

Gandhi e la teoria della non violenza:
la Satyagraha in uno studio comparato.

Prof. Sebastiano Maffettone

RELATORE

Chiara Mostarda - Matr. 094732

CANDIDATO

INDICE

INTRODUZIONE	2
1. PRODROMI.....	4
1.1 La crisi del colonialismo in Asia	4
1.2 La società indiana nella prima metà del Novecento	5
1.3 L’epoca dei risvegli nazionali.....	7
2. PENSIERO E AZIONE.....	10
2.1 Il pensiero politico di Gandhi	10
2.2 Autonomia individuale e indipendenza nazionale.....	16
2.3 La non violenza come strumento di lotta politica: il satyagraha.	20
3. SINTONIE ED EREDITA’	23
3.1 Gandhi e la filosofia politica indiana contemporanea	23
3.2 Gandhi e l’occidente.....	24
3.3 I movimenti pacifisti e non violenti.....	27
3.4 Pacifismo assoluto e pacifismo relativo	34
CONCLUSIONI	39
BIBLIOGRAFIA.....	41
SUMMARY.....	44

INTRODUZIONE

Il Novecento è stato caratterizzato da una grande proliferazione di movimenti pacifisti in tutto il mondo. Il sorgere e l'affermarsi dottrine che promuovevano iniziative politiche attraverso una lotta nonviolenta in risposta all'uso della forza è stato promosso da un insieme di fattori: una certa apertura nei confronti delle élite locali, che consentiva a persone provenienti dalle comunità locali potevano accedere a studi superiori nei principali centri degli stati coloniali o addirittura nel Regno Unito favorì la conoscenza diretta del mondo occidentale e del suo sistema di pensiero, facendo emergere gradualmente l'esigenza prima di una certa autonomia, poi di una autodeterminazione piena che trovava il suo obiettivo ultimo nell'indipendenza dei vari domini coloniali. Il disequilibrio tra le forze in campo (soprattutto sul piano militare) determinò la "costruzione" di diversi modelli di lotta e quello proposto da Gandhi (prima in Sudafrica, poi in India) fu probabilmente quello che ha maggiormente condizionato la storia mondiale nella prima metà del Novecento.

Il pensiero gandhiano è stato oggetto di innumerevoli studi e di teorizzazioni, sia da parte del leader indiano (che ha lasciato innumerevoli scritti che chiariscono il senso del suo messaggio), sia da parte di coloro che ne hanno ripreso il messaggio con l'obiettivo di rielaborarlo e di ridefinirlo in diversi contesti geopolitici. La scelta di sostenere in modo pacifico le proprie rivendicazioni, anche davanti ad un avversario armato, nasce da un approccio che trae certamente nella religiosità il suo fondamento, ma che poi ha avuto anche una pragmatica prospettiva politica convinta che la reazione violenta ad un atto violento non possa che avviare un'escalation dalle proporzioni inimmaginabili e – soprattutto dopo che le principali potenze hanno dimostrato di disporre di un arsenale atomico – tragiche. I movimenti non violenti e pacifisti hanno offerto una diversa via interpretativa (o meglio: più vie, considerata la ricchezza e la diversità di approcci dei quali i movimenti pacifisti sono portatori) e hanno creato, dopo l'esperienza drammatica della Seconda guerra mondiale, una cultura della nonviolenza che è piuttosto diffusa e che ha avuto un ruolo importante nel risolvere innumerevoli crisi geopolitiche del secondo Novecento e del nuovo secolo.

L'obiettivo della tesi è affrontare la vicenda Gandhiana per verificare quanto le idee del leader indiano siano penetrate in quello che potremmo definire "immaginario politico" occidentale e quale eredità abbia lasciato in merito al valore della nonviolenza nella soluzione dei conflitti contemporanei.

Il primo capitolo affronta alcuni temi preliminari: partendo dalla crisi dei colonialismi e dalla nascita dei movimenti che reclamavano l'autonomia (e in seguito l'indipendenza) dei domini coloniali, delinea il contesto internazionale che ha favorito l'emergere dell'esperienza di Gandhi e l'espansione

del pacifismo. Nel secondo capitolo abbiamo centrato la riflessione sulla figura di Gandhi e sui principali capisaldi del suo pensiero, concentrandoci in particolare su tre elementi a nostro avviso decisivi (il concetto di swaraj, di swadeshi e l'ampia dimensione del satyagraha. Infine, abbiamo dedicato il terzo capitolo a vedere quale impatto abbia avuto il pensiero gandhiano nella crescita dei movimenti nonviolenti del Novecento e quali spunti abbia fatto emergere nel pensiero politico occidentale: in particolare abbiamo cercato di approfondire la natura del pacifismo, con l'obiettivo di favorire una sua attualizzazione anche rispetto al mondo contemporaneo.

1. PRODROMI

1.1 La crisi del colonialismo in Asia

Molte delle grandi rivoluzioni del nostro secolo hanno avuto inizi che non lasciavano presagire sviluppi drammatici capaci di sconvolgere impianti economici, sociali, politici e culturali profondamente radicati nella coscienza dei contemporanei. Anche il tramonto dell'egemonia delle grandi potenze europee sugli altri continenti iniziò in maniera tutto sommato inavvertibile da parte degli europei. Anzi, si può addirittura affermare che l'impianto coloniale delle potenze europee iniziò a tramontare proprio quando sembrava che la sua affermazione fosse ancora in una fase, se non di ascesa, almeno di consolidamento.

Le potenze europee che erano uscite vittoriose dalla Prima Guerra Mondiale, infatti, si illusero di poter continuare a svolgere un ruolo chiave nei confronti delle altre aree del mondo: gli esiti della guerra sembravano inserirsi nel solco della tradizionale spinta coloniale che aveva contraddistinto Francia e Inghilterra nel corso degli ultimi due secoli. Non solo, infatti, la tragedia bellica non aveva toccato i loro domini coloniali, da dove erano comunque arrivate risorse e uomini a supporto dello sforzo militare. Terminata la guerra, inoltre, Francia e Inghilterra avevano dato dimostrazione di voler proseguire nella loro attitudine coloniale, pretendendo di estendere il loro controllo sulle spoglie dei nascenti nazionalismi che stavano sorgendo sulle ceneri dell'impero Ottomano, dissoltosi con la fine della guerra per lasciar posto alle rivendicazioni dei popoli che ne avevano fatto parte¹.

A rallentare questa tendenza furono alcuni elementi nuovi che emersero nel contesto del primo conflitto mondiale. In tutte le regioni precedentemente soggette al controllo coloniale tedesco e all'impero ottomano sorsero movimenti nazionalisti volti ad affermare una piena indipendenza nazionale. Queste rivendicazioni trovarono un sostegno forte nella dottrina della autodeterminazione proposta dal presidente americano Wilson. Gli Stati Uniti, che erano entrati in guerra nel 1917, non erano mai stati una potenza coloniale in senso classico ed anzi fino a quel momento erano sempre stati riluttanti ad impegnarsi militarmente e politicamente al di fuori della propria area di riferimento, in virtù di una proclamata politica di isolazionismo che non aveva trovato fino a quel momento sostanziali eccezioni.

¹ Il segno di quanto le grandi potenze europee tendessero a ragionare ancora in termini di espansione coloniale è rappresentato dall'*Accordo di Sykes-Picot*: un trattato segreto tra Regno Unito e Francia che definiva le rispettive aree di influenza nei territori occupati dall'impero ottomano. Il trattato venne stipulato il 16 maggio del 1916, nel pieno della guerra. Sale G. (2020), "I trattati che fecero il Medio Oriente", *La Civiltà Cattolica*, Quaderno 4076, II, pp. 141-151.

Alla conferenza di pace Wilson fece così prevalere (insieme all'istituzione della Società delle Nazioni: un consesso politico di tutti gli stati del mondo che avrebbe dovuto prevenire tragedie come quelle che si erano appena concluse nel continente europeo) il principio della autodeterminazione. Francia e Inghilterra poterono controllare le aree appartenute alla Germania e all'impero ottomano soltanto con lo strumento del *mandato*: un ruolo che sarebbe stato solo di natura amministrativa e a carattere temporaneo, in modo da preparare questi popoli (giudicati ancora immaturi) al momento in cui si sarebbe giunti ad una loro piena indipendenza. Era una formula evidentemente ambigua: se da un lato essa riconosceva infatti il diritto dei popoli extraeuropei a darsi un loro governo, di fatto estendeva *sine die* la possibilità delle grandi potenze di controllare queste aree geopolitiche.

Le reazioni di Francia e Inghilterra – i due maggiori stati coloniali europei – furono piuttosto diverse. La Francia intervenne per reprimere ogni forma di rivendicazione indipendentista, sia nel nord Africa, sia nella penisola indocinese. La Gran Bretagna invece intraprese un percorso volto a ridimensionare le proprie pretese imperialistiche, allentando i vincoli tra la madrepatria e le colonie. Nel 1926, la Conferenza imperiale di Londra riconobbe ai *dominions* bianchi di Australia, Canada e Sudafrica lo status di “comunità autonome ed uguali in seno all'impero”, la cui adesione al Commonwealth britannico era libera e finalizzata ad assicurare il mantenimento dei legami economici con la madrepatria.

1.2 La società indiana nella prima metà del Novecento

In India il processo di emancipazione fu molto più lento e drammatico. L'India rappresentava infatti la colonia inglese più importante sia sotto il profilo economico, sia come elemento strategico in contesto geopolitico che gli inglesi consideravano irrinunciabile per i propri interessi. Nel 1882 Lord Salisbury aveva definito l'India la “caserma inglese nei mari orientali”, ad indicare l'importanza della presenza inglese nel subcontinente indiano non solo per gli aspetti economici, ma anche per poter controllare – grazie alla superiorità della flotta – anche i contesti geopolitici dell'Oceania e dell'Africa². La classe dirigente inglese, appoggiata da una buona parte dell'opinione pubblica, riteneva il controllo dell'India ancora un elemento indispensabile per la politica economica dell'Inghilterra in questo contesto geopolitico³. Tuttavia, anche in India i movimenti indipendentisti

² Borsani D. (2017), “Imperial Commonwealth, il “grande esperimento” del 1917 e la terza fase dell'Impero Britannico”, *Eunomia. Rivista semestrale di Storia e Politica Internazionali*, VI(2), pp. 275-304.

³ Il legame particolare che legava l'Inghilterra all'India risaliva alla seconda metà del Settecento: dopo la battaglia di Plassey, infatti, la East India Company (EIC) divenne il potere dominante nel subcontinente indiano, estendendo di fatto la sua egemonia comportandosi sui governi locali utilizzando e bilanciando politiche di tipo vessatorio ad accordi commerciali. Dopo la rivolta dei sepoys del 1858, l'Inghilterra subentrò alla EIC con pieni poteri; ma a quel punto l'economia britannica dipendeva in maniera decisiva dalle esportazioni e dalle materie prime che provenivano dall'India. Borsani D. (2017), “Imperial Commonwealth, il “grande esperimento” del 1917 e la terza fase dell'Impero Britannico”, *Eunomia. Rivista semestrale di Storia e Politica Internazionali*, VI(2), pp. 275-304.

stavano avendo una certa diffusione: essi si erano imposti già prima dello scoppio del primo conflitto mondiale ed avevano preoccupato non poco la classe dirigente britannica. La lealtà degli indiani, infatti, non era un fatto scontato e anzi Germania ed Austria avevano ad un certo punto anche sperato che l'India costituisse un fattore destabilizzante per la Gran Bretagna. E invece le classi dirigenti locali rimasero fedeli ai loro rapporti con la madrepatria: la lealtà della classe dirigente locale mostrata nei confronti della madrepatria durante la guerra fu determinante e venne riconosciuta dal governo britannico, che a partire dal 1917 – nell'ambito della Conferenza Imperiale e del congiunto Imperial War Cabinet convocato in quell'anno – avevano anche allargato agli indiani l'accesso a ruoli nelle principali aree amministrative del paese, al quale si erano associate le prime esperienze di autogoverno che avrebbero progressivamente dovuto condurre ad una maggiore forme di autonomia e autodeterminazione⁴.

In questa occasione, le classi dirigenti britanniche riconobbero il ruolo strategico dell'India anche sotto il profilo strategico. Un riconoscimento che emerge anche dalle memorie di Lloyd George, che aveva il merito di aver proposto la partecipazione dei dominions e dell'India all'Imperial War Cabinet e che aveva riconosciuto, nelle sue memorie, come in quel particolare momento storico l'India vedesse emergere tra le sue classi dirigenti una consapevolezza politica⁵.

Terminata la guerra, le promesse di autodeterminazione emerse in questo contesto vennero mantenute con estrema lentezza: un'incertezza che favorì l'ascesa del movimento nazionalista. Il punto più alto della tensione si ebbe quando, nell'aprile del 1919, le truppe inglesi repressero una manifestazione popolare che si stava svolgendo ad Amritsar sparando sulla folla e provocando quasi 400 morti. Da quel momento, la tensione latente divenne scontro aperto. È in questo momento che emerge la figura di Mohandas Karamchand Gandhi, la cui predicazione venne accolta con entusiasmo sia fra la maggioranza induista della popolazione, sia tra le classi dirigenti nazionaliste, che nel 1920 si erano organizzate nel *Partito del Congresso*. L'operato di Gandhi ebbe un enorme impatto sul

⁴ Il ruolo dell'India, durante la guerra, era stato particolarmente importante perchè la scelta delle classi dirigenti indiane di schierarsi a fianco della Gran Bretagna contro gli Imperi centrali non era certo scontata. Questa lealtà venne riconosciuta dal Ministro degli Esteri Lloyd George, che fece partecipare rappresentanti indiani alla Conferenza Imperiale del 1917 ed all'Imperial War Cabinet. Il maharajah di Bikanir e Satyendra Prasanno Sinha parteciparono al War Cabinet: per quanto fossero supervisionati dal Segretario di Stato per l'India, Austen Chamberlain, era la prima volta che esponenti indiani venivano invitati nelle istituzioni strategiche imperiali. Ivi, p. 285.

⁵ "I therefore had already decide to propose to the War Canet that we should set up an Imperial War Cabinet in which the Dominions and India should be represented", sosterrà Lloyd George nelle sue memorie. Tuttavia, subito dopo il passo citato, quando riporta il testo della lettera al Segretario coloniale a sostegno del fatto che la partecipazione all'Imperial War Cabinet è giustificata dai grandi sacrifici effettuati, Lloyd George non cita mai apertamente l'India, ma solo i Dominions. Lloyd George D. (1934), *War Memoirs, 1917*, Boston, Little Brown, pp. 12-13.

nazionalismo indiano, che si connotò rapidamente come un e proprio movimento di massa, allargando i propri consensi anche tra la componente musulmana della popolazione.

La risposta inglese fu incerta, alternando concessioni e interventi repressivi. Nel 1921, il *Government India Act* portò all'allargamento degli spazi dell'amministrazione per gli indiani: introducendo alcune misure di decentramento amministrativo, il governo britannico permise ad una ristretta minoranza di indiani di eleggere i propri rappresentanti.

Nel 1935, il diritto di voto fu esteso al 15% circa della popolazione e le singole province ottennero maggiori margini di autonomia, anche attraverso una costituzione federale approvata nel corso di quell'anno. E tuttavia, l'India continuava a chiedere la piena indipendenza ed ebbero il merito di offrire al movimento nazionale indiano delle forme legali di partecipazione politica nelle quali era possibile combattere le battaglie per l'indipendenza rimanendo all'interno di un contesto di legalità.

1.3 L'epoca dei risvegli nazionali

La Seconda guerra mondiale bloccò il percorso di autodeterminazione di molte realtà coloniali, sia in Africa, sia in Asia. Al termine del conflitto, il percorso verso una autodeterminazione delle realtà coloniali riprese con maggior forza e favorito dalle condizioni di politica internazionale. Da un lato, la nuova articolazione degli equilibri geopolitici attorno ai due grandi blocchi rappresentati da Stati Uniti e Unione Sovietica comportò un ridimensionamento delle potenze coloniali; dall'altro, il principio di autodeterminazione già affermato dopo la fine della Prima Guerra Mondiale tornò a essere centrale all'interno dell'ONU, la cui intera attività sarebbe stata informata a quel principio ritenuto fondamentale.

I nazionalismi locali furono determinanti nello svolgimento di questo processo di affrancamento delle colonie dalle potenze europee che le avevano dominate per secoli. Il processo assunse una dimensione ed una profondità tale da assumere i contorni della decolonizzazione: termine con il quale si indica la sistematica disgregazione del sistema coloniale ed il conseguente percorso di autodeterminazione dei popoli dell'Asia e dell'Africa un tempo soggetti alle dominazioni dei paesi Europei. Come già avvenuto al termine del primo conflitto mondiale, Francia e Gran Bretagna risposero ai risvegli nazionali con modalità opposte. La Francia tentò di resistere alle istanze independentiste, promuovendo una politica *assimilazionista* che prevedeva di unire tutte le colonie in un unico stato, concedendo parità di diritti solo formali ai popoli soggetti. La Gran Bretagna, pragmaticamente, scelse la strada di accompagnare i popoli verso la piena indipendenza: comprendendo di non poter contrastare un fenomeno che ormai non poteva più essere arginato, preferì concentrare i propri sforzi nel favorire l'indipendenza politica mantenendo tuttavia strette relazioni

economiche e commerciali con gli stati divenuti liberi ed indipendenti. Una forma di relazione economico-commerciale basata sulla libera scelta di nazioni ormai riconosciute sovrane, che però era di interesse comune.

Durante la guerra, in India era emersa la figura di Jvaharlal Nehru: era uno dei più stretti collaboratori di Gandhi ed aveva assunto la guida del Partito del Congresso a partire dal 1941, caratterizzandosi per una proposta di resistenza non violenta alla guerra. Già durante il conflitto, la partecipazione dell'India allo sforzo bellico aveva spinto gli inglesi di allargare ulteriormente i livelli di autonomia dell'India, che si basava sul riconoscimento dello status di dominion e che di fatto costituiva il riconoscimento di una indipendenza di fatto.

Dopo la guerra, la Gran Bretagna aprì il confronto con le classi dirigenti locali per il trasferimento della sovranità. Tuttavia, emersero a questo punto nella società indiana una serie di contraddizioni che portarono a scontri violenti. Mentre Gandhi e molti dei rappresentanti del Partito del Congresso sostenevano la necessità di fondare uno stato unitario all'interno del quale indù e musulmani potessero convivere, la comunità musulmana fece pressioni per una separazione politica netta. Alla fine, prevalse l'ipotesi separatista e nel 1947 – dopo un negoziato difficile e condizionato da incidenti e atti di violenza – la Gran Bretagna consentì la formazione di due nazioni distinte: l'Unione Indiana, a maggioranza indù, ed il Pakistan dominato dai musulmani⁶.

Il clima di tensione non terminò con la nuova sistemazione geopolitica: gli scontri interni in India assunsero spesso il tono della guerriglia e i due nuovi stati si sfidarono apertamente in due conflitti (nel 1948 e nel 1965) per il controllo del Kashmir, regione a maggioranza musulmana ma assegnata all'Unione Indiana. Questi anni di scontri segnarono anche la fine del mito del movimento di liberazione nazionale attraverso metodi non violenti: alla fine furono 100.000 i morti negli scontri tra indù e musulmani e ben 17 milioni di persone avevano dovuto spostarsi da uno stato all'altro per non rischiare repressioni e violenze. L'uccisione di Gandhi, nel gennaio del 1948, fu l'apice del clima di violenza che caratterizzò i primi anni dell'indipendenza dell'India e degli altri stati ex coloniali.

L'eredità di Gandhi fu comunque raccolta da Nehru, che guidò l'India fino alla sua morte (1964). Nehru seppe acquisire un certo prestigio internazionale soprattutto grazie alla sua politica di non allineamento, ma la povertà, l'enorme carico demografico e i problemi sociali provocati dal permanere dell'antico sistema delle caste⁷ furono accompagnate da tensioni tra i diversi gruppi etnici e religiosi,

⁶ Il Pakistan era inizialmente diviso in due parti, situate dalle due parti della penisola indiana. Da quella orientale, nel 1971, sarebbe poi sorto un nuovo stato sovrano, il Bangladesh.

⁷ La popolazione indiana passò dai 360 milioni di persone del 1951 ai 683 milioni del 1981.

in particolare quelle che caratterizzarono le tendenze autonomiste dei sikh, setta concentrata nella provincia del Punjab.

Le riforme degli anni Settanta e Ottanta del Novecento provocheranno un miglioramento dello sviluppo economico e tecnologico, che se da un lato fece uscire l'India dal drammatico problema della fame e della malnutrizione (grazie anche ad ingenti interventi internazionali), dall'altro non riuscì a far fronte a tutti i problemi sociali e alle tensioni interne. Tuttavia, nel lungo periodo, il sistema democratico uscito dalla decolonizzazione del secondo dopoguerra dimostrò una certa efficacia, nonostante il permanere di alcune componenti personalistiche e quasi autoritarie del potere, evidenti soprattutto nei governi di Nehru ed in quelli della figlia Indira Gandhi, primo ministro tra il 1966 ed il 1977 e poi di nuovo tra il 1981 ed il 1984, quando venne uccisa in un attentato promosso da un seguace della setta dei sikh.

Nonostante le molte contraddizioni, le vicende politiche della seconda metà del Novecento segnano una importante differenza rispetto a quelle che caratterizzarono molti altri stati che avevano acquisito l'indipendenza in quegli anni. Inevitabile, visto il clima di tensione perenne tra i due stati, il confronto con il Pakistan, per ben due volte governato da dittature militari, prima tra il 1958 ed il 1972 e poi di nuovo tra il 1977 ed il 1988.

2. PENSIERO E AZIONE

2.1 Il pensiero politico di Gandhi

Mohandas Karamchand Gandhi è nacque a Porbandar il 2 ottobre 1869. Per quanto la sua formazione debba molto al pensiero occidentale (Gandhi, che apparteneva ad una famiglia benestante della borghesia indiana, studiò in Gran Bretagna, dove divenne avvocato), ha contribuito in maniera decisiva alla parabola di consapevolezza del suo popolo, attraverso un complesso sistema di pensiero che va alle origini delle tradizioni indiane e che da esse trae ispirazione per l'azione politica.

Delineare il pensiero politico di Gandhi non è un compito facile. A rendere infatti problematica la sistematizzazione di un approccio alla politica che ha di fatto caratterizzato tutta la vita pubblica di Gandhi – a partire dalla sua esperienza sudafricana – sono principalmente due motivi.

Il primo è collegato alla concezione organica della società che caratterizza il pensiero gandhiano: si tratta di una visione olistica nella quale è difficile poter isolare temi e pensieri politici rispetto – per citare gli aspetti più evidenti e più studiati in letteratura – alla religione o alla pedagogia. Sull'importanza della religione nel pensiero e nell'azione politica di Gandhi hanno sicuramente influito le sue origini, vissute in un ambiente religioso piuttosto vivace ed aperto all'incontro tra diverse confessioni religiose: i suoi genitori erano induisti seguaci di Vishnu e la madre apparteneva alla setta Pranami, che combinava l'armonia degli insegnamenti dell'induismo con quelli musulmani, considerando sacri sia i testi Vaishnaviti, sia il Corano. Tuttavia, per lungo tempo la religione non fu una delle priorità di Gandhi, che visse in un ambiente multireligioso senza davvero approfondire il senso dei vari approcci al sacro che gli venivano presentati, inclusi quelli legati ad un cristianesimo al quale pensò a lungo di convertirsi prima di abbracciare definitivamente e profondamente la religione delle sue origini⁸. Per quanto riguarda l'educazione, occorre rilevare come essa sia un tema affrontato molte volte da Gandhi nelle sue riflessioni. Il modo gandhiano di intendere l'azione politica, infatti, prevede una armonia tra la dimensione corporea, spirituale e intellettuale che rappresenta una premessa all'azione non-violenta e che contraddistinguono l'uomo inteso nella sua integrale capacità di essere presente al proprio contesto socio-politico; una visione che si contrappone in modo netto alla passività e alla acriticità degli individui che sono invece “prodotto” della politica nella sua accezione più deteriore e radicata nel mondo occidentale⁹.

⁸ Parekh B. (1997), *Gandhi. A very short introduction*, Oxford University Press, p. 3.

⁹ Vigilante A. (2010), *La pedagogia di Gandhi*, Edizioni del Rosone, pp. 10-11.

La seconda ragione è legata alla difficoltà di sistematizzare il pensiero politico di Gandhi. Esso appare infatti caratterizzato da una sintesi tra una forte tensione morale ed un pragmatismo non privo di un certo opportunismo politico che non rappresenta un limite, ma piuttosto ne valorizza l'importanza. Parlare di opportunismo, nell'ambito della politica, ha in genere un'accezione negativa; nel caso di Gandhi – seguendo l'interpretazione di una parte degli osservatori che ne hanno seguito l'ascesa e ne hanno raccontato l'agire – siamo tuttavia lontani dal mero tatticismo: esso piuttosto rappresenta la capacità di cogliere l'essenza del momento, di individuare la strada migliore per ottenere un risultato e soprattutto di farlo senza rinunciare ai propri principi¹⁰. Il fatto che siano stati posti sotto la lente d'ingrandimento della letteratura prevalentemente gli elementi morali e religiosi ha talvolta messo in secondo piano gli aspetti più marcatamente politici, che invece illuminano l'azione di Gandhi. Come ha scritto Giorgio Spini:

“[...] errore fondamentale di valutazione si fa di solito intorno alla figura del Gandhi quando si considera di lui soltanto la grandezza morale e religiosa e si sottovaluta o si ignora il suo originalissimo genio politico, il valore concreto cioè e realistico della sua opera di capo-partito e di leader nazionale. Il fenomeno Gandhi invero consiste appunto in questo, nello accoppiarsi, poco meno che unico nella nostra generazione, in una sola persona di una veramente eccezionale aderenza alla realtà storica, di una mai smentita concretezza politica con un ardore morale tale da risolvere e come bruciare nel suo calore ogni machiavellismo, ogni scettica e piccola furberia, ogni residuo di cinismo, ognuno di quegli attributi cioè che sono volgarmente considerati come inscindibili da qualsiasi atteggiamento di politica realistica”¹¹.

Spini scriveva all'indomani della scomparsa di Gandhi, avvenuta per mano di un fanatico induista il 30 gennaio 1948 a New Delhi. E tuttavia oggi, a quasi settanta anni dalla scomparsa, la valutazione dell'azione di tipo politico della quale Gandhi fu protagonista risulta impossibile da isolare dagli aspetti morali e religiosi, al punto che si ha l'impressione che essa sia un grande work-in-progress durato sostanzialmente per tutta la sua vita.

Per comprendere la profondità del pensiero politico dobbiamo seguire la vicenda biografica del Mahatma, a partire dalle sue origini. Gandhi era nato a Porbandar, nella provincia del Gujarat, da una

¹⁰ Tra i contributi più interessanti a questo proposito si segnala Chaudhuri S. (2022), *Machiavelli then and Now. History, Politics, Literature*, Cambridge University Press, che alle pagine 281-295, nel capitolo intitolato *Machiavelli and Gandhi*, offre un interessante confronto tra due dei più radicali pensatori politici della storia. Partendo dall'evidenza che Machiavelli e Gandhi appaiono diametralmente opposti nella prassi politica (il primo ammettendo ogni tipo di violenza finalizzata all'acquisizione ed alla gestione del potere, il secondo rifiutandosi di utilizzarla) Chaudhuri evidenzia come l'azione politica di Gandhi sia caratterizzata da un mix di morale e argomenti politici, irrinunciabilità dei principi e pragmatismo.

¹¹ Spini G. (1948), “Mahatma Gandhi, santo del realismo politico”, *Belfagor*, 3(2), p. 230.

famiglia di mercanti che aveva però intrapreso da almeno due generazioni una buona carriera politica: questo lo pose in una situazione particolare, che da un lato lo sottoponeva al peso degli usi tradizionali (come il matrimonio celebrato all'età di 13 anni), dall'altro gli consentiva di approfittare dei privilegi, degli usi e delle comodità della vita "occidentale", incluso l'accesso alla migliore educazione dell'epoca, dato che studiò a Londra dove diventò avvocato nel 1891. Per Gandhi la professione di avvocato si rivelò subito molto difficile: la sua timidezza e la sua mitezza lo limitavano nei dibattimenti. Decise tuttavia di accettare l'offerta della Dada Abdullah & C. (una ditta indiana che commerciava nella provincia di Natal, nel Sudafrica britannico) e di affiancare il collegio di avvocati inglesi in una causa in Sudafrica.

Il Sudafrica fu, per Gandhi, la svolta. Quando vi arrivò, nel 1893, era sostanzialmente indifferente alla politica. Il Sudafrica sarà per 21 anni il laboratorio politico nel quale Gandhi, dopo aver vissuto lo shock della violenza razziale e della discriminazione nei confronti dei suoi connazionali¹², inizierà a sperimentare gli strumenti di lotta politica che lo contraddistinguono per la sua intera carriera politica¹³. Dopo aver assolto ai suoi doveri di avvocato, infatti, decise di rimanere in Sudafrica per dare supporto alle lotte delle comunità di indiani immigrati, particolarmente numerose soprattutto nelle regioni del Natal e del Transvaal. È in Sudafrica che viene sperimentata la tecnica del Satyagraha: a partire dal 1907, una serie di leggi sempre più restrittive colpirono gli immigrati indiani, prima costretti alla registrazione tramite impronte digitali, poi obbligati a pagare una somma che corrispondeva a sei mensilità per poter essere considerati lavoratori liberi ed infine colpiti anche nei diritti civili, con il divieto di matrimonio per coloro che non appartenevano alla religione cristiana. Gandhi guidò, fino al 1913, una opposizione al governo sudafricano basata principalmente sul rifiuto ad obbedire a leggi ingiuste, sopportando parimenti le conseguenze del mancato rispetto della norma.

Nel 1914 Gandhi decise di tornare in India. I motivi di quella scelta non sono chiari: una parte della letteratura ha messo in evidenza come su questa decisione avessero influito i successi parziali nella lotta non-violenta e l'idea che la modalità di lotta sperimentata in Sudafrica potesse essere utilizzata in India. Il ritorno in India presuppose un periodo di studio e di ascolto. Il paese era in parte diverso rispetto a quello che Gandhi aveva lasciato venti anni prima: non tanto sotto il profilo sociale, perché il sistema della rigida divisione in caste continuava ad essere in vigore; era semmai politicamente che qualcosa sembrava muoversi.

¹² Gandhi fu vittima diretta di episodi di violenza fin dai suoi primi giorni di presenza in Sudafrica: nel suo tormentato viaggio tra Durban e Pretoria fu prima fatto scendere dal treno a causa delle proteste dei bianchi che viaggiavano con lui. Parekh B. (1997), Gandhi. A very short introduction, cit. pp. 5-6.

¹³ Kumar C. (2021), Mahatma Gandhi from Holy Deeds to Unholy Death, Writer's Vilal Publication, p. 89.

L'indipendenza dell'India non era ancora un'opzione ritenuta praticabile, in fondo neanche dallo stesso Gandhi, che durante la Prima guerra mondiale aveva mostrato più volte la sua lealtà alla causa dell'Impero britannico. La politica oppressiva del governo inglese, unita alla delusione per le promesse non mantenute in merito all'indipendenza) aveva tuttavia aperto la strada ad un'opposizione violenta e rivoluzionaria che rifiutava la politica remissiva dell'Indian Congress Party. Fu proprio nel confronto con le frange più violente dei patrioti indiani che Gandhi maturò ancora di più la convinzione che il metodo del Satyagraha applicato in Sudafrica fosse la migliore opzione per l'India¹⁴.

Al rafforzamento di questa posizione non giocavano solo le personali convinzioni filosofiche e religiose di Gandhi, ma una visione politica precisa che combinava diversi elementi della tradizione indiana e di quella occidentale. Un primo aspetto di tipo dottrinario riguardava una rielaborazione delle teorie della rivoluzione frutto del pensiero politico occidentale: Gandhi condivideva il “diritto alla resistenza”, secondo il quale l'opposizione delle masse a misure oppressive dei diritti sociali e politici dei governi era non solo legittima, ma addirittura doverosa¹⁵; e tuttavia, non spinse questa prospettiva fino all'estremo di considerare legittimo l'uso della violenza. Il ruolo delle convinzioni religiose di Gandhi era piuttosto evidente in questa impostazione della lotta politica, ma ad esso si sommarono anche una serie di considerazioni pragmatiche che derivavano dall'osservazione dello stato del Paese. Per Gandhi, la lunga occupazione straniera aveva compresso e frammentato la società indiana, che si presentava divisa al suo interno dal sistema delle caste e schiacciata in una sorta di “subalternità” culturale verso il Regno Unito ed il mondo occidentale in generale; perché l'indipendenza potesse essere effettivamente conquistata ed esercitata a pieno serviva una rigenerazione della società indiana. Così, la visione politica di Gandhi combinò questi due elementi: lotta per l'indipendenza e rigenerazione dovevano procedere di pari passo ed anzi la prima assumeva un valore quasi consequenziale rispetto alla seconda. Gandhi denominò il processo di rigenerazione nazionale “Constructive Programme”: esso comprendeva una vasta serie di temi (dall'unità delle comunità induiste e musulmane alla abolizione dell'intoccabilità dei paria; dal bando contro il consumo delle bevande alcoliche all'adozione del *khadi*; dallo sviluppo dell'economia rurale all'educazione attraverso l'uso di una comune lingua nazionale) che costituivano una sorta di premessa alla piena

¹⁴ Ivi, pp.9-10

¹⁵ La teoria del “diritto alla resistenza” era stata elaborata da John Locke, che nel suo *Due trattati sul governo*, aveva scritto: “Se tuttavia, questi atti illegali toccano la maggior parte del popolo, o se il male e l'oppressione vengono percepiti da pochi, ma in casi tali che, stando ai precedenti e alle conseguenze, sembrano minacciare tutti, ed essi vengono persuasi in coscienza che le loro leggi e con esse i loro beni, le loro libertà e le loro vite sono in pericolo, e forse anche la loro religione, non so dire come si potrà impedire che essi oppongano resistenza alla forza illegalmente usata contro di loro”. Il passo è tratto dall'edizione curata da B. Casalini ed edita a Pisa per i tipi della PLUS nel 2007, p. 313.

realizzazione dell'indipendenza nazionale costruita dal basso. Così si esprimeva Gandhi nella prefazione della seconda edizione del Constructive Programme:

*“This is a thoroughly revised edition of the “Constructive programme” which I first wrote in 1941. [...] Readers, whether workers and volunteers or not, should definitely realize that the constructive programme is the truthful and non-violent way of winning Poorna Swaraj. Its wholesale fulfilment is complete independence.”*¹⁶

L'azione politica di Gandhi, lo abbiamo detto, fu pragmatica e risoluta: il rifiuto della violenza non significava una rinuncia alla lotta o un atteggiamento remissivo. Ed infatti Gandhi seppe costruire una rete di relazioni e di competenze da dirigere alla missione del risveglio nazionale e dell'indipendenza. Comprese l'importanza della stampa, fondando la casa editrice Navajivan, nel 1929 ed un settimanale (l'Harijan Sevak) nel 1932, per sostenere la campagna per l'abolizione dell'intoccabilità¹⁷ e riuscì a coinvolgere alcuni industriali indiani dai quali ottenne i finanziamenti necessari a condurre l'azione politica.

Fin dal 1920 avviò un movimento di non cooperazione con le autorità britanniche che durò circa due anni: Gandhi era convinto che il governo coloniale fosse fondamentalmente sostenuto dalla complicità indiana e che se gli indiani che occupavano posizioni di governo si fossero dimessi o allontanati, l'intero castello coloniale sarebbe crollato. Così mentre spingeva i funzionari a dimettersi dai propri uffici (spingendo peraltro il rifiuto alla collaborazione fino a misure sempre più radicali: dalla rinuncia ad utilizzare i tribunali e le scuole inglesi fino al rifiuto del servizio militare e del pagamento delle tasse), Gandhi affinava i suoi strumenti politici. In particolare, furono due gli strumenti che egli sviluppò nella sua lotta per il risveglio nazionale e per l'indipendenza: la rinascita dell'Indian National Congress Party, vero e proprio “contenitore” di consenso e di promozione dell'azione politica nel suo complesso ed il *satyagraha*, che invece ne ha rappresentato lo strumento strategico¹⁸.

Il National Congress Party, fino al ritorno di Gandhi dal Sudafrica, non era stato un partito rivoluzionario: piuttosto, esso si era caratterizzato per un atteggiamento di tipo progressista e borghese

¹⁶ Gandhi M. K. (1945), *Constructive programme. Its meaning and place*, Navajivan Publishing House, p. 5. Vale la pena notare che Gandhi, pur avendo messo per iscritto il programma solo nel 1941, aveva fatto riferimento ad esso molte volte durante una serie di interventi pubblici a partire dall'inizio della sua azione politica nel corso degli anni Venti. Vedi, per un approfondimento, Bindu M. (2012), *Mahatma Gandhi's Constructive Programme: some reflections*, *Proceedings of the Indian History Congress*, 73, pp. 597-606.

¹⁷ Harijan, che letteralmente significa “creatura di Dio” è il termine che Gandhi utilizzò per sostituire la parola Dalit, “oppresso”. Il settimanale pubblicava contributi in inglese, hindi, Bengalese ed in lingua Tamil.

¹⁸ Parekh B. (1997), *Gandhi. A very short introduction*, cit. pp. 16-19.

che non disdegnava una certa collaborazione con le autorità britanniche. Gandhi non propose in maniera programmatica una contrapposizione tra rivoluzionari e progressisti: piuttosto, trasformò il partito dall'interno, sfruttando la situazione politica e l'atteggiamento intransigente degli inglesi nel biennio 1919-1920 per trasformarlo in uno strumento di sollevazione delle masse popolari¹⁹. La particolare abilità politica di Gandhi si rivelò nella capacità di tenere insieme un partito in cui convivevano diverse anime, con la flessibilità che gli era propria. Così, anche un partito che non prevedeva l'adesione ad alcuna dogmatica specifica (men che meno quella marxista) poteva tuttavia ammettere che uno dei suoi più importanti esponenti come Nehru non solo si proclamasse socialista, ma che proponesse dei manifesti elettorali (quelli per le elezioni del 1937) nei quali il suo volto era associato a quelli di Marx e Lenin. Il paradosso di un movimento che cercava l'indipendenza e che ambiva ad un futuro democratico per il paese fu che il Congress Party agì di fatto come se fosse un partito unico: ad esso si contrapponevano solamente la All India Moslem League (che però aveva un programma politico sostanzialmente ridotto all'obiettivo di contrapporre le diverse confessioni religiose) ed i partiti collaborazionisti moderati e liberali²⁰.

Nonostante fosse un partito sostanzialmente in grado di aggregare tutte le forze popolari del paese in un progetto politico e che in questo potesse assomigliare ai partiti che in Occidente avrebbero dato vita ai totalitarismi in virtù di una loro forte capacità di aggregare le masse con il supporto di sentimenti patriottici, il National Congress Party ispirato da Gandhi non fu mai liberticida. Al contrario, esso seppe promuovere una lotta per l'indipendenza nazionale senza cadere nelle trappole totalitarie (come invece era successo in Giappone), anche se una parte dei militanti seguì l'esperienza di Subhas Chandra Bose nell'Indian National Army²¹. Gandhi riuscì ad utilizzare il National Congress Party per cercare di rendere l'India dell'India un grande paese moderno, capace di conciliare il liberalismo e la democrazia con le tradizioni nazionali: esperienze apparentemente inconciliabili e che invece trovarono una loro straordinaria sintesi di pensiero politico²².

¹⁹ Nel marzo del 1919, il governo coloniale aveva promulgato l'Anarchical and Revolutionary Crimes Act (conosciuto dal nome Rowlatt Act), che estendeva le misure di detenzione preventiva di coloro che erano sospettati di cospirare ai danni dell'impero e dei sostenitori della causa nazionalista indiana. Gandhi reagì proclamando uno sciopero nazionale il 6 aprile e in tutto il paese si ebbero rivolte e manifestazioni alle quali l'esercito imperiale reagì violentemente: ad Amritsar, 379 persone vennero uccise in quello che è conosciuto come il massacro di Jallianwala Bagh. La tensione durò a lungo e lo stesso Gandhi fu arrestato, sottoposto a processo e condannato nel 1922.

²⁰ Spini G. (1948), "Mahatma Gandhi, santo del realismo politico", Belfagor, 3(2), pp. 230-237

²¹ Subhas Chandra Bose rappresenta una figura molto interessante e controversa dell'India degli anni Venti e Trenta. Egli condivideva l'impegno di Gandhi per l'indipendenza dell'India, ma si allontanò dall'idea di un nazionalismo basato sulla non-violenza per intraprendere una lotta militante, scegliendo di allearsi nel 1941 con le forze dell'Asse, raccogliendo comunque importanti consensi ed entusiasmo nella popolazione. L'Indian National Army fu una unità militare formata da indiani, che Subhas Chandra Bose guidò a partire dal 1943. Usai C. (2019), Subhas Chandra Bose: l'altra anima dell'India, Diacronie. Studi di Storia Contemporanea, 38(2), pp. 1-35.

²² Spini G. (1948), "Mahatma Gandhi, santo del realismo politico", cit.

2.2 Autonomia individuale e indipendenza nazionale

Per Gandhi, il percorso attraverso il quale l'India avrebbe potuto riconquistare la propria indipendenza passava attraverso una rigenerazione della nazione che significava anche sanare le immense fratture culturali e sociali che dividevano il paese. Per poter interpretare le diverse sensibilità sociali che attraversavano l'India, Gandhi utilizzò – come parte integrante della sua azione politica – la ridefinizione di concetti e di simboli che consentivano a tutti di potersi identificare e riconoscere in una lotta comune. Se il National Congress Party fu a lungo un elemento di coesione nonostante le differenti opinioni politici di coloro che ne facevano parte, una prospettiva analoga andava estesa anche a tutti gli indiani, fossero o meno attivisti della lotta per l'indipendenza.

Questo aspetto ci porta al cuore delle nozioni di *swaraj* e di *swadeshi*: entrambi hanno una funzione determinante nella lotta per l'indipendenza e per la rigenerazione morale della società indiana. Il significato originario di *swaraj* è quello di “auto-governo”: si tratta quindi di un termine che rientra nell'ambito della politica e che nell'ambito della storia indiana ha una sua diffusione a partire dalla seconda metà dell'Ottocento per indicare l'aspirazione all'autonomia dell'India nel contesto dell'impero britannico. Gandhi ridefinì tuttavia il significato di questo termine, al quale applicò la sua visione olistica prima dell'uomo e poi della società, spostandone i confini verso un significato individuale. Gandhi aveva introdotto questa concezione individuale dello *swaraj* nel 1909 durante la sua azione politica in Sudafrica, quando aveva precisato:

“It is Swaraj when we learn to rule ourselves. It is, therefore, in the palm of our hands. But such Swaraj has to be experienced, by each one himself. One drowning man will never save another”²³.”

In India, il valore di questo concetto emerse ancora con più forza e venne declinato più volte nei suoi interventi pubblici, nei quali emerge come la premessa all'indipendenza nazionale fosse legata ad uno *swaraj* individuale e profondo:

“At the individual level Swaraj is vitally connected with the capacity for dispassionate self-assessment, ceaseless self-purification and growing self reliance”²⁴.

In questa prospettiva, dunque il termine assume (anche) il valore di autonomia individuale. Ciò significa che il potere non è nelle strutture di governo, ma nelle mani delle persone, di ogni persona: così Gandhi può definire un nuovo tipo di potere, inteso come atteggiamento alternativo alle fredde e

²³ Gandhi M. K. (1909), *Hind Swaraj or Indian Home Rule*. Il testo è tratto dall'edizione del 1938 pubblicata dalla Neavajivan Publishing House

²⁴ Gandhi M. K. (1928), *The doom of Purdah*, *Young India*, 28 giugno 1928, p. 772.

impersonali modalità di gestione di governo per proporlo come elemento vitale, espressione della “rivoluzione dal basso” che caratterizza tutta la sua opera. L’autonomia individuale diventa un presupposto dell’indipendenza nazionale perché se – come aveva scritto nel 1909 – “un uomo che sta annegando non può salvarne un altro”, allora solo uomini pienamente realizzati potevano realizzare la vera indipendenza dell’India. Per farlo, occorreva “purificare” la politica tramite un mutamento della coscienza di ognuno: se le persone non sono libere e autonome, allora non lo sarà la nazione. L’idea di fondo è che la purificazione nasce dalla dimensione individuale e si riflette nella cultura nazionale: il significato di *swaraj* allora si amplifica e assume il senso di regola, di controllo, di dominio di sé.

Si tratta di una prospettiva che evidenzia, una volta di più, la capacità di Gandhi di essere politico concreto e pragmatico per il quale il problema di fondo non era solo ottenere l’indipendenza, ma fare in modo che il popolo fosse preparato – sia politicamente, sia socialmente – a sostenere l’onere dell’autogoverno una volta acquisita la propria indipendenza nazionale. *Swaraj*, dunque, assume più dimensioni:

- Una prima dimensione politica, intesa come indipendenza dell’India dal governo inglese. Questo aspetto coinvolge sia la dimensione politica in senso stretto, sia quella economica;
- Una seconda dimensione che porta Gandhi ad immaginare un modello di governo che non sia modellato su quello delle democrazie occidentali, ma che piuttosto si basi su una sovranità popolare basata sulla autorità morale, in linea con le tradizioni indiane;
- Per questo, ed è questo il terzo livello, il concetto di *swaraj* come dominio di sé e come regola personale assume un valore centrale nel pensiero gandhiano: esso avrebbe consentito un controllo dei governanti da parte dei cittadini basato su elementi che si radicano nella tradizione religiosa e morale indiana e non sull’adozione di un “modello” di governo occidentale ritenuto troppo materialistico.

Gandhi riteneva che il risveglio nazionale degli indiani dovesse partire dal cuore e perché ciò fosse realizzabile sarebbe stato necessario un insieme di elementi in grado di muovere sia le emozioni, sia la razionalità degli indiani. Così propose alle masse alcuni simboli (il filatoio manuale, il Khadi, il cosiddetto Gandhi cap, un cappello di cotone che egli contribuì a rendere iconico etc.). Si tratta di un sistema simbolico che non ha niente di arcano o di esoterico: piuttosto, esso si rifà ad oggetti che derivano dalla vita di tutti i giorni, dei quali tutti gli indiani hanno memoria e che vengono proposti come elementi di identificazione capace di mobilitare le energie morali della nazione. Sotto questo profilo, ognuno di questi oggetti ha una semplicità ed un’immediatezza che colpisce la sfera emozionale alla quale Gandhi aggiunse una sofisticata e profonda riflessione razionale e del tutto

politica, creando un “universo” di riferimenti che diventava tanto più prezioso per almeno due motivi: il primo, risiedeva nel fatto che esso coinvolgeva sia la sfera privata, sia quella pubblica di ogni individuo; il secondo perché in questo modo veniva creato una sorta di “nuova estetica” radicata nelle tradizioni indiane e nella quale il governo coloniale non aveva accesso (perché sostanzialmente incapace di comprendere le tradizioni e la cultura dell’India). Questo secondo aspetto si presenta come uno dei più importanti lasciti dell’azione politica di Gandhi:

“No other leader before Gandhi had worked out such a clear, comprehensive, and powerful strategy of action, and none possessed either his massive self-confidence or his organizational and communicative skills.”²⁵

Un esempio di come funzionasse questo sistema simbolico è dato dal richiamo all’utilizzo del Khadi²⁶. Nel suo Constructive Programme Gandhi dedica al Khadi diverse pagine che servono a chiarirne il valore ed il significato²⁷. Nella prospettiva di Gandhi, il Khadi assume una molteplicità di valori: proponendolo come una sorta di “uniforme nazionale”, tende a creare uguaglianza in una società caratterizzata da profonde barriere sociali; ma ha un valore anche dal punto di vista economico, perché riduce le importazioni dall’estero (e dunque crea un danno diretto sotto il profilo economico al governo britannico); rappresenta un ribaltamento di prospettiva che valorizza l’economia dei villaggi (altro tema tutto politico molto caro al pensiero gandhiano), portando al decentramento dei processi di produzione e distribuzione del mercato dell’abbigliamento e favorendo un nuovo approccio al ciclo produttivo del cotone nel quale le comunità locali possono interrompere la catena di sfruttamento che le vede sottomesse alla filiera coloniale che acquista a basso costo le materie prime per rivendere, con alte percentuali di ricarico, i prodotti finiti di stampo occidentale. L’invito di Gandhi a produrre e distribuire il khadi a livello locale è così inserito in una prospettiva pienamente rivoluzionaria ed è proposto come determinante per l’indipendenza nazionale: “[...] *It means a wholesale Swadeshi mentality, a determination to find all the necessities of life in India and that too through the labour and intellect of the villagers*”²⁸.

²⁵ Parekh B. (1997), Gandhi. A very short introduction, cit. p. 13.

²⁶ Il Khadi è un abito in fibre naturali, per lo più realizzato in cotone e se ne esistono anche delle realizzazioni in seta o in lana. Per un approfondimento, vedi Sanchari P. (2017), “The fascinating History of the Fabric that became a symbol of India’s Freedom struggle”, The Better India, 12 aprile 2017. <https://www.thebetterindia.com/95608/khadi-history-india-gandhi-fabric-freedom-fashion/>. Sito consultato il 7 gennaio 2023.

²⁷ Gandhi M. K. (1945), Constructive programme. Its meaning and place, cit., pp. 11-14. Il Khadi è tuttavia centrale nel pensiero di Gandhi e su esso si concentrano molti interventi pubblici. Solo per fare un esempio, negli interventi pubblicati su Young India nel solo 1928, Gandhi dedica ben 12 volte un articolo al Khadi, sia per approfondirne gli elementi simbolici e militanti (si vedano ad esempio di contributi Soldiers of Kahdi, pp. 926 e ss.) sia per presentare i vantaggi di tipo economico che derivano dal suo uso.

²⁸ Ivi, p. 11.

In questa prospettiva, lo *swaraj* assume un ultimo importante significato che si estende nella dimensione economica e si lega, come abbiamo visto, al concetto di *swadeshi*, altro elemento fondamentale del nazionalismo indiano.

Sotto il profilo filosofico, Gandhi ha descritto lo *swadeshi* come la "legge delle leggi", perché essa appare radicata profondamente nella natura dell'essere umano e come tale non ha bisogno di essere promulgata perché agisce in maniera autonoma²⁹. Secondo Gandhi lo *swadeshi*, nel suo senso ultimo e spirituale, rappresenta l'emancipazione finale dell'anima dalla sua schiavitù terrena. Pertanto, un sostenitore dello *swadeshi* deve identificarsi con l'intera creazione nella ricerca finale dell'emancipazione dell'anima dal corpo fisico, che ostacola la realizzazione dell'unità con tutta la vita attraverso il servizio alle persone che condividono il proprio spazio. Da questa prospettiva filosofica, lo *swadeshi* acquisisce un valore anche sotto il profilo politico ed economico.

L'applicazione politica dello *swadeshi* in politica richiede la rinascita delle istituzioni nazionali attraverso il complesso percorso di rigenerazione che è parte integrante dello *swaraj*, per come lo abbiamo delineato nelle pagine precedenti. Questo aspetto, tuttavia, non poteva essere disgiunto da un percorso di recupero della dimensione economica della vita. Gandhi era convinto che la profonda povertà prevalente tra le masse fosse dovuta principalmente al rovinoso allontanamento dal sentiero dello *swadeshi* nella vita economica e industriale: Gandhi sosteneva che chi segue lo spirito dello *swadeshi* dovrebbe utilizzare solo le cose prodotte dai suoi vicini immediati (per questo poneva tanta enfasi nel sostenere le economie rurali e di villaggio) e servire quelle industriali rendendole efficienti e rafforzandole nei settori in cui erano carenti. Durante la lotta per l'indipendenza dell'India, Gandhi si rese conto che la salvezza economica dell'India consisteva nell'incoraggiare e rilanciare le industrie locali: e così, il vero rivoluzionario che sostiene la causa dell'India utilizzerà i prodotti locali e cercherà di migliorare la loro qualità. Anche se il concetto potrebbe sembrare vicino a quello di autarchia promosso, ad esempio, dal regime fascista in Italia, per Gandhi il significato profondo dello *swadeshi* è sostanzialmente diverso: esso non prevede il rifiuto all'utilizzo di prodotti stranieri in quanto tali, ma privilegia un ordine economico nel quale mostra di comprendere come nessuna economia sia sostanzialmente autosufficiente, ma che vede nello scambio (di prodotti, ma anche di competenze) la misura necessaria per poter definire una nuova modalità di servizio nella quale la transazione

²⁹ Gandhi M. K. (s.d.), From Yeravda mandir (Ashram Observances), Navajivan Mudranalaya, p. 38.

economica avvenga in un contesto che privilegia un atteggiamento di condivisione e non come competizione commerciale unicamente votata al profitto³⁰.

2.3 La non violenza come strumento di lotta politica: il satyagraha.

Se la personalità di Gandhi si legò in maniera inscindibile alla vita dell'Indian National Congress Party inteso come strumento politico, ancora più forte sarà la strategia politica delineata attraverso la pratica costante e ripetuta nel tempo del satyagraha. Esso è certamente legato al sistema di pensiero e alle convinzioni religiose che hanno caratterizzato la vita e l'opera di Gandhi, che si inseriscono profondamente nel solco della tradizione induista e della spiritualità dei Jaina, caratterizzata dal rispetto per ogni essere vivente: in questa prospettiva, il satyagraha è una dinamica che rappresenta il punto di sintesi di una serie di sollecitazioni spirituali e religiose con le quali Gandhi venne in contatto in gioventù, incluse parti rilevanti del messaggio cristiano, musulmano ed anche dell'ebraismo. Come abbiamo visto, Gandhi coniò il termine Satyagraha nel 1906, quando era in Sudafrica: partendo dal significato letterale del termine (che come noto deriva da Sathya, "verità" e da "agraha", "appello, chiamata"), ne propose un'interpretazione più estesa che vedeva una insistente, continua e rigorosa richiesta per la verità: significava perseguire la verità, superare le barriere del pregiudizio e del dogmatismo. Ogni uomo, per quanto dogmatico possa essere, aveva un'anima che poteva essere incontrata attraverso il dialogo. Gandhi, che considerava il dialogo depurato dal dogmatismo e dalle passioni umane come uno strumento di soluzione dei conflitti, rigettava la violenza sul piano morale: per questo motivo, nel momento in cui prese corpo un programma di rivoluzione non-violenta, l'obiettivo che egli pose fu quello di un programma di trasformazione delle relazioni finalizzato ad un trasferimento pacifico dei poteri di governo dal regime coloniale britannico ad un'India finalmente capace (perché rigenerata nelle sue strutture sociali) di autogovernarsi.

La lotta non-violenta che egli proponeva utilizzava anche l'arma della resistenza passiva (ovvero della tecnica che consiste nella non collaborazione con qualcosa che si ritiene ingiusto: tecnica che Gandhi promuoverà più volte, soprattutto in India, chiedendo ai funzionari locali di non collaborare con il governo coloniale), ma non aveva niente a che vedere con un atteggiamento di apatica indifferenza: fin dai tempi dell'attività politica del Sudafrica, Gandhi evidenziò sempre la grande distanza tra un atteggiamento remissivo ed inerte ed il vero significato di Satyagraha, che non era espressione di debolezza, ma di forza di volontà e di consapevolezza della propria missione. Gandhi vedeva nella non-violenza uno strumento di lotta che non doveva essere confuso con la codardia:

³⁰ Sibi K. J. (s.d.) Understanding Gandhi's vision of Swadeshi, [mkgandhi.org. https://www.mkgandhi.org/articles/understanding-gandhis-vision-of-swadeshi.html](https://www.mkgandhi.org/articles/understanding-gandhis-vision-of-swadeshi.html). Sito consultato il 7 gennaio 2023.

“I do believe that, where there is only a choice between cowardice and violence, I would advise violence. [...] But I believe that non-violence is infinitely superior to violence”³¹.

La pratica del satyagraha nell’ambito del movimento nazionalista indiano trovò il suo campo di azione nella disobbedienza civile e nel rifiuto di collaborazione con le autorità britanniche³². Essa però non appariva dal nulla, all’improvviso: proprio nella prospettiva di mantenere sempre aperto un canale di dialogo, era il punto di arrivo di una strategia politica che prevedeva una fase preliminare di studio, una fase di mobilitazione delle masse finalizzata ad esortare gli oppositori a prendere in considerazione le ragioni che avevano portato alla decisione di proclamare un satyagraha ed infine ad un appello a negoziare. Chi praticava il satyagraha avrebbe dovuto accettare l’arresto, la repressione, le confische senza opporre resistenza; in caso di detenzione, i prigionieri avrebbero dovuto essere cortesi, rispondere alle richieste dei loro carcerieri e non richiedere privilegi speciali in relazione al loro status o al loro ruolo.

Secondo la prospettiva di Gandhi, il satyagraha – inteso come amore attraverso la sofferenza – era in grado di confondere i sentimenti di ostilità e di rabbia degli avversari e mobilitare la parte più nobile e spirituale che ogni individuo possiede; non si trattava, tuttavia, solo di un fatto morale: la resistenza sofferente del satyagraha era in grado anche di produrre risultati politici, ad esempio scuotendo l’opinione pubblica fino al punto da mettere sotto pressione le autorità.

Gli aspetti teorici e pratici della visione politica del satyagraha sono molto complessi, perché esso non rappresentava solo un elemento di ascesi o di sacrificio personale. Esso si accompagnava da una serie di strumenti di lotta che potevano andare dalla proclamazione degli scioperi alla non cooperazione con le autorità ed estendersi fino al boicottaggio economico e alla dimissione in massa dagli uffici pubblici, oltre che nella pratica personale del digiuno³³. Come abbiamo visto per gli altri aspetti legati al pensiero politico di Gandhi, anche per il satyagraha aspetti morali e pragmatici si fondono in una unica prospettiva. La pratica dell’amore sofferente che sta alla base dell’impegno del satyagraha aveva un significato politico concreto, perché era anche oggettivamente se non l’unica forma di lotta possibile per Gandhi, certamente quella in grado di garantire la maggiore efficacia date le condizioni politiche dell’India del primo dopoguerra.

L’India avrebbe anche potuto scegliere di intraprendere un percorso di rivoluzione armata: tuttavia, i rischi connessi in questa scelta – scelta che negli anni immediatamente seguenti alla fine della Prima

³¹ Gandhi M.K.(1920), The doctrine of sword, Young India, 11 agosto 1920.

³² Kumar C. (2021), Mahatma Gandhi from Holy Deeds to Unholy Death, cit., pp. 90-91.

³³ Parekh B. (1997), Gandhi. A very short introduction, cit. pp. 64-73.

guerra mondiale fu comunque una possibilità e che come abbiamo visto non mancarono di attrarre la parte del Paese che seguì l'esperienza di Chandra Bose – sarebbero stati altissimi: l'equilibrio delle forze in campo (l'organizzato e potente esercito inglese da una parte; le masse indiane sostanzialmente disabitate all'uso delle armi dall'altra) sarebbe stato sfavorevole agli indiani, che avrebbero potuto adottare solo strumenti di guerriglia che verosimilmente sarebbero stati destinati all'insuccesso. Inoltre, proporre una reazione violenta alla dominazione inglese avrebbe potuto significare anche acuire quelle divisioni interne della società indiana (profondamente segnata dal sistema castale e dalle differenze religiose), fino a minare alla base il tentativo di portare unitarietà all'interno del mondo indiano come presupposto per ottenere l'indipendenza e la liberazione del popolo. In questa prospettiva, non solo le divisioni avrebbero potuto essere utilizzate dagli inglesi per rafforzare il loro disegno egemonico, contando sul collaborazionismo di alcune caste o sulle divisioni religiose; ma anche in caso di successo, quello che si sarebbe verificato sarebbe stato una mera sostituzione di un potere con un altro: un potere occidentale con uno indiano, ma che sostanzialmente ricalcava il modello britannico. Si trattava di un rischio che Gandhi aveva ben presente

Il satyagraha ha invece permesso agli indiani di superare le barriere di casta, di religione e – attraverso il National Congress Party – anche di credo politico, proponendo un atteggiamento di non collaborazione con il governo inglese che di fatto portò a bilanciare quello squilibrio di forze che sarebbe stato inevitabile se la lotta si fosse concentrata solo sul piano militare. Il satyagraha prevedeva una autodisciplina, un senso religioso del dovere e della solidarietà che avrebbe permesso agli indiani *“[...] di riscattarsi da questo complesso di inferiorità, di fissare lo sguardo nello sguardo dell'uomo bianco e sostenerne il paragone, di sentirsi anzi al paragone dell'uomo bianco portatori ancora di più alti valori di civiltà e di umanità di quelli affermati con il proprio dominio dagli occidentali”*³⁴.

³⁴ Spini G. (1948) Mahatma Gandhi, cit. p. 235.

3. SINTONIE ED EREDITA'

3.1 Gandhi e la filosofia politica indiana contemporanea

Gandhi costituisce un riferimento importante all'interno del panorama politico dell'India Contemporanea, che è caratterizzata da una evoluzione del pensiero politico nella quale possono essere riconosciute più fasi. Una prima fase dura fino alla metà degli anni Ottanta e si rifà a modelli teorici occidentali applicati a temi indiani; una seconda fase ha una sua connotazione post-colonialista; una terza fase è caratterizzata da posizioni antimoderniste.

Già dalla prima fase, si può notare una divisione della cultura politica indiana. Tra i primi ci sono pensatori come J.N. Mohanty e Rajni Kothari, i quali rispettano la tradizione indiana, la contaminano ampiamente con quella occidentale e cercano di modernizzarla. Tra i secondi ci sono fondamentalisti hindu ma anche pensatori come V.P. Varma e G.P. Singh, tutti animati da una volontà di ritorno a un'India precoloniale e non toccata dall'Occidente. In questi autori l'antimodernismo e l'antioccidentalismo sono caratteristiche costanti. Tra la prima fase e la seconda ci sono filosofi che sono a metà strada. Un notevole ruolo svolge, soprattutto dal 1947 al 1989, il marxismo in India. Il marxismo è interessante per molti pensatori indiani innanzitutto perché propone una sociologia della modernizzazione meno critica nei confronti del capitalismo e dell'eurocentrismo. Si può partire sempre dall'idea di rivoluzione mancata. Nell'interpretazione indiana, la rivoluzione mancata è prima quella di Gandhi, che trasferisce involontariamente un potere popolare conquistato sul campo alla élite borghese, e poi quella di Nerhu che nel bilanciamento tra socialismo e nazionalismo finisce con il privilegiare il secondo. Questa rivoluzione mancata rende complessa ogni reazione a favore delle masse dopo il 1989. Un'influenza speciale nel marxismo in India ha l'eredità gramsciana. Il termine "subaltern" è preso da Gramsci. L'intenzione degli studiosi dei subaltern studies era comunque quella di prendere da Gramsci l'idea di una storiografia non limitata alle azioni delle élites, per fare emergere il rimosso degli emarginati (i subalterni).

La seconda fase è caratterizzata dalla nascita dei subaltern studies. L'autore classico di riferimento è qui lo storico Ranajit Guha nei primi anni 1980. Gli studi di questo gruppo intendono smascherare la natura elitistica del potere. Il gruppo dei subaltern studies ha un rilievo decisivo per comprendere lo sviluppo della filosofia politica indiana dall'ultimo ventennio del secolo scorso fino a noi. L'esplosione teoretica di questa seconda generazione avviene intorno al 1985, anno in cui escono tre testi fondamentali: *An Anti-secularist Manifesto* di Ashis Nandy (1985)³⁵; *Can the Subaltern Speak?* di

³⁵ Nandy A. (1995), "An Anti-secularist Manifesto", *Secularism in crisis*, 22, 1, pp. 35-64.

Gayatri Spivak (1985)³⁶; *Signs Taken for Wonders* di Homi Bhabha (1985)³⁷. Molto evidente nei tre lavori è da un lato la preoccupazione di creare una cultura politica e una filosofia indiane che la possa riflettere separate dai trend dominanti pur non concedendo l'antimodernismo. Ma il post-colonialismo vuole avere un'impronta decisamente meno "orientalista", sarebbe a dire meno influenzata dalla cultura politica occidentale. L'idea post-coloniale è quella di fare sì che gli emarginati, sia dal colonialismo sia dalle élites indiane, possano finalmente fare sentire la propria voce. Gli autori coinvolti in questo ampio movimento di pensiero coprono posizioni assai diverse tra loro. Si va dalla tematica post-moderna di un Homi Bhabha, che privilegia l'ibridità in chiave critica rispetto al dominio della cultura occidentale, a lavori più conciliatori come quello di Partha Chatterjee che ricostruisce in chiave post-coloniale il concetto di società civile. Per cui abbiamo pensatori post-coloniali fortemente critici dell'Occidente.

Negli anni immediatamente seguenti alla temperie post-colonialista del 1985, si possono trovare autori più moderati, i quali non disdegnano modelli intellettuali occidentali, ma li adoperano e li integrano per l'India. Questi autori discutono la superiorità del modello indiano che tende a includere la religione nel discorso pubblico rispetto a quello occidentale che invece è esclusionista. Questa svolta apre a una terza fase. Tutti questi autori, successivi ai post-coloniali del 1985, condividono con loro il distacco da temi e modelli filosofico-politici atlantici, ma portano il discorso su di un livello meno esplicitamente indiano e contestuale. Negli ultimi tempi, il desiderio di rendere il pensiero politico indiano più indipendente da quello occidentale sembra rafforzarsi.

3.2 Gandhi e l'occidente

L'immagine di Gandhi è riconosciuta a livello internazionale come un vero e proprio mito: e tuttavia, la figura di Gandhi per come viene restituita oggi sotto il profilo ideologico e politico appare piuttosto lontana dalla sua realtà storica. Se come simbolo e modello ispiratore il suo successo è stato planetario, politicamente è stato tirato da tutte le parti, magari con tesi suggestive che legano i concetti di *swaraj* e *swadeshi* a quelli di morale personale ed etica pubblica, con assonanze che solo parzialmente (e probabilmente superficialmente) si riscontrano nel pensiero gandhiano³⁸.

³⁶ Spivak G. C. (1985), "Can the subaltern Speak?", Nelson C., Grossberg L. (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan, pp. 271-313.

³⁷ Bhabha H. K. (1985), "Signs taken for wonders: questions of ambivalence and authority under a Tree outside Delhi, may 1817", *Critical Inquiry*, 12, 1, pp. 144 ss.

³⁸ Maffettone S. (2015), "Gandhi per liberal-democratici", *IlSole24Ore cultura*, 18 gennaio 2015. <https://st.ilsole24ore.com/art/cultura/2015-01-18/gandhi-liberal-democratici-081417.shtml?uuid=ABLq0wfc&p=2>. Sito consultato il 21 marzo 2023.

Quello che sembra particolarmente evidente è che l'occidente, mentre esaltava Gandhi e la sua azione al punto di farlo diventare una vera e propria icona³⁹, abbia faticato a comprendere fino in fondo la portata del suo pensiero. Ciò deriva sicuramente dal fatto che una figura come quella di Gandhi sfugge ad ogni tipo di categorizzazione persino all'interno di quel mondo complesso che è l'India: a maggior ragione, un occidente lontano da quelle prospettive non aveva che due possibilità. Abbracciare senza se e senza ma l'ideale gandhiano o ridefinirlo, "edulcorandolo" ed adattandolo alle sue necessità. Due esempi saranno utili a comprendere questo meccanismo di "assimilazione" delle idee gandhiane in occidente.

Il primo rimanda all'idea di nonviolenza proposta da Gandhi, attualizzata e riletta alla luce degli eventi tragici che si sono determinati tra Russia e Ucraina. Il 21 marzo 2022 (la cosiddetta "Operazione speciale" di Putin era iniziata da meno di un mese) Angelo Panebianco aveva scritto un articolo per il Corriere della Sera intitolato "La nuova difesa e i vecchi pacifismi": in esso aveva stigmatizzato i pacifisti che citavano Gandhi sostenendo che egli avesse affermato che "[...] contro Hitler servivano gli eserciti"⁴⁰. Questa conclusione, piuttosto lapidaria, è stata contestata da Luca Tedesco: che ha fatto notare, citando numerose fonti, come in realtà il pensiero radicale di Gandhi rispetto alla resistenza non violenta non fosse cambiato neanche davanti alla devastante avanzata del nazismo e del fascismo. Le fonti citate da Tedesco evidenziano come neanche negli anni Trenta venne messa in dubbio la scelta nonviolenta. Anzi, davanti agli eventi di quegli anni Gandhi si comportò in maniera che dovette apparire allora come oggi paradossale rispetto al pensiero dominante occidentale. Che sostanzialmente non comprende (neppure oggi, in fondo) perché Gandhi considerasse sullo stesso piano Roosevelt e Churchill rispetto a Mussolini ed Hitler: tra di loro c'era, eventualmente, solo una "differenza di grado", come ebbe a scrivere in una lettera ad Hitler nel dicembre 1940 condannando ad un tempo sia l'imperialismo tedesco, sia quello inglese. Sono aspetti che si ricollegano alle diverse idee di pacifismo, che non sono – lo vedremo nel prossimo capitolo – tutte assimilabili alla prospettiva gandhiana, nonostante le semplificazioni del pensiero occidentale⁴¹.

Il secondo elemento che proponiamo come riflessione riguarda il rapporto tra diritti e doveri e più in generale al rapporto tra Gandhi e l'occidente. Gandhi fu portatore di una visione duramente critica verso la maggior parte del pensiero politico e umanistico occidentale e talvolta è stato considerato

³⁹ Gandhi venne addirittura fatto oggetto di un'opera di un artista eccentrico e simbolo della cultura pop come Andy Warhol.

⁴⁰ Panebianco A. (2022), "La nuova difesa e i vecchi pacifisti", Corriere della Sera, 20 marzo 2022. https://www.corriere.it/editoriali/22_marzo_20/nuova-difesa-vecchi-pacifismi-4ae18d58-a893-11ec-9fb7-9b041ce9b963.shtml. Sito consultato il 21 marzo 2023.

⁴¹ Tedesco L. (2022), "Il Gandhi inesistente di Angelo Panebianco", Il pensiero Storico. Rivista internazionale di storia delle idee, 28 marzo 2022. <https://ilpensierostorico.com/il-gandhi-inesistente-di-angelo-panebianco/>. Sito consultato il 21 marzo 2023.

come eccessivamente avverso alla modernità; e tuttavia, in occidente il leader indiano è considerato una figura di portata mondiale, un vero punto di riferimento non solo per i cittadini comuni, ma anche per molti leaders politici. L'eredità di Gandhi si può infatti trovare in diversi ambiti nei quali il pensiero politico occidentale ha orientato la propria riflessione. Uno di questi è certamente il tema dei diritti: sia quelli dell'individuo, sia – secondo una prospettiva politica relativamente più recente – quella dei gruppi. Gandhi, da questo punto di vista può essere preso come un punto di riferimento: egli lottò per affermare i diritti degli indiani, prima come sudditi dell'Impero e poi come arbitri del proprio destino.

In senso generale, l'azione di Gandhi può essere considerata nell'ambito della promozione delle campagne contro il colonialismo, il razzismo e la xenofobia: pur non potendo affermare che ne sia stato l'iniziatore (altri prima di lui avevano sostenuto questi orientamenti) certamente è riuscito ad agire in modo da ottenere un credito ed una capacità di essere ascoltato in maniera sostanzialmente planetaria. Nel porre Gandhi all'origine dei movimenti (degli individui e dei gruppi) per l'affermazione dei propri diritti, tuttavia, si rischia di incorrere in un errore di prospettiva. Nella dimensione comune, chi reclama per rivendicare i propri diritti lo fa rivolgendosi allo stato, che ha il compito di tutelare gli individui; e tuttavia, Gandhi non aveva un buon giudizio del moderno stato-nazione, cosa che contrasterebbe anche con la visione di un Gandhi nazionalista indiano. Il suo messaggio, in realtà è piuttosto diverso e l'occidente lo ha fatto proprio cercando di elidere quegli elementi di 'anomalia' che invece sono il cuore del messaggio gandhiano: a cominciare dalla sua identificazione con l'ascesa del nazionalismo indiano: solo dopo la sua morte venne costruita l'immagine di un Gandhi patriota e nazionalista che in realtà non corrisponde alla sua figura storica⁴².

In effetti, Gandhi si distingue tra le figure politiche moderne per il netto rifiuto della correlazione tra diritti e cittadinanza: è una convinzione della quale si fece portatore fin dall'epoca delle lotte in Sudafrica, durante le quali assunse la consapevolezza che se voleva rivendicare i propri diritti (come suddito della monarchia britannica, ma ancora di più come appartenente alla razza umana) doveva per forza vivere e agire nella piena consapevolezza dei suoi doveri: è in questa prospettiva che egli poteva sostenere:

In swaraj based on ahimsa, people need not know their rights, but it is necessary for them to know their duties. There is no duty but creates a corresponding right, and those are true rights which flow from a due performance of one's duties⁴³.

⁴² Lal V. (2009), "Gandhi's West, West's Gandhi", *New Literary History*, 20, pp. 281-313

⁴³ *Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. 75, p. 178 (13 March 1939);

L'idea che sia l'attenzione ai doveri, più che ai diritti, a rappresentare il segno della "liberazione" (individuale e collettiva) sia dall'oppressione esterna, sia dai condizionamenti del proprio animo allontanano Gandhi dal pensiero politico occidentale.

Lo scetticismo incrollabile di Gandhi nei confronti della storia fornisce è alla base del suo ripudio delle tradizioni liberali dell'Occidente moderno e delle categorie di pensiero. Gandhi aveva un rapporto intenso con l'occidente (del resto si era formato nelle migliori scuole del Regno Unito), ma era sospettoso verso i suoi valori e non credeva che dalla sua cultura dovessero derivare valori destinati a diventare universale⁴⁴.

3.3 I movimenti pacifisti e non violenti

L'eredità di Gandhi ha trovato una sua forte sintonia con lo sviluppo di movimenti non violenti in tutto il mondo. Durante tutto il Novecento, le esperienze che si sono ispirate al messaggio di Gandhi si sono moltiplicate: nella maggior parte dei casi si è trattato di movimenti che si sono caratterizzati per azioni non violente nell'ambito di rivendicazioni politiche o sociali che prevedevano il contrasto al potere costituito. A seconda della loro natura e degli obiettivi, queste iniziative possono essere suddivise in alcuni cluster principali:

- movimenti per l'indipendenza da regimi coloniali;
- movimenti di liberazione da regimi totalitari;
- movimenti di rivendicazione di diritti civili;
- movimenti a sostegno di politiche alternative.

La lotta contro i regimi coloniali (ne abbiamo diffusamente parlato nei capitoli precedenti) si manifestarono prima in Sudafrica (tra il 1906 ed il 1914) e poi nella lotta per l'indipendenza indiana (1915-1947). Queste iniziative vedono un duplice punto di congiunzione: l'affermazione della prassi della nonviolenza contro il regime coloniale britannico e la figura di Gandhi, vero ispiratore e guida delle. L'azione simbolo della lotta non-violenta di Gandhi, che venne presa fu la 'Marcia del Sale': il 12 marzo 1930, insieme a 78 seguaci egli iniziò una marcia di oltre 200 chilometri tra l'Ashram di

⁴⁴ Lal V. (2009), "Gandhi's West, West's Gandhi", cit. pp. 304 e ss.

Sabarmati al villaggio marittimo di Dandi, dove avrebbero potuto rifornirsi di sale; contemporaneamente, Gandhi sottolineava l'importanza del sale come elemento necessario alla vita di tutti i giorni. Era l'avvio di una campagna nonviolenta per contrastare la tassa sul sale imposta dal governo britannico, che deteneva il monopolio della produzione. La marcia, durata ventisei giorni, provocò la proliferazione di iniziative nonviolente analoghe in tutta l'India. I risultati concreti furono piuttosto modesti (nonostante un accordo sancito a distanza di un anno, la questione non venne risolta del tutto), ma Gandhi sottolineò l'iniziativa per l'importante prova di forza morale che gli indiani avevano dato al governo britannico⁴⁵.

La dottrina di Gandhi aveva però iniziato a superare i confini del Commonwealth. Importanti iniziative non violente vennero messe in atto anche nei confronti degli stati totalitari a partire dagli anni Quaranta, sia in Europa, sia in America latina, dove le pressioni di movimenti nonviolenti portarono alla fine dei governi dittatoriali in Guatemala⁴⁶ e nel Salvador⁴⁷, nel 1944: il successo di queste iniziative per quanto importanti e spesso caratterizzate da un esito positivo, sono sempre state poco note al di fuori dei paesi dove esse avvennero, ma crearono comunque una "cultura" della lotta nonviolenta che ha corso parallelamente con le iniziative di guerriglia militare e nel corso di tutto il Novecento si sono succeduti movimenti pacifisti di opposizione ai regimi autoritari in tutti i paesi latinoamericani.

⁴⁵ Shani O. (2015), "Gandhi Salt's March: Paradoxes and Tensions in the Memory of Nonviolent struggle in India, Reading A. et al (eds), Cultural Memories of Nonviolent Struggle, Palgrave Macmillan, pp. 32-51

⁴⁶ Negli ultimi anni della Seconda guerra mondiale, un sentimento antiautoritario si diffuse in tutta l'America latina. Nel 1944, in Guatemala, una combinazione di mobilitazioni militari e popolari provocò la caduta del dittatore Jorge Ubico, che deteneva il poter dal 1931. Seguirono le elezioni, attraverso le quali fu eletto alla presidenza il riformista Juan José Arévalo. Alla presidenza moderatamente riformista di Arévalo seguì l'amministrazione più radicale di Jacobo Arbenz, un governo nazionalista che cercò di ampliare i diritti dei lavoratori e delle popolazioni vulnerabili, di rafforzare le disposizioni statali in materia di welfare, di consolidare l'economia capitalista nazionale e di limitare il potere e l'influenza delle imprese straniere, in particolare nordamericane, come la United Fruit Company, che esercitavano una morsa sull'economia guatemalteca. Brett R. (2008), Guatemala: Ongoing, International Center on Nonviolent Conflict, maggio 2008. <https://www.nonviolent-conflict.org/guatemala-ongoing/>. Sito consultato il 22 marzo 2023.

⁴⁷ Il generale Maximiliano Hernandez Martinez divenne presidente di El Salvador in seguito ad un colpo di stato militare che aveva rovesciato il governo liberamente eletto di Arturo Araujo nel 1931. Dopo aver ordinato l'uccisione di migliaia di contadini e dissidenti politici durante i suoi primi due mandati, Martinez sospese la costituzione all'inizio del 1944 e dichiarò che sarebbe rimasto in carica per un terzo mandato senza elezioni. In aprile, una rivolta armata di militari dissidenti e di altri elementi dell'élite fu rapidamente repressa, ma il 5 maggio gli studenti organizzarono uno sciopero generale che paralizzò gran parte dell'economia e della società civile. Le manifestazioni di massa si formarono spontaneamente e i manifestanti non violenti presero d'assalto il Palazzo Nazionale. Umiliato e isolato, Martinez fuggì in Guatemala l'11 maggio. Zunes S. (2010), El Salvador: 1944, International Center on Nonviolent Conflict, ottobre 2010. <https://www.nonviolent-conflict.org/el-salvador-1944/>. Sito consultato il 21 marzo 2023.

Nella seconda metà del secolo la resistenza al totalitarismo resta il tema aggregante di molti movimenti nonviolenti. Emblematici furono lo sciopero nel campo di lavoro forzato di Vorkuta in Unione Sovietica nel 1953, la resistenza all'occupazione militare in Cecoslovacchia nel 1968, la lotta contro la dittatura del generale Pinochet in Cile e contro la dittatura di Marcos nelle Filippine negli anni Ottanta.

Nei decenni successivi azioni di resistenza ai regimi comunisti furono condotte con tecniche analoghe in molti paesi dell'Europa dell'Est e, soprattutto e con particolare successo, in Polonia (dove il sindacato clandestino Solidarność fu l'organizzatore della resistenza polacca al regime) e nei Paesi Baltici (dove venne organizzata una imponente “catena umana” nell'agosto 1989, per ricordare l'anniversario dei trattati Ribbentrop-Molotov che avevano segnato la divisione dell'Europa in aree di influenza nazista e sovietica, consegnando di fatto Lituania, Lettonia ed Estonia all'occupazione russa). La storiografia ha evidenziato come all'origine dei rivolgimenti che portarono alla ‘caduta del muro di Berlino’ nel novembre 1989 nei paesi europei dell'Est (la cosiddetta 'caduta del Muro di Berlino') vi siano azioni nonviolente, realizzate grazie all'azione di movimenti clandestini che, anche per l'evidente disparità di forze rispetto ai regimi al potere, avevano fatto della nonviolenza e delle sue tecniche la loro arma principale.

La lotta per il riconoscimento dei diritti civili e politici della massa dei fuoricasta indiani, che Gandhi chiamò *Harjan* ('figli di Dio'), nella prima metà del Novecento ha ispirato molte lotte per i diritti civili. La più significativa fu, negli anni Cinquanta, quella guidata da Martin Luther King: essa aveva l'obiettivo di affermare i diritti civili dei neri negli Stati Uniti. Alcune azioni (come, ad esempio, il ‘boicottaggio degli autobus’ a Montgomery, in Alabama, ricordano la Marcia del sale di Gandhi. Le iniziative del Reverendo King, per il successo che hanno avuto in ambito giuridico e per il rigore con il quale sono state condotte, hanno a loro volta ispirato movimenti pacifisti per l'affermazione dei diritti civili. Le iniziative del Reverendo King, per il successo che hanno avuto in ambito giuridico e per il rigore con il quale sono state condotte, hanno a loro volta ispirato movimenti pacifisti per l'affermazione dei diritti civili. Esiste, secondo alcuni studiosi, un collegamento tra il pensiero di Gandhi e quello di Martin Luther King. Nel 1929, Gandhi affidò ad una lettera indirizzata a uno dei principali sostenitori dei diritti civili delle persone di colore, W. E. B. Du Bois:

*“Let not the 12 million Negroes be ashamed of the fact that they are the grandchildren of slaves. There is no dishonour in being slaves. There is dishonour in being slave-owners”*⁴⁸.

Gandhi aveva sperato che la questione dei diritti civili negli Stati Uniti potesse essere il fattore di svolta per la non-violenza, arrivando a sostenere che attraverso la lotta delle persone di colore per l’affermazione dei propri diritti potesse essere la chiave di volta per diffondere nel mondo il messaggio originario della non violenza. Il messaggio di Gandhi agli afroamericani sarebbe stato ripreso da molti intellettuali, tra i quali Mordecai Johnson, Presidente della Howard University, che visitò l’India nel 1950 per apprezzare di persona gli effetti dell’azione di Gandhi. Al suo ritorno, Johnson intervenne ad una conferenza per raccontare la sua esperienza e fu lì che Martin Luther King iniziò la sua elaborazione del messaggio di Gandhi. King, che fino a quel momento era convinto che il messaggio di Gandhi potesse avere un valore solo a livello individuale, ma che non potesse essere applicato alla lotta razziale o tra nazioni, iniziò a ricredersi, ispirandosi al leader indiano per la sua azione politica⁴⁹.

Nella seconda metà del secolo assistiamo all’allargarsi delle tematiche oggetto di iniziative non violente a temi quali i diritti umani ed i diritti civili. Temi vecchi e nuovi si combinano ed assumono rapidamente un volare politico: i gruppi di pacifisti promuovono infatti le loro rivendicazioni alle autorità ufficiali ai vari livelli, locale, nazionale e persino nei principali internazionali; l’obiezione di coscienza al servizio militare, le rivendicazioni delle donne, degli omosessuali, la difesa di gruppi speciali vengono sostenute spesso da azioni pacifiche e nonviolente, anche se in alcuni casi queste sono state affiancate anche dalla lotta armata.

La pace e il disarmo, l’educazione a sistemi di valori in cui la non-violenza sia elemento centrale, le campagne contro qualsiasi uso, anche non militare, dell’energia nucleare, la tutela dell’ambiente, le campagne contro la vivisezione e in difesa degli animali in generale e così via: in questi temi si possono riconoscere rivendicazioni che vanno oltre l’abituale accezione giuridica della parola ‘diritti’. In questo espandersi e differenziarsi di temi emerge una caratteristica ulteriore: non soltanto si difendono o rivendicano diritti, ma si affermano anche principî, si sollevano problemi, sino a quel momento

⁴⁸ Chandra M. (s.d.), “Gandhi and the African American Interpreters of Non-violence”. <https://www.mkgandhi.org/articles/Gandhi-and-the-African-American-Interpreters-of-Non-violence.html>. Sito consultato il 4 maggio 2023. Vedi anche Parekh B. (1997), *Gandhi. A very short introduction*, cit. pp. 76-77.

⁴⁹ Wang M. (2023), “Martin Luther King and the Civil Rights Movement in America, *Journal of Education, Humanities and Social Sciences*, 8, pp. 2262-2265.

trascurati, di fronte all'opinione pubblica in generale e non più essenzialmente in opposizione a centri di potere; si propongono alternative al modo consueto di porsi di fronte ai grandi problemi che si devono collettivamente affrontare.

In Asia, un caso del tutto particolare è rappresentato dall'esempio della Thailandia nei primi anni Cinquanta e rappresenta in maniera plastica il quadro delle relazioni internazionali in quel delicato frangente storico. Nel marzo del 1950 venne lanciato da Stoccolma un movimento internazionale per la pace. L'obiettivo dell'iniziativa era la messa al bando assoluta delle armi atomiche e l'appello riscosse un successo impressionante: furono più di cinquecento milioni le persone che aderirono alla petizione; ma il fatto che circa il settanta per cento delle firme provenisse dalla Cina e dall'Unione Sovietica fece sì che il mondo occidentale guardasse con sospetto al movimento per la pace: ritenendolo troppo vicino all'ideologia comunista i governi occidentali misero in atto una intensa attività di controllo e di pressione per limitare – anche mediante l'uso della violenza – la partecipazione delle persone al movimento. Anche la popolazione della Thailandia si unì al movimento per la pace e iniziò a raccogliere firme in un contesto politico molto delicato. Iniziative pacifiste e nonviolente erano infatti in atto nel paese da tempo ed erano legate allo scoppio della guerra in Corea e alla decisione del governo thailandese di appoggiare militarmente l'intervento degli Stati Uniti. Questa decisione era però invisa ai larghi strati della popolazione, che nutrivano una forte avversione verso la politica estera del governo, ritenuta troppo aggressiva e militarista. Il movimento ebbe inizialmente la forza di affrontare la questione in un senso generale: mentre lanciava appelli contro l'intervento militare, si occupava di lotta alla discriminazione, all'oppressione, alla povertà e alla fame.

Gli attivisti thailandesi presero contatto con la Cina per partecipare alla conferenza di pace di Pechino, atto che provocò una certa irritazione nel governo thailandese: a novembre del 1952 la polizia iniziò ad arrestare ed interrogare le persone coinvolte con il movimento per la pace. Le accuse che erano mosse agli attivisti del movimento erano molto gravi: erano infatti accusati di cospirazione antigovernativa, che avrebbe dovuto sfociare in una ribellione chiamata "Peace Rebellion". Il 13 novembre 1952 il parlamento approvò una legge che favoriva la repressione nei confronti delle 'attività comuniste' (legge che è stata peraltro abrogata solo nel giugno del 2001). Il Partito Comunista di Thailandia (CPT) colse l'occasione per fare reclutamento tra la popolazione ed aumentò di molto la propria influenza soprattutto tra le fasce più deboli della popolazione, promuovendo la pace una serie

di iniziative contro la guerra. Poiché il CPT era di fatto perseguitato, entrò in semi-clandestinità e spostò la sua lotta nelle campagne: il messaggio pacifista si affermò così anche nei villaggi rurali, dove si diffuse un forte sentimento antiamericano. Il movimento per la pace è stato in gran parte influenzato dalla situazione geopolitica globale e uno degli obiettivi del movimento era quello di proteggere la Cina e l'Unione Sovietica dall'aggressione americana: la logica conseguenza era l'affermazione della lotta contro l'imperialismo americano. I successi del movimento provocarono anche delle ritorsioni, poiché le autorità thailandesi (e con esse gli Stati Uniti) temevano la diffusione dell'ideologia comunista e promossero importanti azioni repressive.

Uno degli aspetti più interessanti della vicenda thailandese è il rapporto tra movimento pacifista e non violento e il ruolo politico che al suo interno venne rivestito dalla CPT: molti attivisti tennero a sottolineare come si trattasse di aspetti diversi, negando o minimizzando di fatto il ruolo svolto dalla CPT. Si tratta di un'ambiguità che può essere considerata frutto della Guerra fredda e del conseguente atteggiamento persecutorio del governo thailandese; una parte importante è però da attribuirsi anche alla segretezza nella quale operò la CPT⁵⁰.

Infine, occorre fare un accenno ai molti movimenti pacifisti che si sono sviluppati nell'ambito del Buddismo e che hanno più di un punto di contatto con la dottrina promossa da Gandhi. L'*Ahimsa* (letteralmente 'non nuocere') è una virtù primaria del Buddismo. Questo induce a pensare che il Buddismo sia una religione basata esclusivamente sulla pace, anche se in realtà anche il Buddismo ha sofferto, nel corso della sua storia, dell'ambiguità tra la pace proclamata nella dottrina e la violenza commessa in suo nome o dai suoi fedeli⁵¹.

Tuttavia, nel corso del Novecento il Buddismo ha visto sorgere diversi movimenti pacifisti. Tra questi vi sono quelli promossi da Thích Nhất Hạnh, che ha difeso le ragioni della pace in risposta alla guerra del Vietnam e ha contribuito a diffondere il buddismo impegnato politicamente; Robert Baker Aitken e Anne Hopkins Aitken, che hanno fondato la Buddhist Peace Fellowship; Cheng Yen, a cui si deve la Fondazione Tzu Chi, Daisaku Ikeda, leader buddista giapponese, scrittore e presidente della Soka Gakkai Internazionale oltre che fondatore di diverse istituzioni educative e di ricerca sulla pace.

⁵⁰ Takahashi K. (2014), *The Peace Movement during the Early Cold War in Asia*, Wasada University Press.

⁵¹ Jerryson M., Juergensmeyer M. (2010), *Buddhist Warfare*, Oxford University Press

Nel nostro Paese, il pensiero di Gandhi ha ispirato in particolare l'azione e l'esperienza di Aldo Capitini. Capitini, nato nel 1899, aveva vissuto l'esperienza della Prima guerra mondiale in maniera indiretta: animato da ideali patriottici, infatti, era stato riformato e non aveva quindi partecipato al conflitto. Durante il periodo fascista, Capitini – pur avendo vinto una borsa di studio alla Normale di Pisa, dove ricoprì il ruolo di segretario per un breve periodo – rifiutò di iscriversi al PNF e venne quindi allontanato da Giovanni Gentile. Si avvicinò alle dottrine del socialismo liberale dei fratelli Rosselli; l'opposizione al fascismo gli valse anche il carcere, nel 1942: venne tuttavia rilasciato perché la sua fama di religioso “laico” si era comunque diffusa.

L'ispirazione gandhiana si riconosce in maniera piuttosto netta nel sistema di pensiero di Capitini: il suo rifiuto della violenza (che nel secondo dopoguerra si farà ancora più netto, anche in virtù dell'amicizia e della collaborazione con Pietro Pinna, il primo obiettore di coscienza italiano) si sostanzia in una serie di iniziative volte a legare la pratica nonviolenta ad una dimensione sociale, politica e religiosa piuttosto marcata. Questo sua interpretazione del pensiero di Gandhi è evidente nel suo rifiuto del potere: rifiuto che rappresenta la premessa per una rivoluzione politica e spirituale il cui fine è l'affermazione di una omnicrazia (“potere di tutti”) capace di orientare ad un sistema di relazioni inclusivo e nonviolento. Per raggiungere questo obiettivo, Capitini promuove una dottrina di nonviolenza attiva, intendendo la nonviolenza non solo come tecnica di lotta, ma come valore e metodo di organizzazione sociale che rifiuta l'uso del potere. La contiguità tra potere e violenza, teorizzata da Capitini, lo spinge a formulare una critica anche verso la democrazia, perché la nonviolenza impone di sostituire ogni forma di potere, anche quello fondato sul principio di maggioranza, con il governo di tutti (l'omnicrazia, appunto), immaginato come una forma di democrazia diretta dove la persuasione conta più delle regole formali. L'idea di una nonviolenza attiva è evidentemente un punto di contatto con il pensiero gandhiano: non si tratta del pacifismo (tattico e “codardo”, secondo Gandhi) di colui che vorrebbe utilizzare la violenza, ma non può perché è in condizione di debolezza: piuttosto è un consapevole comportamento nonviolento, espressione di una dimensione politica e sociale di intendere le relazioni umani. È significativo come Capitini avesse sostenuto l'uso del termine “nonviolenza” attaccato, per evidenziare non tanto il rifiuto alla pratica violenta, quanto l'affermazione di un principio positivo di lotta sociale e politica. Del resto, Pietro Pinna, storico collaboratore di Capitini, aveva sottolineato chiaramente questo concetto:

“Si sa che nonviolenza è – come dice Gandhi – antica come le montagne. Nonviolenza non è che un altro termine della parola amore, ed essa è quindi intrinseca alle più grandi religioni e filosofie etiche. Ma quella nonviolenza è stata intesa nei secoli al livello puramente individuale, semplice mezzo di purezza e salvezza personale. Invece la NV (sic) moderna a cui qui ci riferiamo – che è la NV di Gandhi, di King, di Chavez, di Capitini – unisce alla pur indispensabile qualità individuale, la dimensione sociale [...]. È in una parola nonviolenza politica, una dottrina e una prassi impegnata alla liberazione di tutti gli uomini, nessuno escluso, da ciò che limita il loro incremento nel bene”⁵².

3.4 Pacifismo assoluto e pacifismo relativo

Quando Bertrand Russel pubblicò, nella rivista “The American Scholar”, il suo saggio sul futuro del pacifismo, la Seconda guerra mondiale era nel suo momento più drammatico: nell’inverno tra il 1943 ed il 1944 il destino delle potenze dell’Asse sembrava ormai segnato, ma era anche altrettanto chiaro che la guerra sarebbe continuata ancora a lungo e che avrebbe lasciato in eredità lutti ed eredità⁵³. Così, il contributo di Bertrand Russell sul pacifismo appare particolarmente importante proprio perché si tratta di una riflessione “a caldo”, ma che iniziava a tenere di conto anche delle dinamiche che avevano portato allo scoppio della guerra e all’incapacità dei grandi stati europei (Francia ed Inghilterra *in primis*) di bloccare sul nascere le pretese della Germania nazista sull’Austria e sulla Cecoslovacchia. La politica dell’*appeasement*, praticata da Neville Chamberlain a partire dal 1937, con l’idea di conservare la pace in Europa, era certamente figlia di un’illusione; ma derivava anche dalla consapevolezza di quanto terribile fosse la guerra da parte di una classe politica che aveva già vissuto gli orrori e la tragedia della Prima guerra mondiale. Per il mondo occidentale si trattava allora (e si tratta anche oggi, alla luce della guerra tra Russia e Ucraina) di conciliare la capacità di risolvere le tensioni internazionali attraverso la diplomazia e la fermezza nel rispondere alle aggressioni. Negli anni Trenta, l’esperienza della Società delle Nazioni fortemente voluta dal presidente degli Stati Uniti Wilson si era ormai dimostrata fallimentare. Tuttavia, l’incertezza riguardava la società europea in generale, non solo i vertici della classe politica: negli anni Trenta, la

⁵² Su questi temi, è fondamentale il contributo di Pinna P. (1975), “Aldo Capitini e il movimento della nonviolenza”, Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, 5 (1), pp. 329-348. Pinna, primo obiettore di coscienza nel 1947, collaborò a lungo con Capitini e dunque il suo contributo è per certi versi una fonte diretta. Vedi anche Coppi A. (2005), “Aldo Capitini, profeta della nonviolenza”, Sistema Informativo a schede, 11/2005, pp. 1-13.

⁵³ Russell B. (1943), “The Future of Pacifism”, The American Scholar, 13 (1), pp. 7-13.

sinistra francese fu portatrice di una visione caratterizzata dallo slogan “*Antifascistes mais aussi pacifistes*”, esemplare di una crisi di identità che si è riprodotta più volte nella storia contemporanea⁵⁴.

A Bertrand Russell quell’ambiguità doveva sembrare, già nel 1943, ben evidente e lo scopo del suo articolo era proprio cercare di fare chiarezza su di essa. Russell opera quindi una distinzione tra “pacifismo assoluto” e “pacifismo relativo”⁵⁵. Il primo è espressione di una dottrina che ritiene che togliere una vita (umana o animale) sia sbagliato. Questa convinzione trova risponidenza proprio nella dottrina di Gandhi, ma è diffusa a vari livelli anche in molte altre correnti religiose o filosofiche e deriva dal messaggio cristiano, che intende il comandamento “Non uccidere” in maniera radicale e che vede nel Discorso della Montagna (Matteo 5,1-7,29) il punto più alto di questo tipo di dottrina. La prospettiva del pacifismo non è tuttavia una prerogativa della sfera religiosa, ma coinvolge anche una visione “secolare” basata sulla morale, sulla filosofia e anche sulla politica: e proprio l’esperienza indiana aveva dimostrato che esso poteva essere un elemento di lotta politica, in particolare quando a fronteggiarsi erano “[...] one party is unarmed but resolute, while the opposing party is armed but irresolute”⁵⁶. Tuttavia, Bertrand Russell coglie il punto determinante della discussione quando fa emergere come il pacifismo assoluto mostri dei limiti quando la parte armata sia anche disposta ad usare brutalmente la forza di cui dispone: una circostanza che era emersa già nell’ambito della Prima guerra mondiale (il cui ricordo, ripetiamolo, era ben presente a quella generazione) e soprattutto nelle cause e nei prodromi che avevano determinato la Seconda guerra mondiale. In questa prospettiva, Russell introduce il concetto di “pacifismo relativo”: è la dottrina secondo la quale esistono alcune guerre che vale la pena combattere⁵⁷. Alcune, non tutte: in molte guerre, sostiene Russell, i danni che la guerra produce sono maggiori di quelli che possono derivare da una sconfitta. Il pacifismo relativo non dimentica che una convivenza civile non può trovare spazio in un contesto politico nel quale le guerre siano frequenti e feroci. Questo impone che il pacifismo relativo debba impegnarsi con tutte le sue forze per diminuire la possibilità che si verifichino le condizioni che possano portare allo scoppio di una guerra.

⁵⁴ Fedeli A. (1999), “Il pacifismo tra le due guerra mondiali”, Sistema informativo a schede, 12 (2), p. 4-5. Questa volontà di occupare uno spazio di equilibrio tra posizioni apparentemente inconciliabili è emerso – sia pure in un contesto molto diverso – anche nel nostro Paese nel corso degli anni Settanta, caratterizzato dalla lotta al terrorismo. Lo slogan, molto diffuso in una parte della sinistra “Né con lo stato, né con le BR” risponde a logiche simili, sia pure sotto un profilo più segnatamente politico.

⁵⁵ In alcuni contributi, accanto alla forma “pacifismo relativo” si incontra la dizione “pacifismo contingente”. Vedi ad esempio Fiala A. (2022), “Religious and Secular Visions of Peace and Pacifism”, *Religion*, 13, 1121.

⁵⁶ Russell B. (1943), “The Future of Pacifism”, cit., p. 7

⁵⁷ “I held throughout hte last war, and I still hold, that some wars are worth fighting. I instanced, at that time, the American War of Independence; I should now add the present war. Ivi, p. 9.

Per questo Russell introduce una ulteriore distinzione: quella tra il pacifismo individuale e quello politico. Individualmente, ogni persona può affermare legittimamente la propria volontà di non combattere, contravvenendo anche agli ordini del proprio governo ed assumendosene le conseguenze, seguendo la strada indicata da Gandhi e che abbiamo esaminato nel capitolo precedente. Il pacifista che opera sul piano politico, invece, è impegnato a far sì che la guerra non esploda. Perché ciò sia possibile, secondo Russell, sono necessari due strumenti:

1. Un governo internazionale che possieda il monopolio dell'uso della forza e garantisca ogni paese dalle aggressioni esterne;
2. Che le guerre siano giustificate solo quando esse siano combattute in difesa dell'ordine internazionale e sotto la guida di una autorità internazionale⁵⁸.

Il contributo di Russell prosegue (ed in maniera assai stimolante) affrontando le modalità con le quali l'ipotetico "governo internazionale" potrebbe far valere la propria autorità nel prevenire ed eventualmente nel combattere le guerre che "vale la pena combattere"; tocca anche – probabilmente accorgendosi delle implicazioni che l'idea di un unico governo internazionale unico depositario del potere dell'uso legittimo della forza può avere – il tema della "guerra civile" e della ribellione ad un potere ritenuto ingiusto. Il punto determinante, tuttavia, è un altro: Russell ritiene (in questo differenziandosi dall'idea gandhiana, nella quale ognuno era chiamato a fare la sua parte resistendo in modo non violento all'aggressore politico) che i pacifisti individuali fossero sostanzialmente poco significativi e anche poco importanti nell'ambito di un processo di costruzione di mantenimento della pace: egli privilegia di gran lunga i pacifisti politici. La differenziazione tra l'impostazione gandhiana ed il pensiero di Russell (che dipende anche dalla distanza culturale che c'è tra l'Europa e l'occidente in generale e l'India della prima metà del Novecento) non può tuttavia rinunciare ad osservare come Russell recuperi buona parte degli spunti del leader indiano, come è reso evidente in alcuni suoi contributi relativi proprio al pensiero politico gandhiano⁵⁹.

Abbiamo accennato come la dimensione religiosa sia solo una delle possibili chiavi interpretative del pacifismo: anche la posizione di Russell ha messo in evidenza come il pacifismo sia un fenomeno complesso e intrinsecamente differenziato in una serie di prospettive diverse sostanzialmente accomunate dalla prospettiva del rifiuto dell'uso della violenza e delle armi. La distinzione tra pacifismo religioso e "secolare" è stata oggetto di numerosi approfondimenti che hanno cercato di

⁵⁸ Ivi, p. 10

⁵⁹ Russell B. (1952), "Mahatma Gandhi", *The Atlantic*, dicembre 1952.

mettere ordine tra una serie di orientamenti non solo diversi, ma anche – almeno apparentemente – molto lontani tra di loro⁶⁰.

Anche se volessimo leggere questo fenomeno alla luce di insegnamenti religiosi, il pacifismo (o meglio i pacifismi, visto la pluralità di approcci tra le diverse confessioni e persino intraconfessionali) comporta comunque un'analisi critica delle teorie religiose, che non di rado teorizzano o giustificano la violenza e la guerra: basti pensare al caso della “guerra santa” o della “guerra giusta”, elemento centrale del pensiero medievale e moderno o il caso del *Jihad*, il cui significato è quello di “sforzo teso ad uno scopo” ma che viene erroneamente (e problematicamente) tradotto con il termine di “guerra santa”⁶¹.

Complessivamente, sia i pacifismi di origine religiosa, sia quelli originati da un contesto secolare sono caratterizzati da una significativa variabilità. Essi possono essere compresi in tre macrocategorie:

- a) una forma di pacifismo strettamente politico che si concentra sul rifiuto della guerra internazionale, che si riscontra peraltro anche nel dettato nella nostra Costituzione, all'articolo 11 (“L'Italia ripudia la guerra come strumento di offesa alla libertà degli altri popoli e come strumento di risoluzione delle controversie internazionali”);
- b) un impegno strategico per la nonviolenza come mezzo o metodo di cambiamento sociale;
- c) un impegno globale per la nonviolenza e il pacifismo la cui azione va oltre la guerra e si muove in prospettiva nella quale la nonviolenza trova piena applicazione nella vita quotidiana, anche in relazione al mondo animale.

Il pacifismo religioso assume caratteristiche che sono fondamentalmente riconducibili all'ultima prospettiva delineata e sostenuto da una motivazione spirituale di ampio respiro.

Nel cristianesimo, questo include una dottrina dell'amore agapico, a sua volta collegato a virtù quali la misericordia ed il perdono che si estende anche ai propri nemici, in una visione di pace universale che trova rispondenza nella lettura biblica di Isaia:

Il lupo abiterà con l'agnello, e il leopardo giacerà con il capretto; il vitello, il leoncello e il bestiame ingrassato staranno assieme, e un bambino li condurrà. La vacca pascolerà con l'orsa, i loro piccoli giaceranno assieme, e il leone mangerà la paglia

⁶⁰ Tra gli altri si vedano i contributi di Holmes R. (2017), *Pacifism: A Philosophy of Nonviolence*. London, Bloomsbury e Fiala A. (2022), “Religious and Secular Visions of Peace and Pacifism”, cit.

⁶¹ Zakeri S. (2022), “Jihad: il significato e le nuove forme”, Osservatorio sul Mediterraneo, 28 gennaio 2022. <https://www.osmed.it/2022/01/28/jihad-il-significato-e-le-nuove-forme/>. Sito consultato il 21 marzo 2023. L'articolo fa emergere come accanto ad un Jihad “fisico” vi sia un'interpretazione “intellettuale” che orienta lo sforzo verso il sostegno agli oppressi, la ricostruzione, la scienza e lo studio, gli aiuti umanitari etc.

*come il bue. Il lattante giocherà sul nido dell'aspide, e il bambino stenderà la mano nel covo della vipera*⁶².

Troviamo una visione globale della pace trova for nelle tradizioni dell'Asia meridionale che enfatizzano l'*ahimsa* come espressione di un'attitudine all'idea di compassione per tutti gli esseri senzienti che si estende anche al di là del regno umano. Thich Nhat Hahn chiarisce come la pace non sia “[...] simply the absence of violence; it is the cultivation of understanding, insight, and compassion, combined with action”⁶³.

Anche nell'Islam si trova un approccio globale alla pace: esso risulta evidente nel fatto che Allah è Ar-Rahman e Ar-Raheem (misericordioso e compassionevole). Rashied Omar parla di rahma (compassione) come una sorta di apertura o ammorbidimento del cuore: egli sottolinea che la parola è usata anche con una connotazione che si collega alla parola che indica il grembo materno, ‘*rahm*’⁶⁴.

La visione universale della pace e della nonviolenza che emerge dalle diverse tradizioni religiose definisce complessivamente una dimensione “positiva” della pace: essa non è una mera assenza di guerra, ma piuttosto uno stato di armonia, solidarietà, compassione e di amore. Si tratta di una visione molto diversa da quella presente negli approcci secolari al pacifismo: che si orientano piuttosto alla ricerca di una soluzione pratica e politica al problema della guerra, non rifuggendo comunque dall'idea di immaginare un mondo pacifico⁶⁵.

⁶² Isaia, 11, 1-16

⁶³ Hanh T. N. (2003), *Creating True Peace: Ending Violence in Yourself, Your Family, Your Community, and the World*, New York, Free Press, p. 5

⁶⁴ Omar R, (2021), “Between Compassion and Justice: Locating an Islamic Definition of Peace”. Cole J. (ed), *Peace Movements in Islam*. London, Bloomsbury.

⁶⁵ Fiala A. (2022), “Religious and Secular Visions of Peace and Pacifism”, cit., p. 3

CONCLUSIONI

Gandhi ha offerto, attraverso la teorizzazione del suo pensiero e attraverso il suo esempio, uno stimolo importante al pensiero politico del Novecento: per quanto egli non sia stato il primo a proporre iniziative nonviolente, la complessità del suo pensiero ed il fascino che la sua figura ha avuto su generazioni di politici e di studiosi ne hanno fatto un'icona della nonviolenza e del pacifismo e un esempio della lotta di un popolo verso l'autodeterminazione e l'indipendenza (aspetto, questo, nel quale si registra una certa distanza tra il Gandhi "nazionalista" che emerge dal recepimento occidentale del suo pensiero e la dimensione storica del leader indiano).

Resta il fatto che Gandhi ha ispirato innumerevoli esempi di battaglie (su più piani, come abbiamo visto nel terzo capitolo: dall'affrancamento dal colonialismo alle lotte per i diritti civili e al contrasto alle dittature) caratterizzate da una resistenza nonviolenta e pacifica. Il messaggio gandhiano è stato quindi oggetto di molteplici reinterpretazioni e dalla sua forza sono emerse anche non poche elaborazioni originali.

E tuttavia, quello che risulta evidente, è che il pensiero di Gandhi ha costretto anche l'occidente a fare una riflessione sull'uso della violenza e sul pacifismo come strumento di lotta politica sia nei confronti di minacce esterne, sia nell'ambito della situazione politica interna. Si tratta di un messaggio di grande modernità. Prima della diffusione del messaggio di Gandhi, l'opzione della lotta pacifica e nonviolenta era stata tutto sommata marginale e legata ad una serie di particolari contingenze politiche. La fortuna e la diffusione del pensiero gandhiano ha favorito la proliferazione di movimenti pacifisti in grado di mettere in crisi (e talvolta di produrre addirittura un *regime change*: abbiamo esaminato alcuni casi nel terzo capitolo) non poche istituzioni nazionali e sovranazionali.

Uno dei frutti più originali è relativo alla distinzione teorica tra diverse tipologie di pacifismo: che sia derivato da un'impostazione religiosa o da una secolare (entrambe caratterizzate da una pluralità di approcci che probabilmente ne costituiscono la ricchezza), il messaggio del pacifismo è oggi particolarmente moderna. In particolare, ci sembra che la riflessione tra "pacifismo assoluto" e "pacifismo relativo" (posizione quest'ultima che non appartiene alla dimensione del pensiero di Gandhi) abbiano oggi una loro drammatica attualizzazione: la guerra tra Russia e Ucraina ha riaperto il dubbio sulla modalità con la quale i movimenti che si ispirano alla pace possono sostenere la lotta di un popolo che si sente oppresso e minacciato da un invasore esterno. Nel contesto internazionale, quello che sembra emergere è la scelta di un pacifismo relativo, che – secondo l'interpretazione di Russell – ammette che ci siano guerre che vale la pena combattere. Il problema (morale e politico) è

chi decide quali siano queste guerre e fino a che punto le si debbano combattere. La considerazione che i lutti e le tragedie che la guerra comporta siano molto maggiori rispetto a quelli che deriverebbero dalla resa (posizione che aveva sostenuto Russell) trova in Gandhi una sponda importante: durante la Seconda guerra mondiale (ed in particolare all'inizio, quando l'ascesa della Germania sembrava inarrestabile) il leader indiano aveva invitato gli inglesi ad aprire le loro case ad arrendersi e ancora prima aveva considerato Chamberlain (che molti additavano come un politico ingenuo caduto nella rete dei totalitarismi) un eroe, per aver difeso i diritti della Cecoslovacchia con tutti i suoi mezzi tranne il ricorso alla violenza. Paradossi, per un occidente che sembra aver preso dal pensiero di Gandhi solo gli aspetti funzionali a sostenere il proprio pensiero politico, trascurando il messaggio di fondo.

Mentre scriviamo queste conclusioni, i media hanno appena diffuso la notizia che la Gran Bretagna ha deciso di dotare le truppe ucraine di proiettili ad uranio impoverito, mentre dall'altra parte si registra una coincidenza di interessi tra Russia e Cina: ulteriori elementi di un'escalation che sembra impossibile da fermare. Il messaggio di Gandhi (così radicalmente diverso da quello ben rappresentato dallo slogan "si vis pacem para bellum") potrebbe – se non risolvere un conflitto atroce – offrire almeno una prospettiva alternativa a quella della lotta armata.

BIBLIOGRAFIA

- Bhabha H. K. (1985), "Signs taken for wonders: questions of ambivalence and authority under a Tree outside Delhi, may 1817", *Critical Inquiry*, 12, 1, pp. 144 ss.
- Bindu M. (2012), Mahatma Gandhi's Constructive Programme: some reflections", *Proceedings of the Indian History Congress*, 73, pp. 597-606
- Borsani D. (2017), "Imperial Commonwealth, il "grande esperimento" del 1917 e la terza fase dell'Impero Britannico", *Eunomia. Rivista semestrale di Storia e Politica Internazionali*, VI(2), pp. 275-304
- Brett R. (2008), Guatemala: Ongoing, International Center on Nonviolent Conflict, maggio 2008. <https://www.nonviolent-conflict.org/guatemala-ongoing/>. Sito consultato il 22 marzo 2023.
- Chandra M. (s.d.), "Gandhi and the African American Interpreters of Non-violence". <https://www.mkgandhi.org/articles/Gandhi-and-the-African-American-Interpreters-of-Non-violence.html>. Sito consultato il 4 maggio 2023.
- Chaudhuri S. (2022), Machiavelli then and Now. History, Politics, Literature, Cambridge University Press
- Coppi A. (2005), "Aldo Capitini, profeta della nonviolenza", *Sistema Informativo a schede*, 11/2005, pp. 1-13.
- Fedeli A. (1999), "Il pacifismo tra le due guerra mondiali", *Sistema informativo a schede*, 12 (2).
- Fiala A. (2022), "Religious and Secular Visions of Peace and Pacifism", *Religion*, 13, 1121.
- Gandhi M. K. (s.d.), From Yeravda mandir (Ashram Observances), Navajivan Mudranalaya
- Gandhi M.K.(1920), The doctrine of sword, *Young India*, 11 agosto 1920
- Gandhi M. K. (1928), The doom of Purdah, *Young India*, 28 giugno 1928
- Gandhi M. K. (1939), Hind Swaraj or Indian Home Rule, Neavajivan Publishing House
- Gandhi M. K. (1939), Collected works, vol. 75, p. 178 (13 marzo 1939)
- Gandhi M. K. (1945), Constructive programme. Its meaning and place, Navajivan Publishing House
- Hanh T. N. (2003), Creating True Peace: Ending Violence in Yourself, Your Family, Your Community, and the World, New York, Free Press, p. 5
- Holmes R. (2017), *Pacifism: A Philosophy of Nonviolence*. London, Bloomsbury
- Jerryson M., Juergensmeyer M. (2010), *Buddhist Warfare*, Oxford University Press
- Kumar C. (2021), *Mahatma Gandhi from Holy Deeds to Unholy Death*, Writer's Vilal Publication

- Lal V. (2009), "Gandhi's West, West's Gandhi", *New Literary History*, 20, pp. 281-313
- Lloyd George D. (1934), *War Memoirs, 1917*, Boston, Little Brown
- Locke J., *Due trattati sul governo*, a cura di B. Casalini, Pisa, PLUS, 2007
- Maffettone S. (2015), "Gandhi per liberal-democratici", *ILSole24Ore cultura*, 18 gennaio 2015. <https://st.ilsole24ore.com/art/cultura/2015-01-18/gandhi-liberal-democratici-081417.shtml?uuid=ABLq0wfC&p=2>. Sito consultato il 21 marzo 2023
- Maffettone S. (2019), *Politica. Idee per un mondo che cambia*, Le Monnier.
- Nandy A. (1995), "An Anti-secularist Manifesto", *Secularism in crisis*, 22, 1, pp. 35-64.
- Omar R. (2021), "Between Compassion and Justice: Locating an Islamic Definition of Peace", Cole J. (ed), *Peace Movements in Islam*. London, Bloomsbury.
- Panebianco A. (2022), "La nuova difesa e i vecchi pacifisti", *Corriere della Sera*, 20 marzo 2022. https://www.corriere.it/editoriali/22_marzo_20/nuova-difesa-vecchi-pacifismi-4ae18d58-a893-11ec-9fb7-9b041ce9b963.shtml. Sito consultato il 21 marzo 2023.
- Parekh B. (1997), *Gandhi. A very short introduction*, Oxford University Press
- Pinna P. (1975), "Aldo Capitini e il movimento della nonviolenza", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 5 (1), pp. 329-348.
- Russell B. (1943), "The Future of Pacifism", *The American Scholar*, 13 (1), pp. 7-13.
- Russell B. (1952), "Mahatma Gandhi", *The Atlantic*, dicembre 1952.
- Sale G. (2020), "I trattati che fecero il Medio Oriente", *La Civiltà Cattolica*, Quaderno 4076, II, pp. 141-151
- Sanchari P. (2017), "The fascinating History of the Fabric that became a symbol of India's Freedom struggle", *The Better India*, 12 aprile 2017. <https://www.thebetterindia.com/95608/khadi-history-india-gandhi-fabric-freedom-fashion/>. Sito consultato il 7 gennaio 2023
- Shani O. (2015), "Gandhi Salt's March: Paradoxes and Tensions in the Memory of Nonviolent struggle in India", Reading A. et al (eds), *Cultural Memories of Nonviolent Struggle*, Palgrave Macmillan
- Sibi K. J. (s.d.) *Understanding Gandhi's vision of Swadeshi*, mkgandhi.org. <https://www.mkgandhi.org/articles/understanding-gandhis-vision-of-swadeshi.html>. Sito consultato il 7 gennaio 2023.
- Spini G. (1948), "Mahatma Gandhi, santo del realismo politico", *Belfagor*, 3(2), pp. 230-237.
- Spivak G. C. (195), "Can the subaltern Speak?", Nelson C., Grossberg L. (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan, pp. 271-313

Takahashi K. (2014), *The Peace Movement during the Early Cold War in Asia*, Wasada University Press

Tedesco L. (2022), “Il Gandhi inesistente di Angelo Panebianco”, *Il pensiero Storico. Rivista internazionale di storia delle idee*, 28 marzo 2022. <https://ilpensierostorico.com/il-gandhi-inesistente-di-angelo-panebianco/>. Sito consultato il 21 marzo 2023.

Usai C. (2019), Subhas Chandra Bose: l'altra anima dell'India, *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea*, 38(2), pp. 1-35

Vigilante A. (2010), *La pedagogia di Gandhi*, Edizioni del Rosone

Wang M. (2023), “Martin Luther King and the Civil Rights Movement in America”, *Journal of Education, Humanities and Social Sciences*, 8, pp. 2262-2265.

Zakeri S. (2022), “Jihad: il significato e le nuove forme”, *Osservatorio sul Mediterraneo*, 28 gennaio 2022. <https://www.osmed.it/2022/01/28/jihad-il-significato-e-le-nuove-forme/>. Sito consultato il 21 marzo 2023.

Zunes S. (2010), *El Salvador: 1944*, International Center on Nonviolent Conflict, ottobre 2010. <https://www.nonviolent-conflict.org/el-salvador-1944/>. Sito consultato il 21 marzo 2023

SUMMARY

Chapter one

The beginning of the decline of European colonialism in Asia was not easily foreseen. After World War I, the European powers deluded themselves that they could continue to exert a dominant role over the world, but their power began to decline as nationalist movements emerged in all regions previously under German colonial control and the Ottoman Empire. These demands for independence found strong support in the doctrine of self-determination proposed by US President Wilson. At the peace conference, Wilson made the principle of self-determination prevail, recognising the right of non-European peoples to govern themselves. France and England could only control the areas that had belonged to Germany and the Ottoman Empire with the instrument of the mandate, so as to prepare these peoples for independence. The reactions of France and Great Britain were different: France repressed all forms of independence claims, while Great Britain tried to scale down its imperialist pretensions. In 1926, the Imperial Conference in London granted the white dominions of Australia, Canada and South Africa the status of 'autonomous and equal communities within the empire'.

In the first half of the 20th century, India's emancipation from the British Empire was a slow and difficult process. India was the most economically and strategically important British colony, and the British considered the control of India fundamental to their economic and geopolitical policy. However, independence movements also spread in India, worrying the British ruling class. During the First World War, the local ruling classes remained loyal to Britain, which led the British government to grant Indians access to roles in the main administrative areas of the country and the first forms of self-government. Once the war was over, promises of self-determination were slow to be fulfilled, fostering the rise of the nationalist movement. In 1920, the nationalist ruling classes organised themselves into the Congress Party, which was led by Mohandas Karamchand Gandhi. The British response was uncertain, alternating between concessions and repressive interventions. In 1935, the right to vote was extended to about 15% of the population, and individual provinces were given greater margins of autonomy. However, India still demanded full independence and the Indian national movement found legal forms of political participation to fight for independence while remaining within a legal framework.

After the end of the Second World War, nationalist movements were instrumental in enfranchising the colonies from the European colonial empire, leading to the decolonisation of Asia and Africa. France and Great Britain responded to the national awakenings in opposite ways: France attempted to

resist the demands for independence, while Great Britain chose to accompany the peoples towards full independence. In India, participation in the British war effort led to increased levels of autonomy and the emergence of Jawaharlal Nehru. After the war, contradictions emerged in Indian society: Gandhi and many of the representatives of the Congress Party argued for the establishment of a unitary state, while the Muslim community lobbied for a clear separation. In 1947, Great Britain allowed the formation of two separate nations: the Indian Union and Pakistan. However, the new geopolitical arrangement did not bring an end to the tense atmosphere: Kashmir became the point of contention between the two new states, which openly challenged each other in two conflicts. The end of the myth of the national liberation movement through non-violent methods was sanctioned by the assassination of Gandhi in January 1948. Nevertheless, Nehru picked up Gandhi's legacy and became the first Prime Minister of independent India.

Chapter two

Gandhi's political thought is a complex system of thought that draws inspiration from Indian traditions and his personal experience. Born in Porbandar on 2 October 1869, Gandhi studied in Britain where he became a lawyer and was trained in Western thought. However, it was his South African experience that contributed decisively to his political awareness and commitment. The organic conception of society that characterises Gandhian thought makes its systematisation difficult. His holistic vision does not allow him to isolate political themes and thoughts from other aspects such as religion or pedagogy. However, it is possible to identify some fundamental elements that characterise Gandhi's political thought. Religion plays a central role in Gandhi's political thought and action. His religious origins, living in a multi-religious environment open to encounters between different religious denominations, influenced his view of religion as an instrument of unity and not division. However, for a long time religion was not one of Gandhi's priorities. He lived in a multi-religious environment without delving into the meaning of the various approaches to the sacred that were presented to him, including those related to Christianity to which he thought about converting for a long time before finally and deeply embracing the religion of his origins. Education is a theme Gandhi addressed many times in his reflections. The Gandhian way of understanding political action envisages a harmony between the bodily, spiritual and intellectual dimensions that are a prerequisite for non-violent action and that characterise man in his integral capacity to be present in his socio-political context. This vision stands in stark contrast to the passivity and uncriticality of individuals that are instead the 'product' of politics in its most deterrent sense and rooted in the Western world.

Gandhi's political thought is characterised by a synthesis between a strong moral tension and a pragmatism not devoid of a certain political opportunism that enhances its importance. To speak of opportunism, in the sphere of politics, usually has a negative connotation; in Gandhi's case, however, we are far from mere tacticism: it rather represents the ability to grasp the essence of the moment, to identify the best way to achieve a result and, above all, to do so without renouncing one's own principles. The more distinctly political aspects of Gandhi's thought illuminate his political action. As Giorgio Spini has written,

“l'errore fondamentale di valutazione si fa di solito intorno alla figura del Gandhi quando si considera di lui soltanto la grandezza morale e religiosa e si sottovaluta o si ignora il suo originalissimo genio politico, il valore concreto cioè e realistico della sua opera di capo-partito e di leader nazionale. Il fenomeno Gandhi invero consiste appunto in questo, nello accoppiarsi, poco meno che unico nella nostra generazione, in una sola persona di una veramente eccezionale aderenza alla realtà storica, di una mai smentita concretezza politica con un ardore morale tale da risolvere e come bruciare nel suo calore ogni machiavellismo, ogni scettica e piccola furberia, ogni residuo di cinismo, ognuno di quegli attributi cioè che sono volgarmente considerati come inscindibili da qualsiasi atteggiamento di politica realistica.”

Gandhi played a key role in India's struggle for independence, but his vision went beyond the mere elimination of foreign rule. For him, independence implied the regeneration of the nation and the resolution of cultural and social divisions. He redefined concepts and symbols to unite different social sensibilities. Swaraj initially meant political 'self-rule', but Gandhi reinterpreted it as individual autonomy. He linked national independence to a personal swaraj based on self-assessment, purification and self-reliance. Power, according to Gandhi, resides in the people, not in the government, and represents a 'revolution from below'. Satyagraha is the practice of non-violence and peaceful resistance promoted by Gandhi in the movement for India's independence from British rule. Satyagraha requires the search for truth, the overcoming of prejudice and dogmatism through dialogue. It is not an attitude of apathetic indifference but requires a strong will and awareness of one's mission. Satyagraha is based on civil disobedience and a refusal to cooperate with the British authorities, but it also includes a preliminary phase of study, a phase of mobilisation of the masses and a call for negotiations. The suffering resistance of the sathyagrahi was able to confuse the hostile and angry feelings of the opponents and mobilise the most noble and spiritual part that every individual possesses. Satyagraha is a complex concept and was a fundamental element in Gandhi's political vision. Gandhi saw in satyagraha a dynamic capable of transforming relations between individuals, making them more authentic and closer to the truth. Non-violence was not to be understood as an attitude of surrender,

but as an effective weapon of struggle superior to violence. The constant practice of satyagraha was to lead to the creation of a more equitable and just social system in which every individual was considered a valuable human being and respected as such.

Within the Indian nationalist movement, satyagraha was used as a means of struggle against the British colonial regime. Gandhi believed that non-violence was the best way to achieve India's independence, as the use of violence would only lead to destruction and loss of life. Satyagraha therefore represented a political strategy to achieve India's independence through civil disobedience, refusal of collaboration with the British authorities and mobilisation of the masses. The practice of satyagraha required great discipline and self-control from its adherents. They had to be willing to accept repression and the consequences of their actions without resistance. In case of arrest, satyagraha had to behave courteously and respectfully towards the authorities, without asking for special privileges. The suffering resistance of the satyagraha was able to confuse the opponents' feelings of hostility and anger and mobilise the most noble and spiritual part that everyone possesses. This virtuous behaviour should have led to the creation of a more just social system that respects human rights. The use of satyagraha in the Indian nationalist movement led to numerous political successes, including the creation of the Indian National Congress, the campaign for the abolition of the caste system, the fight against high taxes and the campaign for Indian independence. The non-violence and suffering resistance of the satyagraha raised the moral consciousness of the public and put pressure on the British authorities, leading to the end of colonial rule.

In conclusion, satyagraha represents a complex political and social dynamic based on a deep understanding of human nature and truth. It requires great discipline and self-control from its adherents, but can lead to great political and social results. The constant practice of satyagraha can lead to the creation of a more just social system that respects human rights, in which every individual is considered a valuable human being and respected as such.

Chapter three

The article discusses the evolution of political thought in India through three phases and analyses Gandhi's legacy in the Western context. It highlights how the figure of Gandhi has been simplified and politicised to suit the needs of the West, while his complete thought is often misunderstood. The concept of non-violence, the relationship between rights and duties and Gandhi's influence on the fight against colonialism, racism and xenophobia are explored. Despite differing interpretations, Gandhi

remains an important historical figure, although his thought can be understood more fully by considering the historical and cultural context in which he developed.

What seems particularly evident is that the West, while extolling Gandhi and his action to the point of making him a veritable icon, has struggled to fully comprehend the scope of his thought. This stems from the fact that a figure like Gandhi escapes any kind of categorisation, even within India, which is a complex world of perspectives. For this reason, the West had only two options: embrace the Gandhian ideal without reservation or 'sweeten' it and adapt it to its needs. Two examples are provided to illustrate how Gandhi's ideas were assimilated in the West. In the first example, the interpretation of Gandhi's idea of non-violence is discussed, citing a controversy surrounding Panebianco's quote about Gandhi's claim that 'against Hitler, armies were needed'. It is pointed out that this conclusion was challenged by Tedesco, who showed how Gandhi's radical thinking on non-violent resistance did not change even in the face of the advance of Nazism and fascism. The difference in approach between the Gandhian perspective and Western thought on the issue of political violence is highlighted. In the second example, the relationship between rights and duties is addressed and Gandhi's view is compared with that of the West. Despite Gandhi's criticism of Western thought, he is regarded as a reference figure in the West and his actions have been associated with campaigns against colonialism, racism, and xenophobia. However, it is emphasised that Gandhi had a different vision and rejected the idea of the modern nation-state. He attached more importance to duties rather than rights as a sign of individual and collective liberation. His distrust of Western values and his distrust of history led him to reject Western liberal traditions and categories of thought. Gandhi did not believe that universal values could be derived from Western culture. In both examples, it is shown how the West simplified and distorted Gandhi's thinking, eliding key elements of his philosophy. The importance of fully understanding the complexity of his thought is highlighted, considering the historical and cultural context in which it developed.

Gandhi's legacy has had a significant impact on the development of non-violent movements around the world. During the 20th century, many experiences were inspired by Gandhi's message, engaging in non-violent actions for political or social demands against the established power. These initiatives can be divided into different categories according to their nature and objectives. There have been movements for independence from colonial regimes, movements for liberation from totalitarian regimes, civil rights movements and movements in support of alternative policies.

The struggle against colonial regimes manifested itself initially in South Africa and later in the struggle for Indian independence, where Gandhi was an inspiration and leader. A symbolic example

of Gandhi's non-violent action was the 'Salt March' of 1930, a non-violent campaign to oppose the salt tax imposed by the British government. This march inspired numerous non-violent initiatives throughout India. Gandhi's doctrine transcended the borders of the Commonwealth, and major non-violent actions were taken against totalitarian regimes in the 1940s. There were examples of resistance to totalitarianism in the Soviet Union, Czechoslovakia, Chile and the Philippines. In subsequent years, non-violent resistance movements spread to many Eastern European countries, leading to major political changes such as the fall of the Berlin Wall. In general, non-violent initiatives contributed to a culture of non-violent struggle that developed alongside military guerrilla initiatives. During the 20th century, pacifist movements emerged to oppose authoritarian regimes in many Latin American countries. The text also mentions the peace movement of the 1950s in Thailand, which aimed to ban atomic weapons. Despite the success of the petition, the movement was viewed with suspicion by the Western world because of signatures mainly from China and the Soviet Union. The movement involved the Thai population at a politically sensitive time, with a long history of pacifist and non-violent initiatives. However, the Thai government cracked down on communist activities, accusing the activists of anti-government conspiracy. The Communist Party of Thailand (CPT) exploited the situation to increase its influence, especially among the weaker segments of the population. The peace movement was influenced by the global geopolitical situation and aimed to protect China and the Soviet Union from American aggression. Ahimsa, the principle of non-violence, is a fundamental virtue of Buddhism and is present in many religion-related peace movements.

Bertrand Russell contributed to pacifism by introducing distinctions between absolute and relative pacifism, individual pacifism and political pacifism. Absolute pacifism refers to the refusal to take human or animal lives, while relative pacifism admits that some wars can be justified. Individual pacifism refers to the refusal to participate in any form of violence, while political pacifism argues that peace can be achieved through political action. Russell also emphasises the importance of adapting pacifism to the circumstances of the moment and underlines the relevance of pacifism in the age of nuclear weapons.

Conclusion

Gandhi's thought has been an important stimulus to 20th century political thought, inspiring countless examples of battles characterised by non-violent and peaceful resistance. The Gandhian message also forced the West to reflect on the use of violence and pacifism as an instrument of political struggle. The most original fruit is the theoretical distinction between different types of pacifism. The reflection between 'absolute pacifism' and 'relative pacifism' has a dramatic actualisation today: the

war between Russia and Ukraine has reopened the question of how peace-inspired movements can support the struggle of a people who feel oppressed and threatened by an external invader. Gandhi's message, so radically different from that represented by the slogan 'si vis pacem para bellum', could at least offer a perspective.