

El Colegio de México

**GANDHI Y LA VERDAD SOBRE EL CUERPO: SALUD, DIETA Y
SEXUALIDAD**

Tesis presentada por
LIZZETTE MAILY CORZO TREJO
en conformidad con los requisitos
establecidos para recibir el grado de
MAESTRÍA EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA
ESPECIALIDAD SUR DE ASIA

Centro de Estudios de Asia y África

2011

AGRADECIMIENTOS

En primera instancia, quiero expresar mi profundo agradecimiento a El Colegio de México, A. C., por brindarme la oportunidad de ser parte de tan importante institución, por dotarme de una formación académica invaluable, que un par de líneas resulta un espacio insuficiente para expresar el significado y la huella que ha dejado en mi persona.

A mis padres, Efraín Corzo Pérez y María Eva Trejo Montoya, y mis hermanos, Neil Vladimir y Évelin Mariel, por su infinito amor, su apoyo incondicional y sus sabias palabras; en fin, por el simple hecho de serlo.

A la Dra. Ishita Banerjee, por su dedicación, esfuerzo y esmero. En usted no sólo encontré a una profesora, sino a una persona que ama y disfruta lo que hace, que entrega el corazón en todo momento y que muestra a aquellos que tenemos el privilegio de compartir el mismo espacio académico, que el horizonte propio es más amplio de lo que se cree, porque cada uno construye, es y vive, no en función de los otros, sino a partir de sí mismo.

A la Dra. Uma Thukral, por sus palabras, su apoyo, dedicación y trabajo durante esta etapa esencial en mi vida, y por el regalo más grande durante esta maestría que fue el de aprender hindi.

A Wendy Medina de Loera y a Abraham Trejo, por su enorme apoyo en esos momentos críticos de final de semestre, por su compañía, sus sonrisas y sus palabras de aliento.

A mis compañeros de Maestría, Anselmo, Luisa, Daniel e Yver, con quienes compartí ideas, risas y un magnífico periodo de estudios.

A cada uno de mis lectores y demás maestros, por sus críticas y su esmero en enseñarnos; porque estoy convencida que de ustedes me llevo no sólo un gran aprendizaje, sino un momento inolvidable en mi formación.

A todos ustedes mi eterno agradecimiento.

LA PÁGINA EN BLANCO

Me da terror este papel en blanco
tendido frente a mí como el vacío
por el que iré bajando línea a línea
descolgándome a pulso pozo adentro
sin saber dónde voy ni cómo subo
trepando atrás palabra tras palabra
que apenas sé que son sino son sólo
fragmentos de mí mismo mal atados
para bajar a tientas por la sima
que es el papel en blanco de aquí afuera
poco a poco tornándose otra cosa,
mientras más crece la presencia oscura
de estas líneas si frágiles tan mías
que robándole el ser en mí lo vuelven
y la transformación en acabándose
no es ya el papel, papel, ni yo el que he sido.

Eliseo Diego, La sed de lo perdido, 1993.

Índice

INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO I	
LAS OTRAS LLAVES PARA LA SALUD	12
1.1 Gandhi el científico.	17
1.2 Naturopatía en cinco elementos: tierra, aire, agua, luz y <i>akash</i>	26
1.2.1 TIERRA.....	29
1.2.2 AIRE.....	31
1.2.3 AGUA	33
1.2.4 LUZ SOLAR	35
1.2.5 AKASH	36
CAPITULO II	
LA FUERZA DE LA DIETA Y DEL AYUNO	40
2.1 La reforma en la dieta y vegetarianismo.	48
2.2 Purificación a través del Ayuno.	59
2.3 <i>Dharnaa</i> vs. El ayuno como penitencia.	65
2.4 Ayunar para el Valor de la Nación.....	70
CAPITULO III	
BRAHAMACHARYA	76
3.1 Una sociedad sin pasión.	88
3.2 Mujeres en el experimento Brahmacharya.....	96
CONCLUSIONES	108

INTRODUCCIÓN

Hablar de Gandhi es traer a la mente las imágenes de un líder espiritual, la de un héroe, la del defensor de la India y de la tradición, o la del *Mahatma*; calificativos que proveen ideales para la emulación y la identificación, pero que terminan siendo narrativas que celebran al genio y su grandeza; en donde la empatía se combina frecuentemente con un desapego crítico.

Mohandas Karamchand Gandhi (1869 -1948) ha sido indudablemente uno de los personajes más controvertidos del siglo XX. Su vida, llena de ironías y contradicciones ha sido documentada en su propia autobiografía íntima, titulada: *The Story of My Experiments with Truth* (2008), texto que permanece como la principal fuente que aborda sus primeras décadas de vida donde entrelaza su vida pública con sus experiencias personales. Gandhi escribió también, varios artículos para periódicos, incluyendo *Harijan*, donde escribió en gujarati; *Indian Opinion*, que escribió en inglés mientras estaba en Sudáfrica, *Young India* a su regreso a India, escribiendo también en inglés, y *Navajivan*, una publicación mensual en gujarati que posteriormente fue publicado en hindi. Muchos de estos textos, de acuerdo con Lelyveld (2011) pasaron por un fuerte proceso de edición, que posteriormente fueron autorizados por Gandhi para su publicación.

Los trabajos completos de Gandhi fueron publicados por el gobierno indio bajo el título: *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, en 1960 y componen más de noventa volúmenes, comprendidos aproximadamente de 50,000 cartas, discursos y artículos, que van desde el 4 de julio de 1888 hasta el 30 de enero de 1948. Gandhi también escribió varios libros, incluyendo *Hind Swaraj or Indian Home Rule*, escrito en 1909, y en donde expresó su visión de *Swaraj*, la civilización moderna y la crítica a la sociedad civil; *A Guide to Health*, (1921) y *Key to Health*

(1948) que se centraron en su visión de salud. También existen varias compilaciones de sus ensayos, en libros como: *From Yeravda Mandir*, repertorio de cartas escritas en 1930 desde la prisión Central de Yeravda, que fue publicado en 1932, y donde abordó la importancia del ashram y la observancia de la Verdad, *brahmacharya*, tolerancia, control del paladar, humildad y *swadeshi*; *India of My Dreams* (1947) es un conjunto de sus escritos sobre la visión de India independiente; y en *All men are Brothers*, compilado por Sri Krishna Kripalani y editado por la UNESCO por primera vez en 1958, aborda una reflexión sobre los temas de pobreza, educación, democracia y autodisciplina.

Además de todos estos escritos, la vida de Gandhi y sus ideas políticas han sido plasmadas en un sinnúmero de libros, artículos y ensayos, por diversos autores; muchos de los cuales buscaron analizar e interpretar sus “grandes ideales” y su lucha con conceptos como: *swaraj* (autogobierno), *ahimsa* (no violencia), *swadeshi* (autosuficiencia), *sarvodaya* (servicio desinteresado) y *satyagraha* (fuerza de la verdad). Algunos de estos libros y ensayos también se han convertido en grandes obras, como por ejemplo: Erik Erikson y su biografía psicológica en *Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Nonviolence* (1969); Lloyd and Susanne Rudolph con su estudio político en *Gandhi: The Traditional Roots of Charisma*, (1983); y Ashis Nandy trabajo crítico psicosocial *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism* (1983).

A pesar de la gran contribución de estos trabajos para entender a Gandhi y al periodo del nacionalismo indio, muy poca literatura menciona alguna referencia sobre la percepción de Gandhi sobre el tema del cuerpo y de la ciencia. Nandy (1986), por ejemplo, argumentó que Gandhi no se opuso a la tecnología per se, sino al *tecnologismo*, que era una condición que creaba

una relación jerárquica entre los hombres (que poseían tecnología) y los hombres (que no), y el hombre y la naturaleza. Para este autor, Gandhi consideró la tecnología no sobre la base de lo que era sino de lo que reemplazaba, representaba y simbolizaba.

Por su parte, Sahasrabudhey, (2002) cuyo trabajo se centra en los términos de “la crítica hacia la ciencia moderna”, establece que la crítica de Gandhi hacia la ciencia es similar a la que Gandhi construyó partiendo de su filosofía general y su lógica política en contra de la civilización occidental moderna. Viswanathan (1997) ve en Gandhi uno de los más inventivos científicos del siglo XX, que para escapar a la modernidad de Occidente, creó una ciencia de resistencia, que no necesitaría recursos económicos ni laboratorios, sino *gurukuls* y ashrams.

Si bien estos trabajos han contribuido a desmitificar la idea de que Gandhi estaba en contra de la ciencia, éstos han utilizado a *Hind Swaraj*, como el texto principal de referencia para su análisis. Es cierto que la mayor parte de las críticas hacia las profesiones modernas aparecen en ese libro, pero el interés que Gandhi expresó por un camino alternativo de ciencia, no encuentra mucha cobertura en él. Además, el énfasis sobre *Hind Swaraj*, congela a Gandhi en su opinión sobre la ciencia en el periodo de 1909, ignorando más de 30 años de su práctica científica. Por tanto, este trabajo de tesis busca presentar los esfuerzos de Gandhi de construir un esquema de salud, dieta y sexualidad, analizando sus ensayos y cartas contenidos en *The Collected Works*,¹ así como en su autobiografía, cuya metáfora científica utilizó como *My Experiments with Truth*.

¹ *The Collected Works de Mahatma Gandhi* se citarán de aquí en adelante como CW, tomando el número del volumen y el número de la carta como referencias.

El título de esta tesis, *Gandhi y la Verdad sobre el Cuerpo: Salud, Dieta y Sexualidad*, inmediatamente plantea dos preguntas clave. La primera, refiere a lo siguiente: ¿a qué se refería Gandhi con el tema de la Verdad? Si bien es cierto que el concepto de *Satya* (Verdad) es fundamental en el pensamiento de Gandhi, cada vez que él trató de explicar lo que quería decir con este término, aparecían diferentes matices y significados. Por lo que Gandhi resolvió en otorgar el significado de la Verdad a lo que para él era evidente conforme a la forma en que reposicionó su estilo de vida.

A partir de tradiciones hinduistas, Gandhi hizo referencias a la realidad (Sat) como la Verdad (Satya), preservando la connotación ética de los términos *dharma*, ley universal, deber y ley moral. Para Gandhi, nada es, o nada existe excepto la Verdad, y donde existe ésta, también hay verdadero conocimiento, y donde el verdadero conocimiento existe, también hay bendición. (Richards, 1982, pág. 1) En su declaración “Dios es la Verdad”, (Gandhi M. K., 1960, pág. 10) Gandhi dio a entender, que la Verdad era un atributo o descripción de Dios, y a su parecer, también eran términos intercambiables. La Verdad, para Gandhi, era el Ser mismo, eterno y único, la connotación primaria del término “Dios” no era personal, puesto que él describió a Dios como una fuerza, la esencia de la vida, lo puro y lo bueno. ((pág. CW 94:24)

Sin embargo, esta expresión de un Dios sin forma, no evitó que Gandhi reconociera también a un Dios personal, un ser en la forma de una persona extra-mundana, referido con nombres como Rama y Krishna, y a los cuales atribuyó un poder indefinible. Símbolos de una forma personalizada que fuesen vistos como un modelo deseable a seguir.

He aceptado todos los nombres y formas atribuidas a Dios, como símbolos que connotan a un omnipresente sin forma, Rama. Para mí, por tanto, Rama... es la esencia toda poderosa cuyo nombre, inscrito en el corazón, remueve todo sufrimiento, mental, moral y físico... Mi Rama es otro nombre para *Khuda* o Dios. Quiero *Khudai raj*, que es lo mismo que el Reino de Dios en la Tierra... El camino de Dios es el camino de la Verdad y la no violencia. (pág. CW 94:55)

Gandhi declaró en muchas ocasiones, ser un buscador incesante de la Verdad, que ocasionalmente tenía destellos de ella, pero que muchas veces no la encontraba. Estos destellos no eran equiparables con la Verdad Absoluta, pero sí necesarios para encontrar el significado de la Verdad. Para ello, Gandhi en su comprensión e interpretación del Bhagavad-Gita hizo un llamado a la acción; el cual debía de ser desinteresado, de total sacrificio y no violento. Este tipo de acción, Gandhi subrayó, era el resultado de la devoción a la Verdad, y al mismo tiempo, el medio por el cual uno podía verla claramente. (pág. CW 25:49) Esto queda mejor ilustrado con la relación que Gandhi visualizó en *ahimsa*: “*Ahimsa* es mi Dios, y la Verdad es mi Dios. Cuando busco *Ahimsa*, la Verdad dice: “encuétrala a través de mi”. Cuando busco a la Verdad, *Ahimsa* dice: “encuétrala a través de mi”. (Gandhi M. K., 1960, pág. 39) En este sentido, la práctica de *Ahimsa* llevaba inevitablemente a la Verdad y viceversa. Estos términos intercambiables aluden a los medios y fines para llevar a cabo y alcanzar la Verdad; es decir, de los ideales éticos y acciones morales determinados por Gandhi desde la perspectiva de su forma de vida.

El criterio para determinar qué ideales conducían a la realización de la Verdad, llevó a que Gandhi plasmara lo que vislumbró en su experiencia con ésta y acotara las indicaciones para cultivarla. Para Gandhi, el conocerse a sí mismo, que es equivalente a conocer a Dios y encontrar la Verdad, es el propósito final de la vida humana, y para lograrlo, era necesario llevar a cabo una

transformación en el estilo de vida, y en los principios éticos, en implementar una disciplina corporal y mental.

Esto nos remite a la segunda pregunta, ¿por qué es importante la visión de Gandhi sobre el cuerpo? Existe una relación entre el cuerpo, el poder, el conocimiento y la Verdad. Como se mencionó anteriormente, Gandhi en la búsqueda por la Verdad, optó por reconfigurar una visión de perfección humana que fuese vista como la última reunificación con la conciencia divina, a través de la cual uno llega a conocer la Verdad Absoluta o Dios. En este sentido, la capacidad humana para llegar a conocer la Verdad está ampliamente limitada y debe ser sujeta a una constante revisión, pues “el hombre es una criatura llena de errores” (pág. CW 31:93). Pero “el hombre (también) es un ser autónomo que tiene el poder tanto para cometer errores como para corregirlos” (pág. CW 81:42).

Gandhi subtítulo su autobiografía, *The Story of my Experiments with Truth*, (2008) donde plasmó la noción de la experimentación enfatizando la necesidad de corregir los errores humanos:

Lejos de reivindicar algún grado de perfección de estos experimentos. Afirmando nada más como lo hace cualquier científico quien... nunca reivindica que ha llegado a la finalidad de sus conclusiones pero mantiene una mente abierta con respecto a ellos...en cada paso he llevado a cabo un proceso de aceptación y rechazo. (Gandhi M. K., *The Story of My Experiments with Truth. An Autobiography of Mahatma Gandhi*, 2008, pág. xxvii)

De esta forma, Gandhi ofrece la posibilidad de aproximarse al eventual conocimiento de la Verdad, pero encuentra a su vez, que ese es un camino de constante posibilidad para el error. La tarea de la vida humana, para Gandhi, es el progreso hacia ese estado de perfección, a través

de la “lucha incesante”, llevada a cabo a través de una “acción”, a través de una disciplina corporal y un nuevo estilo de vida.

El cuerpo se posicionó como punto central donde las cuestiones de poder fueron claramente definidas. David Arnold, sugiere en su libro, *Colonizing the Body: State Medicine and Epidemic Disease in Nineteenth-Century India*, (1993) que Gandhi entendió la conexión entre los sistemas de poder y el discurso científico acerca de los cuerpos sometidos en el contexto colonial. Gandhi no sólo presentó una lucha por el control de un sistema de salud, sino también presentó una crítica a la sociedad civil india, que se esclavizaba por un estilo de vida de consumo y de dependencia a la medicina alopática y a su estructura de hospitales y doctores.

En este sentido, las prácticas de Gandhi con el cuerpo no pueden ser explicados como una obsesiva compulsión para ejercer el autocontrol, sino también para llevar a cabo la transformación del cuerpo de la nación india. Gandhi conjugó sus experimentos personales para presentar un método alternativo a la medicina tradicional y de occidente. Sus ideas y prácticas recogieron tanto tradiciones existentes en India como nociones de vegetarianismo y naturopatía de Europa. Gandhi buscó crear una síntesis de salud pública, que fuese “científica”, y que construyera a una nación india apta para gobernarse.

De ahí que las experiencias de Gandhi con naturopatía, dieta y *brahmacharya*, nos ayudan a entender su visión política de reformar el cuerpo de la nación, de entrelazar su búsqueda de la Verdad con su agenda sociopolítica y en donde es posible entender también, una estructura alternativa a la historia de la nación, a la historiografía colonial y la nacionalista.

CAPÍTULO I

LAS OTRAS LLAVES PARA LA SALUD

El propósito de este capítulo es el de analizar la postura de Gandhi sobre el tema de la salud y cómo en sus discursos se entrecruzaron temas sobre género, colonialismo y ciencia. Gandhi no estaba en contra de la ciencia, como se le ha etiquetado comúnmente; sino que por el contrario, a través de una revisión de sus varios experimentos, veremos cómo la vida de Gandhi definió un espacio para la configuración de métodos alternativos para la sociedad civil, que operara bajo la lógica científica y que proporcionara una cosmología de la relación entre hombre y naturaleza.

La naturaleza es central para entender cómo se entrecruzan género y el mapeo del imperio y la nación. Ashis Nandy (2005) menciona que la feminidad en India tiene una relación simbiótica con la naturaleza; a la cual se le atribuyen nociones de “providencia, crianza y reproducción”; que daban a los asentamientos agrícolas del hombre, el toque de “seguridad, receptividad, recinto y alimento”; el principio femenino de la naturaleza construía también, el imaginario de “madre” irascible e impredecible, aplacable sólo a través de una amplia variedad de ritos y rituales, que ayudó a la construcción del mapeo de la nación bajo *Bhārat Mātā*. Y explica:

Temas importantes en el folclore y en los textos religiosos, a menudo aluden a la fecundidad y la abundancia de la naturaleza, así como su frecuente negación de la sustancia a los hombres, quienes tienen pocos medios para controlar a la madre voluble y son totalmente, dependientes de ella para sobrevivir. (India es) una cultura matriarcal en la que la feminidad se vincula intrínsecamente con *prakriti* o naturaleza, y *prakriti* con *leela*, o actividad. Del mismo modo el concepto de *adya shakti*, el poder primario u original, es totalmente femenino en India. Es el principio masculino en la divinidad,

purusha, que es relativamente pasivo, débil, distante y secundario. (Nandy, *At the Edge of Psychology. Essays in Politics and Culture*, 2005, pág. 35)

Por ello, deidades que presiden sobre los sectores críticos de la vida, que no pueden ser controlados, tales como: el éxito de las cosechas y la aparición de hambrunas, protección en contra del cólera y la viruela o el nacimiento del niño o la salud de éste, están compuestos por figuras maternas; y éstas a su vez, fueron indicadores del “medievalismo indio”, y dieron paso a que el simbolismo sexual de la naturaleza – de ser pensada virgen y ultrajada por el alcance del imperio- representara el dominio colonial.

Hombre y naturaleza se incluyen a su vez, en el trabajo de McClintock (1995) quien ilumina la noción de espacios europeos porno-tropicos, para entender cómo el imperio fue consolidando sus sueños de dominio a través de la fantasía de género, “convirtiendo al mundo en un espacio virgen, feminizado, expuesto a la exploración y a la subyugación”. (Banerjee, *Historias Imbricadas: Imperios, Naciones, Mujeres*, 2010, pág. 157) En este sentido, el imperialismo europeo fue un encuentro con otras jerarquías preexistentes de poder que a su vez, transformaron las trayectorias del imperialismo, donde las dinámicas de género fueron fundamentales para el aseguramiento y mantenimiento del mismo. La cartografía y la geografía ayudaron al ordenamiento espacial de las sociedades colonizadas, y proporcionaron información de los territorios recientemente adquiridos. Emergió por tanto, un mapeo imperial que estaba íntimamente conectado con nociones de raza; con gente colonizada representada como estrechamente ligada a la naturaleza.

Estas distinciones entre razas fueron también clasificadas en género; ciertos atributos físicos y climáticos fueron asociados con razas varoniles y marciales, otros –particularmente los trópicos- con atributos “femeninos” de debilidad. (Harrison, 2005) Ideas que sirvieron para legitimar y explicar el orden imperial, y también fueron reapropiadas por los proyectos nacionalistas.

En este mapeo del imperio, el discurso de la ciencia fue usado como una herramienta para reflejar el dominio y superioridad de Occidente, y legitimar el gobierno colonial. (Pyneson, 1985). Mucho del desarrollo de las ciencias, tuvieron lugar en las colonias. La botánica y la geología, tuvieron su avance en las colonias, en donde la colección y comparación de especímenes tuvo mayor amplitud. Éstas, a su vez, sentaron una plataforma para el surgimiento de la medicina moderna y el pensamiento del medio ambiente. (Harrison, 2005, pág. 61)

La profesión médica en particular, tuvo un impacto profundo en la manera en que el poder colonial investigaba, entendía e intentaba operar la sociedad en India. Como menciona Arnold (1993), en el siglo XIX, el sistema médico en India, no solo funcionó en beneficio de los gobernantes coloniales, sino para extender una división colonial, apoyada en la creación de un enorme cuerpo de textos y prácticas discursivas que hablaban sobre el cuerpo del colonizado. El material “exótico”, se insertó en la tipología de “ciencia colonial” para percibir las necesidades, limitaciones y potencialidades de India.

La medicina occidental creó un cuerpo de conocimiento colonial que buscaba comprender y abarcar el mundo material de India y la salud de aquellos que la habitaban. Para ello, el discurso de “la medicina colonial estableció los límites de diferenciación entre su autoproclamada

“ciencia”, de la “superstición” asociada a los conceptos indios de sanación y enfermedad”. (Arnold, 1993, pág. 18) Este impacto de la ciencia, se acentuó en el siglo XIX, cuando algunos británicos, basados en sus estudios “científicos”, explicaban que “el carácter de la gente no era favorable a las innovaciones”. Ya que “sus bien conocidos hábitos” mostraban “un apego fanático a sus antiguas costumbres”. (Sangwan, 1988, pág. 224) En este sentido, el discurso del “progreso” tuvo cabida en la precisión ‘científica’ de las impresiones sobre India, como una tierra de suciedad y enfermedad, de letargo y superstición, de atraso y barbaridad que permitieron el establecimiento del discurso de la misión civilizatoria como el credo del gobierno. La ciencia en general, y la medicina en particular, hablaban con esa fuerza de la autoridad de la “razón”. (Alter J. S., 2000)

Esto no quiere decir, que los doctores ostentaban un enorme poder en el gobierno colonial, sus diversas responsabilidades de aconsejar y observar científicamente encontraban frecuentemente, limitaciones prácticas y políticas. Satpal Sangwan (1988), presenta claramente en su estudio titulado: *Indian Response to European Science and Technology 1757-1857*, que la introducción de la ciencia médica europea presentó dificultades en su asimilación en la población indígena, pues había una enorme apatía de la gente para ser tratada, muchos tenían prejuicios sobre la anatomía humana, el servicio médico era de alto costo y había un miedo de ciertos grupos indios a ser “evangelizados”.

Sangwan alude que los cambios que dieron lugar a un posicionamiento de esos métodos se pueden explicar de dos formas: la primera, que surge a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, y que está relacionada con un flujo mayor de europeos que llegaron a India en busca de fortunas, muchos de ellos, pertenecientes a las clases profesionales. Algunos de los cuales habían

recibido algún entrenamiento en alguna rama de la ciencia, siendo las ramas de la medicina y de la ingeniería las que rendían un servicio invaluable al ejército británico.

El interés en las habilidades médicas de los europeos empezó en el siglo XVII cuando oficiales médicos de los barcos ingleses fueron consultados con entusiasmo por la gente acomodada de Surat y en sus alrededores. En un corto periodo de tiempo, la reputación de sus habilidades había alcanzado a los soberanos mogoles. Las empresas comerciantes europeas con la India, hicieron un buen uso de esta oportunidad para buscar favores de los gobernantes indios. Bajo las relaciones coloniales, el alcance del sistema médico tomó diferentes formas. Con la desaparición de la nobleza local, que empleaba a médicos europeos a su servicio, algunos británicos optaron por abrir dispensarios en algunas partes de los territorios... Bajo la administración de Lord Wellesley, se les pidió que aplicaran la vacuna de inoculación del modelo europeo, para que fuera probada en primera estancia, por la población local. (Sangwan, 1988, págs. 124-5)

La segunda forma en la que los métodos europeos tuvieron alcance en India, fue a través de la promoción de la educación de los indios, que figuró como parte de las responsabilidades de la Compañía, proyecto que se plasmó en la Ley Constitutiva de 1812, que estaba fuertemente influenciada por los Anglicistas. El *Vidalaya* pasó a ser la primera institución educacional que promovía la enseñanza del idioma y literatura europea en India. (Sangwan, 1988) En esos centros, se pugnó porque la enseñanza abarcara temas científicos.

La promoción de la educación y la importación de nueva tecnología tuvieron un impacto sociocultural, económico y psicológico en la élite urbana, quienes buscaban obtener el prestigio, el reconocimiento político y espacios de influencia en el régimen colonial. Arnold (1993), explica cómo las donaciones para hospitales o fondos como el Dufferin, proporcionaron a estas élites, un acceso a la relación con la autoridad británica; es decir, que el patrocinio médico servía como una celebración pública de la exitosa asociación del individuo con el poder gobernante.

La ciencia médica en asociación con el poder del estado, incitó diversas respuestas. Algunas de ellas oscilaron entre aquellas dadas por los movimientos revivalistas que buscaban regenerar las tradiciones científicas y médicas de India; la de los modernistas que rechazaban al pasado y daban la bienvenida a la “nueva” ciencia racional; o la de aquellos que trataron de naturalizar la “ciencia occidental”, viéndola como parte de una tradición científica universal a la que India previamente había contribuido; otros por su parte, intentaron encontrar analogías de las ciencias occidentales como la química, en textos antiguos de su propia cultura. (Prakash, *Another Reason. Science and the Imagination of Modern India*, 1999) A continuación veremos las diversas respuestas de Gandhi acerca del tema de la ciencia médica.

1.1 Gandhi el científico.

En su juventud, Gandhi había querido convertirse en doctor; su deseo por ir a Inglaterra para entrenarse como tal fue interrumpido por su hermano y su padre quienes objetaron que ellos “los *Vaishnavas* no tenían nada que ver con la disección de cuerpos muertos.” (Gandhi M. K., *The Story of My Experiments with Truth. An Autobiography of Mahatma Gandhi*, 2008, p. 26). A pesar de ese obstáculo, Gandhi continuó su interés sobre el tema de la salud, pues no sólo leyó varios libros sobre medicina, sino que a lo largo de su vida, puso en práctica varios experimentos en el campo de la nutrición y tratamientos de sanación.

Ciertos momentos de su vida, lo llevaron a criticar la ciencia moderna por sus defectos, por lo que para él representaba la necesidad de corregir su curso de acción. Estas críticas se hicieron más visibles en respuesta a miembros de la *Asociación Británica para el Avance de la*

Ciencia, que visitaron Sudáfrica en 1904. Gandhi elogió los esfuerzos de la asociación en popularizar la ciencia y en acercar a Bretaña y las colonias, por lo que sugirió que la asociación fuera a India y fuese renombrada como la “*Asociación del Imperio Británico para el Avance de la Ciencia*”. Dicha visita, de acuerdo con Gandhi, sería un gran beneficio para India y la asociación. (pág. CW 5:46).

Esta propuesta inocua del cambio de nombre nos muestra una de las primeras diferencias de Gandhi con los británicos y los miembros de la élite india, como Rammohun Roy, quienes veían en la introducción de la ciencia occidental, la clave de la emancipación India. Gandhi ubicaba a la ciencia en el contexto de descolonización, pues la ciencia tenía que beneficiar a las colonias y sus sujetos, y para él, la popularización de ésta no representaba una transferencia de conocimiento que permitiera la colaboración. (Prasad, 2001)

En 1906, mientras vivía en Sudáfrica, Gandhi escribió artículos sobre el tema de la salud en *Indian Opinion*, que posteriormente los juntó en el libro *Guide to Health*. En uno de sus escritos, narra su decepción con la ciencia médica, a partir de su experiencia personal.

Hasta el año 1901, a pesar de que no me apresuraba a ir con los médicos cada vez que me enfermaba, hacía uso de sus recursos hasta cierto punto. Yo solía tomar sal de frutas para el estreñimiento. El difunto Dr. Pranjivan Mehta que había venido a Natal, me recetó algunos medicamentos para eliminar el cansancio en general. Esto me llevó a leer literatura sobre el uso de las drogas. Añadí a este conocimiento, lo adquirido al trabajar en un hospital en Natal. Esto me permitió continuar durante algún tiempo, pero ninguno de los medicamentos me hizo algún bien al final. (Gandhi M. K., *Key to Health*, 1948, pág. 35)

En el mismo texto, Gandhi revela que “los dolores de cabeza y una total pérdida del sentido de bienestar en general persistió”. Por lo que termina concluyendo que al estar ya “muy insatisfecho con ese estado de cosas, la poca fe que tenía en la medicina comenzó a desvanecerse”. (Gandhi M. K., *Key to Health*, 1948, pág. 35) De igual forma, enfatizó que “ve a los doctores bajo una posición desfavorable” y entiende porque en la “India tradicional” los *vaidyas* “no ocupan un nivel honorable”. (Gandhi M. K., 1958, pág. 35)

Las críticas de Gandhi sobre la civilización y las profesiones modernas, como la de los médicos, tuvieron expresión en la publicación de Gandhi de 1909 titulado *Hind Swaraj*. En éste, él presentó el panorama en donde los doctores, junto con los abogados y trabajadores de trenes son responsables por la degradación de la India bajo el gobierno británico.

Trabajadores de trenes, abogados y doctores han empobrecido al país a tal grado, que si no despertamos a tiempo, estaremos arruinados... Los doctores nos aseguran que un tuberculoso se aferra a la vida, incluso cuando está a punto de morir. El consumo no produce un daño aparente, incluso produce un color seductor en el rostro del paciente, con el fin de inducir la creencia de que todo está bien. La civilización es una enfermedad y tenemos que tener mucho cuidado con ésta. (Gandhi M. K., *Hind Swaraj or Indian Home Rule*, 1958, pág. 24)

La crítica a la ciencia médica por parte de Gandhi, emanaba de su insatisfacción con el divorcio de progreso con la moral. Frecuentemente, citaba al científico Alfred Wallace, para argüir que el sentido moral de la gente no tenía ninguna mejora como resultado de los descubrimientos científicos.

No estoy instando a destruir los ferrocarriles o los hospitales, aunque ciertamente, daría la bienvenida a su natural destrucción. Ni los ferrocarriles ni los hospitales son prueba de una civilización superior y pura. En el mejor de los casos son una mala necesidad. Ninguna añade una pulgada a la estatura moral de la nación. ((pág. CW 22:134)

Gandhi era sumamente crítico de un estilo de vida que dependía de la intervención médica; como los hábitos erráticos de excesos gastronómicos, que en su visión causaban enfermedades y eran moralmente inaceptables. De igual forma, la medicina alopática era peligrosa porque proveía de métodos violentos, curas sintomáticas para enfermedades específicas que no proporcionaban terapias holísticas para remediar la salud. (págs. CW 11:435, 449)

Vamos a considerar que el negocio de un doctor es el de cuidar el cuerpo, o, hablando con propiedad, ni siquiera de eso. Su negocio realmente es de librar al cuerpo de las enfermedades que le afligen. ¿Cómo surgen estas enfermedades? Seguramente por nuestra negligencia o indulgencia por comer en exceso, tengo indigestión, voy al doctor; me da la medicina, estoy curado. Vuelvo a comer otra vez, tomo las pastillas de nuevo. Si no hubiera tomado las pastillas, en primer lugar, hubiese sufrido el castigo merecido y no hubiese sobre comido. El doctor intervino y ayudó a complacerme. Mi cuerpo sin duda se sintió más a gusto, pero mi mente se debilitó. Por tanto, la medicina resultó en la pérdida de control sobre la mente. (Gandhi M. K., Hind Swaraj or Indian Home Rule, 1958, pág. 35)

De igual forma Gandhi criticó que los doctores cobraban a sus pacientes y sólo se enfocaban en obtener una ganancia material y superflua, producto de la explotación del sufrimiento, permitiendo que los pacientes recayeran en el círculo de las indulgencias y los vicios sin arrepentimiento alguno.

Los hospitales son los templos principales de estos vicios, pues son instituciones que propagan el pecado. Los hombres toman menos cuidado de sus cuerpos y la inmoralidad se incrementa. Los doctores europeos explotan económicamente a sus pacientes y son los peores. (Gandhi M. K., Hind Swaraj or Indian Home Rule, 1958, pág. 36)

En un claro vínculo entre la medicina de occidente y los estereotipos sexuales, Gandhi declaró: “Los doctores al inducirnos a la indulgencia, nos privan del auto control,

convirtiéndonos en unos afeminados; y de esta forma no somos aptos de servir al país (...) Estudiar la medicina europea, es de sucumbir en nuestra esclavitud”. (Gandhi M. K., 1958, pág. 36).

Como bien menciona Bhikhu Parekh (1989, pág. 63) a pesar de esos ataques a la profesión médica, el lenguaje y el pensamiento de Gandhi está impregnado del imaginario sobre la medicina. Pues Gandhi pensaba que el “cuerpo político” de los indios se había convertido en uno débil y enfermo; incapaz de resistir el ataque de “cuerpos extranjeros” y extraños. Era la tarea del “Dr. Gandhi”, de ser el “médico de la India” quien diagnosticara la enfermedad de la nación y “quien poseyera los conocimientos para restaurar la salud y la fortaleza” de estos cuerpos.

El lenguaje de la ciencia fue incorporado por Gandhi, en sus escritos publicados en *Indian Opinion*, donde apreciaba el espíritu de los científicos modernos y buscaba inculcar su ímpetu de investigación. El periódico dedicaba espacios a los científicos que Gandhi sentía eran dignos de emular. En uno de sus artículos, Gandhi alabó el valor de Metussi, quien en medio del peligro, recogió los datos del volcán Vesubio cuando aún estaba activo, y dijo: “Cuando muchos indios también de su calibre nazcan en India o Sudáfrica, dejarán de sufrir como hasta ahora”. (pág. CW 5:286)

Por otro lado, es necesario ver que Gandhi también hizo varias críticas a la práctica científica de la vivisección y del Ayurveda. Para Gandhi, la vivisección era un claro ejemplo de la necesidad de poner un límite a la investigación de la ciencia moderna, ya que la práctica de

infligir dolor y violencia a los animales vivos era una parte del método experimental “normal” a dicha ciencia. Y explicó:

No me opongo a los avances de la ciencia. Por el contrario, el espíritu científico de los Occidentales tiene mi admiración... (pero) el científico de occidente no toma nota de la creación baja de Dios. Aborrezco la vivisección con toda mi alma. Detesto la masacre imperdonable de la vida de inocentes en nombre de la ciencia y la llamada humanidad, y todos los descubrimientos de los científicos manchados con sangre inocente que van sin consecuencia alguna. Si la circulación de la teoría de la sangre, no hubiese podido ser descubierta sin la vivisección, la especie humana hubiese estado bien sin ésta... Así, que debemos darnos cuenta en la plenitud de los tiempos, que nuestro dominio sobre el orden inferior de la creación no es para su masacre, pero para su beneficio al igual que el nuestro. Porque estoy seguro de que ellos están dotados de un alma como yo. (pág. CW 33:213)

A través de prácticas como la vivisección, para Gandhi, la ciencia médica moderna estaba divorciada de la verdadera religión y separaba el cuerpo del alma. Al hacer caso omiso de las demandas de la creación subhumana, el hombre, en lugar de ser señor y protector del reino animal inferior, se había convertido en su tirano.

La vivisección en mi opinión es el más oscuro de los más oscuros crímenes que el hombre en este momento está cometiendo en contra de Dios y de su creación. Debemos de ser capaces de rechazar la vida, si el precio de vivir es de torturar a los seres vivientes. (pág. CW 19:357)

Los científicos, en la concepción de Gandhi, necesitaban reconocer su papel en el cosmos. Para Gandhi, el verdadero reto de la ciencia, restaba en llevar los experimentos no en el “otro”, - el colonizado, las creaturas inferiores-, sino en la propia persona -en el “yo”-. Con esto en mente, Gandhi exhortaba a los estudiantes de la ciencia a seguir los ejemplos de dos brillantes científicos indios que llevaban su profesión con ahínco, J. C. Bose y P. C. Ray. Él remarcó:

Ellos cultivan (la ciencia) por el bien de ella... sus investigaciones han sido dedicadas para permitirnos estar más cerca de nuestro creador... Siento que estamos en esta tierra para adorar a nuestro creador, a conocernos a nosotros mismos, en otras palabras, para realizarnos a nosotros mismos y darnos cuenta de nuestro destino (pág. CW 29:236)

A pesar de su crítica radical al antropomorfismo de la medicina moderna inherente en la práctica de la vivisección, Gandhi estaba impactado por el espíritu científico moderno de la investigación, un espíritu que sentía, faltaba en la práctica tradicional. Esto tiene relación, con la crítica que hace Gandhi sobre medicinas tradicionales como el Ayurveda y Unani, pues si bien éstas mantenían una relación entre la ciencia y la religión, el cuerpo y el alma; no inculcaban el espíritu de investigación como lo hacía la ciencia occidental. En 1921, al inaugurar el Colegio Tibbia en Delhi, Gandhi expuso su opinión sobre la medicina moderna y la tradicional.

Quiero presentar un humilde tributo al espíritu de investigación que existe en los científicos modernos. Mi disputa no es en contra de ese espíritu. Mi queja es en contra de la dirección que ese espíritu ha tomado. Pues sólo se ha preocupado con la exploración de las leyes y métodos que conducen únicamente, al avance material de su clientela... Lamento tener que decir que en mi opinión, basada en una experiencia considerable, nuestros *hakims* y *vaid*s no exhiben ese espíritu en grado alguno. Solo siguen sin cuestionar las fórmulas. Prosiguen con poca investigación. La condición de la medicina indígena es verdaderamente deplorable. No se han mantenido al tanto de la investigación moderna, su profesión ha caído en descrédito. Espero que este colegio trate de remediar este grave defecto y restaurar la ciencia médica ayurvédica y Unani a su gloria prístina. (págs. CW 19:357-58)

En 1925, se le pidió a Gandhi que diera un discurso en la farmacia ayurvédica en Madras, y después ese mismo año, que inaugurara el Ashtanga Ayurvedic Vidyalaya en Calcuta. En ambas ocasiones, él recordó a aquellos que se habían reunido, de sus críticas en contra de los *vaid*s. Gandhi lamentaba la propaganda a gran escala, de los tónicos ayurvédicos como estimulantes sexuales, lo que probaba que los doctores ayurvédicos estaban únicamente

preocupados por comerciar en el mercado, sin llevar una verdadera investigación, tratando de obtener recursos económicos a partir de explotar “las glorias pasadas” de la medicina ayurvédica, llevando a cabo negocios inmorales. Gandhi aludió a que la gloria perdida del Ayurveda podría ser recuperada si los *vaid*s fuesen honestos y tuvieran un espíritu de investigación como los de occidente. (págs. CW 26:388, 27:44-45)

El discurso controvertido de Gandhi en Calcuta, llevó a que Kaviraj Gananath Sen, un antiguo practicante, le enviara una carta a Gandhi, para que éste clarificara su posición sobre la medicina ayurvédica. En su respuesta, Gandhi repitió que muchos de los practicantes del Ayurveda, eran simples charlatanes que pretendían saber mucho más de lo que realmente sabían; además eran arrogantes, pues presumían de ser infalibles y capaces de curar todo tipo de enfermedades. En lugar de estudiar el sistema ayurvédico, sólo le imputaban la omnipotencia de un sistema estancado, en lugar de una ciencia gloriosamente progresiva. Su crítica era también por la falta de humildad y la complacencia de los profesores de Ayurveda y no en la disciplina. (pág. CW 31:287). Gandhi remarcó provocativamente que no sabía de ningún descubrimiento o invención de importancia de la parte de los médicos ayurvédicos, a comparación de la brillante trayectoria de descubrimientos e invenciones de los físicos occidentales. (pág. CW 31:287)

La posición de Gandhi con respecto a la ciencia no era de un revivalismo vacío. Él se mantuvo crítico de las prevalecientes prácticas de los *vaid*s, y de los doctores modernos. Al mismo tiempo, buscaba conjugar el sistema ayurvédico de cuerpo y alma, con el espíritu de investigación de la medicina moderna. Para ello, Gandhi buscaba mantener un diálogo con los practicantes de la medicina ayurvédica para aprender de la disciplina y compararla *vis-á-vis* con la medicina alopática. El 5 de Junio de 1927, Gandhi escribió una carta a Gangadhar Shastri

Joshi, para preguntarle cómo el tratamiento ayurvédico era superior al tratamiento alopático, de igual forma, le preguntó cómo el Ayurveda purificaría a todo el sistema, en lugar de dar un alivio temporal. Y continuó: “¿Hay algún trabajo de investigación progresivo que se haya hecho en la materia médica del Ayurveda o en alguna otra rama de la medicina o de la cirugía en términos ayurvédicos?” (pág. CW 39:11)

Un mes después, le escribió nuevamente para decirle que había encontrado que el sistema del Ayurveda no era barato ni simple ni eficaz. Algunas de las prescripciones eran sumamente complicadas. Incluso para el simple tratamiento, había sido obligado a usar medicinas alopáticas. (pág. CW 29:238).

El diálogo de Gandhi con los *vaid*s continuó por muchos años más. En Sevagram, en enero de 1945, Gandhi se enfermó gravemente experimentando con el sistema ayurvédico. Shiv Sharma, el *vaidya* que lo trató, le dijo que a pesar de que no funcionara la cura en él, Gandhi estaría dispuesto a propagar la medicina Ayurvédica, pero sólo cuando un “verdadero practicante” del Ayurveda fuera a los pueblos para que eso pasara. Gandhi estaba curioso por saber si el Ayurveda podría curar la enfermedad del cólera que se había desatado en Sevagram y si sus experimentos, lo podían llevar a encontrar una solución a ese problema. (pág. CW 85:491).

La búsqueda de un “verdadero practicante” del Ayurveda no dio resultado. Sin embargo, a partir de sus cartas con los *vaid*s, podemos darnos una idea del método que Gandhi buscaba. En su artículo “*General Knowledge About Health*”, publicado en 1913, Gandhi delineó un sistema de cuidado de la salud cuyo principal fuese el siguiente: “Nuestro tema no es cómo la existencia

se da de cualquier manera, sino de la forma de vivir, y de ser posible, de vivir en perfecto estado de salud y en armonía con la naturaleza.” (pág. CW 11:465)

La cura natural para Gandhi no era simplemente un tipo de medicina que proporcionaría un alivio temporal, sino una forma de vida que conjugaría una visión de hombre y naturaleza, que debía de ser aprendida. Gandhi buscaba que la naturopatía fuese un sistema organizado, científico y progresivo, que conjugara tanto el sistema ayurvédico de cuerpo y alma, con el espíritu de investigación de la ciencia moderna. Para organizar su “sistema científico”, Gandhi trató de experimentar con su cuerpo y con las personas allegadas a él.

1.2 Naturopatía en cinco elementos: tierra, aire, agua, luz y *akash*.

Para Gandhi, India era el lugar ideal para poner a prueba sus experimentos con su persona, y se veía a sí mismo, como un científico que buscaba probar las falacias de la ciencia occidental y del sistema ayurvédico. Si bien en un inicio se dedicó a lanzar críticas contra estos sistemas prevalecientes en India, posteriormente, Gandhi se dedicó a crear una ciencia cuya práctica estuviera al alcance de los individuos; pues estaba consciente de que un sistema de cura no debía estar al servicio del mercado ni con el estado, sino con la gente.

Me volví un confeso confirmado del método natural (...) hace cuarenta años (...) Ahora estoy tratando de evolucionar un sistema de cura natural adecuado para los millones de pobres en India. He tratado de confinarme a la propagación de dicha cura derivada del uso de la tierra, el agua, el aire y el gran vacío. Esto naturalmente, lleva al hombre a saber que la cura soberana de todos los males, es la recitación desde el corazón del nombre de Dios, quien para muchos es conocido con el nombre de Rama y otros millones, por el nombre de Alá. Dicha recitación desde el corazón, lleva la obligación de reconocer y de seguir las leyes que la naturaleza ha ordenado al hombre. (pág. CW 95:153)

Gandhi estuvo influenciado por los métodos de cura natural de libros como: el *New Science of Healing*, de Kuhne y *Return to Nature*, de Just. Ambos autores provenientes de Alemania y quienes analizaron los métodos de cura natural a mediados y finales del siglo XIX. Dichos trabajos fueron traducidos a varios idiomas de la India y explicaban un sistema de medicina, basado en el uso de productos naturales más que en drogas, en donde exponían las propiedades curativas de las hierbas, los vegetales sin fertilizantes y los compuestos sin conservadores ni colorantes, el agua pura, la luz solar y el aire fresco, que consideraron necesarios para reforzar la capacidad del cuerpo de las sustancias "innaturales" que propiciaban las enfermedades.

Otros trabajos de hombres como J. H. Rausse (1851), Sebastian Kneipp (1896), Arnold Rikli (1911), influenciaron a Gandhi, y muchos de ellos fueron fuertes críticos y reaccionarios ante la creciente proliferación de hospitales en Europa, del gran uso de farmacéuticos y de la propagación del conocimiento técnico especializado de los médicos; y también se mostraban reacios de la alienación del cuerpo y sus partes, y no en la persona como un todo. (Alter J. S., 2000, págs. 59-60)

El término Naturopatía fue propuesto por el alemán Benedict Lust, y significa terapia natural, sus ideas estaban basadas en las de su compatriota Vincent Preissnitz y en las del padre Kneipp, quienes expresaron en sus diversos trabajos, su frustración con la medicina moderna por su incapacidad en tratar condiciones crónicas. Lo que Just, Kuhne y otros propusieron y defendieron con un celo misionero, fue una alternativa radical que preconizaba que el cuerpo en sí es saludable, y su debilitación es causado por factores tales como: una dieta inadecuada, la falta de sueño, la ausencia del ejercicio o aire fresco, tensiones físicas o emocionales, que producían

desequilibrios internos y que influían negativamente en la auto-curación; exponiéndolo a agresiones externas, que terminaban por enfermarlo. (Alter J. S., 2000, pág. 61)

Por tanto, la lógica de sus métodos radicaba en que las infecciones rara vez se producían en un cuerpo bien cuidado, y si la enfermedad ocurría, se debía dejar que se manifestaran los síntomas antes de reprimirlos, ya que de ese modo, el cuerpo por sí solo buscaría recuperar su equilibrio y salud. Esta propuesta era radical también, puesto que proponían dos conceptos importantes: el primero, abogaba por una reapropiación de los términos de salud y de conocimiento de cómo curarse, desplazando así al grupo de doctores que tenían el control sobre estos juicios y dándole paso al público para la aplicación de los métodos de cura al interior de sus hogares; el segundo, yacía en que la cura natural se posicionaba a la par con la teoría hipocrática. (Alter J. S., 2000) Estos dos conceptos tuvieron un fuerte impacto en Gandhi.

Gandhi no ofreció un modelo fijo de método científico, pero dio pautas generales para la experimentación. En *A Guide to Health* (1921) y en *Key to Health*, (1948) Gandhi registró sus experimentos y buscó integrarlos en los métodos de curación que estuvieran basada tanto en terapias indias como en la investigación registrada, de la ciencia de occidente. De esta forma, Gandhi intentó ser el científico que debía de trabajar en las áreas que necesitaban “cuidado sensible”, que ni el estado ni el mercado podían proveer. (Prasad, 2001) Promoviendo así, un proyecto de salud pública. (Alter J. S., 2000)

El verdadero progreso de ésta iba a suceder, una vez que científicos como él crearan textos y manuales necesarios para su difusión. De esta forma, la ciencia no sería un dominio exclusivo de los científicos que trabajaban en los laboratorios. “La práctica de cura natural no

requiere una alta habilidad académica, ni mucha erudición. La simplicidad es la esencia de la universalidad ((pág. CW 90:186). De igual forma, Gandhi demarcó la diferencia entre los doctores “ordinarios” de los curadores naturales, como él.

El hombre dedicado a la cura natural no vende una cura para el paciente. Él le enseña, la manera correcta de vivir en su casa, que no sólo lo curará de su enfermedad en particular, sino también lo salvará de caer enfermo nuevamente. El médico ordinario o *vaidya* está interesado principalmente en el estudio de las enfermedades. El curador natural está más interesado en el estudio de la salud. Su interés real empieza donde la del médico ordinario termina, la erradicación de la dolencia del paciente, en la cura natural, marca el inicio de un camino de vida, donde no hay espacio para la enfermedad, sino para la salud. ((pág. CW 90:119)

Gandhi subrayó la necesidad de integrar a la comunidad en la práctica de la ciencia. Así, Gandhi articuló su noción de los “trabajadores de la comunidad” que romperían las barreras de la colonización, de la falta de recursos, y que al interior de sus hogares practicarán “ciencia”. Él quería que una nueva generación de científicos naciera y creara investigaciones originales.

Deseo que los hombres médicos indios hagan investigaciones originales y exploren las posibilidades de la cura natural... ¿Acaso no tiene la medicina india ninguna contribución que hacer a la ciencia médica? ¿O deben depender siempre de los remedios patentados, que junto con los bienes extranjeros, son implantados sobre esta tierra desafortunada? ¿Por qué occidente tiene el monopolio para hacer investigaciones? (pág. CW 35:480)

1.2.1 TIERRA

En *Key to Health* (1948, págs. 35-36), Gandhi avocó el uso de la tierra, mencionando que el libro de Just, *Return to Nature*, había sido su fuente principal de información. Uno de sus primeros experimentos con este elemento, consistió en conformar cataplasmas de tierra en la parte baja del abdomen para aliviar la constipación. Para ello, formó una mezcla de tierra limpia y seca con

agua, conservado en un pedazo de tela delgada y manteniéndolo en el abdomen durante toda la noche. Al obtener un resultado satisfactorio, Gandhi optó por dejar a un lado, lo que él antes utilizaba para el alivio de dicho mal, que consistía en la ingesta de sal de frutas. Incluso advirtió que podía ser posible ingerir pequeñas porciones de tierra pero que esta última recomendación estaba basada en los trabajos de Just y no en su experiencia personal.

Gandhi también defendió la tesis de Just sobre el uso de cataplasmas de tierra para curar mordidas de serpientes, dolores de cabeza, erupciones cutáneas y fiebre. Su análisis abarcó un detallado informe de la medida y coloración de dichos emplastos. “Las dimensiones de los cataplasmas deberán ser de tres pulgadas de ancho, 6 pulgadas de largo y una pulgada de grosor”. (1948, pág. 35). También, la tierra no debía ser arenosa ni pegajosa, y no proceder de un terreno abonado. Siendo la mejor tierra, aquella compuesta por una arcilla fina que estuviese esterilizada al calentarse, pues podría ser utilizada una y otra vez.

Gandhi afirmó que en la mayoría de los casos, estos tratamientos resultaron en una cura total, pues no recordó ningún caso en el que se hubiese presentado alguna falla. También enfatizó la importancia de dichos resultados pues “la aplicación de la tierra no son inferiores a ninguna otra forma de tratamiento” (Gandhi M. K., *Key to Health*, 1948, pág. 36)

La importancia que Gandhi le otorgó al uso de la tierra para sus métodos de cura natural también se relacionó con un significado simbólico de la tierra como tal, en la cosmología Hindú. En una carta a Mirabehn, del 7 de enero de 1931, Gandhi le explicó el verso dedicado a la diosa tierra, del *Ashram Bhajanavali*, un libro de oraciones traducido a varias lenguas, y compuesto por el maestro de música Narayan Moreshwar Khare en Sabarmati Ashram. “Oh diosa Tierra, con el océano como tu ropa, las montañas como tus pechos, tu consorte Vishnu (El conservador), me

inclino ante ti; perdonad el toque de mis pies”. Gandhi expuso que el inclinarse ante la tierra era necesario para aprender a ser humildes como ella.

Nosotros somos de la tierra... si la tierra no es, nosotros no somos. Ella nos provee y nos cuida, nos da la tierra para aliviar nuestros males. Me siento cerca de Dios al sentirlo a través de la tierra... Si me inclino ante la tierra reconozco mi deuda ante él (Dios) y si soy un hijo digno de la Madre, debo de reducirme a polvo y establecer afinidad, no sólo con los seres humanos más bajos, sino con las formas de creación más inferiores, cuyo destino –reducirse a polvo- he de compartir ((pág. CW 51:33)

Gandhi desarrolló una justificación racional pero también espiritual sobre el uso de la tierra en la terapia de auto-curación; método casero e intrínsecamente natural que tenía conexión con las ideas nacionalistas y los principios de autogobierno, autosuficiencia y autonomía. (Alter J. S., 2000) Al ser cuestionado el 27 de Febrero de 1947, sobre el verdadero significado de *Swadeshi*, Gandhi respondió que la verdad radicaba en que el hombre podía servir a sus vecinos y a la humanidad al mismo tiempo de forma no egoísta ni para su explotación. Al ser nuevamente cuestionado sobre los esquemas de *swadeshi*, se le preguntó lo que pensaba del gobierno británico pues éste había introducido esquemas de industrialización al país para la máxima utilización de sus recursos naturales, Gandhi respondió lo siguiente:

Cualquier plan que explote la utilización máxima de las materias primas de país y descuide el potencial de la mano de obra nunca podrá tender a establecer igualdad entre los seres humanos. Estados Unidos es el país más industrializado en el mundo y aún así, no ha desterrado la pobreza y la degradación (...) porque concentró en manos de unos pocos las fortunas (...) Si India pudiera escapar un desastre parecido (tendría que) hacer un verdadero plan que consistiera, en la mejor utilización de toda la mano de obra en India y del acceso y la distribución de los productos primarios, sobre todo de la tierra, en todos los poblados. (pág. CW 94:61)

1.2.2 AIRE

Aunque pudiera parecer sorprendente, Gandhi veía al elemento aire como el más importante dentro del método de cura natural. Subrayando que éste trascendía al agua y a la comida para obtener fuerza y salud. También enfatizó que nadie debía de tener miedo al aire puesto que por lo general, siempre “nuestro pueblo” crea dispositivos “para impedir la entrada del sol y del aire, y por lo tanto, ponen en peligro su salud”. (Gandhi M. K., Key to Health, 1948, pág. 44).

Gandhi recomendó cultivar el hábito de vivir a la intemperie, en medio de la abundancia del aire fresco, ya que desde la infancia, el cuerpo puede verse endurecido y ninguna persona sufriría de frío en la cabeza, ni de otro tipo de enfermedades parecidas. En otro apartado, enfatizó la necesidad de respirar correctamente, haciendo que el aire fresco únicamente fuese inhalado por la nariz y no por la boca. (1948, pág. 15) Este “arte de respirar” que no es conocido por todos, debería aprenderse a través de ejercicios, así como cultivar el hábito de dormir bajo las estrellas; sacando de la mente ese miedo . Gandhi no olvidó en subrayar la importancia de la limpieza de la nariz y de la boca, mediante el uso de agua y de un procedimiento detallado:

(El agua) deberá tomarse en una taza o en la palma de una mano y llevarse a las fosas nasales. Es posible sacar el agua a través de una ventana de la nariz, mientras que la otra queda cerrada, y se expulsa a través de la otra cavidad, mientras se cierra la primera. El proceso deberá ser puesto en práctica suavemente con el fin de evitar molestias. Para limpiar la parte posterior de la nariz que se conoce como la nasofaringe, el agua debe ser expulsada por la boca o ingerida. (Gandhi M. K., Key to Health, 1948, pág. 15)

Resulta interesante, que Gandhi estaba persuadido de que el aire se ponía en contacto con la sangre y desarrollaba pulmones fuertes y puros. Por ello era indispensable aprender “el arte de respirar” ya que en su defecto, no habría una adecuada purificación de la sangre. En este sentido, también se apoyó de los procedimientos del yoga *pranayama*, “que son fáciles de aprender y muy útiles”. (1948, pág. 15). De manera que respirar correctamente pasó a formar parte, junto con la

práctica de trabajos manuales y caminar, de los “trabajos en beneficio del cuerpo y de la nación”.
((pág. CW 32:211)

Cabe señalar, que la importancia que Gandhi le otorgó al elemento aire, reside en que para él, “la naturaleza nos ha rodeado con aire, en todas partes”, por lo que su acceso está al alcance de todos” (Gandhi M. K., Key to Health, 1948, pág. 15). Pero advirtió que el “aire que nos rodea no siempre es puro, ni tampoco es el mismo en cada país...la regla general sería de vivir en una localidad que no esté demasiado congestionada e insistir en que la casa esté bien ventilada” (1948, pág. 16)

1.2.3 AGUA

Junto con la defensa del elemento aire, Gandhi puso un enorme énfasis en el uso del agua para cura natural. Anunciado que es un elemento necesario para la vida y que éste es dado por la naturaleza en grandes cantidades. Por lo que cada ser humano, para poder estar saludable debería de ingerir “5 libras de agua u otra comida líquida en 24 horas y tomándola siempre y cuando estuviera pura”. (**Gandhi M. K., Key to Health, 1948, pág. 17**)

Gandhi delimitó lo que consideraba como el agua apropiada para su ingestión y para el uso del hogar. Describió que el agua impura, proveniente de ríos o de los tanques y pozos, tenía que ser hervida y aconsejó portar sus dosis de agua si uno emprendía un viaje. Como lo hizo con las terapias de aire y tierra, Gandhi entró en sumo detalle sobre la mecánica elemental y las propiedades constitutivas de la terapia en agua. Desde la forma de usar el agua, la temperatura adecuada, la profundidad y posición de la bañera, el tiempo para sentarse dentro de ella, la necesidad de mantener las extremidades calientes mientras las caderas estaban sumergidas, hasta

la colocación de los pies dentro y fuera de ésta; todas las reglas se decían basadas en la experimentación científica y en la prueba racional. (págs. CW 12:73, 74)

También elaboró sobre la importancia de la hidroterapia como terapia en época antigua y de su legitimidad académica por la enorme cantidad de libros escritos sobre la materia. Gandhi puso de manifiesto su fe en el método de Kuhne, sugiriendo que la simplicidad y eficacia de sus propuestas habían hecho que su libro se convirtiera “en uno de los más populares en India”. Puesto que también Gandhi experimentó a gran escala la terapia de Kuhne, exaltó que “75 de 100 casos” en los que hizo uso de ésta, “los resultados fueron satisfactorios”; sobre todo en materia de hiperpirexia, disminución de fiebre alta, para el alivio de la constipación, insomnio y mejoramiento de la digestión. (1948, pág. 37)

Cabe señalar, que en la segunda sección sobre el tema del agua en la naturopatía, Gandhi incluyó una crítica hacia la medicina alopática y también hacia los naturopatólogos, arguyendo que “la profesión médica ha adquirido la costumbre de limitarse a lo que está incluido en su propio currículum”, presentando una actitud de indiferencia y de desprecio por todo aquello que queda fuera de su ámbito. Por otro lado, los “sanadores naturales carecen de un espíritu de organización”, pues cada uno de ellos es “autocomplaciente y trabaja para sí mismos”, en vez de hacerlo todos para un bien común y para el avance de su sistema. “Ninguno de ellos trata de cultivar la humildad”. (Gandhi M. K., Key to Health, 1948, pág. 38)

Gandhi anunció que si bien la medicina ortodoxa tenía su propia ciencia e instituciones educativas con cierto éxito, la opción de utilizar métodos de cura natural era mucho más segura, pues no sólo era natural, sino que no podía producir daño alguno, “son curas no violentas hacia el

cuerpo”. (1948, pág. 38) De ahí que Gandhi diera el ejemplo de la cura de su segundo hijo con el elemento agua:

Fue hace treinta años que mi segundo hijo comenzó a sufrir de una pulmonía y fiebre alta que le resultaba en delirio. Yo tenía un amigo médico que me asesoró en cuanto a su condición. Muy a su pesar, no probé su receta. Pero traté la curación por agua. Solía ponerle compresas húmedas cuando la fiebre se disparaba muy alta. Después de seis o siete días, la temperatura bajó. Hasta donde yo recuerdo, no le di nada más que agua... (Así) se curó por completo y es hoy el más fuerte y el más sano de todos mis cuatro hijos. (Gandhi M. K., *Key to Health*, 1948, pág. 39)

Posteriormente, Gandhi describió los pormenores del uso del agua para los problemas de piel y también de la utilidad del vapor como agente terapéutico. Ahondó en los ingredientes que debían y no debían incluirse para aliviar dolores musculares, de circulación y en los casos de gripe común y dolor de garganta. De igual forma, insistió en distinguir que si algunos remedios populares como el yodo, no estaban al alcance de la población más pobre, el agua por el contrario, se podía encontrar por doquier, y por lo tanto, no había que despreciar su valor terapéutico porque se obtenía fácilmente. (1948, págs. 39-40)

1.2.4 LUZ SOLAR

Como en el caso de los otros elementos descritos anteriormente, para Gandhi la luz solar representó un componente esencial en la vida del ser humano, ya que “es la fuente de luz y calor”. Gandhi mencionó que la falta de uso de este componente iba en perjuicio de un goce completo de salud. Para ello, recomendó los baños de sol “tan útiles como los baños ordinarios con agua aunque los dos no pueden reemplazarse el uno al otro”. (Gandhi M. K., *Key to Health*, 1948, pág. 43) Este tipo de baño podía realizarse ante la luz del sol por la mañana, para casos de

debilidad y baja circulación. Incluso recomendó que se realizaran sin ropa, en un recinto privado o en cualquier otro lugar, lejos de la mirada pública. Si esto no era posible, sugirió cubrir las partes privadas con un trozo de tela o un *langoti* y dejar que el resto del cuerpo estuviera expuesto al sol. **(1948, pág. 43)**

Gandhi también resaltó los beneficios curativos de los baños de sol, argumentando que muchas personas que sufrían de tuberculosis y fuertes úlceras al ser tratadas por este método, sanaron por completo. También señaló la importancia de cubrir la cabeza pues “nunca debe estar expuesta a una fuerte carga de luz solar”. **(1948, pág. 43)** Gandhi apuntaló que estos métodos no estaban circunscritos únicamente a la esfera de la naturopatía, pues la medicina “ortodoxa” había ido desarrollando este tipo de métodos. Y continuó: “En países fríos, se han construido vidrios especiales en los edificios bajo supervisión médica, de modo tal que el vidrio deje entrar los rayos del sol y al mismo tiempo, proteja a los pacientes del frío”. **(Gandhi M. K., Key to Health, 1948, pág. 43)**

1.2.5 AKASH

Gandhi articuló que la palabra *akash* resultaba problemática para su traducción; pues si bien puede significar éter, también puede traducirse de forma literal como vacío, pero esta definición como los otros intentos por traducir los otros elementos, “horriblemente dejaban de expresar el contenido original”, ya que “*pani* no es simple agua en su versión original, ni *Vayu* es aire, ni *prithivi* es tierra, ni *teja* es luz” **(Gandhi M. K., Key to Health, 1948, pág. 41).**

A este problema, le añadió el hecho de que *akash* a diferencia de los otros elementos, era mucho menos conocido en términos de sus propiedades curativas. La primera lección que ofrecía Gandhi sobre el uso de *akash* es el siguiente:

Tomando en cuenta que existe un espacio vacío alrededor nuestro, nosotros no debemos poner ningún obstáculo entre nuestros cuerpos y el cielo o el infinito; pues si éstos están en contacto con el cielo sin la intervención de las casas, techos e incluso vestimentas, gozarán de mayor salud(...) El cuerpo se convierte también en un obstáculo que separa al hombre del infinito, pues perderse a sí mismo en el infinito es encontrarse a sí mismo, ya que descubrirá que es parte y uno con toda la vida que le rodea. **(Gandhi M. K., Key to Health, 1948, pág. 41)**

En esta línea de pensamiento, Gandhi desarrolló la necesidad de buscar una simplicidad en la forma de vida; es decir, en reducir la posesión de objetos materiales pues éstos no sólo sofocaban el espacio del ser humano, sino que también eran fuente de “polvo, bacteria e insectos”. Por ello enfatizó la necesidad de llevar un hogar y una vestimenta bajo la mayor sencillez posible, ya que esto significaba también, estar en un mayor contacto con *akash*. **(1948, pág. 42)**. La relación entre el *akash* y la salud queda planteada de esta forma:

(Al estar) en contacto con *akash* hubo una mejora en la salud. He tenido más alegría y paz mental y el deseo por pertenencias casi desapareció... Si todos siguieran esta regla, habría espacio suficiente para todos y no habría ni deseo ni congestiónamiento. **(Gandhi M. K., Key to Health, 1948, pág. 42)**

Finalmente, Gandhi invitó a reflexionar sobre el elemento *akash* en nuestros cuerpos, haciendo alusión a la infinidad de poros en la piel que debían estar vacíos para su buen funcionamiento, y también a la función de vaciar el estómago a través de los ayunos, ya sea una vez a la semana o una vez a la quincena para “llevar el buen equilibrio” pues “la naturaleza exige ese vacío constantemente”. Y concluyó afirmando que “el vasto espacio que nos rodea es el testimonio permanente de esta Verdad”. **(1948, pág. 42)**

Como hemos visto, Gandhi estaba primordialmente preocupado con una integración balanceada de los cinco elementos: tierra, agua, aire, luz solar y *akash*. En esta visión, Gandhi

recogió una teoría científica de sanación por parte de una lectura de los trabajos de Just y de Kuhne, de los métodos ayurvédicos y del yoga, para reunir ideas sobre las propiedades curativas de elementos naturales, su disponibilidad y facilidad para su implementación. El tema de la autosuficiencia quedaba implícitamente expuesto en esta propuesta, al igual que el tema del autocontrol, en donde la salud y la moral estaban íntimamente ligadas.

A través de sus experimentos, Gandhi otorgó un espacio público a las preguntas sobre ciencia, en el sentido moral y social, y éstas fueron compartidas con un sinnúmero de personas. En una carta a Kishorelal G. Mashruwala, del 28 de Febrero de 1946, Gandhi aludió que personas como Dinshaw Mehta, buscaban instruir a demás personas sobre los experimentos en cura natural. Gandhi estaba sumamente emocionado por la idea de establecer una universidad, en la que todos tuvieran acceso, sobre todo los pobres, a ese tipo de conocimiento. (CW 90:22)

Un mes después, al ver que la clínica de cura natural establecida en Pune, había fallado en prestar su servicio a los pobres y se dedicaba a proveerlo a la clase acomodada, Gandhi escribió:

Fui un tonto en pensar que podía esperar hacer un Instituto para los pobres de la ciudad. Me di cuenta de que si me interesaban los enfermos pobres, debía de ir hacia ellos y no esperar que ellos vinieran a mí. Es el caso de los tratamientos médicos ordinarios. Mucho más para la cura natural. Cómo un aldeano viniendo a Pune entenderá y llevará a cabo mis instrucciones de aplicar cataplasmas de tierra, tomar cura solar, baños de asiento (...)? ¿No será imprudente? El aldeano se irá asintiendo con la cabeza, pero al mismo tiempo se reirá y pensará que la persona que le aconsejó implementar una cura natural es un tonto. Él espera que yo le dé un polvo o una poción para tragar; no es una cura de drogas como nosotros lo entendemos. El tratamiento para ser eficaz, tiene que llevarse a cabo cerca del hogar del hombre (...) solo cuando hombres y mujeres entiendan el secreto de cura natural, un núcleo para la Universidad de cura natural será fundado. ((pág. CW 90:55)

La confesión de Gandhi de que la cura natural que se estaba realizando en India, no estaba dando los frutos esperados, fue nuevamente reforzada con un discurso que dio ante la fundación de cura natural en Pune, en marzo de 1946. Gandhi explicó que la cura natural iba más allá de un concepto material, pues no se enfocaba en curar las enfermedades después de que éstas hubiesen ocurrido, sino de prevenirlas de acuerdo con las leyes de la naturaleza de Dios. La clínica del Dr. Mehta en Pune había sido una falla, dado que ejemplificaba cómo los ricos podían ir a hospitales y a clínicas y obtener los servicios médicos, mientras que los pobres, excluidos del sistema médico, no podían ni moverse de sus pueblos. Por tanto, lo que restaba por hacer, era de ir a enseñarles en sus hogares los métodos de cura natural. ((pág. CW 90:163)

Y es que los pueblos para Gandhi, representaban: “la verdadera India” y el lugar donde deberían de iniciar los programas constructivos que incluían: la unidad comunal, la no intocabilidad, *khadi*, la educación básica, la educación para adultos, la sanitación para los pueblos, la higiene y cura natural. ((pág. CW 78:64) El programa de salud pública a través de métodos de cura natural representó una alternativa a la medicina alopática asociada con el poder colonial. El cual a través de sus doctores y sus industrias habían violentado a India y a la “Madre Tierra”, por lo que Gandhi optó por reforzar los lazos con la Naturaleza “proveedora” y así, crear individuos autosuficientes y sanos, capaces de llevar a la realización de *Swadeshi*.

CAPITULO II

LA FUERZA DE LA DIETA Y DEL AYUNO

Como se señaló en el capítulo anterior, Gandhi aceptó ciertos principios de cura natural con entusiasmo. Al hacerlo, desarrolló una filosofía de la salud que contenía distintas características como resultado de su experiencia como practicante de naturopatía y de sus propias reflexiones sobre el tema. Los registros de sus experimentos funcionaron como un discurso integral de la importancia de la ciencia, de una crítica al uso de la medicina alopática y a la necesidad de llevar una moralidad del cuerpo.

El discurso sobre la ciencia permitió que Gandhi desarrollara un plan ordenado y experimental de Naturopatía para la salud, que fuese al mismo tiempo individual y a su vez, estrictamente orientado a una idea de nación. De igual forma, el rasgo científico permitió que el tema de la dieta y el ayuno se convirtieran no sólo en temas biológicos sino en esferas sociales, políticas y morales. Para él, la ciencia era convincente, por el grado en el que replanteaba los problemas a gran escala, tales como: la pobreza, la hambruna, la promiscuidad endémica y la sobrepoblación.

Y es que la ciencia se posicionó como un tema de suma importancia en la constitución de India como colonia británica. La ciencia, como alude Prakash (1999), aprovisionó de los medios por los cuales los británicos llegaron a conocer y explotar los recursos de sus colonias, y por el cual creó también, una identidad de India, a través de los atributos físicos de su gente. De igual forma, la ciencia otorgó al régimen colonial de su *raison d'être*: de legitimar su posición a través de la idea de desarrollo, la mejora y la benevolencia. Para muchos nacionalistas indios, esta

ciencia apareció como un instrumento de dominación colonial que debía de apropiarse para beneficio de la nación y para tal efecto, debía de estar separada de sus orígenes coloniales. De ahí que fuese posible la creación de formas híbridas entre las aportaciones de occidente y de las colonias.

En este sentido, cabe recordar que desde finales del siglo XIX, los temas de la comida y de la ciencia se insertaron en el centro de los debates sobre el bienestar de la población en India. Demandas y contrademandas por parte de los funcionarios del estado colonial, de los reformadores sociales, los políticos nacionalistas y los científicos británicos e indios, giraron en torno a diversas iniciativas sobre la producción, distribución, consumo y valor nutritivos de los alimentos. . (Amrith, 2008)

La comida fue desarrollándose paulatinamente con el imaginario de la hambruna, la pobreza, el lenguaje de la ciencia y de su conexión con la moral. Por un lado, el gobierno colonial intentó en varias ocasiones, entender las hambrunas y representarlas estadísticamente. (Amrith, 2008, pág. 1012) U. Kalpagam (2000) discute por ejemplo que el *Código de la Hambruna de 1880*, fue el primero de su tipo que se llevó a cabo en India, representando una nueva e importante tecnología del estado para buscar, conocer y caracterizar a la población en particular, mediante la distinción entre los pobres que merecían ayuda y aquellos que no.

Aún más que las epidemias, las hambrunas de 1870 estimularon la producción de lo que Gyan Prakash describe como “una elaborada red de conocimientos y prácticas que buscaba producir un complejo colonial de “hombres y cosas”; es decir, de sujetos cuya salud, recursos, productividad y regularidades eran objetos de gobernabilidad” (Prakash, 199, pág. 126); tales

como: estadísticas, encuestas, censos y el desarrollo de una cada vez más ramificada administración.

En este sentido, el tema de la hambruna se constituyó como uno de los argumentos centrales en los discursos sobre poder legítimo en India. La protección de la población de la hambruna autorizó nuevas formas de poder político y de intervención. El comité de la hambruna de 1880 fue más allá que cualquier comité en declarar que en tiempos de escasez:

Se convierte en un deber primordial del Estado, otorgar toda la ayuda posible a sus habitantes. . . y a dedicar todos sus recursos disponibles para este fin, y este deber se acentúa por el hecho de que el Gobierno está en el lugar de los propietarios de los agricultores. (Report of the Indian Famine Commission, 1880 Calcutta: Government of India pp. 31-32 citado por Amrith, 2008, pág. 1013).

El código junto con sus variantes regionales establecieron directrices detalladas para la identificación de las condiciones amenazantes para la extensión de una hambruna. Sin embargo, el fracaso manifestado por el Estado colonial para evitar la hambruna de los años 1870-1890, dejó en tela de juicio la pretensión de ser los garantes de la población y las críticas surgieron por parte de economistas políticos indios, reformadores sociales y periodistas, que usando las propias estadísticas generadas por el estado, expresaron dos ideas particulares: la primera, centrada en el cambio de la definición de bienestar, girando la atención de la aguda crisis de hambre a las condiciones de la vida cotidiana en general; y la segunda, en donde se alude a que sólo los indios “son quienes realmente saben” sobre la condición de la población, conocimiento que el estado colonial ignora.

Como menciona Amrith (2008) la nueva ciencia de la nutrición que vino aparejada con la creación de los códigos y comités sobre la hambruna, introdujeron nuevas formas de pensar sobre el valor de la comida y la importancia de ciertos tipos de comida en particular, no sólo para prevenir la muerte pero para mejorar la vida. De esta forma, proteínas, vitaminas y comidas “protectoras” entraron al vocabulario común en India, extendiéndose rápidamente más allá de los confines de los laboratorios de la ciencia. Así, cuando la amenaza de la hambruna parecía retroceder en India, la desnutrición y la pobreza comenzaron a discutirse ampliamente.

En este sentido, nuevas formas de entender la nutrición y la pobreza dieron paso a un análisis más detallado sobre la comida en India, de su distribución en diferentes sectores de la población e incluso dentro de las familias. Amrith alude al amplio contraste que se desdibujó en términos de las regiones agrarias en India, entre los relativamente mejor nutridos “que comen trigo” de los mal nutridos “que comen arroz”. De igual importancia en el discurso del nacionalismo indio, fue el tema del nivel de nutrición de las “madres de Madre India”, en el que se vinculaba la “nutrición como el problema central de la mortalidad materna”. (Amrith, 2008, pág. 1017)

Así pues, el choque entre el movimiento nacionalista y el estado colonial si bien en un primer momento parecieran ser sobre una lucha por la soberanía o el derecho a autogobernarse, los temas de hambruna, nutrición y pobreza extendieron los argumentos hacia quién podía cuidar mejor y mejorar el bienestar de la población. Nehru puso de manifiesto claramente esta relación en una carta a un trabajador de la caridad británica en 1929:

Si el gobierno en funciones actuales en India estuviera deseoso de atacar y erradicar la pobreza, se darían cuenta de que la responsabilidad de esta pobreza es suya, y por lo

tanto, la manera más rápida de dar fin a esto es de retirarse de la escena (política), liquidar su gobierno y dar espacio para aquellas personas que pueden resolver el problema con mayor desinterés y competencia de lo que ellos han demostrado. (Jawaharlal Nehru a B. J. K. Hallowses, 26 de Junio de 1929 en Gopal & Iyengar, 2003 p. 12)

A partir de esto, podemos subrayar la noción de bienestar en donde el mejoramiento de la calidad de vida se convirtió en la clave de legitimidad del ejercicio del buen gobierno, y al mismo tiempo, el argumento que propició la crítica más aguda a la gobernabilidad del estado colonial. Un ejemplo de ello, se presentó a raíz del regreso de una extensiva hambruna que azotó en Bengala en 1943 -1944 y que terminó con la vida de más de tres millones de habitantes, lo cual enfatizó la idea de que el estado colonial había sido el responsable al propiciar a través de sus técnicas de gobierno, las condiciones de esa tragedia.

Nacionalistas indios, muchos de ellos encarcelados después del movimiento *Quit India* de 1942, vieron con horror la hambruna. Poco fueron tan elocuentes en este tema como Nehru, que escribiendo *El Descubrimiento de la India* desde la prisión de Ahmadnagar expuso la gravedad de la hambruna en India como una “enfermedad de mente y cuerpo”, la cual dio a conocer la imagen de India como “un delgado barniz de prosperidad centrado en un pequeño número de personas, una imagen de pobreza y fealdad del dominio británico”. Nehru enfatizó que “una calamidad como ésta habría arrastrado a cualquier gobierno”, particularmente cuando quedaba claro “que se trataba de una hambruna hecha por el hombre que podía haber sido evitada y prevista”. La raíz del problema radicaba en que “el gobierno constituido está preocupado por completo en su tarea primordial de garantizar su propia continuidad”. Así, Nehru continúa estresando las críticas del gobierno colonial para resolver la hambruna:

Todos están de acuerdo en la sorprendente indiferencia, incompetencia y complacencia mostrada por las autoridades. Hasta el último momento, cuando miles de personas morían a diario en las calles, la hambruna fue negada y referencias a ella en la prensa fueron suprimidas a través de la censura... un portavoz del Gobierno, hablando oficialmente en la Asamblea Central, protestó contra la “dramatización” de la situación, al parecer para él era algo normal que millares de personas murieran de hambre diariamente en India. (Nehru, 2003, pág. 496)

Quizás aún más sorprendente fue que la hambruna revelaba “la moral” en decadencia en India. Nehru notaba con rechazo que mientras “las calles de Calcuta estaban abarrotadas con cadáveres, las élites continuaban con sus bailes, fiestas y ostentaciones de lujo”. Las carreras de caballos continuó y aunque se carecía de transporte para llevar los suministros de alimentos a los hambrientos “los caballos de carreras llegaban en cajas especiales en tren desde otras partes del país”. Nehru argumentaba que tal comportamiento era de esperarse de los británicos, pero que el verdadero horror estaba en el espectáculo “de los indios que se comportaban en esa manera”. Y es por ello que “un enorme abismo” separa a esas élites indias de “su propia gente” y ninguna consideración incluso de “decencia y humanidad puede cruzar este abismo”; sólo una “profunda transformación del Estado puede dar lugar a la decencia y a la humanidad”. (Nehru, 2003, pág. 497)

Resulta entonces que el tema de la hambruna en Bengala subrayó la íntima relación entre comida y justicia política. El estado colonial al no proveer de un bienestar a su población, fallaba en su papel de buen gobierno, lo que dramáticamente representaba el resquebrajamiento de su legitimidad. El problema de la hambruna también resaltó que existían “enemigos del pueblo” al interior de la nación. Al respecto, Gandhi en 1944 escribió lo siguiente:

Hoy nuestro pueblo está privando al público de los cereales... No puedo tolerar que nuestra gente se comporte de esta manera, y recolecte vastas fortunas a costa del hambre de la gente. La corrupción ya existe en el Gobierno... pero se ha incrementado a un grado mayor entre la gente que viven del corretaje. (pág. CW 78:234)

El problema de la inanición, la falta de solidaridad y reciprocidad social conformaron el imaginario de desastre en India y la necesidad de encontrar alternativas ante tales crisis. Por su parte Gandhi expone el problema de la hambruna en India y en la necesidad de estrechar lazos de la comunidad a través del reconocimiento del sufrimiento del otro.

Me atrevo a hacer algunas observaciones sobre la hambruna en India, en relación con la petición de fondos hecha a las demás colonias británicas... Las más altas autoridades del Estado Indio dicen que “un quinto de la población o cuarenta millones de personas están sufriendo una escasez de alimentos”. Esta es la condición normal de la India británica. Hambrunas, por regla general, se repiten en la India cada cuatro años... El Comité de la Hambruna Central en Calcuta debe de haber agotado todos sus recursos antes de decidir pedir recursos a las otras colonias. Y será una lástima si la respuesta no es la adecuada ante la urgencia de esta petición. (pág. CW 02:06)

Escribiendo en la *Opinión India*, Gandhi adjudica la culpa de la hambruna “en nosotros (los indios), nuestra mayor falta es que tenemos muy poca verdad entre nosotros” ((pág. CW 8:157) Y continúa reprendiendo a los indios por “su hábito de engaño” y su falta general de honestidad. Pasa entonces a formular su punto principal.

La hambruna que azota a la India Central llega a los cinco millones... Ya que la calamidad es el resultado de la ira de la diosa, se sienten indefensos. . Algunos culpan de esto al Gobierno británico. Nosotros pensamos que están equivocados. Es un hábito común el de señalar las faltas a otros y no ver las propias... Corrupción y engaño son los síntomas de una enfermedad crónica en nosotros... Sería una gran y verdadera ayuda si en lugar de enviar dinero nos reformamos a nosotros mismos y aprendemos a

ser verdaderos... buenas o malas acciones de los individuos tienen un efecto correspondiente en toda la gente. (pág. CW 8:112)

Es por ello, que basado en la fe de la eficacia de la autodisciplina, Gandhi apunta que es posible tratar la enfermedad del cuerpo político sólo a través de la sanación de uno mismo. “¿Cómo podemos ayudar?” preguntaba retóricamente en respuesta a los reportes de la hambruna de 1911, donde “cientos de miles” estaban hambrientos en Gujarat. “La primera forma es de restringir nuestros lujos, nuestras pretensiones, nuestro orgullo y nuestras prácticas y anhelar el perdón de Dios por los pecados que hemos cometido”. (pág. CW 11:182)

Esta forma de relacionar el imperativo biomoral de salud personal y de salud pública está claramente aparente cuando en 1921, Gandhi refleja la relación de la acción individual y su efecto en la nación.

Para convertirse en uno significa que 30 millones deben convertirse en una familia. Ser una nación significa creer que, cuando un solo indio muere de hambre, todos nosotros estamos muriendo de eso y debemos actuar. La mejor forma de hacerlo es que cada persona tome bajo su cuidado a las personas en su comunidad. (pág. CW 19:285)

En esta propuesta de ayuda, se cruza un discurso de la ciencia, la salud pública y la política moral de acción, que va directamente de la mano con la búsqueda de *Satyagraha*. Este segundo capítulo tomará dos ejes temáticos: el primero, busca reflejar la perspectiva entre la discusión que Gandhi realiza sobre el tema de la dieta y su relación con el autocontrol; el segundo eje se centrará en los diversos significados que adquiere el ejercicio del ayuno, no sólo en el sentido de emancipación de la sensualidad y purificación, sino también en relación con la penitencia y el poder moral.

2.1 La reforma en la dieta y vegetarianismo.

Uno de los documentos elaborados por Gandhi sobre el tema de la dieta es el volumen titulado *Diet and Diet Reform*, publicado póstumamente en 1949, por el Navajivan Trust. A través de la lectura de este documento, el cual reúne los escritos de Gandhi sobre el tema con varios corresponsales de *Young India* y *Harijan* entre 1929 y 1946, es posible tener una idea clara sobre la magnitud del proyecto de salud nutricional que Gandhi planteaba.

Reflexionando sobre la nación como un todo desde la perspectiva de su dieta en 1930, mencionaba lo siguiente: “Estoy convencido que si nosotros planeamos nuestra dieta sobre una base científica y comemos moderadamente, nadie enfermará” (pág. CW 52:36). La reforma de la dieta debía estar “regulada científicamente” (pág. 75:411), de tal forma que “todos pudieran obtener leche pura, *ghee* puro, suficientes frutas y verduras” (pág. CW 75:6).

La autoridad científica de la reforma en la dieta está presente en la publicación que hizo Gandhi sobre los hallazgos del Comité Nacional de Salud, el cual aborda las bases fisiológicas de la nutrición humana en 1936; un resumen del reporte que apareció inmediatamente en las páginas de *Harijan*. (Gandhi M. K., *Diet and Diet Reform*, 1949, pág. 101) Otro documento que resalta el valor científico de la dieta, es el texto reimpresso del informe del Comité de la Salud de la Liga de Naciones, el cual revisa los requerimientos mínimos y estándares universales que una persona necesitaba diariamente de grasas, carbohidratos, proteínas, minerales y vitaminas. (pág. CW 11:493). De esta forma, Gandhi era capaz de invocar los “valores” nutricionales que de forma “científica” complementaban su concepción de la comida como una sustancia biomoral y a su vez, esto le permitió ampliar su crítica al mercado como el árbitro del valor de los alimentos y

elevant al hogar, a la comunidad y al pueblo como los sitios de producción y de consumo de comida “virtuosos”. Ejemplo de esto es la discusión que realiza sobre el tema del arroz, el cual al ser pulido debilitaba la vitalidad de la población y era ejemplo de la miseria económica y moral de los pueblos en India a causa de la mecanización y la mercantilización; argumentando que: “si el arroz fuese producido en los pueblos a la manera antigua, los salarios llenarían los bolsillos de las hermanas que trabajan el arroz” y no sólo eso, sino que “los millones que comen arroz recibirían un sustento de arroz integral en lugar de almidón que ahora se les ofrece”. Por tanto, concluye que “la codicia humana no tiene en cuenta la salud ni la riqueza de la gente” y solo es responsable “de horribles molinos de arroz que uno puede ver en las zonas productoras”. (Gandhi, “Polished vs. Unpolished” citado en Amrith, 2008, pág. 1021)

Para Gandhi, la noción de estándares mínimos le sirvió como un marco de nivelación social y al mismo tiempo, como parte de una crítica a los excesos y a los lujos. En un artículo titulado “*National Food*”, él lamentaba el hecho de que tamiles, gujaratis y bengalíes no aprendieran de cada uno “sus modos de cocinar”, pero concluía que era necesario para los trabajadores nacionales el de “estudiar las comidas y los métodos de su preparación en varias provincias y descubrir platillos comunes, simples y baratos” que todos pudieran comer sin alterar el sistema digestivo. De esta forma, el propósito sería el de encontrar “comida común para la gente común”. (Gandhi M. K., *Diet and Diet Reform*, 1949, págs. 28-29)

Esta noción de “comida común para la gente común” formaba parte de ese nuevo sentido nacional y de solidaridad social. Como menciona Amrith (2008) este lema resultaba atractivo para un grupo pequeño pero elocuente de la izquierda nacionalista en India, que se mostraba

comprometido en utilizar la ciencia y la tecnología para transformar las condiciones sociales de extrema pobreza.

En otro texto de igual relevancia, titulado *India of my dreams*, en el capítulo 40, Gandhi aborda el tema de la salud, la higiene y la dieta de la nación. Ahí alude a un programa constructivo que pudiera erradicar “la ignorancia y el descuido de las leyes de salud e higiene (que) son responsables de la mayoría de las enfermedades que ha heredado la humanidad”. Por ello afirma la necesidad de “disminuir la gran tasa de mortalidad entre nosotros, debido en gran parte a la pobreza que nos roe, (que) podría ser mitigada si las personas estuvieran educadas adecuadamente acerca de su salud y la higiene”. Puesto que “*mens sana in corpore sano* es quizás la primera ley para la humanidad... hay una conexión inevitable entre la mente y el cuerpo”. Y para estar en un completo estado de salud, hay que “deshacerse de toda violencia, pensar los pensamientos más puros y desterrar aquellos ociosos e impuros; respirar el aire fresco del día y de la noche, establecer un equilibrio entre el trabajo corporal y el mental (...)”. (Gandhi M. K., *India of my dreams*, 1947, pág. 132)

Para Alter, (2000) formular este tipo de estrategia de salud nutricional que sanara a la población india y que la mantuviera fuerte, da muestras de la llamada sociología de los incrementos individuales; es decir, en la configuración en la que Gandhi re-imaginó a la nación como un grupo de pacientes, al que debía de tratárseles uno a la vez.

El mundo como yo lo veo, es un vasto pueblo y la humanidad una familia. Las diversas funciones del cuerpo humano tienen su paralelo en la vida de la sociedad... lo que he dicho acerca de la limpieza interior y exterior del individuo, se aplica a toda la sociedad. (pág. CW 78:321)

De esta forma, al sanar a un individuo podría sanarse a la comunidad en su conjunto y al hacerlo, a toda la nación. Por ello, es posible entender que la reforma de la dieta se diera a través de la experimentación y el registro de sus descubrimientos que hizo con su cuerpo y con los habitantes de los *ashrams*, para poder así, sacar un modelo que le permitiera emplear su proyecto a gran escala. Un claro ejemplo de esta visión se encuentra en un extracto de la carta a Raojibhai M. Patel:

He explicado en muchas ocasiones que el cuidado de la letrina y de la cocina son aspectos de una misma labor. Si alguna de ellas no se realiza perfectamente, la salud física sufre. También he demostrado que la basura y la cocina implican importantes principios morales y científicos. Un cocinero haciendo su deber religiosamente, no sólo cocinará bien la comida sino también observará los principios de buena salud, que es de *Brahmacharya*. Y un carroñero haciendo su deber religiosamente, no sólo hará bien su trabajo sino también contribuirá al estado de salud de las personas. No tenemos con nosotros a un carroñero ideal ni a un cocinero ideal, pero no tengo ninguna duda de que el Ashram producirá una cosecha de ellos. (pág. CW12:6)

Parte de la estrategia de reforma dietética tuvo como temática principal: la superioridad del vegetarianismo. Gandhi desarrolló una serie de argumentos para defender el vegetarianismo como la dieta idónea desde una óptica moral y científica. Cabe recordar que muchos de sus explicaciones tuvieron influencia del libro de Henry Salt, *A plea for Vegetarianism* y en las diversas reuniones a las que presenció por parte de la *London Vegetarian Society*, durante su estancia en Londres. Y así lo describió:

Aparte de mi hábito hereditario, y de la adherencia de mi voto administrado por mi madre, con gran dificultad en Londres enfrenté la firmeza del vegetarianismo... Me mezclé libremente con vegetarianos. Hubo un tiempo en que no había apenas un restaurante vegetariano en Londres que no hubiese visitado ya... Encontré en las mesas que la mayor parte de la conversación giraba en torno a la comida y a la enfermedad...

Descubrí entonces que la firmeza del vegetarianismo requiere una base moral. (Gandhi M. K., Diet and Diet Reform, 1949, pág. 11)

La base moral de la que habla Gandhi está legitimada ya que “un sinnúmero de hombres intelectuales del mundo” y personajes espirituales que “fueron abstemios”, mostraron el ejemplo claro de la superioridad de la dieta vegetariana desde el ámbito espiritual.

Todos debemos ser vegetarianos... cuando tenemos el ejemplo de Buda, Pitágoras, Platón, Porphyry, Ray, Daniel... y un sinnúmero de hombres eminentes que son vegetarianos. Los vegetarianos cristianos sugieren que Jesús fue también vegetariano, y que no hay elementos que prueben lo contrario, excepto la referencia de que comió pescado asado después de su resurrección... Desde cualquier punto de vista, vegetarianismo ha demostrado ser superior a comer carne. Los espiritualistas insisten en que nada es más perjudicial a la facultad espiritual del hombre que comer carne. Los vegetarianos más fervidos atribuyen el agnosticismo, el materialismo, y la indiferencia religiosa de la presente época a la demasía en comer carne y tomar vino, y la consecuente desaparición, parcial o total, de la facultad espiritual del hombre. (Gandhi M. K., Diet and Diet Reform, 1949, págs. 8-12)

Gandhi subraya que si bien comer carne y tomar vino van en detrimento no sólo de la salud física del hombre sino también en su degradación moral, él encuentra que el vegetarianismo aparece como la cura idónea a estos males. Ya que el comer carne es un pecado porque involucra “la imposición de un dolor innecesario y la crueldad hacia animales inofensivos”. (Gandhi M. K., Diet and Diet Reform, 1949, pág. 9) En esta misma línea de pensamiento, Gandhi elabora que la no violencia también está presente en la práctica del vegetarianismo pues los que comen carne “para obtener su alimento necesitan matar”, producen sufrimiento hacia los animales y son violentos hacia su propio cuerpo. Ya que “el hombre” no nació como un animal carnívoro, pero “nació para vivir de frutas e hierbas que la tierra hace crecer, el vegetarianismo (por lo tanto) es un principio moral”. (Gandhi M. K., Diet and Diet Reform, 1949, pág. 12)

Así, Gandhi reafirma la superioridad del vegetarianismo en dos puntos principales: la fuerza física y el beneficio económico. El primero, tiene relación con la reformulación del imaginario de fuerza, que identificaba el comer carne como una de las diversas razones por la cual los británicos mantenían sometidos a los indios. Gandhi alude en su autobiografía al verso del poeta gujarati Narmad, que estaba de moda en su infancia y que representa dicha visión: “He aquí al poderoso inglés, gobierna al pequeño indio, porque al ser carnívoro es cinco codos más alto” (Gandhi M. K., *The Story of My Experiments with Truth. An Autobiography of Mahatma Gandhi*, 2008, pág. 35) Gandhi pensaba a su corta edad que el comer carne “producía” coraje y por ello quería “ser fuerte y audaz” y quería que “sus compatriotas también lo fueran para que pudieran derrotar a los británicos y liberar a la India”. (2008, pág. 36).

Gandhi confesó el haber comido carne de cabra con el amigo de su infancia Sheikh Mehtab, al que envidiaba por sus músculos y su destreza propiciados por el hecho de que éste comía carne. Posteriormente narra sus intentos por mostrarse en “igualdad” con los ingleses y de descubrir en ellos, las cualidades que hacían de los británicos “hombres fuertes”. No es hasta que en Londres se ve influenciado por las corrientes sobre vegetarianismo, que Gandhi opta por el vegetarianismo y busca encontrar en la ciencia una visión alternativa de fuerza y coraje.

Este modelo alternativo resurgiría como uno de “los dones del hinduismo” y por tanto debería de servir para “corregir el error que el vegetarianismo (los hacía) débiles de mente o cuerpo, o pasivos e inertes en acción”. (Gandhi M. K., *India of my dreams*, 1947, pág. 134) Por ello, apuntala que “los vegetarianos (de complexión) muscular demuestran la superioridad de su dieta” e insiste que los “campesinos fuertes en el mundo son prácticamente vegetarianos”. De ahí pasa a hacer la comparación en el mundo animal: “el animal más fuerte y más útil, es el caballo

que es vegetariano mientras que el animal más feroz e inútil en la práctica es el león, un carnívoro”. (Gandhi M. K., *Diet and Diet Reform*, 1949, pág. 9)

En cuanto al beneficio económico, Gandhi alude que los economistas vegetarianos han acordado que “una dieta basada en vegetales y frutas son la dieta más barata” y que su adopción podrá ir aparejada a la mitigación e incluso a la supresión de la creciente pobreza que va aparejada con “la civilización materialista y la acumulación de inmensas riquezas por parte de unos pocos”. (Gandhi M. K., *Diet and Diet Reform*, 1949, pág. 10)

El beneficio económico como parte del proyecto de reforma nutricional a nivel nacional también estuvo expuesto en 1935, a raíz de que Gandhi publicara los resultados del Dr. Aykroyd, director de la investigación nutricional en Coonoor, quien afirmaba que “una dieta balanceada no debería de costar más que dos *anas* por día, o 4 rupias al mes... (a través de) una dieta perfecta, simple y rentable”. (Alter J. S., 2000, pág. 21)

Los efectos positivos del vegetarianismo estuvieron presentados de forma más detallada, en *Key to Health* (1948) Gandhi formuló detalladamente los atributos de ciertas comidas. Iniciando con su clasificación en tres categorías: vegetariano, carne y mixto. Gandhi aludió que aunque la opinión médica se inclinara por una dieta mixta, “otra escuela de pensamiento basada en la evidencia científica”, estaba a favor de que “el hombre sea vegetariano”. (Gandhi M. K., *Key to Health*, 1948, pág. 18) Y continuó afirmando que su postura hacia una dieta vegetariana buscaba el sentido moral de esta práctica, ya que se concentraba “en el espíritu y no en el cuerpo”. (pág. 18)

También mencionó la importancia del vegetarianismo para la salud, puesto que los que comen carne “llevan consigo los defectos del animal”. Además, aseguró que “el ganado domesticado no está en un perfecto estado de salud y sufre de un constante número de enfermedades...Inspecciones médicas de todo el ganado en India parece ser una hazaña imposible”. Como regla general, “el hombre solo depende de la suerte para escapar de todos esos riesgos. No parece estar preocupado mucho por su salud”. Y después enfatizó que esta confianza “aparente”, radica en que “el hombre se considera seguro al interior de la fortaleza médica de los doctores... su única preocupación es cómo obtener dinero y posición en la sociedad” (Gandhi M. K., *Key to Health*, 1948, pág. 19)

De ahí que su preocupación central fuese la de crear una dieta vegetariana y moral que pudiera erradicar las enfermedades y la inmoralidad que caracterizaba a esa época. Ya que “en lugar de utilizar el cuerpo como un templo de Dios, se utiliza ahora como un vehículo para las indulgencias, y no se avergüenzan en ir a pedir ayuda a los médicos para aumentar el abuso del tabernáculo terrenal”. (Gandhi M. K., *India of my dreams*, 1947, pág. 134)

Es por ello, que Gandhi subraya una y otra vez, la necesidad de evitar las indulgencias por medio de llevar la simplicidad en la dieta. “Comer lo suficiente sólo para mantener en buen estado la mente y el cuerpo”, ya que lo esencial es “comer para vivir al servicio del prójimo y no para sí mismos... el hombre se convierte en lo que come”. (Gandhi M. K., *Diet and Diet Reform*, 1949, pág. 132)

La dieta mínima a la que Gandhi se refería, consistía en comer sólo un grano a la vez y no en combinación con otros platillos: “chapati, arroz, legumbres, leche, ghee, yogurt y aceite que se

utilizan ordinariamente en los hogares es una combinación poco sana”. (Gandhi M. K., *India of my dreams*, 1947, pág. 133) Los granos que se comieran no deberían estar descuidados y sólo deberían de ser consumidos a la mitad de su porción, ya que son “suficientes cuando son ingeridos de forma seca y no en salsa”. Dicha dieta, debería incluir “ensaladas crudas tales como la cebolla, zanahorias, rábanos, hojas de lechuga y tomate. Solo una o dos onzas de ensaladas sustituyen ocho onzas de vegetales cocidos”. Ni los chapatis ni el pan deberían ser consumidos con leche. Una comida puede ser de vegetales crudos y chapati o pan, y otro de vegetales cocidos con leche o yogurt. Los platos dulces debían ser eliminados. En cuanto a las frutas, éstas debían comerse pero sólo en cantidades mínimas que dieran energía al sistema. Gandhi concluye afirmando que “cualquier médico que hubiera estudiado la ciencia de la dieta certificaría que lo que ha dicho no provocará daño alguno al cuerpo; sino por el contrario, lo conducirá a una mejor salud”. (pág. 133) Parte de la reforma consistía en entender la relación sobre la comida, y de ésta con el autocontrol.

A Usted le gustaría saber cuáles son las señales de un hombre que quiere alcanzar la Verdad, que es Dios. Él debe estar completamente libre de ira y lujuria, de codicia y del apego, del orgullo y del miedo. Él debe reducirse a cero y tener un perfecto control de todos sus sentidos, empezando por el paladar o la lengua. (Gandhi M. K., *All Men Are Brothers*, 1960)

Para controlar el paladar, Gandhi pasó a evaluar las cantidades y el valor saludable de los vegetales, cereales y frutas; criticando el uso del aceite y afirmando el valor del *ghee* para la digestión, subrayando la necesidad de una cantidad mínima de azúcares pero no de la ingesta de dulces pues son además de dañinos, moralmente injustificados ya que: “tomar parte en comer dulces y otras delicadeces en un país en donde millones de personas no tienen una comida completa, es equivalente al robo”. (Gandhi M. K., *Key to Health*, 1948, pág. 20)

Aludió también a los tiempos de comida, enfatizando que éstos fuesen “tomados como un deber –incluso como medicina- sólo para mantener el cuerpo y nunca para la satisfacción del paladar”. Así pues, “el sentimiento satisfactorio viene de sentir realmente el hambre” (pág. 21) Y este hábito de autocontrol debía de formarse en los niños y en las madres. (pág. 22)

En uno de los discursos hechos en el Colegio Samaldas, en Enero de 1925, Gandhi expuso esta relación con el deber del *dharma* y la importancia de controlar los sentidos a través del *brahmacharyashrarma*. Describió que “la comida no sana (es aquella que) da el sabor de las comidas picantes, que son tan perjudiciales para la salud” y afirmó que en el Gita (estas comidas) amargas en última instancia conducen a la inmoralidad. (pág. CW 30:41)

Ciertas comidas “inmorales” fueron sancionadas por Gandhi, en las que figuraron los condimentos, tales como chiles frescos o secos, pimienta, cúrcuma, cilantro, mostaza, semillas de alcaravea, metí y la asafétida puesto que éstos “no son requeridos por el cuerpo, sino que son tomados únicamente por satisfacer al paladar” (Gandhi M. K., *Key to Health*, 1948, pág. 23) Gandhi advirtió incluso que la ingesta de chiles “que queman la boca e irritan el estómago”, producen no sólo “llagas en la boca” sino que también “pueden resultar en muerte prematura”. (pág. 23)

También indicó sobre el consumo del té, el café y el cacao. En el que sólo acepta la preparación y el consumo “no dañino del té de hierbas”, mientras que el que contiene leche y azúcar es perjudicial para el cuerpo, puesto que “las hojas del té contienen tanino que es generalmente usado para curtir pieles, y que si se consume internamente perjudica la digestión y

causa dispepsia”. (pág. 24) El café tampoco forma parte de una “buena dieta”, ya que como menciona el dicho hindú: “el café alivia la tos y alivia la flatulencia, pero afecta el vigor físico y sexual, y hace que la sangre sea líquida, de modo que hay tres inconvenientes frente a sus dos ventajas”. El cacao por su parte puede ser sustituido por una bebida caliente y nutritiva de limón y miel.

Gandhi sanciona con más vehemencia, el uso de intoxicantes tales como: el alcohol, el *bhanga*, marihuana, tabaco y opio. La razón radica en que al consumirlos, “no sólo se arruinan a sí mismos sino a su gente, pierden todo sentido de decencia y decoro”. (pág. 25) De suma importancia para la crítica del consumo del alcohol, fue la experiencia que relata Gandhi durante su estancia en Sudáfrica:

La mayoría de los indios que iban allá a trabajar eran adictos a la bebida. La ley allá no permitía a los indios llevar licor a sus casas excepto bajo certificado médico. Ellos podían ir a los puestos de bebida y tomar lo que quisieran. Incluso las mujeres cayeron víctimas de ese mal hábito. Las vi en esa condición patética. Una persona que haya visto esas escenas cerca de los bares públicos, jamás apoyaría la bebida... Grandes números de trabajadores negros eran vistos gastando todos sus ingresos en la bebida, y sus vidas estuvieron desprovistas de toda gracia...He visto a respetables ingleses, caer en el mismo efecto del alcohol... el alcohol arruina a la persona física, moral, intelectual y económicamente. (Gandhi M. K., *Key to Health*, 1948, pág. 26)

En síntesis, la reforma de la dieta recoge tres argumentos principales: el primero, en relación con la necesidad de llevar una higiene corporal puesto que científicamente prueba la mejora del estado físico y lo mantiene saludable; el segundo, el que refiere al autocontrol, en el que la pasión del hombre coexiste con los placeres del paladar y por tanto, hay que suprimirlos para alcanzar la Verdad, que forma parte de la lucha *Satyagraha*; y el tercero, que a través de la

experimentación con su cuerpo y la de los habitantes de los *ashrams*, podía crear un modelo que podía ser extendido a toda India; el cual a su vez contendría con la medicina alopática asociada con el poder colonial y daría una solución a la decadencia moral de los indios.

2.2 Purificación a través del Ayuno.

La negación personal de alimentos como fuerza moral y también como herramienta política ha sido discutida ampliamente por varios académicos. (Alter, 2000; Basham, 1968; Brown, 1980; Pratt & Vernon, 2005) Y también, ha sido un tema desarrollado bajo un análisis psicológico (Rudolph, 1963; Nandy, 1998). Un problema crítico al tratar de entender la naturaleza política de los ayunos en los que incurrió Gandhi, es que se tiende a analizarlo desde dos categorías contra puestas. Por un lado, al poner su vida en riesgo al llevar los ayunos hasta la muerte, Gandhi es visto ya sea como el ‘Mahatma’, el gran alma que está dispuesto a sacrificarse con el único objetivo de perseguir sus principios absolutos e inflexibles de la verdad y la justicia; o como un sagaz político calculador que hizo uso de su carisma para forzar su voluntad sobre los que no estaban de acuerdo con él. Ya en un análisis psicológico, se tiende a analizar los ayunos de Gandhi bajo las contingencias de una mente perturbada por las convenciones familiares y tradicionales de su entorno, junto con las preocupaciones de crear un nuevo hombre moral y fuerte.

De igual forma, estos estudios sobre los ayunos de Gandhi, pusieron en la cumbre de la discusión temas sobre casta, religión, y gobierno; puntos críticos de continua contingencia, de los cuales diversas críticas a Gandhi se han elaborado con mayor detalle. Para los efectos de este capítulo, es necesario tener en cuenta los siguientes lineamientos: por un lado, Gandhi se inscribió en un periodo de constantes ayunos que ya desde inicios del siglo XX, se habían

suscitado en India y también, en varias partes del mundo (Pratt & Vernon, 2005). Cabe recordar que él mismo, fungió como precursor del ayuno como manifestación de inconformidad contra ciertas medidas del gobierno en Sudáfrica.

Por otro lado, si bien estos ayunos tuvieron una importancia en la lucha por la independencia, no todos fueron con un tinte exclusivamente político, y muchos de éstos se realizaron bajo la idea de un ordenamiento biomoral en su búsqueda por la Verdad y en una correlación al inscribir el yo en la nación y la nación en el cuerpo, de manera que sus demandas estuvieran cargadas de un fuerte liderazgo moral.

Como mencionan Pratt y Vernon (2005), India había sido testigo de una oleada de huelgas de hambre y ayunos dirigidos explícitamente contra el gobierno colonial, en los años posteriores a la Primera Guerra Mundial. Estos protagonistas buscaban representar las injusticias del periodo colonial como un drama corporal, cuya representación individual y heroica, tenía la intención de expresar el sufrimiento de la nación. Al hacerlo, estos movimientos se basaron en una forma de protesta política que ya se encontraba bien establecida en Gran Bretaña y en las colonias. Así pues, desde los sufragistas en Inglaterra en 1909, sus contrapartes en Irlanda en 1912, las protestas de Gandhi en Sudáfrica en 1913, y de los migrantes Sikhs en Canadá en 1914, por mencionar algunos, el uso de las huelgas de hambre en las luchas anticoloniales ya era algo común.

Amrit (2008) sugiere que los ayunos de Gandhi en particular, pudieron haber sido influenciados a partir de las tradiciones indígenas, particularmente del Jainismo, e incluso por parte de los monjes Trapistas; pues muchos de ellos hicieron uso del ayuno como forma de

purificación corporal, de abnegación y penitencia, además de su uso como protesta política. Precisamente, es en estas tres ópticas que se discutirán los diferentes significados de los ayunos para Gandhi.

Como se mencionó anteriormente, la búsqueda de la salud a través de una reforma dietética traía consigo una dimensión moral. El autocontrol y el uso de ciertos ingredientes naturales fueron centrales en el documento sobre salud pública *Key to Health*, el cual puede ser leído como una especie de política sobre el cuerpo y la autodisciplina. En este texto, se expone de forma detallada cómo llevar a la práctica una buena salud y claramente indica la preocupación de Gandhi con el tema del cuerpo. Invitando a sus lectores a entenderlo de forma íntima:

El funcionamiento interno de la máquina humana es asombroso. El cuerpo humano es un universo en miniatura. Lo que no se puede encontrar en el cuerpo no se encuentra en el universo... Si nuestro conocimiento de nuestro propio cuerpo pudiera ser perfecto (entonces) sabríamos el universo. ((Gandhi M. K., *Key to Health*, 1948, pág. 2)

En expresar esta teoría holística, Gandhi elaboró las dinámicas que confluyen en los cinco elementos que constituyen el cuerpo humano y el universo. Sin embargo, en esta descripción en la que enfatiza la necesidad de la higiene y los atributos de los ingredientes naturales, o más significativamente de la práctica de la naturopatía, no existe una sección enfocada sobre el tema de la suciedad.

Más bien, el tema de la inmundicia y la suciedad no tienen cabida más que en contraposición con la higiene y la necesidad de purificarse. La preocupación de Gandhi con la limpieza del cuerpo se puntualiza en *Key to Health*, cuando menciona que “el cuerpo humano ha sido descrito como una mina de suciedad”, una declaración cierta que lleva al “deber por

limpiarlo y mantenerlo en una condición adecuada” (Gandhi M. K., *Key to Health*, 1948, pág. 3)

Por ello, Gandhi promovió la limpieza en hábitos que llamaban a la gente a bañarse regularmente, vestir ropa limpia y seguir las reglas de buena higiene. En sus cartas desde la prisión de Yeravda, Gandhi escribió a las personas del ashram que al observar los principios de *Satyagraha*, todos ellos deberían: “permanecer firmes, sentarse rectos y ser limpios y ordenados en cada uno de sus actos”, ya que de esa forma expresarían su condición interna, por ello “no deberán estar solamente satisfechos con la limpieza personal simple” sino que deberían “transmitirla a su entorno con la misma limpieza que desean para sí mismos”. (pág. CW 28:55)

La conexión que realiza Gandhi con el tema de la suciedad y la necesidad de purificarse, se relaciona ampliamente con el proceso digestivo; es decir, a pesar de que una persona pudiese ingerir los alimentos “correctos”, y mantuviera las normas de limpieza, el proceso de digestión hacía que el cuerpo en sí, se tornara sucio, ya que el simple hecho de comer propiciaba el gusto, llenaba al cuerpo, generaba excremento y finalmente, propiciaba nuevas gratificaciones sensoriales. Por tanto, Gandhi recurrió a la naturopatía y a la discusión de *akash*, el elemento cuyo “significado más equivalente es el de vacío”, (Gandhi M. K., *Key to Health*, 1948, pág. 40) para otorgar el significado de pureza corporal a través del ayuno.

Como recordaremos, *Akash* o el vacío que también se encuentra en el espacio, formaba uno de los cinco elementos necesarios para mantener o recuperar la salud del cuerpo. En *Key to Health*, Gandhi enfatizó la importancia de *akash*, en el sentido de que “entre más utilicemos este gran elemento de *akash*, más sanos seremos”. (1948, pág. 43) Puesto que:

No debemos de llenar el aparato digestivo con alimentos innecesarios. Debemos comer sólo lo que necesitamos y no más. Un ayuno ocasional, digamos una vez por semana o a

la quincena nos permitirá mantener el equilibrio. Si uno no puede ayunar todo el día, uno puede omitir una o más comidas durante el día... La naturaleza constantemente pide un vacío. (Gandhi M. K., *Key to Health*, 1948, pág. 43)

De esta forma, Gandhi veía en el ayuno un método de mantener el *akash* en el cuerpo, empleando esta técnica del vacío permitía que los individuos se curaran a sí mismos sin la necesidad de recurrir a la medicina alopática.

En plenitud de mi propia experiencia y en la de los compañeros, digo sin vacilación que hay que ayunar: 1) si está estreñado; 2) si tiene anemia; 3) si tiene fiebre; 4) si sufre reuma; 5) si tiene dolor de cabeza; 6) si sufre de gota; 7) si está preocupado o furioso; 8) si está deprimido; 9) si está lleno de alegría. (Así) evitará la prescripción médica y las medicinas de patente. (Gandhi M. K., *India of my dreams*, 1947, pág. 135)

Por medio del ayuno, menciona Gandhi en su autobiografía, “caí en la cuenta que para ser un devoto de Satyagraha, tenía que cultivar la pureza” y aunque previamente “los cambios sobre la dieta eran en gran parte sobre la higiene, los nuevos experimentos fueron hechos desde el punto de vista religioso”. (Gandhi M. K., *The Story of My Experiments with Truth. An Autobiography of Mahatma Gandhi*, 2008, pág. 310)

Koillpillai J. Charles (1983) precisa que es en ese momento, en que Gandhi concreta que el bienestar físico es inútil si no está ligado con una pureza espiritual, ya que ambos son centrales en su filosofía de salud. Esta sincronía de la pureza física y la pureza espiritual está plasmada en *The Health Guide*, en donde Gandhi subraya que: “así como la purificación física es necesaria para la salud del cuerpo, así también la purificación espiritual es necesaria para la salud del alma”. (Gandhi M. K., 1965:194-95 citado en Alter, 2000 p. 37).

Estas dos purificaciones pasaron a ser requisitos indispensables en la propuesta de Gandhi sobre el tema de la salud que era diferente de “la presente ciencia de la medicina que está divorciada de la religión y el espíritu”. Por tanto, “un hombre que atiende su *Namaz* o su *Gayatri* diariamente y con el espíritu adecuado, nunca caerá enfermo”. (Gandhi M. K., *The Story of My Experiments with Truth. An Autobiography of Mahatma Gandhi*, 2008, pág. 310)

A pesar de que la práctica de suprimir alimentos era usual en su familia *vaishnava*, y con más énfasis, a partir de que su madre tomaba votos y ayunaba de forma regular o en las festividades como las shivaítas o el *ekadashi*, los nuevos experimentos de Gandhi y las influencias que obtuvo a raíz del estudio de la naturopatía, le dieron una base científica a esa práctica de purificación corporal. Sin embargo, él mismo menciona que no es hasta que ve que un amigo suyo toma el voto de *brahmacharia*, que se convenció de que el ayuno generaba un espléndido *esprit de corps*, y que dado que en el ashram nuevas personas se integraron al ayuno de *pmdosha* y de ramadán, todos ellos aprendieron y volcaron su interés en “el ayuno como un medio de auto-control”. Por tanto, concluye que “si el ayuno físico no está acompañado por el ayuno mental, está atado a la hipocresía y al desastre”. (Gandhi M. K., *The Story of my Experiments with Truth. An Autobiography of Mahatma Gandhi*, 2008, pág. 321)

A través de esta sinfonía de la purificación, Gandhi experimentó con el ayuno en su persona y en los *ashrams*, con el afán de purificarse a sí mismo y a los otros. Como veremos, estos primeros ayunos fueron empleados con un tono moral bajo un imperativo de educar a los miembros de la comunidad. Posteriormente, el ayuno fue empleado en un ámbito más amplio, como un instrumento para llevar a la gente a la vía de la virtud y la justicia.

A continuación, se presentan dos discusiones importantes con referencia a los ayunos. El primero, tiene como cometido contraponer la idea del *dharnaa* con el del ayuno como arma del *Satyagraha*. El segundo, nos sitúa la reconfiguración de la idea del cuerpo valiente del individuo y la nación.

2.3 Dharnaa vs. El ayuno como penitencia.

En su ensayo, *Influencias Tradicionales sobre Gandhi*, A. L. Basham sugiere que algunas prácticas de resistencia pasiva pudieron haber sido fuente de inspiración para Gandhi. Una de ellas, es la *dharnaa*, o en sánscrito *praayopavesha*, que es descrita como “el hábito de cobrar una deuda, sentándose obstinadamente el acreedor, incluso durante días, ante la puerta del deudor, con el efecto de que éste, no sólo fuese avergonzado públicamente, sino que también, se sintiera amenazado por la fuerza espiritual que producían la obstinación y la persistencia del acreedor”. (Basham, 1968, pág. 143) Esta costumbre antigua, enfatiza el autor, tiene referencias en textos legales como el *Apastamba* y *Manu*; pudiéndose remontar incluso, a la época de los indoeuropeos primitivos antes de sus migraciones, y que posteriormente, pasaría a ser una práctica bien conocida en la comunidad de comerciantes de Gujarat, donde el joven Gandhi desde su niñez supo de de ella.

Si bien para Basham, la práctica del *dharnaa* o *praayopavesha*, fungió como un arma política habitual en manos de los brahmanes de la región, y demás clases, no es posible descartar las influencias religiosas del jainismo y del hinduismo, en cuanto a la creencia de que un despliegue de concentración mental y psíquica ejercía un efecto positivo sobre las cosas materiales, y de que el sufrimiento de la persona que lo realizaba, genera un inmenso poder.

Finalmente, para este autor, el ayuno *Satyagraha* de Gandhi, es el resultado de un refinamiento ético de la *dharnaa*, al dotarle de un mayor contenido moral insistiendo en que los voluntarios de la desobediencia civil debían, en la medida que les fuera posible, albergar pensamientos de amor y benevolencia hacia sus perseguidores. (Basham, 1968, pág. 148)

Gandhi incluyó el término *dharnaa*, en el debate *Satyagraha: verdadero y falso*, del semanario *Young India* 30-9-'26 (citado en Gandhi M. K., *Satyagraha*, 1958, pág. 313), en donde se le cuestiona si ésta práctica es o no parte de *Satyagraha*. Éste responde que el *dharnaa* no es más que una práctica falsa pues es utilizado para obtener un beneficio personal, aclarando a su vez que el ayuno ha sido una práctica abusada en varias ocasiones. Y continua:

Si se fomentara el ayuno con el propósito de recuperar dinero, habría un sinnúmero de sinvergüenzas que chantajearían a la gente recurriendo a esos medios. Yo sé que muchas personas de ese tipo se pueden encontrar en el país. (*Young India*, 30-9-36 en Gandhi M. K., *Satyagraha*, 1958, pág. 313)

Es por ello, que la diferencia substancial entre el *Satyagraha* verdadero del *duragraha* – violencia o *Satyagraha* falso-, radica en que el ayuno no debe ser usado en contra de un oponente, ni en beneficio propio. “El verdadero satyagrahi hará uso del ayuno, pasando por el sufrimiento y la pérdida, usándolo sólo para quienes le sean más cercanos y queridos y únicamente para su bienestar”. (*Young India*, 30-9-36 en Gandhi M. K., *Satyagraha*, 1958, pág. 314)

En este sentido, el suprimir alimentos se articulaba como una forma de comunicación en donde aquellos que lo practicaban exponían ‘la verdad’, a pesar de que pudieran suscribirse a

puntos de vista de la realidad radicalmente diferentes y a posiciones antitéticas de lo correcto e incorrecto, lo bueno y lo malo. Como sugiere Alter (2000, pág. 41), a pesar de que Gandhi no hubiese sido explícito en sus textos sobre el ayuno, existe claramente en sus referencias, la noción del ayuno como penitencia y del gran imperativo de educar a los allegados en ese sentido; es decir, que mediante el ayuno se ejercieran dos funciones: la de demostrar las faltas a través de la penitencia propia y la de estrechar los lazos entre el maestro y el alumno, pues mientras que el ayunante enseñaba a través de su penitencia que había un error, el errante aprendía que cometía una falta. Esto queda más claro, con los siguientes dos textos: “Ayuno como Penitencia” (Gandhi M. K., 2008, pág. 330) y “El camino de Satyagraha con niños” (Young India 3-12-'25 en Gandhi M. K., Satyagraha, 1958, pág. 311)

El primero narra cuando Gandhi recibió noticias en Johannesburgo acerca de la “caída moral” de dos personas en el ashram Phoenix, que era con toda probabilidad un caso sobre relaciones sexuales. En su autobiografía relata lo siguiente: “noticias sobre un aparente fracaso o retroceso en la lucha Satyagraha no me habría causado sorpresa, pero esta noticia llegó a mí como un rayo”. (Gandhi M. K., 2008, pág. 330) Por esa razón, regresó inmediatamente al ashram para resolver el problema. Y declara:

Si yo iba a ser su verdadero maestro y tutor, entonces debía llegar a sus corazones. Tenía que compartir sus alegrías y sus penas, ayudarles a resolver los problemas que enfrentan, y tenía que tomar el camino correcto de las aspiraciones crecientes de su juventud. (Gandhi M. K., 2008, pág. 330)

Después continúa describiendo sobre sus sentimientos iniciales de dolor y enojo para dar paso a una de resolución.

Sentí que el tutor o el maestro eran responsables, al menos en cierta medida, por el fallo moral de sus alumnos. Así que mi responsabilidad en relación con el incidente en cuestión, se hizo evidente como la luz del día (...) Sentí que la única manera de que los culpables pudieran darse cuenta de mi angustia, y de lo grande de su propio error, sería de que yo hiciera alguna penitencia. Así que me impuse a mí mismo un ayuno de siete días, y me comprometí a tener una sola comida al día durante un periodo de cuatro meses y medio. (Gandhi M. K., 2008, pág. 330)

Y es de esta forma que Gandhi termina por describir que la penitencia no solo le trajo alivio, sino que ese enojo inicial se había convertido en una forma de lástima hacía los que habían cometido la falta, de tal forma que su acto aunque doloroso para las personas a su alrededor, “limpió la atmósfera”. Haciendo que se dieran cuenta de lo terrible y pecaminoso de la falla, mientras que el lazo de unión con los demás jóvenes fue “más fuerte y verdadero” (2008, pág. 331)

Lo que se puede entender también es que la decisión de ayunar transformó sentimientos de enojo personal por el de compasión, y subsecuentemente por un dolor público a través de la penitencia, para poder llegar “a los corazones” de los errantes y “canalizar sus crecientes aspiraciones”, y de esta manera, que ellos encontraran la verdad y estrecharan lazos de empatía. Nos queda claro, que el ayuno representaba también el pago de su falta por no haber podido eliminar la atmósfera de lujuria y deseo entre sus alumnos.

De igual forma, en el texto “El camino Satyagraha con Niños”, Gandhi define la perspectiva sobre la Verdad mediante el ayuno, con el fin de explicar sobre el significado atribuido a su utilidad y su valor moral. Como en el incidente anterior, Gandhi alude a que tuvo que incursionar en un ayuno por siete días debido a un error en la conducta de los niños del

ashram, y puesto que esas fallas “minan los hombres de la nación y socavan el carácter de los jóvenes”, era necesario enseñarles, más no castigarles, a través del uso del ayuno como penitencia pues su “base de acción es amor mutuo”. (Young India 3-12-'25 en Gandhi M. K., Satyagraha, 1958, pág. 312) Por ello, la necesidad de mostrarles su error, de educarlos, recaía en él y aclara que la pena no podía ser realizada por los demás maestros sino por él mismo, pues era el jefe del ashram.

Como el rey debe de compartir los pecados de sus súbditos así como él se atribuye a sí mismo de todas las virtudes de ellos, así debo yo, un pequeño rey elegido en el ashram, expiar los pecados entre los niños pequeños (...) Si tengo que identificarme con el dolor de los más pequeños en India, (...) déjenme identificarme con los pecados de los más pequeños que tengo bajo mi cuidado. Y al hacerlo, con toda humildad espero algún día, ver a Dios – la Verdad- cara a cara. (Young India 3-12-'25 en Gandhi M. K., Satyagraha, 1958, pág. 312)

Significativamente, Gandhi al escribir sobre el ayuno hasta la muerte que duró cinco días y que realizó en Calcuta, a raíz de la violencia suscitada porque los líderes no se habían “comprometido firmemente en prevenir la violencia en erupción en la ciudad” (Alter, 2000, pág. 44), volvía a poner un énfasis en que la virtud del ayuno radicaba en lograr una solución por medio de la penitencia, ya que las fallas cometidas por sus allegados así como las propias se desvanecerían, permanentemente. Para enseñarles sobre esos errores, resolvió por hacer uso del ayuno, que al igual que su primera penitencia en Phoenix, tenía como propósito reforzar los lazos de amor y arrepentimiento.

Como hemos visto, Gandhi desasoció el verdadero Satyagraha de la práctica *dharnaa* ya que el ayuno debía de ser empleado para estrechar la relación afectiva; y sobre todo, de aprender a auto-reconocer las fallas cometidas, para que de esta forma, su efecto fuese más duradero. Mientras que el falso Satyagraha, solo estaba limitado al beneficio propio e inmediato. Ahora bien, cabría preguntarnos: ¿acaso no también en estos ejercicios de ayuno, el propio Gandhi obtuvo el beneficio de imponer su visión de la Verdad, de lo correcto, y al mismo tiempo, afirmar su papel como líder de grupo?

2.4 Ayunar para el Valor de la Nación.

Otra forma de entender el significado de los ayunos de Gandhi es a través del vínculo entre el cuerpo individual y el cuerpo de la nación. En esta conexión, subyace el punto principal de inscribir el yo en la nación, y la nación en el yo, de forma que el ayuno se convirtió en un instrumento central en los intentos de Gandhi de representar a una nación india idealizada en su persona, aludiendo a la necesidad de demostrar un cuerpo sano, valiente y moral.

Como se mencionó al inicio de este capítulo, el tema de la comida fue central en el discurso de legitimidad del gobierno colonial. Sin embargo, las constantes hambrunas y la deficiencia en los programas del gobierno para prevenirlas, hicieron del discurso de la comida una metáfora de la justicia social, en donde se pusieron sobre la mesa discusiones sobre la salud física y moral de los individuos.

En este sentido, la solidaridad fue evocada por Gandhi con el afán de que el ayuno permitiera que “el hambre se sintiera y fuera compartida por todos para que fuese conquistada”. Y bajo esta lógica, “tres por ciento” de los suministros de alimentos que provenían del extranjero

podían evadirse “si todos hicieran ayuno voluntario”. Después de todo, “hindúes practican el ayuno o el semi-ayuno cada onceavo día”, y los “musulmanes y otros podrían incorporarse si es por el bien de millones de hambrientos”. Si toda India “se diera cuenta de la belleza de esta abnegación”, concluía, “India cubriría totalmente el déficit causado por la privación de la ayuda externa”. (CW 97:44) De esta forma, Gandhi veía en el sacrificio personal y en la solidaridad con los hambrientos a través de un ayuno a gran escala, una solución parcial al problema de la hambruna.

El ayuno también pasó a articularse como una política nacionalista bajo repertorios simbólicos. David Arnold (1993, pág. 28) sugiere que entre 1918, cuando Gandhi dejó de comer en apoyo a una huelga de trabajadores textiles en Ahmedabad, y 1948, cuando renunció a los alimentos durante cinco días en protesta por un resurgimiento de la violencia comunitaria; éste había participado en al menos trece ayunos de gran importancia política, pues la mayor parte de éstos fueron llamados “ayunos hasta la muerte” y destacaron en la serie de acontecimientos del movimiento de independencia que tuvieron el efecto de convertirlo en el centro de intensa atención nacional e internacional.

En un breve recuento de estos ayunos podemos destacar los que realizó como penitencia por la conducta inmoral de los habitantes del ashram en Sudáfrica; por los brotes de violencia entre los *satyagrahis* en 1919, el conflicto entre hindúes y musulmanes de 1924, 1947 y 1948; así como el llamado ayuno “épico” de 1932; y en 1943, como protesta por haber sido arrestado por el movimiento *Quit India* del año anterior. Durante ese periodo, el ayuno se convirtió, como lo mencionan Pratt y Vernon (2005) en un arma fundamental para el concepto de *Swaraj*; es decir, en el instrumento por el cual demostraría la fuerza moral de la nación.

Para poder entender dicha conexión, es necesario recurrir al documento clave en el análisis de la visión nacionalista de Gandhi, *Hind Swaraj* o gobierno indio. Texto que se articuló durante su exilio, en el trayecto de su viaje de Londres a Sudáfrica en 1908, y que pasaría a ser considerado como la declaración clásica de su proyecto nacionalista; en el cual, el concepto de *Swaraj* o autogobierno estaba estrechamente vinculado con la noción de moralidad de la nación; significado que iba más allá de los conceptos de autonomía y de libertad del gobierno colonial.

Partha Chatterjee (1993) correctamente señala que si bien *Hind Swaraj*, pareciera en una primera lectura, hacer una crítica de la civilización moderna, el argumento central del texto gira en torno a la pregunta de por qué India es una nación sometida, hecho que Gandhi explica a través de una crítica de la sociedad civil y particularmente de la debilidad moral de sus individuos.

Los ingleses no han tomado India; nosotros se la hemos dado. Ellos no están en India debido a su fuerza, sino porque nosotros los mantenemos... ¿Quién ayudó a los funcionarios de la Compañía? ¿Quién fue tentado al ver su dinero? ¿Quién ha comprado sus productos? La historia da testimonio de que hemos hecho todo esto... Fue sin obstáculos por cuestiones de moral... Es más correcto decir que nosotros les hemos dado a la India a los británicos, que decir que India fue perdida. (Gandhi M. K., *Hind Swaraj or Indian Home Rule*, 1958)

La tarea de lograr la libertad no se conseguiría mediante la creación de una nueva y moderna cultura para la nación. Para Gandhi, era precisamente porque los indios estaban seducidos por el brillo de la civilización moderna que se habían convertido en un pueblo sometido. Lo que los mantenía en esa situación, era la continua aceptación por la gran mayoría de los indios de los supuestos “beneficios” de la civilización. De hecho, mientras ellos

permanecieran ilusionados por el progreso de la civilización moderna, seguirían siendo un país sometido. Aún si tuvieran éxito físicamente en expulsar a los británicos, todavía tendrían “un gobierno inglés sin los ingleses”, convirtiendo a la India no en un “*hindustan* sino en un *englishtan*”. (Gandhi M. K., *Hind Swaraj or Indian Home Rule*, 1958, pág. 25)

Es por ello, que la noción de libertad sólo podría ser lograda a través de gobernarse éticamente a sí mismos, de practicar rigurosamente la auto-disciplina en la búsqueda de la Verdad; sólo así, India sería libre como nación, siempre y cuando sus individuos hubieran sucumbido a la reforma de sus almas y únicamente, desde una posición de fuerza moral podría el arma del *Satyagraha* tomar efecto.

Al explorar la idea de fuerza moral, resulta pertinente mencionar el concepto de coraje y de su relación con la práctica del ayuno. Susanne Rudolph (1967) sostiene que Gandhi hizo uso de técnicas tales como el ayuno, para poder refutar las imputaciones de falta de valentía, que junto a la de retraso civilizatorio, habían conformaron “los atributos culturales” de la nación india por parte de los británicos; es decir, las definiciones predominantes de coraje y valentía, así como de las “las razas marciales” en India, por lo general hacían hincapié en la imagen de agresividad basada en el modelo clásico militar del soldado violento, que consumía carne y era asertivamente sexual. Por tanto, la cualidad de coraje cultivada explícitamente por las “razas no marciales” de la sociedad india dilucidaban la imagen del auto-castigo y de virtud a través del sufrimiento.

Por tanto, el coraje que reapropia Gandhi, es aquel que no es agresivo, que interioriza la valentía al mostrar la capacidad de sufrimiento sin represalias, y que se apoyaba en la sensibilidad moral, al culpabilizar al agresor usando su consciencia como un arma. Así, Gandhi

ve en *Satyagraha* y en *Ahimsa*, la reapropiación del concepto de coraje, imagen que distaba de la que los ingleses habían desdibujado caracterizándolos de “afeminados”. (Rudolph S. , 1967, pág. 116)

En este sentido, Gandhi utiliza al ayuno como medio para mostrar el coraje a través del auto-sufrimiento. Así, al rechazar la caracterización de “afeminados”, recurrió al sufrimiento como parte de la imagen de valentía de las mujeres. “Acaso ellas no tiene mayor intuición, no son más abnegadas, con mayores poderes de resistencia, ¿acaso ellas no tienen mayor coraje?” (Gandhi M. K., *Woman’s Role in Society*, citado en Rudolph, 1967, pág. 116)

Para Gandhi, el acto de ayunar mostraba el “otro” coraje, ejemplificado a través del sufrimiento y abnegación de las mujeres. Al hacerlo, retaba moralmente y hacía penitencia por los “pecados cometidos” no sólo por el gobierno colonial británico sino por la nación India que se dejaba abrazar por las virtudes dudosas de la civilización moderna. Es en este contexto, en el que debemos ubicar sus incesantes experimentos de reforma dietética y ayuno, que le permitieron mostrarse como la reencarnación de una nación india sana, moral y valiente.

En síntesis, la crítica de Gandhi a la situación de las crisis de hambruna, nutrición y pobreza giró en torno a un ataque hacia el gobierno por su deficiencia en garantizar el bienestar de la población y el control centralizado que ejercían sobre la comida, puesto que “propicia (ban) el fraude, la supresión de la verdad, y la intensificación del mercado negro y la escasez”. (CW 89:467-468)

Creyendo en la sabiduría de la autosuficiencia, Gandhi recurrió a la ciencia de la naturopatía para crear una reforma dietética de carácter nacional, que pudiera crear individuos

física y moralmente sanos. En este sentido, al tratar a estos pacientes, aseguraba que la nación también fuese sana. La semiótica de los alimentos también enfatizaba los sentimientos de simpatía y solidaridad como la fuerza de unión de la comunidad.

Los ayunos en los que Gandhi incurrió adquirieron significados diversos. Algunos fueron realizados de forma más regular y menos dramática, frecuentemente relacionados con su principal preocupación con la salud biomoral y la espiritualidad; en este sentido, figuró la importancia del elemento *akash* y de la idea de purificación del cuerpo y del alma. Al hacerlo, trató de educar a las personas más cercanas a él, exaltando los valores de amor y penitencia que se diferenciaban con la práctica del *dharna*.

De igual importancia, es la relación de los ayunos con el proyecto de *Swaraj*; en el cual, Gandhi reapropió la idea de coraje para mostrarse como líder moral. Al hacerlo, trataba de hacer una crítica de la sociedad civil y de la civilización moderna. Gandhi recurrió a otro imaginario de valentía que distaba de los llamados “atributos culturales” que los británicos habían hecho sobre India, basándose en el auto-sufrimiento y sacrificio que caracterizaba a las mujeres indias. El siguiente capítulo analizará el tema de sexualidad y de los experimentos que Gandhi ejerció bajo la idea de autocontrol y *brahmacharya*.

CAPITULO III

BRAHAMACHARYA

Otro de los aspectos más controvertidos al tratar de entender los experimentos de Gandhi, es con referente al tema de sexualidad y la virtud de abstinencia. Los esfuerzos para obtener este ideal produjeron diversas críticas y contradicciones que afectaron a su persona y a la vida de sus asociados más próximos. Eliminar el impulso sexual de forma física y mental, imaginar una sociedad sin pasión y el intento por abolir la distinción entre lo masculino y lo femenino, son los temas centrales que giran en torno a dos ejes fundamentales: género y sexualidad como moduladores de la colonia y el impero.

Central en esta discusión es la idea de progreso que iluminó el siglo XIX que fue a la par, con el lenguaje de degeneración. El imaginario de decadencia se constituyó en oposición al progreso y en la creación de las “desviaciones” a lo normal; es decir, de aludir continuamente a las recurrentes crisis sociales. En las últimas décadas de ese siglo, planificadores sociales de la época victoriana se centraron profundamente en el darwinismo social y en la idea de degeneración, para explicar las crisis sociales en erupción en las ciudades y en las colonias. Imágenes de pobreza y enfermedad proporcionaron la justificación que necesitaba la élite para disciplinar y contener a las “clases peligrosas”. (McClintock, *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, 1995)

En esta idea de degeneración se encontró implícitamente la idea de contagio; la cual justificó una política de exclusión, permitió la sanción social de las clases medias y delimitó “las zonas de saneamiento”, y los límites sexuales. Como menciona McClintock (1995), esto se

mostró con la continua petición de purificación corporal, de tal manera que la sexualidad, en particular la sexualidad de las mujeres, fuese acordonada, ya que se visualizaba como el principal transmisor de contagio racial y cultural.

El saneamiento estaba íntimamente ligado con el intento de combatir las “enfermedades generadas por la pobreza” y de delimitar las fronteras entre la élite dirigente y las clases “contagiosas”, tanto en la metrópoli como en las colonias. De tal forma, que ante los ojos de los políticos y administradores de gobierno, los límites del impero podían ser únicamente asegurados y resguardados por una disciplina interna y adecuada, por el decoro y la rectitud moral y sexual. (McClintock, *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, 1995)

En este sentido, Ann Stoler ilustra cómo las percepciones imperiales y sus políticas fijaron a las mujeres europeas en las colonias, como “instrumentos de raza y cultura”. (Stoler, 2002, pág. 74). De tal manera, que el deterioro racial era concebido como el resultado de la decadencia moral y la ignorancia de las madres de las clases obreras. Sobre todo, el discurso biológico y cultural tuvo cabida en temas de reproducción sexual, y en las medidas administrativas que, al final del siglo, fueron tomadas en contra de relaciones domésticas como el concubinato y el mestizaje; éstas dos últimas, porque representaban el enorme peligro de conservar pureza racial e identidad cultural en todas sus formas. “A través del contacto sexual con mujeres de color, los hombres europeos “contraían” no solo enfermedad sino sentimientos envilecidos, tendencias inmorales y extrema susceptibilidad.” (McClintock, *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, 1995, pág. 48)

La imagen de degeneración también propició que los temas de pobreza y malestar social figuraran como defectos biológicos, como una patología del cuerpo político que a su vez representaba una amenaza a la salud y el poder de la “raza imperial”. De ahí, que las llamadas crisis sociales, fomentaran un sentido de la legitimidad y la urgencia de la intervención del Estado. (McClintock, *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, 1995)

En este andamiaje del imaginario de la degeneración, es importante destacar la metáfora de la familia, en la cual se incluyó una narrativa sobre el progreso familiar de la humanidad, del degenerado hijo nativo, al hombre blanco adulto y de los papeles al interior de ésta, el padre que provee y protege y la madre que cuida y sacrifica. En estos bosquejos, los científicos y biólogos ponderaron evidencia a través de “los hechos” científicos, para describir la diferencia racial y sexual.

El racismo científico, que discute McClintock (1995, pág. 49) se centró en el intento autoritativo de ubicar el rango y la discapacidad social sobre una base biológica y científica. Criterios anatómicos se buscaron para determinar la posición relativa de las razas humanas. Ernst Haeckel, el zoólogo alemán, capturó la idea de las etapas de crecimiento de un niño, en el que concluyó que “el salvaje y el niño son idénticos en su etapa de civilización”. (Gould, *The Mismeasure of Man*, citado en McClintock, 1995, pág. 51) El alcance de este discurso fue amplio, pues una cantidad de “grupos inferiores” fueron delimitados, medidos y clasificados ante la “norma universal”.

En este sentido, hay que subrayar que la autoridad imperial y la distinción racial estuvieron estructuradas en términos de género, y los símbolos sexuales conservaron una gran prominencia como representaciones gráficas del dominio colonial. (Banerjee, *Historias Imbricadas: Imperios, Naciones, Mujeres*, 2010) La masculinidad se mostró como el garante fundamental del concepto de autoridad. La autoridad se reconstruyó en fórmulas que representaban la masculinidad tanto en escenarios coloniales como en la metrópoli. Ser 'un hombre' se constituyó a través de elementos de raza, religión, etnicidad e identidad de clase. Ser blanco, anglosajón, cristiano y burgués era crucial en la construcción de la autoridad masculina; figuras arquetípicas como el fuerte deportista, el navegante intrépido, el valiente soldado, el intelectual evangélico, el colonizador en acción, el jefe de familia, demostraban lo relevante de la masculinidad en determinar la autoridad sobre la naturaleza, la clase trabajadora, los "paganos", los colonizados y las mujeres. (Warren, 2004, pág. 45)

Esta relación de masculinidad y autoridad nos lleva a lo que Sunder-Rajan (2003) analiza en la construcción del "inglés varonil" y del "bengalí afeminado". Que aunado a la degradada condición de "la mujer india", se mostraron como pruebas suficientes de que los hombres indios no estaban capacitados para gobernar y de esa forma, justificar la presencia de un gobierno colonial, civilizado y "viril" en India.

Esta acusación de falta de hombría generó una serie de respuestas entre los hombres de clase media: desde los esfuerzos por "revivir" culturas de entrenamiento físico y reflexiones sobre las causas del deterioro físico y la promoción de dietas saludables, hasta la búsqueda de héroes masculinos fuertes entre las figuras legendarias y de la vida real de la India. (Banerjee, *Historias Imbricadas: Imperios, Naciones, Mujeres*, 2010, pág. 165). Los "símbolos sexuales del

poder y la política del sexo” (Stoler, 2002, pág. 44) se aunaron al lenguaje de progreso y degeneración, temas que se conjugaron en el discurso de Gandhi sobre *Brahmacharya*.

Gandhi comenzó a practicar *brahmacharya* en 1901. Para él, eso constituía un concepto mucho más amplio que el de celibato o continencia, pues se presentaba como una filosofía y un imperativo moral que debía de llevarse a la práctica en palabra y pensamiento. Aquí él enfatizó que llevar a cabo *brahmacharya* era romper con lo que comúnmente se le conocía; por tanto, hizo una ruptura entre la “vieja y común” práctica de *brahmacharya* con su propuesta “reformada y científica”.

Brahmacharya literalmente significa el modo de vida que conduce a la realización de Dios. (Ésta) es imposible sin la práctica del autocontrol. El autocontrol implica la restricción de todos los sentidos. Pero normalmente, *Brahmacharya* se entiende como el control sobre los órganos sexuales y prevención de una descarga seminal a través de un completo control sobre el instinto sexual y los órganos sexuales. Esto se vuelve natural para aquel hombre que practica el autocontrol. Solo cuando uno lleva a cabo *brahmacharya* como algo natural, él o ella obtendrán un mayor beneficio de ella. Dicha persona debería estar libre de ira y de pasiones similares. Los llamados *brahmacharis*, que uno generalmente encuentra, se comportan como si su única ocupación en la vida fuese la exhibición de su mal genio. (Gandhi M. K., Key to Health, 1948, pág. 30)

Gandhi procede a subrayar que “estas personas que desprecian las ordinarias reglas de *brahmacharya*” solo se enfocan en prevenir las descargas seminales y fallan en su objetivo, muchas veces “enloquecen mientras otros lo traicionan bajo una apariencia enfermiza”. Lo que caracteriza a un verdadero *brahmachari* es “su forma de hablar, su pensamiento y sus acciones, pues todos ellos hablan de una posesión de fuerza vital”. (Gandhi M. K., Key to Health, 1948, pág. 30)

Esta demarcación que enfatiza Gandhi, debe ser explicada a partir del concepto de *brahmacharya* delineado de lo que Manu articuló en su código de conducta moral, cívica, ritual, y de conducta política y económica, como las prescripciones del *dharma* de los ciclos de vida. Las cuatro etapas de la vida refirieron únicamente a la vida del hombre ario. Los cuatro fines del hombre: *dharma*, *artha*, *kama* y *moksa* tienen relación con estas etapas que son definidas a partir de ciertas obligaciones y tareas específicas conforme a su edad; de estudiante (*brahmachari*) a hombre casado (*grihastha*), de ahí a abuelo retirado (*vanaprastha*) y finalmente, a mendigo religioso (*sanyásin*). (Preciado & Lorenzen, 2003, pág. 99) Los *brahmacharis* provienen de una estructura social específica; su iniciación marca su segundo nacimiento ya sea como brahmán, *kshatriya* y *vaishya*, y los pone en el camino de un aprendizaje védico disciplinado. En este sentido, *brahmacharya* puede ser visto como una fase crucial en la articulación de diferencia al interior de la sociedad, dado que el ritual de iniciación define de manera particular la trayectoria de las diferentes categorías *varna* y de quién tiene qué derechos y qué deberes dentro de las mismas.

Alter sugiere en su estudio sobre *Celibato, Sexualidad y la Transformación de Género en el Nacionalismo del Norte de India*, (1994, pág. 47) que la mayoría de las normas de conducta que conciernen al *brahmachari* corresponden a su estatus religioso *vis-á-vis* con su gurú y el protocolo ritual de su comunidad; y en este contexto, el voto de castidad está claramente descrito como parte de su disciplina, tal como se menciona en los textos: *Las Sagradas Leyes de los Arios*, el *Bhagavad Gita* y el *Ashvalayana Grihya-Sutra*.

Así pues, el tema de la castidad y el autocontrol como parte de la enseñanza a los *brahmacharis*, atribuía al sexo la visión de ser una práctica que distraía al estudiante de sus

deberes. Sin embargo, la castidad no se presentó como una conducta moral sino más bien como un principio pedagógico delimitado a una etapa de la vida.

Alter (1994) señala que la conducta moral de abstención al sexo adquirió una dimensión de poder al derivar su autoridad del renunciante místico y la visión de la espiritualidad “de otro mundo”. Por tanto, el renunciante que se abstenía del sexo completamente, era capaz de actuar como un crítico social precisamente en virtud de su práctica. De hecho, el concepto de brahmachari como conducta moral ya no se delimitaba únicamente al celibato, sino también al control de todos los deseos por medio de un rígido y cuidadoso programa de dieta, ejercicio y descanso. Fue esta conexión entre sexo, espiritualidad, crítica social y salud que Gandhi aprovechó para traducir en parte, sus experimentos de *Brahmacharya*.

Cabe mencionar que en el imaginario de *Brahmacharya*, se entrecruzaron dos temas importantes: la importancia de la acumulación del semen y el lenguaje de la degeneración. Por lo que esta práctica se presentó como la alternativa moral y física a las diversas formas de deseo que se cree afectan directamente al cuerpo y debilitan su fuerza e integridad. En este sentido, hay que resaltar la influencia de los trabajos de Swami Sivananda en Gandhi, con relación a la práctica de brahmacharya y su efecto en la salud. Sivananda, yogui y escritor prolífico nacido el 8 de septiembre de 1887, escribió sobre el tema del yoga, la religión, la filosofía occidental, y la salud, bajo el discurso de la degeneración.

Debido a que los jóvenes de hoy, están destruyendo su semen, están cortejando el peor desastre y diariamente están condenados al infierno... La madre naturaleza, con vara en mano, observa este comportamiento abominable y por cada gota de semen que se derrama, ella arremete y azota sus órganos vitales... Hoy en día es común ver las heridas profundas de su vara sobre la espalda de los jóvenes. ¿Cuántos de estos

desafortunados están gravemente enfermos?... No tienen confianza en Dios en sus corazones, sólo lujuria... ¿Qué futuro tienen estas personas?... Solo brillan con la luz de las luciérnagas, ni la humildad ni la gloria se encuentran en su hipocresía. (Sivananda, 1997)

Sivananda enfatizaba que el valor del semen para el cuerpo es fundamental pues le otorga energía, y es visto como “el fluido más esencial de la vida”. El propósito de *brahmacharya* se crea a partir de una resistencia para almacenarlo. El proceso por el cual el cuerpo produce semen tiene relación con la dieta y conlleva a la siguiente lógica: el alimento es transformado en sangre, y la sangre en carne, la carne en grasa, la grasa en hueso, el hueso en médula y ésta en semen. De ahí que el semen sea considerado como la quinta- esencia que es condensada, pura y energética de la comida.

Mis queridos hermanos. La energía vital, el *Veerya* (semen) que sostiene su vida, que es el *Prana* (lo vital, aliento de vida) de *Pranas*, que brilla en sus ojos chispeantes, que hace de sus mejillas rosadas, es un gran tesoro para ustedes. Recuerden bien este punto. *Veerya* es la quintaesencia de la sangre. Una gota de semen se fabrica de cuarenta gotas de sangre. ¡Vean lo valioso que este líquido es! (Sivananda, 1997, pág. 21)

Gandhi defendió en los mismos términos la práctica de *Brahmacharya*. Desde la perspectiva de la salud, Gandhi escribió en *Key to Health*, que uno de los objetivos de esta práctica radica en “la conservación de las secreciones sexuales”. Apoyándose bajo el discurso científico, afirmó que “las glándulas sexuales todo el tiempo están secretando semen. (Por lo que) debe ser utilizado para realzar la energía mental, física y espiritual”. La comida es importante ya que mantendrá al cuerpo en perfecta condición, pues el ejercicio mental no será fatigante y no mostrará los signos normales de vejez. Por tanto, “la verdadera clave de la salud resta en la conservación de esa energía vital”. (Gandhi M. K., *Key to Health*, 1948, pág. 32).

Gandhi era muy consciente de lo que refiere Kakar como “la fisiología metafísica” del semen (1990, pág. 119) y su conexión con la estimulación sensual. El cine, las lecturas eróticas y la música, sugerían imágenes y actitudes morbosas, que “entran en el subconsciente, permanecen en estado latente y resultan en la emisión nocturna (del semen)... volviendo (a los jóvenes) débiles y pasionales”. (Sivananda, 1997, pág. 43) Por ello, Gandhi sostuvo que:

Como con tus pensamientos, así como con nuestra lectura y forma de hablar. Éstas deberán ser sanas y puras. Debe de evitarse la literatura erótica. Formas de hablar indecentes y ociosas conducen a una acción indecente. Es obvio que si uno no quiere alimentar sus pasiones animales deberá evitar las ocupaciones que lo inducen a ello. (Gandhi M. K., *Key to Health*, 1948, pág. 32)

El control mental resaltó como uno de los aspectos que definió la práctica de *Brahmacharya*. “Completo control sobre los pensamientos es necesario...(para lograrlo) nunca permitas que tu mente permanezca ociosa, llénala con buenas y útiles ideas” (Gandhi M. K., *Key to Health*, 1948, pág. 32) Alter (2000) sugiere que la importancia mental iba más allá que en la mera concentración de semen, pues Gandhi continuamente se reprimía por su debilidad física y de pensamiento.

Desde otra perspectiva, la importancia atribuida al semen nos ayuda a entender el imaginario de poder que aludía a las construcciones de masculinidad del “viril inglés” y del “bengalí afeminado”. Como se mencionó al principio, las acusaciones de impotencia sexual fueron metáforas del poder que había propiciado que “los indios”, a partir de la imagen del “*babu* bengalí”, hubiesen sido dominados política y militarmente. Es importante señalar también, que el “*babu* afeminado” era sólo uno de los diversos estereotipos sexuales que caracterizaron a

hombres en India. Otra de las categorías desarrolladas en estos programas fue el de las castas marciales, que en contraste directo con el “afeminado y decadente “*babu bengalí*”, se mostraban como “agresivos, viriles y valientes”. Estas castas marciales incluyeron a los Marathas, Pathanes y Rajputs; que bajo los términos masculinos imaginaban los ideales británicos. (Nandy, *At the Edge of Psychology. Essays in Politics and Culture*, 2005, pág. 74) Un ejemplo notable de esta demarcación nos la proporciona Alter, al citar el documento de Sir George MacMunn, titulado *Las Razas Marciales de India*.

¿Quiénes y qué son las razas marciales de la India, cómo llegaron y en qué crisol, sobre qué yunque de calor con dolor saltaron los soldados de India, de quienes seguramente Baba Gandhi nunca fue padre? (MacMunn, 1971 citado en Alter J. , 1994, pág. 56)

La retórica de MacMunn nos sirve para ilustrar hasta qué grado, el esquema de clasificación sexual funcionó para dar sentido a la masculinidad india. MacMunn culpa a “la religión y al matrimonio precoz, las novias prematuras y el erotismo juvenil” de minar la fuerza de los jóvenes en India. Y continuó:

La masa de gente (india) que no tiene la aptitud marcial ni el coraje físico... La raza gentil pero sin piedad de los prestamistas hereditarios, de los que Lala Gandhi provino, solo se mantuvieron bajo la insolencia ocasional, (ellos) nunca han podido y ni siquiera pudieron proteger sus propios tesoros. (MacMunn, 1971 citado en Alter J. , 1994, pág. 56)

Esta imagen de debilidad, Ashis Nandy enfatiza, fue lo suficientemente fuerte como para provocar una respuesta de alcance nacionalista por aquellos que se sentían obligados a “re-masculinizarse”, (Nandy, *At the Edge of Psychology. Essays in Politics and Culture*, 2005, pág. 72) en el intento, buscaron un “renacimiento” del interés por la cultura física y las luchas. Alter (2000, pág. 125) correctamente puntualiza que no es sorprendente que al final del siglo XIX, la

cultura física y las luchas se asociaran con una activa protesta en contra de la autoridad imperial, y así, los gimnasios urbanos proliferaron rápidamente.

Por ello, la disciplina de entrenamiento físico que caracterizó este movimiento puede ser visto como una forma de política cultural que se centró en de-colonizar al subordinado cuerpo masculino y de re-masculinizar su carácter débil. En un discurso dirigido a los miembros del Rashtriya Yuvak Sangh (La Asociación Nacional de la Juventud) en 1942, cómicamente Gandhi acusó a los jóvenes hombres de tener cuerpos como el suyo “completamente desprovistos de músculo”, para después señalar:

Traten de seguir mis ideales tan lejos como puedan. Porque lo que nosotros debemos de tener es un buen físico. Tenemos que fortalecer los músculos con ejercicio. Pero eso no debe hacerse para consentir violencia...Convertirnos en un Sandow no es nuestro ideal...Nuestro ideal es de convertirnos en trabajadores duros, y nuestros ejercicios deben llevarnos hacia ese fin (pág. CW 82:396)

Aunque Gandhi no estaba preocupado específicamente con la “fuerza bruta” y en muchas ocasiones yuxtapuso el concepto de fuerza del alma con el de la fuerza física (CW 18:58; 19:285; 40:271; 71:72), si criticó, particularmente después de 1918, la debilidad, la pasividad, la impotencia no violenta de los “sentimentalismos” religiosos y enfatizó la necesidad de definir la no violencia “militante” en términos de “masculinidad, virilidad y fuerza física”. Al inaugurar una escuela de educación física en Amravati, Gandhi les dijo: “He viajado por todo el país y una de las cosas más deplorables que he notado son los cuerpos raquíuticos de hombres jóvenes”. (CW 32:444). De igual forma, Gandhi insistió en varias ocasiones en denunciar que el trabajo moral de la reforma no-violenta requería “cuerpos de acero”. (CW 15:55; 26:143) y no “físicos débiles” (CW 12:24; 32:444).

Bajo estas mismas líneas, Gandhi al inaugurar gimnasios (CW 34:411; 71:135) e instaurar la imagen de Hanuman, consolidaba el hecho de que la fuerza física de esa deidad radicaba en una manifestación de su devoción a Ram y de una consecuencia de su celibato. En 1927, Gandhi escribió lo siguiente: “Que todos ustedes sean como Hanuman, de valor inigualable, nacidos del *brahmacharya*; que su valor sea dedicado al servicio de la Madre Patria”. (CW 33:142). Este mismo tema fue reiterado en 1928, al decir que:

Nosotros por tanto adoramos a Hanuman y lo instalamos en gimnasios porque aunque hagamos ejercicio físico, nosotros nos vamos a convertir en sirvientes, sirvientes de India, sirvientes del mundo, y a través de estos medios, sirvientes de Dios. (CW 36:182)

A partir de lo anterior, podemos reflexionar sobre las diferencias de la masculinidad concebidas en términos de una teoría sexual del poder: la virilidad agresiva, del semen que fluye y de la masculinidad pasiva, del semen que se contiene. Es decir, la virilidad atribuida a los británicos, desarrollaba imaginarios de continua estimulación erótica, de penetración, de sujeción, que causaban “la fluidez” del semen; mientras que la retórica *brahmachari*, acusaba esa forma corrupta, y definió su masculinidad en los términos de contención del semen, de energía en sí mismos y de su poder independiente. Identidad y poder estuvieron entrelazados en el discurso del semen, que contrastó dos rasgos de masculinidad, el del “libertino” cuyo poder controlaba a otros y busca la satisfacción sensorial, de la masculinidad “brahmachari” que se derivaba de un régimen de autocontrol e integración del yo. Como menciona Alter (1994, pág. 58), la abominación absoluta a la masculinidad contemporánea, la pérdida de fluidos vitales, hizo del celibato, una forma persuasiva de encarnar una oposición a la atribución colonial de la sexualidad.

3.1 Una sociedad sin pasión.

El lenguaje de degeneración y progreso influyeron en Gandhi de manera muy particular durante su estancia en Londres. Lugar donde a mediados del siglo XIX, la consciencia manifestada por un declive en la tasa de nacimientos, coincidió con una preocupación, evidente ya en 1890, con la deterioración racial, la degeneración cultural y la desaparición de la evolución de la civilización del imperio británico. (Soloway, 1978, pág. 267)

Mucha de esta preocupación, estaba infundada por las dificultades económicas, la fuerte competencia, y los retos al interior del imperio experimentados desde 1870. Estos retos fueron analizados desde el marco del Darwinismo social, a raíz de la cuestión de adaptación y sobrevivencia a un ambiente hostil y cambiante. El trauma de la guerra Bóer acentuó estos problemas. La fallida participación británica precipitó una serie de investigaciones oficiales como no oficiales para explicar el bajo rendimiento físico de los soldados en particular, y de la población en general. (Soloway, 1978, pág. 268)

En este contexto, el tema del deterioro físico, aunado al continuo descenso de la tasa de natalidad produjo el drama de “suicidio racial” y diversas predicciones de que la población pronto se reduciría a un punto en donde el imperio mismo no podría sostenerse. No es de sorprenderse, que varios estudios privados explicaran que se trataba de razones evolutivas, biológicas y nutricionales.

Soloway (1978, pág. 269) menciona que el Censo de Fertilidad del Matrimonio en 1911, explicó la problemática en la tendencia de fertilidad de dos grupos: el de las familias pequeñas, que predominaban en las clases medias y altas, y el de las familias grandes, que prevalecían en las clases trabajadoras semi-calificadas o no calificadas. A grandes rasgos, el estudio apuntó a que el número de niños nacido de doctores, maestros, clérigos, abogados, científicos, oficiales militares, banqueros y otros funcionarios, formaban la décima parte menos fértil de la población, mientras que los mineros, calderos, trabajadores en general, estibadores, astilleros, basureros, constituían el sector más fértil. (Census of England and Wales 1911. Fertility of Marriage Vol. XIII, Part I, 1917 citado en Soloway, 1978, pág. 269) Con estos datos, los demógrafos profesionales y analistas hicieron una correlación directa entre las tasas de fecundidad y la baja condición socio-económica. Estudiosos de la rama de la biométrica, de la eugénica y economistas buscaron proporcionar propuestas que dieran con la organización deseada de la estructura social. El tema de los contraceptivos para el “grupo fértil” fue una de dichos proyectos.

Durante su estancia en Londres, Gandhi asistió a una serie de reuniones del Comité de la Sociedad Vegetariana. En su autobiografía, él narra acerca de la importante discusión que se mantenía en los círculos de vegetarianos sobre el tema de la pobreza ligada a la sobrepoblación. Los dos personajes en esta discusión fueron los siguientes: el Presidente del Comité, Mr. Hills, propietario del Thames Iron Works, puritano y cuyo papel era importante por el financiamiento económico que destinaba a la organización; y el segundo, el Dr. Allison miembro del comité y famoso por su vegetarianismo, defensor del entonces movimiento de control de la natalidad y quien predicaba dichos métodos a la clase trabajadora. Gandhi describe la enfrenta de esta manera:

El Sr. Hills consideró esos métodos como un sesgo a la base moral. Él pensó que la Sociedad Vegetariana tenía como objetivo no sólo la reforma dietética sino también la moral, y un hombre como el Dr. Allison, con sus opiniones anti-puritanas no debería permitírsele permanecer en el grupo. Una moción fue presentada para su retiro... Consideré los puntos de vista del Dr. Allison, con relación a los métodos artificiales del control de la natalidad, como peligrosos, y creía que el Sr. Hills estaba en su derecho, como puritano, a oponerse a él... El Dr. Allison perdió... Tuve el alivio de pensar, que la causa era la correcta. (Gandhi M. K., *The Story of my Experiments with Truth. An Autobiography of Mahatma Gandhi*, 2008, pág. 73)

En el capítulo de Brahmacharya I, Gandhi recalcó que la influencia de esa discusión lo llevó a ver en el Sr. Hills, una fuente de inspiración sobre la necesidad de oponerse a los métodos de control de natalidad, a la importancia de la moral y el autocontrol. (2008, pág. 206). En *Key to Health*, Gandhi recogió la crítica al tema de los anticonceptivos bajo el contexto de la salud física y moral del individuo.

La práctica de prevenir la descendencia por medio de métodos artificiales no es algo nuevo. En el pasado, tales métodos se practicaban en secreto... La sociedad moderna ha dado un lugar respetable y ha hecho mejoras (de estos métodos)... Los defensores de los anticonceptivos dicen que el deseo sexual es un instinto natural, algunos lo llaman una bendición... Añaden que si los nacimientos no están regulados, el exceso de población producirá que cada familia caiga en la pobreza y sus hijos estén mal alimentados, mal vestidos y mal educados. Por lo tanto, argumentan que es el deber de los científicos el de diseñar métodos inocuos y eficaces de control de la natalidad. Este argumento no ha logrado convencerme. Es más probable que el uso de los contraceptivos produzca males de los cuales no tenemos idea. Pero el mayor peligro es que el uso de los contraceptivos mate el deseo del autocontrol... Eviten los contraceptivos como veneno. Ustedes deberán esforzarse por practicar el autocontrol. (Gandhi M. K., *Key to Health*, 1948, pág. 33)

Su argumento central tomó como plataforma el tema de la familia y la corrupción moral. A su juicio muchas enfermedades que se presentaban eran el resultado de una infracción en las leyes del matrimonio. “Infanticidio, matrimonio infantil y enfermedades son el resultado de la violación de las leyes del matrimonio” (Gandhi M. K., *Self-Restraint vs. Self-Indulgence*, 1958, pág. 76). Estas leyes aludían a que el hombre y la mujer deberían escoger a su pareja solo cuando él o ella fuesen adultos, sanos, capaces de controlarse y con el deseo de tener descendencia.

Desde esta perspectiva Gandhi produjo dos argumentos para delinear los parámetros de reforma bio-social. En 1913, Gandhi criticó mordazmente las relaciones sexuales producidas rápidamente después del parto:

Gracias a la prevaleciente ignorancia acerca del estado de las cosas, una raza de creaturas cobardes, afeminadas y sin espíritu nace día con día. Esto es una cosa terrible, y todos necesitamos trabajar sin descanso para prevenirlo. (Gandhi M. K., *Self-Restraint vs. Self-Indulgence*, 1958, pág. 69)

Siete años antes, Gandhi escribió en contra de los valores tradicionales de la familia hindú:

Nosotros cantamos himnos de alabanzas y agradecemos a Dios cuando un bebé ha nacido, “¡un niño que será padre!”, “¡una niña que será madre!”. ¿Puede haber algo más terrible?, ¿Acaso creemos que el mundo va a ser salvado por los numerosos enjambres de niños impotentes que se multiplican incesantemente en India? Claramente, nosotros somos, con respecto a esto, mucho peor que incluso los animales más inferiores. (Gandhi M. K., *Self-Restraint vs. Self-Indulgence*, 1958, pág. 53)

A su juicio, las “parejas debían buscar el aumento progresivo de su moral, la verdadera renunciación y prevenir de convertirse en animales disfrutando placer”. (1948, pág. 33) Esto

último, mantenía un lenguaje progresista en el que desdibujaba a una sociedad primitiva, en la cual “hombres y mujeres, como los animales, se apareaban promiscuamente”. Por ello, Gandhi aludió que el progreso consistía en que “algunos hombres avanzados, fueron más allá de la práctica común y descubrieron la ley del autocontrol”. Gandhi se apoyó en sus experimentos científicos para subrayar las diferencias de estas dos etapas, y afirmó que “después de sus largas experiencias” logró ver que “para progresar es necesario ir más allá de los límites de la práctica común”. (Gandhi M. K., *Key to Health*, 1948, pág. 31)

Este sentido progresista buscaba construir “fuerza y masculinidad” a través de la lucha contra el deseo (CW 33:433). Gandhi encontró la legitimidad en su argumento, en el trabajo de William R. Thurston, un general de la armada de los Estados Unidos, quien “a través de observación, información obtenida de los médicos, y estadísticas” mostró que tener relaciones sin restricción alguna causaba que las mujeres fuesen “más nerviosas, envejecieran prematuramente, se enfermaran, fuesen irritables, cansadas e incapaces de cuidar de los niños... y drenaban a los hombres de la vitalidad necesaria para llevar una buena vida” (CW 37:305-7). Para encontrar una alternativa regenerativa a la degeneración social, Gandhi articuló en 1920, que:

No tengo ninguna duda que las parejas casadas, si quieren el bienestar del país, y quieren ver a India convertirse en una nación de bellos y fuertes, bien formados, hombres y mujeres, deberán practicar el autocontrol y cesar de procrearse por el momento... es nuestro deber en este preciso momento el de suspender traer a la existencia herederos a nuestra esclavitud (Gandhi M. K., *Self-Restraint vs. Self-Indulgence*, 1958, pág. 73)

Gandhi declaró que para él, la importancia de llevar a cabo *brahmacharya* en el matrimonio era en un inicio “para evitar tener más hijos”. Pero posteriormente, y gracias a la

influencia de Raychandbhai en Sudáfrica, vio que esa práctica podía llevarlo a “encontrar la devoción entre esposo y esposa, pues el lazo que se establece entre ellos se vuelve indisoluble”. (Gandhi M. K., 2008, pág. 206) El matrimonio tomó otro significado para Gandhi, pues a través de *brahmacharya*, “el matrimonio (se convirtió en) la unión de corazones entre dos socios”, y por ello, una pareja que se considera *brahmacharis* es aquella que “nunca piensa en el sexo excepto para el propósito de procrear... nunca para satisfacer pasión sin el deseo de un hijo. Después de que sólo se haya tenido ese encuentro con motivo del deber, no debe de existir el deseo por repetir el proceso”. (Gandhi M. K., Key to Health, 1948, pág. 31)

Gandhi escribió en su autobiografía la dificultad que tuvo en emplear *brahmacharya* en su matrimonio: “Para ser justo con mi esposa, debo decir que ella nunca fue la tentadora... era mi voluntad débil y mi apego a la lujuria lo que me obstaculizaba”. (Gandhi M. K., 2008, pág. 206) La tarea difícil comenzó con dormir en camas separadas, el de ir a dormir después de un día de trabajo, pero esos esfuerzos no produjeron fruto hasta que en 1906 decidió compartir sus pensamientos con su esposa sobre el tema y tomó el voto.

La libertad y la alegría que vino a mí después de tomar el voto nunca la experimenté antes de 1906... Ahora el voto era un escudo fuerte contra la tentación. El gran potencial de *brahmacharya* se hizo cada vez más evidente para mí. El voto fue tomado cuando estaba en Phoenix... el voto *brahmacharya* me preparó para Satyagraha... Cada día el voto me llevó más cerca al conocimiento de que en *brahmacharya* reside la protección del cuerpo, la mente y el alma... pero no fue fácil... cada día me doy cuenta más y más que es como caminar sobre el filo de una espada, y veo cada momento la necesidad de vigilancia eterna. (Gandhi M. K., The Story of my Experiments with Truth. An Autobiography of Mahatma Gandhi, 2008, pág. 208)

En *Self-Restraint vs. Self-Indulgence* (1958), publicado por primera vez en 1927, los temas de la familia, la salud y la moralidad se inscribieron también en sus experimentos científicos. Gandhi discute en su primer capítulo, el libro de Paul Bureau, *L'Indiscipline des moeurs* (1920), traducido por Dr. Mary Scharlieb como *Towards Moral Bankruptcy* (1925), el cual enfatiza el nacionalismo moral francés. Apoyándose también de los volúmenes de Havelock Ellis, que versan sobre opiniones médicas, Gandhi discutió la eficacia de métodos anticonceptivos partiendo de los estudios de Bureau en Francia, y dijo: “Francia considerado uno de los países más avanzados del mundo...Si los métodos (anticonceptivos) fallaron (ahí), no es posible que tengan éxito en ninguna otra parte”. (Gandhi M. K., *Self-Restraint vs. Self-Indulgence*, 1958, pág. 18) Partiendo de dicha admonición, Gandhi advirtió: “Dejen que la juventud India albergue en sus corazones la cita con la que Bureau finaliza su libro: “El futuro es para las naciones que son castas””. (Gandhi M. K., *Self-Restraint vs. Self-Indulgence*, 1958, pág. 19)

La admiración hacia los trabajos de Bureau, y también de los de William Loftus Hare, cuyo tratado se centró sobre los efectos debilitantes fisiológicos del sexo, titulado “*Generation and Regeneration*” (1926), reimpresso al final del libro *Self-Restraint vs. Self-Indulgence*, se debió en parte a que dichos trabajos analizaban al cuerpo bajo una base científica. Bureau y Hare cuyas teorías biológicas estaban nutridas en una base moral, otorgaron a Gandhi el mismo tipo de autoridad para argumentar sobre el tema del celibato.

Una nación sin pasión se derivó del imaginario social de India sobre la relación entre sexo, identidad nacional y la moral. Su apoyo al celibato universal, fue más allá de lo que sugiere Parekh, de “que unos pocos *brahmacharis* como él fuesen capaces de transformar la cara de

India” (Parekh, *Colonialism, Tradition, and Reform: An Analysis of Gandhi's Political Discourse*, 1989) El interés de Gandhi radicaba en persuadir a la gente en reformar su estilo de vida para poder reorganizar a India. *Self-Restraint vs. Self-Indulgence* es ejemplo de una estrategia de reforma que inscribió la sexualidad en el dominio público. Alter (2000) sugiere que incluso el título del periódico *Young India*, connota un imaginario de una nación célibe.

Gandhi estaba interesado en el éxito de sus propios experimentos, ya que buscaba que muchos aprendieran de ellos y se inscribieran a un régimen de autodisciplina. Él quería que jóvenes indios se involucraran voluntariamente al proyecto de autocontrol y que éste no fuera llevado a cabo por mandato institucional. Para construir a India, Gandhi buscaba persuadir a la gente de que la sexualidad, y en general todo tipo de pasión, debía de estar desterrada de sus vidas. La tesis de una sociedad sin pasión quedó implícita en su declaración:

Dejen que hombres y mujeres jóvenes, para quienes *Young India* es dirigido semana a semana, sepan que es su deber, si quieren purificar su atmósfera y desterrar su debilidad, ser y permanecer castos y saber que (lograr eso) no es tan difícil como se les ha enseñado a imaginar. (Gandhi M. K., *Self-Restraint vs. Self-Indulgence*, 1958, pág. 27)

Gandhi buscaba que mediante la práctica, los jóvenes célibes crearan una nación, que encarnaran un nuevo orden moral y no solo un pequeño grupo de “grandes almas”. “A medida que (todos) crezcamos sabios en experiencia, nuestra moralidad ganará uniformidad.” (Gandhi M. K., *Self-Restraint vs. Self-Indulgence*, 1958, pág. 76) En un artículo publicado en *Young India* en 1920, Gandhi señaló que debería plantear la cuestión del celibato en público en “este periodo más crítico de la vida nacional”. (CW 30:255). Y aclara el por qué de la necesidad de hacer del celibato una parte integral de la reforma nacional:

Tenemos más que un caso ordinario de enfermedades, hambrunas y pobreza –incluso la hambruna entre varios millones. Estamos siendo hundidos bajo la esclavitud de una manera sutil que muchos de nosotros se niegan incluso a reconocer como tal, y erróneamente lo confunden con una libertad progresiva, a pesar de la triple maldición de ser drenados económica, mental y moralmente. Solo una oportuna adopción del remedio soberano del autocontrol puede salvarnos de una muerte segura. Un uso extendido de los anticonceptivos solo puede sumir al país en una orgía de auto-indulgencia y abuso, con las inevitables consecuencias de la enfermedad y la incesante miseria. (Gandhi M. K., *Self-Restraint vs. Self-Indulgence*, 1958, pág. 121)

De esta forma, Gandhi aludiendo al lenguaje de la degeneración producida por la enfermedad, la sobrepoblación y la inmoralidad al interior de los matrimonios, buscó promover a un amplio nivel, el proyecto progresista de *brahmacharya*.

3.2 Mujeres en el experimento Brahmacharya

Resulta importante tener en cuenta la concepción de Gandhi del “yo” individual con el del “yo” público. La acción individual y la regeneración moral del individuo se encontraban en el centro de la visión de Gandhi de transformar el cuerpo político. La auto-purificación del cuerpo individual, llevaba a la purificación de la entidad pública. El “yo” tenía que ser purificado a través de *brahmacharya*, para que lo “público”, fuese también purificado. Gandhi vio que sus propios experimentos con salud, dieta y sexualidad podían ser aplicados a toda la nación, pues su cuerpo representaba el cuerpo político.

Gandhi sentía que la sexualidad y el deseo estaban íntimamente conectados con la política y la vida social, y el autocontrol se traducía directamente en el poder público. Al encarnar el ideal del autocontrol sexual, ligaba sus proyectos sociopolíticos con las nociones de renunciación

(Rudolph S. , 1967) En el que Gandhi pudo mezclar el poder político con el moral. (Alter J. , 1994).

Lo que resulta interesante en los escritos de Gandhi sobre *brahmacharya* es el grado con que describe detalladamente la sexualidad masculina, y analiza el proceso sexual con particular énfasis en las varias propiedades del semen. Lo que nos lleva a reflexionar en lo que Alter sugiere como “la construcción del mundo exclusivamente desde el punto de vista masculino que se deriva de la inconsciencia del poder, en sí mismo”. (Alter J. , 1994, pág. 54) Y es que claramente, como demuestra Ashwini Tambe, Gandhi retomó una concepción del mundo en donde las mujeres figuraron en sus papeles circunscritos de madres, hermanas y esposas, mientras que atacó enfáticamente el papel de la prostituta y la “puta seductora”. (Tambe, 2009)

En los experimentos *brahmacharya*, Gandhi se preocupó más con la naturaleza del semen y tendió a estructurar su discurso sobre la identidad masculina de tal forma que deconstruyó el imaginario de debilidad; en general, se refirió a lo que significaba ser un hombre en India. El término de coraje es importante en este sentido, ya que Gandhi estaba convencido que las virtudes de autocontrol y coraje eran esenciales para vencer la tentación y responder a la violencia. (Alter J. , 1994). Por ello, una de las maneras de conquistar el deseo sexual era el de hacer frente a la tentación, “de controlar en pensamiento, palabra y acción, todos los sentidos en todo tiempo y en todo lugar”. (CW 28:14)

Brahmacharya, la eliminación de todo deseo, iba a ser obtenido mediante la fortaleza del ser interior, pero para configurar al resistente no violento con la verdadera armadura de la disciplina espiritual, tenía que probar su fuerza. Es precisamente en este sentido, en que Gandhi

resuelve por fortalecerse y probarse como “perfecto *brahmachari*” al experimentar su disciplina de autocontrol con mujeres.

Un perfecto *brahmachari* significa aquel que nunca tiene alguna intención de lujuria, quien por medio de la asistencia constante de Dios se ha convertido en prueba en contra de las emisiones conscientes e inconscientes, quien es capaz de acostarse desnudo con mujeres desnudas, tan hermosas como pudieran ser, sin estar en alguna forma excitado sexualmente. (CW 95:207)

Como se mencionó anteriormente, fue en 1906, cuando Gandhi a la edad de treinta y siete años, y siendo padre de cuatro niños, tomó el voto de Brahmacharya. Él había decidido emprender este curso de acción en 1901, y posiblemente como Kakar alude, había sido la razón por la cual no quería que Kasturba ni sus hijos lo acompañasen en Sudáfrica, a su regreso a ese país. (Kakar, 1990, pág. 94). La autobiografía de Gandhi sugiere que Kasturba era de la misma opinión que su marido, pero no está claro hasta qué punto, Kasturba había sido consultada antes de que Gandhi llegara a tomar esa decisión. Vinay Lal (2000, pág. 111) sugiere que Gandhi pudo no haber pensado que su aprobación era importante en su decisión de emprender el celibato, ya que en ese momento de su vida, parecía que era de la opinión de “que el marido y la mujer no tienen que obtener el uno del otro el consentimiento para la práctica de *brahmacharya*; el consentimiento mutuo es esencial para las relaciones sexuales, pero no es necesario para consentir en su abstención”. (CW 30:143)

Payne (1969), en su trabajo *Life and Death of Mahatma Gandhi*, concuerda con Lal, en que la resolución de Gandhi por llevar a cabo *brahmacharya*, había sido tomada unilateralmente, y “una esposa obediente” como Kasturba, había aceptado su decisión así como las otras peticiones que él le había requerido.

La asociación de Gandhi con su esposa adoptó diferentes formas. Kasturba no accedía a las peticiones de su esposo fácilmente, y Gandhi en su autobiografía proporciona varios ejemplos de su tenacidad e independencia de juicio; también aludió a los duros desacuerdos que ella llegó a tener con él; cuando en las primeras dos décadas de su matrimonio, él trataba de traerla bajo su control. Escribiendo en 1928, a Jane Howard, Gandhi dijo sobre su trato a Kasturba:

Pero pensé que si la gente me reconocía como un hombre gentil, amante de la paz, ellos también tendrían que saber que en algún tiempo fui un animal, a pesar de que al mismo tiempo, me decía ser un esposo amoroso. No sin buena razón, un amigo mío una vez me describió como la combinación de una vaca sagrada y un tigre feroz. (CW 41:312)

La asociación de Gandhi con su esposa adoptó diferentes formas. Kasturba no accedía a las peticiones de su esposo fácilmente, y Gandhi en su autobiografía proporciona varios ejemplos de su tenacidad e independencia de juicio; también aludió a los duros desacuerdos que ella llegó a tener con él; cuando en las primeras dos décadas de su matrimonio, él trataba de traerla bajo su control. Escribiendo en 1928, a Jane Howard, Gandhi dijo sobre su trato a Kasturba:

Pero pensé que si la gente me reconocía como un hombre gentil, amante de la paz, ellos también tendrían que saber que en algún tiempo fui un animal, a pesar de que al mismo tiempo, me decía ser un esposo amoroso. No sin buena razón, un amigo mío una vez me describió como la combinación de una vaca sagrada y un tigre feroz. (CW 41:312)

Aunque Gandhi tomó el voto de *Brahmacharya*, él no cesó de acompañarse de mujeres. En 1920, Gandhi comenzó a descansar sus manos sobre los hombros de mujeres jóvenes durante sus caminatas matutinas y vespertinas. Él afectivamente se refería a Manu Gandhi y a otras jóvenes como sus “bastones”. Posteriormente, Sushila Nayyar y otras mujeres le ayudaron en su masaje diario, y después, le asistieron en sus baños. A esto le siguió el ritual de que ellas

compartieran la cama a su lado, cerca de él o con él. (Kumar, 2006) Lo que inició como simple “ayuda”, se convirtió en la forma en la que Gandhi buscó poner a prueba su autocontrol.

Un año antes de su muerte, Kasturba en la prisión de Aga Khan en Pune, permitió que Manu, de quince años, fuese su enfermera y le brindara compañía. Cuando Kasturba se estaba muriendo, le pidió a Manu que se encargara de cuidar a Gandhi. (Mehta, 1977, pág. 197) Seis semanas después de la muerte de Kasturba, el propio Gandhi se enfermó de gravedad, debido a la malaria; él decía que su debilidad se debía a que “no podía imaginar la vida sin Ba” Manu se dedicó al cuidado de Gandhi y registró su experiencia con él en *Bapu- My Mother* (Gandhi M. , 1949).

A inicios de Diciembre de 1946, Manu cuya edad era de 18 años, se alistó para acompañar a Gandhi a los remotos poblados de Noakhali en Bengala Oriental. El grupo que acompañaba a Gandhi era pequeño, consistía de Parasuram, quien le asistía como mecanógrafo y Nirmal Bose, un bengalí graduado de la Universidad de Calcuta, quien se desempeñaba como su secretario particular. Fue este último el que proporcionó varias críticas de Gandhi sobre sus experimentos de *Brahamacharya*, que registró en su libro, *Mis días con Gandhi* (Bose, 1974).

Bose aludió que los experimentos en los que Gandhi incurrió con Manu en particular, consistieron en “pedirle que compartiera su cama, e incluso compartiera sus cobijas, y entonces tratar de delimitar si el mínimo rasgo de sentimiento sensual había sido evocado en él”. (Bose, 1974, pág. 150) Algunas veces los participantes de estos experimentos se encontraban desnudos. Bose se mostró en desacuerdo con esta práctica, porque sentía que a pesar de que el experimento era de sumo valor para Gandhi, éste “dejaba una marca de lesión en la personalidad de los

demás... para los que compartir el experimento de Gandhi ji no presentaba (ninguna) necesidad espiritual”. (Bose, 1974, pág. 151) Para Bose, la represión sexual era el motivo inconsciente tras los experimentos de Gandhi de penar por la lujuria que le había prevenido atender a su padre en sus últimos momentos y de no cuidarlo como una madre lo hubiera hecho. Erik Erikson, en su libro *Gandhi's Truth*, alega que ese episodio de la vida de Gandhi, es de suma importancia en analizar su visión femenina en el tema de maternidad, en el sentido en el que Gandhi deseaba purificar la relación con su padre al brindarle los cuidados de una madre inmaculada. (Erikson E. H., 1969)

Las circunstancias a las que alude Bose y Erikson, son narradas por Gandhi en su autobiografía, en el capítulo 9, titulado “*My father's death and my double shame*”. (2008, pág. 43) En el cual, Gandhi describe que a la edad de 16 años junto con su madre, eran los principales en atender las necesidades de cuidado que requería su padre enfermo y convaleciente por una fístula. Por tanto, sus actividades diarias estaban divididas entre la escuela y el cuidado de su padre. Ese tiempo también era en el que su esposa estaba embarazada, y con la cual se infiere, tuvo relaciones sexuales.

La doble pena para mí es que no supe contenerme como debía haberlo hecho, mientras era aún un estudiante... Esta lujuria carnal sacó lo mejor de lo que yo consideraba como mi deber para el estudio, y de lo que era aún, un deber mayor, la devoción hacia mis padres, *Shravana* había sido mi ideal desde la infancia... La horrible noche llegó. Eran las 10:30 o 11:00 pm. Yo estaba dándole masaje a mi padre y mi tío se ofreció a suplirme. Me alegré y fui directamente a mi habitación. Mi mujer, la pobrecita, estaba profundamente dormida. Pero, ¿cómo podía ella dormir cuando yo estaba allí? La desperté. En cinco o seis minutos, el sirviente llamó a la puerta (y dijo:) “Padre murió”... Si la pasión animal no me hubiera cegado, hubiese evitado las torturas de la separación de mi padre durante sus últimos momentos. (**Gandhi M. K., The Story of**

my Experiments with Truth. An Autobiography of Mahatma Gandhi, 2008, pág. 43)

El niño nacido de ese momento de lujuria, pasó a mejor vida después de unos días de haber nacido. “Nada más podía esperarse: las leyes de compensación no podían detenerse”, y Gandhi añadió: “que todos aquellos que están casados, estén advertidos por mi ejemplo”. (2008, pág. 44). Para muchos psicoanalistas, fue esta experiencia desagradable de su vida sexual, lo que permitió que se planteara una base para la práctica de *brahmacharya*.

Es importante subrayar que si bien Bose desaprobó los experimentos de Gandhi sobre el sexo, y sentía que los motivos inconscientes de Gandhi eran diferentes de los motivos que expresaba conscientemente; en sus registros, no lo acusó de haber buscado gratificación sensual bajo la apariencia de sus experimentos de autocontrol. Por el contrario, alude que “Gandhi no tenía ninguna privacidad –y en el campamento, todo el mundo dormía en una habitación-, por lo que no podría haber duda de impropiedad”. (Bose, 1974, pág. 156)

Gandhi hizo del conocimiento público la naturaleza de sus experimentos. Sin embargo, cabe señalar que a pesar de haberlos declarado abiertamente, se infiere que al principio los mantuvo en secreto. Posteriormente, Gandhi admitió que había errado en no divulgar públicamente sus prácticas; ya que al no discutirlos, permitió que otros atribuyeran otros significados a ellas, y había sobre todo, violado el principio que “quien busca la Verdad, no tiene nada que esconder”. (CW 87:90).

Deliberadamente incluyo a Pra (Prabhavati) en el experimento. Quizás no debería. Ella constantemente solía dormir conmigo para mantenerme caliente, aún antes de que yo estuviera consciente que estaba haciendo un experimento. (pág. CW 86:16)

La naturaleza de sus experimentos fueron explicados públicamente. En 1945, Munnalal G. Shah, recibió una carta en la que Gandhi le compartió información correspondiente a ellos: “He mencionado a cuatro (Rajkumari Amrit Kaur, Bibi Amutussalaam, Lilavati Asar and Prabhavati). Quizás ellas te dirán, “no fuimos objetos de su experimento; nosotras dormimos como si estuviéramos con nuestra madre”. No las contradeciré. Es suficiente con mencionar aquí que esto ha pasado. No considero a Abha, Kanchan y Vina como parte del experimento. Si distinguimos entre dormir juntos y el experimento, la diferencia entre los dos desde yo lo veo es enorme”. Y continuó:

Abha durmió conmigo a lo mucho tres noches. Kanchan durmió sólo una noche. El que Vina haya dormido conmigo puede llamársele un accidente. Solo se puede decir que durmió cerca de mí. Si Abha hubiera continuado, su caso hubiera sido completamente distinto. El caso de Kanchan es trágico. Nunca la entendí en lo absoluto. Lo que Abha y Kanchan me dijeron es esto: que no tenían intención de llevar a cabo *brahmacharya*, pero que deseaban disfrutar del placer del sexo... Entonces dejé de hacer que ambas durmieran conmigo, porque me di cuenta que Kanu y tú estaban molestos. Yo mismo les aconsejé que les dijeran a ustedes y también a Bhansali. Entonces verás que estos tres nombres no pueden ser incluidos en el experimento. (pág. CW 86:16)

La práctica de Gandhi de compartir la cama con mujeres, no fue aceptada calurosamente, y diversas críticas provinieron de sus asociados más próximos. Los escritos de Bose proporcionan suficiente información de esos desacuerdos, pues muchos expresaron que “una persona de la posición de Gandhi, debería de mostrar un agudo sentido de responsabilidad moral”. (Bose, 1974). Otra crítica fuerte, provino de Parasuram, a quien Gandhi le contestó en una carta del 2 de

enero de 1947, diciéndole que creía que él veía verdades a medias que resultaban peligrosas. Aún cuando le agradecía su franqueza, Gandhi regañó a Parasuram, por haber suprimido sus opiniones durante tanto tiempo, pero que al ver que había un “conflicto de ideales”, no veía problema alguno de librarlo de sus responsabilidades. (CW 93:303)

Parasuram optó por abandonar a Gandhi a causa de su experimento con Manu. Parasuram creyó que la impropiedad de la acción daba un mal ejemplo para otros hombres, que “no tenían la pureza de Gandhi, ni su propósito noble, ni su disciplina ni espiritualidad”. (CW 93:300). Su partida no constituyó el fin de las críticas. Kishorelal Mashruwala, quien era el editor de la revista Harijan, también se mostró enfurecido por los experimentos, a tal grado que Gandhi escribió “su agonía es difícil de soportar. Él está tan molesto que está a punto de quebrarse”. (CW 93:452).

En el curso de los siguientes dos meses, Gandhi conversó con varios de sus amigos y familiares sobre el tema de sus experimentos. En febrero 1, de 1947, en Amishapara, Gandhi se refirió a los “chismes, susurros, y rumores” de los que se había dado cuenta, y dijo que no quería “que sus actos más inocentes fuesen mal entendidos y mal representados”, afirmó “sé que mis acciones han generado críticas entre mis amigos. Pero un deber no debe de reducirse aún por el bien de esos amigos íntimos” (CW 93: 496). El mismo día en una carta a su hijo Manilal, Gandhi describió que *ahimsa* se había “probado fuertemente”, y pedía que se mantuviera indiferente a la crítica pública de sus acciones. “No permitas que el hecho de que Manu duerma conmigo te perturbe. Creo que Dios ha sido el que me ha llevado a dar ese paso. Si, aún así, no lo puedes entender, no te enojas y tenme paciencia” (CW 94:

Gandhi continuó con su experimento, y solo fue hasta que en una conversación en Febrero 25, de 1947 entre Gandhi y Amritlal Thakkar, un prominente reformador social indio, cuyo consejo Gandhi siempre buscó, que Manu dejó de ir a la cama con Gandhi. Thakkar aparentemente convenció a Manu que, aún cuando no dudaba de “su perfecta inocencia y el sueño tranquilo” mientras dormía con Gandhi, era prudente que abandonara ese experimento. Manu consintió a lo que Gandhi aludió diciendo que dicha “concesión era solo para aquellos cuyos sentimientos no entendían los experimentos y necesitaban tiempo para que nuevas ideas se impregnaran en sus mentes” (CW 95:16). A partir de entonces, Gandhi suspendió sus experimentos y aunque Manu y Abha continuaban en estar a su lado, es posible que nunca volviera a ir a la cama con ninguna de ellas o con ninguna otra mujer. (Lal, 2000, pág. 119).

Años después de la muerte de Gandhi, Sushila Nayyar describió los experimentos *Brahmacharya*. Ella fue quien por primera vez, compartió la cama con él y quien afirmó que en su experiencia, nunca hubo un deseo sexual sino que sentía que estar con él era como si estuviera con su madre. Como parte de los experimentos en naturopatía, Gandhi solía pedirle que se acostara junto a él para aliviar el dolor en su espalda; en ocasiones, ella menciona, que él se dormía mientras ella estaba sentada junto a él. Nayyar cuenta que fue Manu quien compartió más a menudo la cama con Gandhi; al principio ella se metía bajo las cobijas con su ropa puesta y al parecer, “roncaba a los pocos minutos de entrar ella en su cama”. Después, señala Nayyar, Gandhi le pidió a Manu que su pureza fuese sometida a la “última prueba” y que ambos ofrecieran “el más puro de los sacrificios”. Sugirió entonces que “los dos comenzaran a dormir desnudos”. (Mehta, 1977, pág. 203)

Los experimentos de Gandhi con mujeres, no deja de atraer la crítica de que él las utilizaba como instrumentos subordinados a su obsesión experimental. (Alter J. S., 2000) Resulta interesante que en sus relaciones con mujeres, Gandhi buscaba criticar la tendencia de segregación de los sexos. Gandhi aparentemente, encontraba que la masculinidad era un obstáculo insuperable y que las mujeres con respecto a ello, tenían una ventaja inigualable. (Lal, 2000).

Ashis Nandy (2005) sugiere que Gandhi redescubrió la feminidad como una fuerza civilizadora en la sociedad humana, pues él trataba de darle un nuevo significado a la feminidad en una cultura que había vivido a través de los siglos ante una ambivalencia con respecto a ésta. En este sentido, la feminidad era temida pues representaba un símbolo tradicional de la naturaleza incierta e impredecible, de su poder y agresividad.

Esta nueva construcción de la feminidad tiene una relación importante con la cultura sánscrita y la cultura colonial. La primera, tendía a dar una menor importancia a la mujer y la valoraba menos a comparación con otras pequeñas culturas en India. Y simultáneamente, la segunda, valoraba el atributo de fuerza y la identificación con el dominio masculino y subordinación sumisión femenina. Por ello, pareciera ser que las innovaciones de Gandhi en el tema de la feminidad, tendían en alterar tanto la ortodoxia brahmánica y la estratificación social tradicional, como al sistema colonial británico. Retaba al primero, pues dependía del miedo de los hombres indios en ser contaminados por las mujeres y su feminidad; y retaba al segundo, pues explotaba la inseguridad del hombre acerca de su masculinidad.

Gandhi quería extender a la identidad masculina la revaloración femenina de no-violencia, sacrificio, protección y nutrientes de los ambientes naturales. (Nandy, 2005). En este sentido, Gandhi buscaba que tanto gobernantes como gobernados en India compartieran una nueva visión moral, que hiciera de la feminidad un aspecto valorado del hombre, congruente con su masculinidad. Erikson (1969) alude a que Gandhi no sólo quería ser un trans-sexual *mahatma* o santo en el sentido indio; sino que también quería ser “una novia para Cristo”, en donde el honor se colocaba con las víctimas y no con los agresores.

Este énfasis de la feminidad en Gandhi, produjo un choque con la identidad *kshatriya* y a las otras “culturas guerreras” en India. Lo que al parecer puede explicar su trágica muerte a manos de Nathuram Vinayak, proveniente de Maharashtra, región donde el dominio brahmán era particularmente fuerte. Al enfatizar la feminidad de los aspectos no violentos y de sacrificio de la personalidad del hombre, Gandhi retaba la identidad *kshatriya* creada sobre el miedo hacia la mujer y a los principios femeninos cósmicos en la naturaleza, y a los miedos de “afeminarse” o de contaminación por la mujer. (Nandy, 2005, pág. 78)

En síntesis, el lenguaje de degeneración y progreso estuvieron presentes en la propuesta de Gandhi sobre *Brahamacharya*, en donde trató de explicar las crisis de pobreza, sobrepoblación e inmoralidad de las familias a partir del libertinaje sexual. Por ello, al atacar los contraceptivos, Gandhi postuló que el autocontrol era el mejor medio para mostrar un cuerpo fuerte y moral.

Sus experimentos que enarbolaban una autoridad científica, buscaron extenderse y tener una repercusión sobre todo en la juventud india; la uniformidad del proyecto llevaría a la construcción de una nación célibe y moral. Al experimentar con mujeres, Gandhi recibió muchas

críticas por parte de sus allegados más cercanos, quienes veían que su moralidad estaba en juego o que dichos experimentos perjudicaba a las mujeres, y las hacía objeto de subordinación. Para construir un discurso sobre la masculinidad, Gandhi recurrió al nivel proto-sexual del semen, ubicando el poder en una posición primaria, al interior del cuerpo.

Gandhi también suscribió el tema de *brahmacharya* en el dominio de las ansiedades de la sexualidad masculina, cuyo imaginario de masculinidad abarcó esquemas tales como el de: “inglés viril”, “razas marciales” y al “afeminado babu”. Gandhi buscó reconfigurar la identidad femenina de sacrificio, no violencia y abnegación para tratar de escapar dichos esquemas masculinos.

Para Gandhi, la conquista del deseo sexual conformó una parte importante de su filosofía de autocontrol. El creía firmemente que *brahmacharya*, o la práctica del celibato, era crucial para mantener cuerpos sanos pero también, para alcanzar una unión con Dios. (Gandhi, 1921) El insistió que la disciplina del *Brahmacharya*, podía liberar a una persona del deseo y así, poder encontrar la Verdad.

CONCLUSIONES

Una diversidad de trabajos académicos han analizado y reanalizado la vida y trabajos de Mohandas K. Gandhi desde numerosos ángulos. A pesar de la atención puesta sobre el tema, el “Mahatma” permanece como un enigma, un genio y un héroe, cuya concepción de la moralidad se presenta como externa al entendimiento de la relación entre su búsqueda de la Verdad y los experimentos con su cuerpo.

El propósito de esta tesis fue el de presentar dos nociones principales: la primera, que Gandhi experimentó con su cuerpo para poder crear un modelo de transformación con el cuerpo político de la nación india, insertando las nociones del “yo” en la nación, y la “nación” en el “yo”. Su programa de transformación sociopolítica, con la acción y la fe en el imperativo biomoral, pueden entenderse a través de sus propuestas sobre naturopatía, dieta y sexualidad. Gandhi buscó una alternativa de reforma social a partir de una síntesis de las tradiciones existentes en India y de aportaciones seleccionadas de Occidente.

El registro de sus experimentos estuvo avalado bajo un discurso científico, que le permitió responder bajo la autoridad de la “razón”. Gandhi estaba interesado en el éxito de sus propios experimentos primordialmente para que otros pudieran aprender de ellos y suscribirse a un régimen de autodisciplina. La sociología de los incrementos individuales; llevó a que Gandhi re-imaginara a la nación como un grupo de pacientes, al que debía de tratárseles uno a la vez. Si cada individuo se reformaba, entonces la nación entera se transformaría.

La ciencia era convincente para Gandhi porque también replanteaba los problemas sociales a gran escala, tales como: el empobrecimiento de los pueblos, las hambrunas, la dependencia a la medicina alopática, la promiscuidad, el afeminamiento y debilidad de los hombres indios y la sobrepoblación; en donde criticaba tanto la influencia del poder colonial como las acciones de la sociedad civil en India. Gandhi localizó una alternativa al tener a él como científico, el ashram como laboratorio y sus textos, como los registros de sus resultados.

Para Gandhi, todos los aspectos de la vida cotidiana tenían cabida en el ámbito político, y éstos debían de transformarse con el fin de mejorar el cuerpo político y social de India. En repetidas ocasiones, él hizo la distinción entre lo que llamó el “poder” político de la “verdadera” política, y esta última debía “considerarse en términos de un progreso social y moral de sus individuos”. (Iyer, 1983, pág. vol. 1:445) Gandhi criticó la división de la vida humana en diversas esferas de acción. “No intento dividir las diferentes actividades –política, social, religiosa, económica, en compartimentos estancados. Veo a todos éstos como un todo indivisible, cada uno relacionado con el otro y afectado por el resto”. (Iyer, 1983, pág. vol. 1:408) Por tanto, esta visión llevó a la interconexión de las diferentes esferas y de que la búsqueda de la Verdad sirviera como el medio y el fin, de su unificación.

Por tanto, la tesis concluye exponiendo que el proyecto nacionalista de Gandhi no estuvo fuera de la esfera de la vida cotidiana. Los métodos de cura natural, la dieta, el ayuno y la sexualidad tenían como objetivo una reforma social, moral y política del individuo. Gandhi usó al cuerpo como un instrumento sobre el cual recayeron diversos significados, *Swadeshi* estuvo presente en naturopatía, como *ahimsa* en la dieta vegetariana; pureza y sacrificio en el ayuno también se relacionaron con la fuerza moral de la disciplina del control del semen. Gandhi encarnó una reforma del cuerpo y abogó porque esa fuese inherentemente moral, espiritual y política.

Es más fácil conquistar al mundo entero que someter los enemigos en nuestro cuerpo. Y, por tanto, para el hombre que logra esta conquista, lo primero le será más fácil. El autogobierno que tú, yo y todos los otros tienen que lograr es de hecho esto. ¿Necesito decir más? El punto de todo esto es que uno puede servir al país sólo con este cuerpo. (CW 15:43)

Bibliografía

Alter, J. (1994). Celibacy, Sexuality and the Transformation of Gender into Nationalism in North India. *The Journal of Asian Studies*, Vol. 53, No. 1 , 45-66.

Alter, J. S. (2000). *Gandhi's Body. Sex, Diet and the Politics of Nationalism*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.

Amrith, S. S. (2008). Food and Welfare in India c. 1900-1950. *Comparative Studies in Society and History* Vol. 50 num. 4 , 1010-1035.

Arnold, D. (1993). *Colonizing the Body. State Medicine and Epidemic Disease in Nineteenth-Century India*. Los Angeles, California: University of California Press.

Ashis, N. (1986). From Outside the Imperium: Gandhi's Cultural Critique of the "West". En R. Roy, *Contemporary Crisis and Gandhi* (págs. 127 -162). Delhi: Discovery Publishing House.

Banerjee, I. (2010). Historias Imbricadas: Imperios, Naciones, Mujeres. En A. M. Tepichin, K. Tinat, & L. Gutiérrez de Velasco, *RELACIONES DE GÉNERO VIII* (págs. 155-178). México: El Colegio de México.

Basham, A. L. (1968). Influencias Tradicionales en Gandhi. *Estudios Orientales Vol. III Núm. 2 El Colegio de México* .

Bose, N. K. (1974). *My Days with Gandhi*. New Delhi: Navajivan Publishing House.

Charles, K. J. (1983). Total Development: Essays Towards an Integration of Marxian and Gandhian Perspectives. En K. J. Charles, *Gandhian Perspectives* (págs. 25-80). New Delhi: Vikas.

Chatterjee, P. (1993). *The Nation and its Fragments: colonial and postcolonial histories*. Princeton, N. J.: Princeton University.

Erikson, E. H. (1969). *Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Nonviolence*. New York: W. W. Norton.

Gandhi, M. (1949). *Bapu - My Mother*. Ahmedabad: Navajivan Publishing House.

Gandhi, M. K. (1921). *A Guide to Health*. Madras: S. Ganesan Publisher.

Gandhi, M. K. (1960). *All Men Are Brothers*. Ahmedabad: Navajivan Press.

Gandhi, M. K. (1949). *Diet and Diet Reform*. Ahmedabad: Navajivan Publishing House.

- Gandhi, M. K. (1958). *Hind Swaraj or Indian Home Rule*. Ahmadabad: Navajivan Publishing House.
- Gandhi, M. K. (1947). *India of my dreams*. Ahmedabad : Navajivan Mudranalaya.
- Gandhi, M. K. (1948). *Key to Health*. Ahmedabad: Navajivan Press.
- Gandhi, M. K. (1958). *Satyagraha*. New Delhi: Young India.
- Gandhi, M. K. (1958). *Self-Restraint vs. Self-Indulgence*. Ahmedabad: Navajivan Press.
- Gandhi, M. K. (1958-1994). *The Collected Works of Mahatma Gandhi 100 vols*. Delhi: Publication Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India.
- Harrison, M. (2005). Science and the British Empire. *Isis, Vol. 96, No. 1* , 56-63.
- Iyer, R. (1983). *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi*. New York: Concord Grove Press.
- Kakar, S. (1990). *Intimate Relations: Exploring Indian Sexuality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kalpagam, U. (2000). Colonial Governmentality and the Economy. *Economy and Society Vol. 29, núm. 3* , 418-38.
- Kumar, G. (2006). *Brahmacharya Gandhi and His Women Associates*. Delhi: Vitasta Publishing Pvt. Ltd. .
- Lal, V. (2000). Nakedness, Nonviolence and Brahmacharya: Gandhi's Experiments in Celibate Sexuality. *Journal of the History of Sexuality Vol. 9 No. 1* , 105-136.
- Lelyveld, J. (2011). *Great Soul. Mahatma Gandhi and His Struggle with India*. London: Harper Collins.
- McClintock, A. (1995). *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. Londres: Routledge.
- Mehta, V. (1977). *Mahatma Gandhi and His Apostles*. New York: Penguin Books.
- Nandy, A. (2005). At the Edge of Psychology. Essays in Politics and Culture. En A. Nandy, *Exiled at Home* (págs. 1-131). New Delhi: Oxford University Press.
- Nandy, A. (1983). *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*. Delhi: Oxford University Press.
- Nehru, J. (2003). *The Discovery of India*. Delhi: Oxford University Press.

- Parekh, B. (1989). *Colonialism, Tradition, and Reform: An Analysis of Gandhi's Political Discourse*. New Delhi: Sage Publications.
- Parekh, B. (1989). *Gandhi's Political Philosophy: A Critical Examination*. Basingstoke: Macmillan.
- Payne, R. (1969). *The Life and Death of Mahatma Gandhi*. New York: Dutton.
- Prakash, G. (199). *Another Reason. Science and the Imagination of Modern India*. New Jersey: Princeton University Press.
- Prasad, S. (2001). Towards an Understanding of Gandhi's Views on Science. *Economic and Political Weekly, Vol. 36, No. 39* , 3721-3732.
- Pratt, T., & Vernon, J. (2005). "Appeal from this fiery bed...": The Colonial Politics of Gandhi's Fasts and Their Metropolitan Reception. *Journal of British Studies Vol. 44 No. 1* , 92-114.
- Preciado, B., & Lorenzen, D. (2003). *Atadura y Liberación. Las religiones de la India*. México: El Colegio de México.
- Publications Division Government of India. (1999). *The Collected Works of Mahatma Gandhi 98 Vol. Electronic Book* . New Delhi, India.
- Pyneson, L. (1985). *Cultural Imperialism and the Exact Sciences: German Expansion Overseas, 1900-1930*. New York: P. Lang.
- Richards, G. (1982). *The Philosophy of Gandhi. A Study of his Basic Ideas*. New Jersey: Curzon Press.
- Rudolph, S. (1967). Self-control and Political Potency. *American Sociological Review* .
- Rudolph, S., & Rudolph, L. I. (1983). *Gandhi: The Traditional Roots of Charisma*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sahasrabudhey, S. (2002). *Gandhi's Challenge to Modern Science*. Goa: Other India Press.
- Sangwan, S. (1988). Indian Response to European Science and Technology 1757-1857. *The British Journal for the History of Science Vol. 21, No. 2* , 211-232.
- Sivananda, S. (1997). *Practice of Brahmacharya*. Delhi: A Divine Society Publication.
- Soloway, R. (1978). Neo-Malthusians, Eugenists, and the Declining Birth-Rate in England, 1900-1918. *A Quarterly Journal Concerned with British Studies, Vol. 10, No. 3* , 264-286.
- Stoler, A. (2002). *Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley: University of California Press.

Sunder-Rajan, R. (2003). *The Scandal of The State. Women, Law, and Citizenship in Postcolonial India*. Durham: Duke University Press.

Tambe, A. (2009). Gandhi's 'Fallen' Sisters: Difference and the National Body Politic. *Social Scientist Vol. 37 No. 1* , 21-38.

Viswanathan, S. (1997). Reinventing Gandhi. En S. Viswanathan, *A Carnival for Science: Essays on Science, Technology and Development*. (págs. 212-244). Delhi: Oxford University Press.

Warren, J. H. (2004). Contesting Colonial Masculinity. Constituting Imperial Authority:Ceylon in Mid-Nineteenth-Century Britis Public Debate. *New Zealand Journal of Asian Studies Vol. 6 N°. 2* , 39-62.