

gien påberåbte sig i det postkoloniale Indien den indiske udgave af den imaginære Gandhi. Den nuværende hindunationalistiske bølge antyder, at han for tiden er udsat for et prestigetab og ikke længere nyder samme anerkendelse som efterkrigstidens og 1970'ernes iscenesættelse tillod. Samme tendens ses ikke i vesten, hvor *mahatma*myten stadig er aktuel.

Første dekonstruktion: Gandhis filosofi

Et første tiltag til at dekonstruere den imaginære Gandhi er at kaste et kritisk blik på den historiske Gandhis livsfilosofi. Det er imidlertid ikke nogen simpel opgave. Hans litterære produktion består mest af lejlighedstekster (breve, artikler og taler), som lider under lemfældig prioritering og inkonsistens. Da den posthumt publicerede *Collected Works* har et omfang på ikke mindre end 90 voluminøse bind, er fravalg absolut påkrævet. To større værker er i kraft af deres popularitet værd at fremhæve. Først og fremmest *Hind Swaraj* fra 1909, der er et enkeltstående bidrag til en egentlig politisk afhandling. Bogen gennemspiller en sokratisk dialog, hvor en »forfatter« gradvist hjælper en »læser« til erkendelse af ikke-voldens fortrin frem for vold. Gandhi identificerede sig vedvarende med værket, der af mange blev anset som en håndbog i ikke-vold. Dernæst hans kendte selvbiografi *An Autobiography or the Story of My Experiments with Truth* fra 1927, der første gang udkom i artikelform i Gujarat. Selvbiografien indeholder stort set intet om Gandhis politiske aktiviteter, hvorimod spirituelle og ernæringsmæssige eksperimenter er minutøst beskrevet.

I modsætning til den imaginære Gandhi havde den historiske Gandhi et indgående kendskab til vesten efter tre år i London og 21 år i det koloniale Sydafrika. Han forsøgte sig som gentleman, var praktiserende sagfører og lod sig inspirere af vestlige tænkere som H. D. Thoreau, J. Ruskin og Leo Tolstoy. En gradvis desillusionering fik ham til at radikalisere deres romantisk inspirerede civilisationskritik. Det var paradoksalt nok mødet med vesten, der vækkede Gandhis selvforståelse som orientaler.

Gandhis filosofi er derfor ikke et produkt af det evige Indien. Hans ophøjelse af ikke-vold til et fundamentalt hinduistisk princip var omstridt, og hans sociale moralkodeks vakte ortodokse hinduers vrede. Han var snarere en moderne traditionalist, der tillagde sin egen dømmekraft en højere status end autoritative skrifter. Det muliggjorde en selektiv omgang med traditionen og en ubekymret eklekticisme, der sikrede Gandhi manøvrerum. Pluralismen gav sig samtidigt udslag i nogle pikante modsigelser: Et eksempel er Gandhis afhængighed af moderne transportmidler og massemedier på trods af sin principielle modstand mod teknologi.

Gandhis civilisationskritik er desuden for uforsonlig. Han forvekslede modernitet med materialisme og kolonialisme og demonstrerede en manglende forståelse for dens kompleksitet. Da hans erklærede livsfilosofi befandt sig lysår fra moderniteten, skitserede den ingen løsninger på modernitetens problemer.

Hans sociale utopi om det simple landsbyliv forblev et populistisk drømmebillede, der intet reelt alternativ udgjorde. Han øjnede heller aldrig den moderne humanisme, som hans filosofi ufrivilligt stod i gæld til. På trods af sin moderne trang til udforskning, fornægtede han de institutioner, som sikrede dens grundlag.

To grundbegreber i Gandhis politiske filosofi fortjener særlig opmærksomhed. Det første begreb er *satyagraha*, et udtryk Gandhi selv udviklede og oversatte til sandheds- eller sjælsstyrke. *Satyagraha* skulle forstås som et moralsk våben for de stærke og var en radikal videreudvikling af passiv modstand, der for Gandhi betegnede de svages politiske nødværge. Det andet begreb *ahimsa* (ikke-vold), der begrænser *satyagraha*, opdagede Gandhi i sin søgen efter sandhed. Det oversættes sædvanligvis til ikke-vold, men indbefattede for Gandhi ubetinget kærlighed til alt levende. Kombinationen af de to begreber lagde fundamentet til Gandhis civile ulydighed, der både med hensyn til de tilstedeværende ressourcer og modpartens karakter var en unik strategi. Men samtidig ikke uden nuancer og problemer.

Når den imaginære Gandhi skildres som en konsekvent ikke-volds apostel, er det en sandhed med modifikationer. Gandhi advarede mod at gøre ikke-vold til »en blind fetich« (Andrews 1931, 88) og erkendte, at livet i et vist omfang implicerer vold. Indtil 1920 forblev han loyal over for det britiske imperium og tog som samarit – hvad han ikke selv tillagde nogen formildende betydning – pligtskyldigt del i flere af dets krige.

Realiseringen af *ahimsa* viste sig også langt vanskeligere, end Gandhi forestillede sig. Allerede i 1919 indrømmede han sin »Himalayan miscalculation« (Gandhi 1929, 422), der betegnede en naiv forhåbning om, at masserne under alle omstændigheder ville afstå fra vold. Gandhi forvekslede teori med praksis og overså, at *ahimsa* for andre oftest var et forhåndenværende politisk våben og ikke et ukrænkeligt moralsk princip. I 1922 førte det til en dramatisk afblæsning af Ikke-Samarbejdsbevægelsen. Senere forsøgte Gandhi at kontrollere sine *satyagrahaer* bedre ved hjælp af ideologisk og organisatorisk forberedelse og blev iøvrigt mere pragmatisk. Når Gandhi under en af sine 17 faste forvandlede sig selv til et levende symbol, indebar det et element af psykisk pression eller tvang. Gandhi vidste som Jesus, hvordan skyldfølelse kunne anvendes kreativt, når han uddrev andres synder ved selv at påtage sig dem. Uanset de ædle motiver bag hans gentagne frivillige korsfæstelser, satte de ufrivilligt andre mennesker i en moralsk kattepine, der næppe kan betegnes ikke-voldelig i Gandhis betydning af ordet.

Det væsentligste problem er nok, at Gandhi ikke accepterede den civile ulydigheds begrænsninger. Da han sjældent erkendte tilstedeværelsen af immanente sociale konflikter, virkede hans moralske appeller ofte bløjede. Han kunne heller ikke forlige sig med, at politisk beregning og ikke genuin overtalelse var udslagsgivende for succes. For en udenforståendes betragtning står tilbage, at politiske indrømmelser afhang af sagens karakter, intern disciplin og

opponentens sårbarhed (Brown 1993, 9). Gandhis *satyagraha*er egnede sig bedst til lokale aktioner med udvalgte deltagere, men havde vanskelige betingelser i den nationale kamp og ingen indflydelse på politiske opponenter som Jinnah og Churchill.

Når Gandhi overførte sin etik til international politik, gik det for alvor galt. Høflige breve til Adolf Hitler og naive opfordringer til briterne og jøderne om at bekæmpe nazisterne med ikke-vold må betegnes som don quixoteri.

Et så tyndt teoretisk grundlag vidner indirekte om, at Gandhi var praktisk idealist frem for teoretisk filosof. Det var først og fremmest hans metoder og resultater, der gjorde ham kendt. Hans livsfilosofi nød aldrig bred anerkendelse, omend den ofte dikterede den politiske dagsorden i det koloniale Indien.

Anden dekonstruktion: Gandhis diskurs

Et andet tiltag til at dekonstruere den imaginære Gandhi er at supplere ovenstående kritik af den historiske Gandhis filosofi med en diskursanalyse, der indtænker den koloniale opsplitning mellem massernes folkelige diskurs og elitens vestlige diskurs (Kaviraj 1991). Heri ligger en af hovedforklaringerne til Gandhis politiske succes gent.

I modsætning til andre reformatorer og nationalister formåede Gandhi at mobilisere den folkelige diskurs. Han henvendte sig direkte til masserne på hindi eller gujarati og anvendte et genkendeligt symbolsprog, der refererede til hindumytologien.¹ Også hans selviscenesættelse som hellig mand med lændeklæde, spinderok og gedebuk var med til at genorientalisere Indien. Gandhi skabte derved et rum for sig selv og masserne, hvortil hverken INCs moderne elite eller kolonialisterne havde adgang.

Gandhi opnåede en dobbelt forståelighed ved at placere sig mellem massernes og elitens diskurs, uden at diskurserne af den grund konvergerede. »Gandhisme« betød derfor forskellige ting for forskellige mennesker og blev aldrig en entydig filosofi. Det generede imidlertid ikke Gandhi. Han tillod gerne sameksistensen af indbyrdes modstridende fortolkninger, da de netop sikrede ham adgang til begge diskurser.

Inden for INC gav Gandhis folkelige appel sig først og fremmest udslag i en hidtil uset orientering mod landsbylivet. Ikke ulig Mao mente Gandhi, at kadrerne havde meget at lære af bønderne. Den vestlige diskurs havde fjernet eliten fra moderlandet, og kun den folkelige diskurs kunne for Gandhi igen gøre dem autentisk indiske.

Det manglende kendskab til massernes diskurs fik eliten til at give Gandhi »an almost blank cheque, for the time being at least« (Nehru 1936, 73). At Gandhis kommunikation med masserne var uforståelig betød intet, så længe konsekvenserne var håndgribelige. Gandhisme blev derfor accepteret som et nødvendigt mellemspil, der tillod mobilisering af masserne. Der var følgerigt

rent opportunistiske årsager bag den moderne elites tilsyneladende accept af Gandhis religiøsitet.

Så længe forståelseskloften gavnede den moderne elite, undgik den behændigt at uddrive massernes diskurs fra INC. Men da politisk selvstændighed kom inden for rækkevidde, blev eliten nødsaget til at opgive den diskursive hybrid. Realpolitikens aktualitet forhindrede en fortsat sameksistens af de mange modsigelser, hvilket førte til en såvel diskursiv som filosofisk udrensning. Det er forklaringen på den gradvise marginalisering af den folkelige diskurs og gandhisme til fordel for den elitære diskurs og sekularisme. Efter 1947 kunne gandhisme reduceres til en tom nationalmyte, der højst blev tolereret som en sentimentalitet inden for INC.

Tredje dekonstruktion: Gandhi som aktør

Et tredje tiltag til at dekonstruere den imaginære Gandhi er at foretage en aktøranalyse, der fokuserer på den historiske Gandhis relationer til INC. Tiden i Sydafrika bør nævnes som et væsentligt forspil, der gav Gandhi en enestående chance for at blive en national samlingsfigur. Men først i 1920 begyndte Gandhiæraen for alvor, da Gandhi opnåede støtte til Ikke-Samarbejdsbevægelsen og fik gennemtruffet en organisatorisk reform, der både gjorde INC mere handlingsrettet og folkelig.

Gandhis succes skyldtes primært hans mobiliseringstalent. Han ignorerede *braminerne* og berøvede dermed det indirekte styres legitimitet. Ved at etablere et paternalistisk forhold til bønderne, afintellektualiserede han samtidig indisk politik. Rekrutteringen af de nye og tidligere oversete socialgrupper forudsatte et brud med det rigide kastesystem, hvilket netop udgjorde en hjørnesten i Gandhis socio-økonomiske program, der tog arven op fra det 19. århundredes sociale reformbevægelser.

»Det konstruktive Program« var Gandhis positive sidestykke til civil ulydighed, som tog del i »nationbuilding«-processen ved at opbygge Indien fra bunden af. Det omfattede en broget række aktiviteter centreret omkring urørlighed, religiøs tolerance, håndværksuddannelse og slidsomt græsrodsarbejde. Ikke mindst spindehjulet og *khadi* (håndvævet klæde) blev et symbol på Gandhis fredelige gør-det-selv revolution.

Programmet var på ingen måde en passende reaktion på de eksisterende økonomiske og sociale problemer i Indiens landsbyer. Aktiviteterne forblev symbolske med kun begrænset og midlertidig effekt. Kvaliteterne i Gandhis aktiviteter satte derfor grænser for deres succes. Programmets væsentligste betydning var ikke dets erklærede formål, men snarere dets evne til at mobilisere stort set alle socialgrupper, inklusive kvinder og børn. Udover at udfylde et politisk tomrum styrkede programmet relationerne mellem INC og masserne og garanterede derved organisationens mobiliseringspotentiale.

Også de nationale massebevægelser under Gandhis ledelse havde såvel gode

som dårlige sider. Civil ulydighed ramte britisk kolonialisme på dens mest sårbare punkt: En moralsk antastning af kolonialismens legitimitet.² Gandhi var en dygtig symbolmager, der forvandlede fysisk underlegenhed til moralsk styrke og salt til politisk sprængstof. Da de afgrænsede og letforståelige aktioner ikke udelukkede nogle fra at deltage, blev Indiens befolkning et udtømmeligt reservoir. Men det er samtidig vanskeligt at identificere umiddelbare resultater af massebevægelserne, der aldrig truede kolonistytet rent fysisk. De var højst med til gradvist at øge det nationalistiske pres og påvirke opinionen i Storbritannien og USA, der i kombination med svindende britiske interesser og Anden Verdenskrigs indflydelse førte til uafhængigheden i 1947. Der var, på trods af biografiernes tendens til at overdrive Gandhis betydning, større politiske og økonomiske faktorer i spil end blot et enkelt menneskes politiske primat.

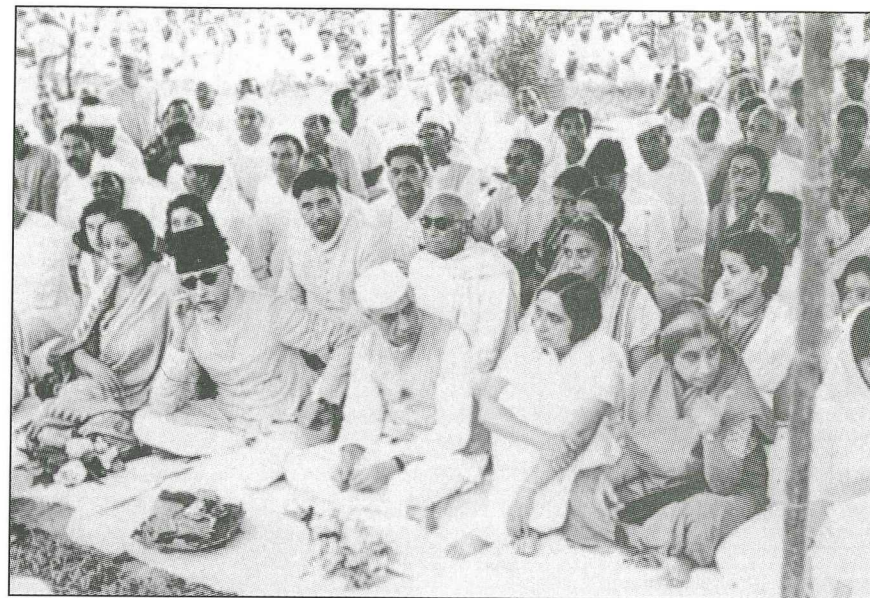
Selvom Gandhi ikke var en forudsætning for selvstændighed, er der ingen tvivl om, at han mere end nogen anden enkeltperson satte sine fingeraftryk på den indiske kamp for uafhængighed. Gandhi formåede gang på gang at forsonede modstridende fraktioner og lægge en strategi for massebevægelserne, som altid foregik under hans direkte ledelse. I andre perioder trak han sig fra INCs top og hengav sig til Det konstruktive Program, hvad der imidlertid ikke reducerede hans uformelle indflydelse. Det var ikke mindst fleksibiliteten i at kunne pendle mellem at være national politiker og socialarbejder, praktiker og profet, der sikrede Gandhis langvarige politiske liv. Han havde brug for INCs opbakning til sit sociale arbejde, akkurat som INC havde brug for Gandhis mobiliseringsevner. Det var følgelig beregning og ikke karisma, der førte til et fornuftægteskab mellem INC og Gandhi.

Men ægteskabet endte med en uheldig skilsmisse, da INC sikrede sig statsmagten og derigennem opnåede uafhængighed af Gandhi. Hans sidste faste til døden var delvis rettet mod Nehru og Patel, da de nægtede at give det fjendtlige Pakistan dets retmæssige andel af den indiske unions ejendom. Præcis hvor marginaliseret og ensom, han følte sig, fremgår tydeligt af følgende udtalelse fra et bønnemøde i New Delhi den 1. april 1947: »Whatever the Congress decides will be done; nothing will be according to what I say. My writ runs no more (...) No one listens to me any more (...) I am crying in the wilderness« (*Collected Works* 1958-, 87, 187).

Fjerde dekonstruktion: Kritikerne og modmyten

I modsætning til den imaginære Gandhi havde den historiske Gandhi inden- og udenlandske kritikere i sam- og eftertiden. Et fjerde tiltag til at dekonstruere den imaginære Gandhi er at lade kritikken komme til orde; herunder den marginale modmyte, der er opstået i reaktion mod *mahatmamymten*.

Kritikpunkter fra muslimsk og hinduortodoks side er allerede skitseret, så de skal her ikke diskuteres yderligere. Men også inden for INC fandtes der helt



Gandhi som myte – efter Gandhis død blev det sted i Delhi hvor ligbrændingen foregik, et nationalt helligsted, Rajghat. På årsdagen for uafhængigheden holdt den politiske ledelse med Nehru i spidsen her en mindehøjtidelighed. Dette har siden gentaget sig, ligesom fremmede statsoverhoveder og andre dignitarer altid besøger stedet.

tilbage fra Gandhiæraens begyndelse kritiske røster mod Gandhis ledelse. Kritikken gik især på effektiviteten af Gandhis civile ulydighed, der aldrig indfriede organisationens ultimative formål: uafhængighed. Utilfredsheden nåede højdepunkter efter afblæsningen af Ikke-Samarbejdsbevægelsen i 1922, med Gandhi-Irwin Pagten i 1931 og endelig efter nederlaget i Civil Ulydighedsbevægelsen i 1934.

Oppositionen gav sig dels udslag i deltagelse i de koloniale organer og dels i fornyet revolutionær terrorisme. Fra sidst i 1920'erne og op gennem 1930'erne gjorde en aktiv venstrefløj sig gældende inden for INC. Den krævede hurtig og ubetinget afkolonisering og så derfor Det konstruktive Program som en farlig afledningsmanøvre, der end ikke udfordrede de eksisterende socio-økonomiske forhold. Gandhi blev anset som en levende anakronisme, der i realiteten tjente reaktionære kræfter.

I kastespørgsmålet lagde især de urørliges leder B. R. Ambedkar sig ud med Gandhi ved at hævde, at urørlighed er en naturlig konsekvens af kastesystemet, og at det helt burde afskaffes. Masseomvendelse til buddhisme var for ham et nyttigt alternativ til Gandhis kampagner for åbning af templerne, der ikke strandede på manglende velvillighed fra højkasterne. Som kuriosum kan næv-

nes, at Gandhis modstandere i kastespørgsmålet ofte anvendte *satyagrahaer* imod ham.

Når *mahatmamymten* fremstiller forholdet mellem Gandhi og Nehru som uproblematisk, tangerer det historieforfalskning. Nehrus ubetingede tillid til videnskab og forkærlighed for marxisme, der kulminerede midt i 1930'erne, gav sig gang på gang udslag i alvorlige uoverensstemmelser, som truede med et definitivt brud. Gandhis religiøsitet skurrede ofte fælt i Nehrus ører som her i 1932 i reaktion mod en af Gandhis faster til døden: »I felt angry with him at his religious and sentimental approach to a political question, and his frequent references to God in connection with it (...) What a terrible example to set!« (Nehru 1936, 370).

Forholdet mellem Gandhi og Tagore kan heller ikke stå model med *mahatmamymten*. Tagore havde som Nehru problemer med Gandhis obskurantisme og forholdt sig kritisk til al nationalisme. Han mente ikke, civil ulydighed nødvendigvis var et moralsk våben, og holdt sig på afstand af massebevægelserne under Gandhis ledelse.

I vesten er den mest uforsonlige kritik fremkommet fra George Orwell og Arthur Koestler. Orwells kritik findes især i et essay fra 1949 med titlen *Reflections on Gandhi*, Koestlers kritik i *The Lotus and the Robot* fra 1960. Kritikken fra de to europæiske intellektuelle har fundet vej til Danmark i artikelform via Wivel 1983 og Nystrøm 1988. Som noget ganske enestående forholder kritikken sig direkte til *mahatmamymten* og danner en marginal modmyte, hvori de uforståelige og excentriske sider ved Gandhis personlighed er i centrum. Tidlige og harmløse forløbere for modmyten aflæses i Rolland og Andrews exceptionelle kritik af Gandhis afbrænding af britisk tøj og Hørups feministiske kritik af Gandhis manglende accept af skilsmisse, fødselskontrol og et regelmæssigt seksualliv.

Modmyten fokuserer især på Gandhis familiære relationer og hans syn på seksualitet. Det fremhæves, at Gandhi ofte brugte sine medmennesker som objekter og dermed som ofre for sine eksperimenter. Sønnerne fik ingen boglig uddannelse eller opbakning til deres giftemål; den ældste brød totalt med Gandhi, kritiserede ham offentligt og blev i enhver henseende sin faders modsætning. På trods af lægeordination måtte Gandhis hustru Kasturbhai under alvorlig sygdom klare sig uden dyreprotein og penicillin. Hendes seksualliv ophørte brat, da Gandhi pålagde sig selv et kyskhedsløfte. Det forhindrede imidlertid ikke Gandhi i at dele sengeleje med unge kvinder for derved at overbevise sig selv om, at han havde besejret begæret. Da historien kom frem i Noakhali i 1947, førte det til et ramaskrig blandt mange tilhængere og ortodokse hinduer, der i forvejen havde vanskeligt ved at kapere Gandhis radikalisering af det traditionelle cølibat.

Afslutning

De fire foregående afsnit dokumenterer, at alle den imaginære Gandhis karaktertræk kan problematiseres. Den imaginære Gandhi er derfor en selektiv projektion af den historiske Gandhi, der tangerer ren fiktion. Akkurat som i andre kendte personers tilfælde stiller et akademisk kendskab sig i vejen for en egentlig kultdannelse.

Et fascinerende aspekt ved den historiske Gandhi var hans udtalte afstandtagen fra *mahatmatitlen* og -værdigheden, der paradoksalt nok var med til at iscenesætte *mahatmamymten*. Gandhi hævdede aldrig at besidde overnaturlige evner og var klar over, at han lige som andre dødelige kunne tage fejl. Han så sig selv som en sandhedssøgende pilgrim, der ønskede »co-experimenters« frem for disciple (Parekh 1989, 223).

Det vanskeliggjorde dannelsen af gandhistisk dogmatik, hvilket på den ene side forhindrede, at filosofien led samme kranke skæbne som de kommunistiske ideologier, og på den anden side udgjorde et fleksibelt grundlag for den posthume *mahatmamymte*. Den indbyggede garanti mod ortodoksi var samtidig med til at skabe et dramatisk tomrum, da Gandhi blev dræbt. For Gandhi selv var hans eksperimenterende liv identisk med hans budskab, hvorfor han ikke ønskede at indstifte en ideologi: »I do not know myself who is a Gandhian. Gandhism is a meaningless word for me. An ism follows the propounder of a system. I am not one, hence I cannot be the cause for an ism. If an ism is built up it will not endure, and if it does it will not be Gandhism« (citeret fra Iyer 1986, I, 64).

En overdosis af den imaginære Gandhi gør det nærliggende for en historiker at reducere den historiske Gandhi til en snu politiker, som skruppelløst udnyttede sin karisma og tillagde sig en helgenstatus i politisk øjemed. Men måske troede den historiske Gandhi så meget på den imaginære Gandhi, at han forekom ham virkelig? Gandhis selvforståelse vidner om, at den imaginære Gandhi ikke kun lever i andres forestillingsverden, men også levede i hans egen. En sund skepsis fremmer en bedre forståelse, men giver i sig selv ikke hele sandheden. Den historiske Gandhi må fortsat respekteres som en såvel politisk som religiøs personlighed.

Hvorom alting er, står den historiske Gandhi fortsat i skyggen af den imaginære Gandhi. Så længe sidstnævnte anvendes til at kritisere de bestående magtforhold og skitsere en smuk utopi har han en vis berettigelse. Men i autencitetens navn må den imaginære Gandhi erkendes som en arketype og ikke forveksles med den historiske Gandhi. At det ikke sker i Danmark, er en påmindelse om, at historie er og forbliver konstruktion og ikke kun rekonstruktion. Ovenstående analyse indbyder derfor selv til dekonstruktion for derigennem på ny at portrættere den historiske Gandhi i- og afklædt *mahatmamymten*.