el Instituto “Pedro Gual” adscrito a la Cancillería venezolana. Es editor asociado de *Humania del Sur* y ha publicado varios libros y artículos en revistas especializadas.

Silvio Villegas: Historiador. Doctorado en el Instituto de Altos Estudios de América Latina. Universidad Paris III. Fue Presidente de la Junta Directiva de la Asociación de Historiadores de América Latina y El Caribe e Individuo de Número de la Academia de Mérida. Premio Internacional Cruz Carrillo. Ex – director de la Zona Libre, Cultural, Científica y Tecnológica (Zolccyt), Mérida – Venezuela en el periodo 2002 hasta su muerte acaecida el 24 de abril de 2008.

Reinaldo Rojas: Doctor en Historia. Profesor de la Universidad Pedagógica Experimental Libertador y del Instituto Pedagógico de Barquisimeto, Institución donde coordina el Programa Interinstitucional de Doctorado en Educación UCLA-UNEXPO-UPEL. En 1992 recibe el Premio Nacional de Historia y en 1995 el Premio Continental de Historia Colonial de América. En 2004 se le confiere el Premio Nacional a la labor investigativa.

Otoniel Morales: Profesor titular de la Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Educación. Universidad de Los Andes. Se desempeñó durante 26 años como docente e investigador en las asignaturas: Historia de los Estados Unidos I y II, cátedras adscritas al Departamento de Historia de América y Venezuela hasta su jubilación en septiembre 2002.

Kaldone G. Nweihed: Doctor en Ciencia Política y Relaciones Internacionales por la Universidad Católica de Córdoba - Argentina. Profesor jubilado de la Universidad Simón Bolívar, en cuyo Instituto de Tecnología y Ciencias Marítimas (INTCMAR) realizó gran parte de sus investigaciones. Ha sido director del Instituto de Altos Estudios de América Latina (IAEAL) de la misma Universidad. Ex Embajador de Venezuela en la República de Turquía.

Shyama Prasad Ganguly: Catedrático e Investigador en el Centro de Estudios Hispánicos de la Universidad Jawaharlal Nehru en Nueva Delhi – India. Doctor Honoris Causa por la Universidad Simón Bolívar de Barranquilla – Colombia. La mayoría de sus libros se centran en la recepción Indo-hispánica. Ha sido autor de varias antologías bilingües de poetas de España y América Latina. Conferencista en numerosas universidades extranjeras sobre temas de actualidad india.

Hernán Lucena Molero: Licenciado en Ciencias Sociales de la Universidad de Carabobo (UC) y Magíster en Historia de África y Asia de la Universidad Santa María (USM). Profesor de la Escuela de Historia (ULA), Mérida-Venezuela. Fundador y Director del Centro de Estudios de África, Asia y Diásporas Latinoamericanas y Caribeñas “José Manuel Briceño Monzillo” (CEAA/ ULA) y Editor de *Humania del Sur*. Revista de Estudios Latinoamericanos, Africanos y Asiáticos.

Elías Capriles: Profesor de las Cátedras de Filosofía y Arte Oriental de las Escuelas de Historia y Letras de la Facultad de Humanidades y Educación. Miembro del Centro de Estudios de África, Asia, Diásporas Latinoamericanas y Caribeñas “José Manuel Briceño Monzillo”. Editor Asociado de *Humania del Sur*. Revista de Estudios Latinoamericanos, Africanos y Asiáticos.

María Gabriela Mata Carnevali: Licenciada en Estudios Internacionales (UCV) y Comunicación Social (UNICA). Magíster en Ciencias Políticas (ULA). Miembro del Centro de Estudios de África y Asia y Diásporas Latinoamericanas y Caribeñas “José Manuel Briceño Monzillo”, (ULA). Editor Asociado de *Humania del Sur*. Revista de Estudios Latinoamericanos,

Africanos y Asiáticos. Actualmente cursa la Maestría en Estudios de Asia y África del Colegio de México.

Miguel Galíndez: Sacerdote de la Arquidiócesis de Valencia. Profesor de Filosofía en la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de Carabobo, desde 1973. Jubilado activo desde 1998. Libros publicados: *Una alteridad constitutiva del sí-mismo* (estudio sobre P. Ricoeur), U.C., 2000; *Buenas noticias* (comentarios a los evangelios), U.C., 2001. Autor de artículos de filosofía y religión en revistas especializadas.

Milena Santana Ramírez: Diplomática de carrera. Actualmente Embajadora de la República Bolivariana de Venezuela en la India, concurrente ante el gobierno de la República Popular de Bangladesh.

Frank Bracho: Economista. Activista en temas de salud, ecológicos, indígenas y espirituales, en el ámbito nacional e internacional. Ex Embajador de Venezuela en la India. Autor de varios libros, entre ellos: *Globalización y petróleo* y *Las claves del futuro*.

Jorge Armand: Antropólogo. Doctor en Arqueología Prehistórica Universal, Poona – India. Profesor jubilado del Departamento de Antropología y Sociología de la Escuela de Historia. Facultad y Humanidades y Educación. Universidad de Los Andes – Mérida Venezuela.

Franz J. T. Lee: Profesor titular de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. Jefe de Investigación del Post Grado de Ciencias Políticas (CEPSAL). Miembro del Centro de Estudios de África, Asia, Diásporas Latinoamericanas y Caribeñas “José Manuel Briceño Monzillo”. ULA.

Noorin Khan: Profesora adscrita al Centro de Estudios Europeos y Latinoamericanos de la Jamia Millia Islamia University, New Delhi – India. Embajadora india del Movimiento Poetas del Mundo.

Norbert Molina Medina: Licenciado en Historia por la Universidad de Los Andes (2007). Investigador del Centro de Estudios de África, Asia y Diásporas Latinoamericanas y Caribeñas “José Manuel Briceño Monzillo” (CEAA-ULA). Miembro del Consejo de Redacción de *Humania del Sur*. Premio Municipal de Pensamiento Político “Giandomenico Puliti” (2008) Mérida – Municipio Libertador, Estado Mérida. Candidato a Magíster en Historia de Venezuela (ULA).

Colofón