

GANESH DEVY

Fer front a la violència

LA VIOLÈNCIA DISTANT

En temps ancestrals, la violència era una experiència de càstig i sofriment real. Avui es pot comprar i vendre. Fins i tot quan es tracta d'una realitat experiencial, la seva naturalesa material s'ha tornat més àmplia. Els indicadors de venda/negociació/màrqueting de la violència varien en cada època i cada societat. Tenen la seva pròpia identitat particular. També es pot afirmar que, a mesura que es produeixen més i més formes i expressions noves en el guió de la violència, la societat evoluciona cap a formes més noves. Des d'aquesta perspectiva, és molt difícil de dir què ve primer: l'estructura de la societat o el ritme i el que embolcalla la violència; perquè, tot i que la violència és un tret constant de la civilització humana, el tipus de violència i la societat d'aquell moment estan estretament lligats. Si ens fixem en la història de les idees, pot semblar que hi ha grups de la societat humana que s'han instal·lat en la violència. Des del punt de vista de la llei, sembla com si les trajectòries secretes de la violència sempre haguessin sorprès el món apareixent de cop i volta en la societat. La psicologia i la medicina només revelen el moment exacte en què es va produir la violència en el cos, mentre que les ciències econòmiques i polítiques reiteren que és inevitable. La psicologia ha realitzat l'estudi més minucios sobre la violència i, malgrat això, com que hi ha una confusió general en aquesta disciplina sobre què constitueix un estat «normal» de la ment, és d'esperar que també hi hagi confusió entorn del que significa la violència.

Ganesh Devy (Maharashtra, Índia, 1950) és un destacat pensador i activista indi, un assagista lúcid que explora la complexitat i la diversitat lingüística i cultural de l'Índia. Els textos que presentem ací formen part del volum *The G. N. Devy Reader* (Nova Delhi, 2009), i els publiquem amb l'amable autorització de l'autor

NOTA: Aquesta traducció ha rebut el suport de l'Eurozine Translations Pool, cofinançat pel Programa Europa Creativa de la Unió Europea



D'altra banda, és evident que la psicologia no és gaire capaç d'aclarir els aspectes materials de la violència. Potser és més apropiat parlar-ne utilitzant la metàfora i el símil, i descriure la violència de la manera que el Brahma d'Advaita la defineix, des del punt de vista del *neti neti*,¹ o a partir del que no és.

La Revolució Francesa del segle XVIII va intentar enderrocar el domini abusiu de la dinastia borbònica. Poc després, les dones, els homes i els nens d'aquesta família, així com els nobles i aristòcrates que els van ser lleials, van ser executats públicament a la guillotina. Al cap d'uns anys, aprofitant-se de la situació d'inestabilitat política a causa de la Revolució, Napoleó Bonaparte, un oficial jove de l'exèrcit, va ascendir al poder i va conquerir Àustria, Prússia, Itàlia i altres territoris. Durant vint-i-cinc anys, entre el 1789 i el 1815, com a conseqüència de l'ambició de Napoleó, hi va haver un seguit de guerres a Europa, en les quals milers de persones innocents van perdre la vida. Durant la Revolució i més endavant, quan es van produir les guerres, el poble de França va somniar en un món nou, i per crear aquesta nova realitat estaven disposats a fer servir mitjans violents sempre que fos necessari.

Durant l'edat mitjana, els soldats cristians i musulmans van lluitar els uns contra els altres a les croades. Els soldats de cada bàndol creien profundament que eren els missatgers d'un nou món. A principis del segle XX, a l'Índia, especialment entre deu i quinze anys després de la partició de Bengala el 1905, hi va haver diverses organitzacions petites i grans que es van ocupar d'intentar acabar amb el domini britànic per mitjans revolucionaris. El seu objectiu era crear una nova nació, que s'imaginaven com un temple a la Mare Índia. Sempre que es fan servir mitjans violents, hi ha un intent per canviar els sistemes establerts de soca-rel i crear un nou ordre de la realitat. Quan els governs abusius fan ús del seu poder per suprimir ideologies contràries o torturar els opositors, la violència dels que són al poder també es manifesta en un desig obstinat de perpetuar la realitat que els defineix. Cada acte de violència té la finalitat de reivindicar l'argument propi davant un ordre establert o per establir un nou ordre. Tant si els nivells de serotonina del cervell disminueixen com si no, quan els individus senten que no poden canviar el món que els envolta a partir de les lleis acceptades i creuen que és impossible suportar l'agonia de l'ordre de la realitat existent, fins i tot les persones que habitualment són dòcils entren en el recurs de la violència. Els joves escolars i universitaris llancen pedres de manera espontània a les finestres de les biblioteques i aules en moments

¹ La teoria metafísica d'Advaita (no-dualitat) de la filosofia índia de Sankara del segle IX defineix l'*atma* (ànima) a partir del que no és, i no pas del que és. La combinació de paraules per expressar «el que no és» en sànscrit és *neti* [N. de la t.]

d'agitació; els pares peguen als seus fills sense tenir la més mínima consciència dels seus actes; caminant pel carrer, una persona ja prou abatuda agredeix i maleeix qui l'ha envestit involuntàriament; totes aquestes persones experimenten un sentiment pel qual se'ls han barrat tots els camins per construir el marc de realitat que els agradaria tenir. Construir una realitat diferent, o com a mínim reivindicar el dret de cadascú de fer-ho, és un dels estímuls que inciten a la violència.

Tot i així, precisament aquesta és la força amb la qual desenvolupen la seva feina els reformadors socials, pensadors, profetes i artistes inspirats. Hi ha una relació íntima entre cada acte creatiu i cada acció violenta. De la mateixa manera que, quan es crea un déu, sempre es tendeix a crear-ne el dimoni corresponent perquè els déus no tenen gens d'importància sense els dimonis, per cada treballador productiu que apareix, segons la teoria de Durkheim, és necessari que hi hagi gent amb tendències violentes.

Si la motivació de la violència és crear una nova estructura de realitat, podem dir, doncs, que la violència es pot comparar amb la creació artística. Al poeta, el pintor, l'escultor i els artistes de tota mena els inquieten les convencions establertes del món; cerquen la manera de canviar-les. Segons Sigmund Freud, el món de l'artista està habitat per il·lusions. Dins del règim censorador del codi social, una manera creativa de canalitzar els desitjos reprimits, les perversitats i la individualitat de les persones és a través de l'art. Freud pensava que cada obra literària revela clarament el teixit entrecruat de desitjos, somnis, temors, frustracions, odi i gelosia del poeta. Allò que no és possible en la realitat actual establerta, l'art mira de fer-ho possible mitjançant les paraules, els colors i el ritme. La realitat del món de l'art és molt diferent de la realitat quotidiana. Tanmateix, com que totes dues coses s'assemblen, Susan Langer² va anomenar la realitat de l'art «realitat virtual». Aquesta realitat virtual també s'intenta crear amb actes violents. Les persones que participen en la violència tenen la satisfacció de canviar la realitat, encara que només sigui de manera momentània.

A més, de la mateixa manera que un artista experimenta la sensació de ser envaït per una força invisible en el moment de crear la seva obra, una persona violenta es pot comportar com si estigués posseïda en el moment de cometre l'acte violent. Grans escriptors i pintors creen un llenguatge, color i estil nous mentre creen la seva obra, fet que significa que, malgrat que un escriptor utilitzi un llenguatge conegut com l'anglès o el marathi, o un pintor utilitzi el blau, el vermell o altres

| ² Susan LANGER: *Feeling and Form: A Theory of the Arts*, Routledge and Kegan Paul, 1953



colors coneguts, el poder de la llengua, el seu estil i ritme, no han estat expressats mai abans. Dins dels límits de l'extensió de l'espai de la tela, el pintor construeix un món nou. Les persones violentes també creen diferents tipus de relacions noves, al marge de les que la societat estableix com a relacions socials. Quan les mans que normalment es fan servir per fer una encaixada en una salutació s'utilitzen per escanyar la persona que es té al davant, es produeix un intent d'establir una nova relació, que va més enllà de les relacions socials esperades. L'única diferència és que l'escriptor crea aquesta relació en sistemes lingüístics i el pintor ho fa en l'espai de la tela, mentre que la persona violenta fa servir el cos d'una altra persona com a mitjà per a la seva acció. Els individus violents que utilitzen el mitjà del cos i la realitat física real per satisfer els seus somnis són una mena d'artistes depravats. Si l'estètica tingués les eines per posar a prova la química de la creativitat, potser l'antropologia hauria cregut possible desenvolupar les seves pròpies eines per entendre la química de la violència. Malauradament, fins i tot en estètica no ha estat possible entendre la creació artística completament. Per tant, l'acte violent continua sent, com les arts d'inspiració divina, un enigma etern i indesxifrabable en la vida humana.

Ashis Nandy va realitzar un estudi molt detallat sobre la violència en el món modern.³ Segons diu, la textura i les propietats de la violència en el segle XX són completament diferents de totes les èpoques que el precedeixen. En el passat, sempre que hi ha hagut violència, hi havia una consciència que tant l'assassí com el mort eren éssers humans. Fos quin fos el grau de còlera del criminal, i fins i tot quan la seva crueltat era inhumana, els actes violents anaven acompanyats del reconeixement que la persona assassinada també podia estar enfurismada, que també podia ser igual de cruel. Dit d'una altra manera, no es negava que les persones que queien preses per la violència també eren humanes. Però en el segle XX, es mata la gent de manera sistemàtica i a sang freda. De la mateixa manera que un pagès escampa insecticida en els seus camps per eliminar gèrmens i insectes sense desgrat, sinó amb la ment tranquil·la i de manera diligent, veiem com els científics, líders polítics, soldats i policies del segle XX aniquilen grups de persones d'idees contràries amb l'orgull de ser diligents, sense deixar que la compassió humana els pertorbi emocionalment. Ashis Nandy observa que en els últims cent anys hi ha hagut un genocidi de gairebé cent deu milions de persones a causa de la voluntat humana

³ Ashis NANDY (ed.): *Science, Hegemony and Violence: A Requiem for Modernity*, Japó, The United Nations University, 1988, reimprès per Oxford University Press, Delhi, 1990; «The Discreet Charms of Indian Terrorism», a *The Savage Freud*, Oxford University Press, 1995, pp. 1-31

exclusivament. Però matar sense pietat, si es fa amb un sentiment de deure, o per aplicar la llei, porta a la deshumanització de l'assassí. Segons Nandy, un oficial de policia com K. P. S. Gill pot ser capaç de controlar insurgències com les de l'estat del Punjab, però en aquest procés els agents de policia del seu departament, totalment inconscients, a poc a poc van adquirint tendències malèfiques.

El juny de 1994, el Tribunal Suprem va demanar l'audiència de 58 agents de policia d'Uttar Pradesh. Aquests agents, l'any anterior, havien detingut i assassinat deu joves innocents acusats de terroristes. En realitat, però, no tenien cap connexió amb el terrorisme del Punjab, sinó que anaven en pelegrinatge a Huzoor-sahib i altres indrets religiosos de Maharashtra. La policia els va sorprendre en un autobús i els va assassinar. Sortosament, la mort d'aquells joves es va donar a conèixer extensament, i el Tribunal Suprem va demanar una explicació als agents de policia culpables, però en molts estats de l'Índia i molts altres països, cada dia centenars de persones són víctimes d'«enfrontaments» semblants amb la policia. La violència també ha esdevingut una indústria durant el segle XX. Els artífexs de la violència política poden manipular el genocidi d'un nombre in comptable de persones innocents sense ni tan sols tacar-se de sang. Un líder polític com Hitler pot seure en la seva cambra privada i provocar la mort d'una quantitat de persones innumerable. En el segle XX, la violència ha esdevingut una cosa que la gent pot comprar i vendre, com els productes que venen esterilitzats de fàbrica, embolicats en paquets bonics i de colors.

En el segle XX, la violència ha embolcallat cadascun dels aspectes dels afers humans. De la mateixa manera que la violència humana que es manifesta en paraules és diferent de la violència sense paraules dels animals salvatges, la violència comercialitzable del segle XX és diferent de la violència dels segles anteriors. Amb mitjans mèdics, és possible controlar la violència que s'origina amb la producció defectuosa de substàncies químiques en el cervell, un estat mental i psicològic emmalaltit, i la ràbia derivada de la por de la impotència; però no es pot controlar, en canvi, la violència sorgida de la religió, la nació, la llengua o la raça. La violència que entra en acció per una ideologia concreta es pot combatre proposant una filosofia contrària. La incidència del crim en la societat es podria posar sota una mica de control si es duguessin a terme programes per erradicar la pobresa. Però és impossible parar la violència inhumana comercialitzable del segle XX amb aquestes solucions tradicionals. Per parar-la, potser caldrà descobrir camins radicalment nous per al progrés humà. Fins ara, tots els estudis sobre violència han atribuït la responsabilitat de la violència a l'individu, i la responsabilitat d'aquests individus tan violents a la desigualtat en la societat. Podríem preguntar-nos si la violència sorgeix de la idea

de progrés defensada en els darrers dos o tres segles. Entre els pocs visionaris que van pensar i parlar en aquests termes hi ha Aurobindo Ghosh, Mahatma Gandhi i J. Krishnamurti, tots ells pensadors indis. El 1909, Mahatma Gandhi, en el seu llibre breu però radical *Hind Swaraj*, va qüestionar l'objectiu de progrés establert en el món modern. Avui, un segle més tard, mentre reflexionem sobre la violència en els nostres temps, és imprescindible que es plantegi de nou aquest assumpte. Entre les qüestions plantejades per Gandhi, l'educació i la relació del progrés amb el poder i amb la moralitat social són les més importants. Encara que el context de violència hagi canviat en la nostra època, qualsevol intent d'entendre la naturalesa essencial de la violència ha de revisar aquestes qüestions amb una mirada fresca.

L'ESTAT MASCULÍ

Arribats a aquest punt, és necessari pensar en l'Estat que l'Índia ha concebut, acceptat i perpetuat per entendre la naturalesa de la violència. Durant el moviment d'alliberament indi, el Congrés Nacional Indi va donar forma al somni d'una Índia independent com una nació forta i unida —unida malgrat la seva diversitat extraordinària—, que seria un exemple brillant per a la resta del món. Aquest objectiu de la lluita per la llibertat d'una Índia reconstruïda unida es va inspirar en la filosofia del nacionalisme que la història política europea havia generat. El Congrés també va acceptar el model britànic de democràcia parlamentària per governar la federació d'una varietat tan gran d'unitats administratives tradicionals. És important que s'entengui que en el *Hind Swaraj*, entre moltes altres qüestions referents al futur de l'Índia, Gandhi precisament debat la qüestió de la forma de govern parlamentària per a l'Índia. Aquest llibre presenta el seu pensament en forma de diàleg amb els revolucionaris indis. L'argument de Gandhi és que l'expulsió dels britànics *per se* no canvia res si l'Índia simplement imita la Gran Bretanya pel que fa a temes administratius. Un fet que va causar un escàndol en la societat del moment va ser que Gandhi va dir, amb paraules inequívokes, que el Parlament era com una prostituta; una afirmació que es va negar a corregir fins i tot trenta anys després, quan s'havia de fer una reimpressió del seu llibre. Va justificar aquest qualificatiu argumentant que els representants electes del Parlament estan motivats per la naturalesa del sistema; mai no fan res pel seu bé i només fan el que la gent vol que facin. No fan coses correctes, sinó coses que satisfan. El Parlament està subjecte a la misericòrdia i satisfacció de la gent. Tampoc no gestiona cap afer útil. Gandhi, a més a més, va assenyalar que els membres del Parlament gairebé no assisteixen a les sessions, llevat que el cap del grup parlamentari els ho ordeni. Fins i tot quan hi assisteixen, sovint ho fan de manera indisciplinada, o bé hi assisteixen solament per reclamar

privilegis. Això no és un argument en contra de la democràcia, sinó en contra de considerar el govern parlamentari com l'essència de la democràcia.

Després d'acceptar la democràcia i el Parlament com a forma de govern, l'Índia independent va crear una federació d'estats indis, basats en el model dels Estats Units d'Amèrica, fusionant tots els estats principescos. Es van incorporar moltes cultures dins de la federació. Més endavant, es va acceptar que l'Índia, com a nació, havia de tenir unes forces armades per defensar-se i, ja que estava envoltada d'algunes nacions hostils, havia de tenir unes forces armades ben preparades. El Parlament té el control últim de l'exèrcit, les forces navals i aèries, la policia i les forces paramilitars. D'aquesta manera, esdevé l'organisme responsable del compliment de la llei i és molt poderós. El poder polític amb el suport de l'exèrcit i la policia només pot tenir la cara d'un home. Només pot ser masculí. Les forces armades també es perceben com un mecanisme per establir les relacions externes amb altres països.

Actualment, la majoria de ciutadans volen ser a prop del Parlament, la posició de poder. Encara que ser ministre o parlamentari estigui fora de l'abast, l'ambició cobejada és ascendir per arribar al poder, que gravita entorn del Parlament. Pot ser que el procés no sigui visible immediatament, però quan s'examina un segment petit de qualsevol activitat de la vida nacional, de seguida es veu clar que tant les escoles i *panchayats*⁴ com els organismes corporatius s'esforcen per arribar al centre d'aquest poder polític masculí. En aquest país, la majoria vivim en un món de fantasia curull de metàfores de poder; desitgem, secretament, ser algú en l'estructura de poder. En certa manera, la majoria dels indis aspiren a portar la màscara de masculinitat. Com que tot el poder d'aquest país emana del Parlament, i com que el Parlament està modelat en la imatge de l'home, tots hem acceptat aquesta màscara de masculinitat com un marcador d'identitat desitjable.

En aquest procés, estem perdent una part extremadament important i valuosa de la nostra personalitat cultural. Les diverses cultures de l'Índia, que han desenvolupat, al llarg de molts segles, la part femenina delicada i humana de la personalitat nacional, estan en gran perill d'extingir-se. Aquesta és la segona font de violència de la psique índia. Hem creat un centre d'autoritat poderós, que ens absorbeix a tots cap a la seva masculinitat i s'emporta la nostra feminitat, desposseint-nos de la nostra estructura federal real. Potser si l'Índia no hagués acceptat el sistema

⁴ Un *panchayat* és l'organisme més important amb poder de decisió i autorització en l'autogovern d'una casta índia [N. de la t.]



parlamentari de govern, si l'Índia no s'hagués convertit en un estat nació, aquesta mena de canvi que està succeint a l'Índia no tindria lloc. Si haguéssim retingut el nostre estatus de moltes nacions, potser no hi hauria hagut cap desplaçament cap a aquesta identitat cent per cent masculina. La cultura índia és una cultura de la varietat. És una cultura d'heterogeneïtat. Però la naturalesa de l'Estat a l'Índia no està en consonància amb la naturalesa de la cultura índia.

Si l'abast de la violència s'ha estès a l'Índia després de la independència, hi ha d'haver alguna correspondència entre la naturalesa de l'Estat que hem creat i la incidència de la violència. Hem esdevingut els components d'una màquina política que ens ha provocat un desequilibri de personalitat, del qual potser no som conscients. Hi ha la necessitat de crear un sistema polític alternatiu i, per tant, és necessari repensar el que Ghandi va dir sobre el Parlament. Hem de pensar més en el *sawaraj*, i no pas en el *raj*.⁵ El *swaraj* és l'autodisciplina, i per ser autodisciplinat cal estar connectat amb un mateix. El que hem intentat crear a l'Índia és una còpia a gran escala de la Gran Bretanya. Ara hem d'intentar ser l'Índia. L'alternativa de Gandhi a la democràcia parlamentària era la governança per part de la gent en petites comunitats sense un centre de poder. Ell va advocar pel principi d'autogovern local que preveu petites variacions regionals dins del marc general d'una democràcia nacional.

L'aspiració d'entrar en el cercle de poder i la determinació de fer de l'Índia una nació ens ha forçat a homogeneïtzar les formes de vida i cultures que són àmpliament diferents. En aquest procés hem perdut les nostres diverses personalitats culturals. El sistema de governança després de la independència no està en sintonia amb el nostre *prakruti* o individualitat cultural. La conseqüència d'aquest fenomen és que, tan bon punt s'escull el govern al poder, una sensació de decepció ens envaeix. A causa del xoc entre el nostre desig de tenir el govern que necessitem i el govern que elegim, una violència reprimida tremenda s'incrusta a la nostra psique i aflora en la més mínima provocació. No n'hi ha prou amb pensar només en revoltes, assassinats i insurgències. No n'hi ha prou amb pensar en la importació d'arsenals des de Suècia o França. No n'hi ha prou amb pensar en les atrocitats comeses contra els adivasi i els nòmades, o en la discriminació de gènere. Malgrat que tot això són manifestacions reals de violència, el que és més real és el que fem amb els nens i nenes a les escoles i la classe de govern que hem acceptat.

⁵ *Swaraj* és un terme utilitzat per Ghandi al seu llibre *Hind Swaraj* (1909) per referir-se als esforços reals de recuperar el control del govern després de segles de dominació britànica. El *raj* es refereix al domini britànic de l'Índia [N. de la t.]

Si l'Índia ha d'afrontar els problemes de violència des del seu origen, cal repensar la forma d'estat que hem escollit. Serà llavors quan l'Índia podrà somniar en una societat lliure de violència. Amb tot i això, aquest canvi no es pot portar a terme a través de la violència. Totes les revolucions violentes, que comencen amb la idea de canviar l'Estat, sempre acaben generant més violència. La violència només fa que causar represàlies violentes. Per tant, caldrà inventar maneres pacífiques de canviar la forma actual de l'Estat. Una manera de fer-ho és potenciar la feminitat, que s'oposa al tipus d'estat que tenim avui. Això es pot extreure de fonts de tradicions índies. La feminitat és devoció, amor i art. L'Estat actual fomenta un conjunt de valors paral·lels, com l'astúcia en lloc de la destresa. No fomenta l'amor, sinó l'odi. Ens divideix com a hindús en contra dels musulmans, els rics contra els pobres, la casta alta contra la casta baixa, la gent rural contra la gent de ciutat. I, en lloc de devoció, l'Estat fomenta una lleialtat egoista al poder. La devoció no admet avarícia, però l'Estat fomenta la fal·lera pel poder. Hem d'escollir entre aquests dos conjunts de valors: lleialtat, odi i astúcia, o devoció, amor i art. Fer aquesta tria és la declaració política més mordaç en contra de la violència que un ciutadà indi pot fer.

ESTRUCTURA SOCIAL

Un altre factor important que contribueix a la violència és l'estructura social a l'Índia. He tingut l'oportunitat de parlar amb diversos homes que han cremat vives les seves dones i han estat condemnats. Un d'ells tenia un màster en Literatura anglesa, a més de ser un antic alumne de la universitat on jo feia de professor. Un altre era mestre d'escola al nord de Gujarat, i n'hi havia un que era originari de Bulsar, al sud de Gujarat. Em vaig trobar amb ells unes quantes vegades i vam parlar extensament. Tots eren molt joves, i no em podia imaginar-los matant les seves dones. El que era de Bulsar havia suspès la prova d'accés a la universitat i havia començat a treballar de comercial en una empresa farmacèutica després de presentar un certificat fals. Quan se'l va descobrir va perdre la feina, i llavors va demanar diners al sogre per muntar el seu propi negoci. El seu sogre no va acceptar pagar i aquest jove, amb l'ajut de la seva mare, va cremar la seva dona per poder tornar-se a casar i així obtenir el dot. El seu sogre va anar a la policia i l'home va ser condemnat a una rigorosa cadena perpètua. A l'Índia, la cadena perpètua no implica presó per a tota la vida, sinó només durant catorze anys, i, si hi ha bon comportament, es pot reduir encara més. Va matar la seva dona quan tenia vint-i-tres anys. Quan va sortir de la presó amb trenta-dos anys, la seva família i la societat el van acceptar i el van tornar a acollir. De fet, la seva mare, igualment



sense mostrar cap penediment, ja li havia organitzat un altre casament. No tenia dubte que seria acceptat, ja que la seva justificació era que havia comès el crim guiat pels seus pares. Ho havia fet per als seus pares, era el seu deure i no pas la seva responsabilitat. Per a ell, era un sacrifici.

La dona del mestre d'escola no havia rebut una bona educació. Pel que sembla, a l'escola on ell treballava hi havia una noia de qui es va fer massa amic. El seu al·legat era que la noia estava interessada en els estudis i ell l'animava a perseguir aquest interès. La seva dona va oposar-se a aquesta amistat. Llavors el mestre va agafar un bloc de fusta i va colpejar la seva dona. Fins i tot quan ella ja era a terra, ell la va continuar picant amb el bloc, fins que li va esclafar el cap. Els seus pares van presentar una queixa a la policia mentre el poble es preparava per al funeral. Ell també va ser condemnat a catorze anys de presó. Quan li vaig preguntar qui era la persona que més admirava del món, em va dir que era Mahatma Gandhi, perquè Gandhi mai no va dir cap mentida. Va dir que ell no havia mentit mai en tota la seva vida; que havia confessat els seus actes a la policia immediatament. Va citar el *Ramayana* i, comparant-se amb Rama, va dir que hi havia una llarga tradició que aprovava el tipus d'acció que havia fet.

Hi ha diversos casos com aquest, i ens proporcionen material suficient per descriure l'estructura de violència que suposa la pràctica de matar la dona a l'Índia. En el primer cas, sembla que els pares accepten l'assassinat d'una jove casada com una pràctica social completament normal. En el segon, l'assassí justifica els seus actes pel fet de ser una pràctica cultural autoritzada. Això reflecteix l'estat confús dels valors morals i socials de l'Índia actual. La gran majoria d'indis tenen uns valors pels quals el crim es pot excusar si s'ajusta a certes normes socials i morals acceptades. Simultàniament, l'economia capitalista moderna ha creat nous desitjos materials en la psique de les persones; de fet, l'individu gairebé es defineix segons els seus desitjos, i no pas pels seus atributs espirituals. El mercat celebra la llibertat de desitjar i la necessitat de tenir èxit. L'enorme maquinària dels mitjans de comunicació, entreteniment i publicitat fonamenta cadascuna de les emocions humanes en el món de les coses materials. Sembla que la majoria de les emocions culmini en el desig d'assolir l'èxit en el treball o l'amor eròtic. L'individu és, doncs, una víctima d'aquesta xarxa de desitjos, especialment el desig eròtic. La majoria de criminals de la nostra societat són víctimes del vast mercat de desitjos. En aquest mercat, totes les accions humanes han perdut qualsevol significat que no sigui el de la gratificació dels sentits. L'ambient general d'avarícia i anhel per l'èxit material fomenta una cultura de violència. Tota la comunicació

moderna contribueix a l'augment de l'instint humà per l'avarícia. Un sistema social que ja és opressor ha esdevingut insofriblement explotador, i en aquest sistema hi ha una violència contra les dones i els nens que no té precedents.

De manera semblant, els casos de violència contra les castes baixes, els dalit o intocables i els econòmicament desfavorits han augmentat darrerament. El cegament de Bhagalpur⁶ i la matança de membres de tribus en una protesta a Nagpur fa uns anys són alguns dels exemples més coneguts. Totes les estadístiques existents mostren que les atrocitats són generalitzades a l'Índia. Es veu que hi ha un vincle clar entre els crims comesos per les persones i la violència causada pels grups socials. A la base d'aquestes dues coses hi ha el desig per la possessió material i la riquesa, que mou les nostres ments col·lectives també a una escala inaudita. En tota la història de l'Índia no hi ha hagut mai el desig d'esdevenir el centre de l'ordre social. Es persegueix la riquesa material per adquirir un «nou cos» que sigui resistent a la violència, que transcendeixi la violència. És un cos que té fam de consumir tots els plaers disponibles en el mercat dels desitjos. En efecte, els desitjos que es venen com a mercaderies també han convertit la violència en una mercaderia, que d'alguna manera ajuda a adquirir altres mercaderies. En resum, hi ha un nexa entre la violència i el desig, que és encara més terrible que el nexa entre el crim i la política. L'estructura social tradicional, amb la seva història de castes, tribus i discriminació de gènere, crea un espai perfectament accessible per a la circulació del desig en forma de violència. La violència és un mediador inevitable en els conflictes socials que han existit tradicionalment en la cultura índia. La societat contemporània és un escenari social tràgic: el resultat del trencament ràpid del diàleg entre la casta alta i els intocables, els adivasi i els no adivasi, els rics i els pobres, la gent de ciutat i la rural. Així, avui l'Índia és un país extremadament violent amb un volum de producció de violència sense precedents a causa de les institucions del coneixement, l'estructura política i la desigualtat social.

FER FRONT A LA VIOLÈNCIA

L'objectiu dels sistemes judicials és impedir la violència castigant aquells que infringeixen la llei. Però sempre és difícil dirimir si una persona actua de manera violenta perquè no respecta la llei o perquè no té el control de totes les seves facultats. És a dir, és difícil determinar si la violència emergeix d'un trastorn psíquic

⁶ El cegament de Bhagalpur és el nom amb què es van conèixer una sèrie d'incidents que van tenir lloc entre 1979 i 1980 a Bhagalpur (Índia) quan la policia va cegar 31 persones que estaven sent jutjades llençant-los àcid als ulls [N. de la t.]



o d'una desviació d'una norma social determinada. Es tracta de la subversió d'una pràctica establerta o d'una perversió de la ment humana? El sistema judicial només classifica els casos de violència individual de manera arbitrària. La forma legal d'entendre la violència està basada en la seva classificació segons si és un incendi provocat, un saqueig, un suïcidi, un assassinat, un assalt, un crim, una guerra, un acte d'insensatesa, etc. S'ha de reconèixer que això és una mica primitiu. Com que no entenem la violència, no hem sigut capaços d'assumir-la i fer-hi front. Hi ha hagut intents ocasionals per part de persones com Jesucrist i Mahatma Gandhi, però no han penetrat en la psique col·lectiva de la humanitat. Gandhi entenia la violència essencialment com a conseqüència de l'avarícia, tant en el camp de la vida personal com en l'àmbit públic. Estar lliure de desig és la no-violència, no només pel que fa als actes de violència, sinó també en relació amb els conceptes i els sentiments. És a dir, la violència rau en les accions, però potser més encara en els pensaments. Gandhi la considerava una força que habita la ment humana. Interpretava la violència com un excés de qualitats masculines. A *Intimate Enemy*, Ashis Nandy analitza l'oposició de Gandhi a la masculinitat colonial britànica, cosa que, al mateix temps, afavoreix la feminitat. La resistència passiva, el *satyagraha*⁷ i la no cooperació eren les armes de Gandhi per lluitar contra l'agressiu mandat britànic. Tota la seva lluita contra la dominació colonial va prendre la forma de lluita *stritva* (feminitat) contra la britànica *purushatva* (masculinitat). Malgrat això, aquests intents d'entendre la violència no penetren en la psique humana gaire profundament. Una cosa és entendre la violència que sorgeix del desig i una altra de ben diferent és crear una societat sense desig. La història de la humanitat dels darrers tres segles és un relat èpic de la creació del desig. Des que els grans filòsofs del Renaixement, com Galileu, Kepler i Copèrnic, van fer descobriments en astronomia, l'ésser humà ha esdevingut el centre de l'univers. El dret d'explotar recursos naturals per al progrés material dels éssers humans ha evolucionat durant aquest període. S'han creat màquines cada vegada més sofisticades que disminueixen el treball i produeixen mercaderies que satisfan els desitjos, reduint la dignitat del treball i augmentant el desig. Tenir més i tenir la capacitat de tenir més és considerat un senyal de progrés humà. Aquesta ideologia és paral·lela a un cert marc moral que és indiferent a les necessitats de l'ecologia. La industrialització s'ha preocupat ben poques vegades pel benestar de la natura; la societat industrial percep la natura com una entitat muda, sense vida ni llengua.

⁷ El *satyagraha* és un concepte introduït per Gandhi que es pot traduir com a «força de la veritat» i que s'emmarca dins de la resistència no-violenta [N. de la t.]

D'alguna manera, la història dels darrers tres segles ha estat la tirania del discurs en detriment del silenci: és la història de la llengua de l'opressió obsessionada amb ella mateixa. L'espai social que solia estar ocupat pel silenci ha estat esborrat. Actualment, el progrés es mesura segons l'habilitat de produir més, posseir més i consumir més del que realment necessitem. Aquesta és la nova ètica, el nou *dharma*. La retòrica de la modernitat i la ideologia del progrés han quedat reduïdes al que Gandhi va anomenar violència. No hi ha cap organització mundial que hagi provat mai de persuadir la gent a millorar la seva consciència. Aquells que ens han d'ensenyar, doncs, han esdevingut obsolets i irrellevants. Tots els valors participen en la construcció d'un món de desitjos. Actualment, aquells que s'hi oposen, com l'Església i altres organitzacions religioses, són superflus; el motiu és que encara invoquen la idea del bé en nom de Déu. És difícil creure que Déu existeix en cap forma d'existència que puguem conèixer. Kabir, el poeta i sant de l'època medieval, ho sabia. Ell no va dubtar a afirmar que, qui fos que va crear els peixos, també va crear les xarxes que els atrapen. De fet, Déu no va ser una proposta gaire digna de confiança: ell va defensar que el guru era molt superior a Govinda.⁸ Si Déu només va ser un simple creador de l'ésser, el guru va ser qui ho va comprendre i qui en va tenir coneixement. Potser cal recuperar la manera de Kabir d'entendre Déu com un actor passiu si volem sortir de la trampa que ens han parat els grups religiosos fonamentalistes.

A l'espai que ha deixat lliure la religió, s'hi han ficat institucions laiques com l'OMC, l'OMS, el Banc Mundial, etc., i han escampat el missatge de l'adquisició material per fer-ne negoci. El fracàs dels darrers tres segles ha estat el fracàs de crear una força que combati la ideologia de la industrialització i el progrés material.

Com a pensador més important contra el materialisme que va portar la modernitat, Gandhi va intentar combinar la política amb la religió, crear para-xocs espirituals. Com que el marc ètic al voltant de la civilització tecnològica no es qüestiona, la violència és a l'ordre del dia. De manera habitual, es destrueix la natura i la gent considerada retrògrada per satisfer els desitjos que proliferen. La civilització moderna es basa en violència sense límits. Hi ha hagut alguns intents de canviar aquesta situació: per exemple, el comunisme en va ser un. Tot i així, va intentar controlar l'avarícia dels individus sense eliminar-ne l'origen. Va fracassar perquè no va entendre que la solució a la violència no són les represàlies violentes. La resposta de Gandhi va ser fer front a la violència amb la no-violència.

⁸ Govinda és un altre nom que rep el déu hindú Krixna, la divinitat venerada com a vuitè avatar del déu Vixnu [N. de la t.]



Pot resultar interessant explorar aquesta postura amb deteniment. En la no-violència hi ha implícit un cert grau de passivitat. No defensar la no-violència pot eliminar aquest element. No hem d'oblidar que Gandhi també va declarar que la violència d'una persona valenta és preferible a la no-violència d'un covard. M'agradaria adduir que la vertadera alternativa a la violència no és la no-violència, sinó una activitat constructiva dinàmica. L'acció constructiva hauria de ser una cosa del nostre temps i societat, i no només una imitació del que grans pensadors van fer en el passat. Quan pensem en l'oposició entre la violència i la no-violència, el *Gita*⁹ ens ve al cap de manera inevitable. És un text que brolla d'un moment d'intensa violència. És un poema que pren la forma de consell per passar a l'acció. A l'Índia hi ha aquests dos punts contraposats quan pensem en violència: un és Gandhi, que va preferir la no-violència davant l'acció, i l'altre és el *Gita*, que advoca per la violència davant la no-acció.

Per continuar amb el debat encetat abans, el *Gita* va esdevenir un text molt important a principis del segle XX, un moment en què l'Índia estava adquirint una nova identitat política per si mateixa. Hi treballaven diverses persones al capdavant de la filosofia. Sri Aurobindo va escriure *Assaigs sobre el Gita*, Tilak va compondre *Gitarahasya*, i Gandhi va traduir el *Gita* i també va escriure una sèrie de cartes en les quals va fer comentaris sobre la traducció. Aquestes tres interpretacions del *Gita* són importants perquè tots tres pensadors van ser entre els creadors del destí de l'Índia moderna. Aquestes interpretacions sorgeixen d'una contemplació molt profunda de l'activitat política en què estaven immersos. Els assajos de Tilak s'han de situar en el context d'una tradició filosòfica que es remunta al segle XIII; una tradició que prové de la crítica de Jnanadev al *Gita*. Aquests assajos proposen reflexions al debat llarg i continuat sobre si el *Gita* instrueix cap a l'acció, *pravrutti*, o cap al distanciament, *nivrutti*. El debat s'ha centrat en el concepte de *sthitapragnya*: una persona que es manté equànime enmig de l'agitació i el sofriment. El segon capítol del *Gita* parla de la persona distant, *sthitapragnya*, amb més detall. Krixna traça la rutina diària d'aquest tipus de persona, així com la qualitat del seu món intern, i estableix la comparació profusament citada del lotus que floreix en l'estany fangós. Això porta Krixna a la definició de l'ànima: no queda amarada per l'aigua, no es crema quan s'hi cala foc, ni tampoc s'eixuga al vent; la definició es basa en la seva descripció del distanciament. Això ha comportat un debat filosòfic sobre l'oposició entre acció i inacció. El *Gita* sosté que el desig lligat a l'acció porta a la tristesa, i per això, sovint, abans de la interpretació de Tilak sobre el *Gita*, es veia com un text

| ⁹ El *Bhagavad Gita*, conegut com a *Gita*, és un poema èpic i un text fonamental de l'hinduisme

que defensava la passivitat. L'argument persuasiu de Tilak era que, per sobre de tot, el *Gita* instrueix en un sentit de responsabilitat cap a l'acció que s'espera de l'home, i que no actuar equival a fallar en el seu deure, és a dir, és pecat. La seva interpretació del *Gita* es coneix com a *karmamarga*.

Sri Aurobindo ofereix una interpretació ben diferent del *Gita*, tot i que gairebé no hi ha dubte que els seus assajos estan influenciats per la interpretació de Tilak. Aurobindo i Tilak eren contemporanis i van treballar junts durant un temps en el Congrés Nacional Indi. Aurobindo entén el *Gita* com a coneixement, *jnana*. Ell mateix va formular una filosofia de l'evolució des de la matèria fins a la ment, i des de la ment fins a la superment. Al seu parer, el *Gita* correspon a aquesta teoria de l'evolució espiritual; proporciona coneixement sobre aquest procés evolutiu. Ell es va centrar en la interpretació del *Gita* de la filosofia Samkhya, un sistema filosòfic caracteritzat pel seu debat sobre el progrés cíclic de *tamasa* (qualitats negatives) a *sattva* (qualitats positives). La lectura que en feia és que el *Gita* desplega una imatge del món conegut mitjançant el pensament. Per tant, la seva discussió del text afaforeix el coneixement davant la devoció i també davant de l'acció. És important recordar que Tilak i Aurobindo van ser personatges contemporanis actius en la política nacional. D'aquí ve que entenguessin el *Gita* no només com un exercici filosòfic. El seu objectiu final era la llibertat de milions d'indis. Ells entenien el *Gita* com un mitjà per aconseguir la llibertat. Es van esforçar perquè el *Gita* tingués rellevància en l'Índia moderna.

Gandhi va entrar en l'escena política nacional poc després de Tilak i Sri Aurobindo. La seva interpretació del *Gita* és particularment interessant, atesa la seva visió de la violència. La traducció del *Gita* de Gandhi probablement no va tenir gaire bona recepció i els seus seguidors van plantejar algunes preguntes sobre la seva traducció interpretativa. Per defensar-la, va escriure set cartes, que es van publicar independentment. La primera d'aquestes cartes vol convèncer el lector que comenci a llegir la traducció pel cinquè capítol del *Gita*, que veu Arjuna¹⁰ com un *bhakta* (devot). Així, per a ell, el *Gita* tracta sobre devoció, amor i compassió. Gandhi volia centrar-se en el fet que, tot i que Krixna parla de guerra i acció, Arjuna és principalment un devot, i es posa un èmfasi indegut en l'acció, cosa que fa que es malinterpreti el *Gita*. El mateix Krixna posa l'accent en el *bhakti* (la devoció) quan diu que el coneixement i l'acció sense la devoció no són de gaire valor. D'aquesta manera, Gandhi va reivindicar que la devoció és l'essència del *Gita*.

¹⁰ Tercer dels cinc prínceps Pandava i un dels personatges principals de l'epopeia *Mahabharata*, que conté el *Gita*. Va ser un hàbil guerrer que va rebre l'ajuda de Krixna



El *Gita* és bàsicament un poema; només s'ha d'entendre com a filosofia una vegada s'ha entès com a poema, perquè així s'obri a lectures diferents. El debat anterior mostra les seves interpretacions diferents com a *karmamarga*, *jnanamarga* i *bhaktimarga* per part de tres grans nacionalistes que van forjar el destí de l'Índia durant el segle XX. Si pensem en la història de l'Índia com un relat inacabat, encara per resoldre, i en Tilak, Aurobindo i Gandhi com a personatges d'aquest relat, potser podrem observar el tema de la violència des d'una nova perspectiva. La història de l'Índia a principis d'aquest segle està dominada per la filosofia de la no-violència. Al mateix temps, ha estat una història interessadíssima en el tema de la violència tal com es debat en el *Gita*. Si el relat ha d'arribar a alguna conclusió, com hem d'afrontar, de nou, el tema de la violència? Només hi pot haver una conclusió: que la no-violència no és el contrari de la violència. El contrari és l'acció constructiva. També cal que ens adonem que llegir el *Gita* només des del punt de vista de l'acció, o solament des del coneixement, o només des de la devoció, vol dir no entendre'l en la seva totalitat. Es pot dubtar de fer aquesta afirmació, ja que aquells tres líders que insistien en el *karmamarga*, *jnanamarga* o *bhaktimarga* van ser, sens dubte, grans pensadors. Potser és més apropiat entendre el *Gita* com una integració de tots tres. D'acord amb aquesta idea, si convidem Krixna i Mahatma Gandhi a conversar un altre cop davant nostre, potser sabrem per què és necessari pensar en una acció d'alguna mena com a força que combati la violència.

Actualment, la importància de *jnanamarga* no només rau en la recerca de coneixement sobre Déu, sinó a intentar reformar, radicalment, les institucions del coneixement. Això implica que, per posar el *Gita* en pràctica, *jnanamarga* voldria dir que cal fer que el nostre sistema educatiu sigui més responsable i més humà. *Bhaktimarga* avui consisteix a repensar la xarxa de lleialtats, *bhakti*, amb les quals estem compromesos. No només vol dir pensar en la devoció cap a Déu: aquest camí no ha aconseguit generar una alternativa a la civilització tecnològica. Avui dia, hi ha una xarxa de *bhakti* cap a les institucions que impregna les nostres vides, amb l'Estat a la cúspide i amb tots els camins de devoció dirigint-se cap a aquesta cúspide. La forma moderna de devoció ha substituït Déu per l'Estat polític. És important repensar la natura d'aquest *bhakti* cap a l'Estat. Potser cal fixar-nos en les comunitats petites, en el compromís amb allò que és local, oposat a allò que és d'abast nacional o global.

Karmamarga avui implicaria reestructurar l'ètica política en la nostra vida col·lectiva per millorar la societat de la millor manera possible, no només acumulant virtut espiritual individualment.

Si *bhakti*, *jnana* i *karma* es poden integrar en aquestes formes, la feina que va començar la generació de Tilak, Aurobindo i Gandhi, però que cal fer que doni fruit, potser es podrà completar. Potser serem capaços d'evolucionar cap a una alternativa viable a la violència en la forma d'acció constructiva mitjançant aquesta integració. Hem d'aprendre a veure Krixna com un home d'estat i no pas un avatar; hem d'observar que el *Gita* parla de l'home i no pas de Déu. Hem de combinar Gandhi sense la seva no-violència amb el *Gita* sense el seu Déu. Serà llavors quan potser podrem entendre el nucli de la violència de la societat índia moderna i ser capaços de fer-hi front. Aquesta serà la vertadera antítesi de la violència. ☾

Traducció d'Helena Borrell

Col·lecció Assaig

- | | |
|--|--|
| 31. <i>Valencianisme, l'aportació positiva. Cultura i política al País Valencià (1962-2012)</i>
FRANCESC VIADEL | 41. <i>Sobre una neu invisible. Notes d'un dietari, 2003-2005</i>
VICENT ALONSO |
| 32. <i>Incitacions</i>
ENRIC SÒRIA | 42. <i>El món d'ahir de Joan Estelrich. Dietaris, cultura i acció política</i>
XAVIER PLA (ed.) |
| 33. <i>A manera de tascó. Notes sobre literatura</i>
VICENT ALONSO | 43. <i>Mai no és tard (Vinyoliana)</i>
JOSEP PIERA |
| 34. <i>La invenció de l'espai. Ciutat i viatge</i>
ENRIC BOU | 44. <i>Caminar per la vida vella</i>
LLUÍS QUINTANA |
| 35. <i>Mentre parlem</i>
ENRIC SÒRIA | 45. <i>L'ofici de lector</i>
JOAN GARÍ |
| 36. <i>Vista parcial</i>
TOBIES GRIMALTOS | 46. <i>Una pàtria prestada</i>
SIMONA ŠKRABEC |
| 37. <i>La desconexió valenciana</i>
TONI MOLLA | 47. <i>L'autor sense ombra. La figuració literària de l'escriptor entre els segles XIX i XX</i>
JORDI JULIÀ |
| 38. <i>Constel·lacions postmodernes</i>
ENRIC BALAGUER | 48. <i>Mosaic. Màximes i mínimes</i>
ANTONI SEVA LLINARES |
| 39. <i>El far de Londstrup</i>
ANTONI MARTÍ MONTERDE | 49. <i>Matèria. El grau zero de la filosofia</i>
MERCÉ RIUS |
| 40. <i>La gran depuració</i>
FRANCESC VIADEL | |