

El concepto de *sarvodaya* en Gandhi como idea del buen vivir: convergencias y contradicciones con otros paradigmas

JORGE GUARDIOLA, DIEGO CHECA Y JOSÉ ÁNGEL RUÍZ JIMÉNEZ

La constitución económica de la India y, es más, del mundo, debería ser tal que nadie sufriera por falta de comida y ropa. En otras palabras, todo el mundo debería ser capaz de conseguir un trabajo suficiente que le permita satisfacer ambas cosas. Y esta idea sólo puede realizarse universalmente si los medios de producción de las necesidades elementales de la vida siguen estando bajo el control de las masas. Estos deben estar a libre disposición de todos, como lo están o deben estar el aire y el agua de Dios, y no deben convertirse en un vehículo para la explotación de otros. Esta monopolización por parte de cualquier país, nación o grupo de personas sería injusta. La negación de este simple principio es la causa de la indigencia que presenciamos no sólo en esta infeliz tierra, sino también en otras partes del mundo.

Mahatma Gandhi¹

Las palabras y acciones de Mahatma Gandhi han tenido una influencia duradera no solo en la cultura india, sino en muchas otras. Seguidores conocidos de las ideas de Gandhi que contribuyeron al cambio político y social son Martin Luther King Jr. en Estados Unidos, Petra Kelly en Alemania, Nelson Mandela en Sudáfrica y Aung San Suu Kyi en Myanmar, entre otras. En el mundo académico, Gandhi también fue una gran inspiración para Johan Galtung, el fundador de los estudios sobre la paz como disciplina académica, y Gene Sharp, el influyente autor de varios libros que buscan lograr la democracia por medios no violentos.

¹ Mohandas K. Gandhi, *The Selected Works of Mahatma Gandhi Vol 5. The Voice of Truth*, Navajivan Publishing House, Ahmedabad, 1968, p. 262.

Sería justo decir que el entendimiento científico de la paz y la construcción de la cultura de la paz tienen sus raíces en los pensamientos y las acciones de Gandhi.

A pesar de los esfuerzos por construir la paz y difundir los valores pacifistas, y de los esfuerzos científicos por entender la paz, seguimos viviendo en un mundo afligido por la violencia.² El aumento de las desigualdades económicas en muchas partes del mundo y los problemas medioambientales son una amenaza para la cohesión social.³ El racismo, el machismo, la aporofobia y la intolerancia en general no han sido erradicados, y algunos partidos políticos en varios países están dando voz a esos antivalores para ganar votos.

La idea de *sarvodaya* es una propuesta ética, una alternativa al paradigma de desarrollo capitalista, y una idea de prosperidad y de buena vida

Para acabar con la violencia y construir la paz, tenemos que imaginar culturas que reconozcan esos conflictos y busquen resolverlos para construir sociedades pacíficas. Por lo tanto, necesitamos un entendimiento cultural correcto que se mueva en el camino de la paz. Para ello, proponemos resucitar el poderoso concepto de Mahatma Gandhi: *sarvodaya*, una palabra sánscrita que puede traducirse como bienestar para todas las personas. *Sarvodaya* se presenta como una propuesta ética, una alternativa al paradigma de desarrollo capitalista, y una idea de prosperidad y de buena vida (es decir, una vida que merezca la pena vivir). Gandhi entendía que este concepto implicaba la creación de instituciones públicas para garantizar el bienestar de todas y satisfacer las necesidades humanas, así como para fomentar valores como la igualdad, la justicia y la solidaridad, mediante la participación política directa.⁴ Por lo tanto, es un concepto que se basa en las necesidades y que tiene como objetivo aliviar el sufrimiento, como se refleja en las palabras de Gandhi citadas al principio de este documento.

La presente investigación analiza la idea de *sarvodaya* para una buena vida o buen vivir, con el objetivo de explorar sus contradicciones y convergencias con otras visiones. Estructuramos el resto del artículo como sigue: la siguiente sección ampliamos la visión *sarvodaya* del desarrollo, junto con otros conceptos utilizados por Gandhi, como *swaraj* (autogobierno político), *swadeshi* (independencia económica nacional), *satyagraha* (poder de la Verdad) y *ahimsa* (no violencia). En la

La presente investigación analiza la idea de *sarvodaya* para una buena vida o buen vivir, con el objetivo de explorar sus contradicciones y convergencias con otras visiones. Estructuramos el resto del artículo como sigue: la siguiente sección ampliamos la visión *sarvodaya* del desarrollo, junto con otros conceptos utilizados por Gandhi, como *swaraj* (autogobierno político), *swadeshi* (independencia económica nacional), *satyagraha* (poder de la Verdad) y *ahimsa* (no violencia). En la

² UCDP, *Uppsala Conflict Data Program*, 2021, disponible en: <https://ucdp.uu.se/#/encyclopedia>.

³ Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, *Human Development Report 2020*, PNUD Nueva York, 2021. UNDP.

⁴ Mohandas K. Gandhi, 1968, *op. cit.*

tercera sección se examina el *sarvodaya* y su relación con la realidad política y económica, caracterizada por una cultura capitalista dominante. A continuación, en la cuarta sección, consideramos el *sarvodaya* dentro del mundo de las ideas, discutiendo cómo se alinea con otras cosmovisiones culturales, filosofías y movimientos de base. Por último, en la quinta sección, hacemos algunas observaciones y conclusiones finales.

Bienestar para todas: el concepto gandhiano del buen vivir

Sarvodaya significa *bienestar para todas*, lo que implica que todo ser humano tiene derecho a disfrutar del bienestar en una vida que valga la pena vivir. Se trata de un concepto propuesto por Mahatma Gandhi, que está relacionado con su comprensión espiritual y holística del mundo. Como se ha mencionado en la introducción, también conlleva establecer instituciones en la sociedad que fomenten el bienestar de todos, así como valores tales como la igualdad, la justicia y la solidaridad a través de la participación colectiva directa. Supone dar poder a los que no lo tienen, es decir, a las personas pobres y marginadas que se enfrentan a los mayores obstáculos para alcanzar el bienestar y una vida digna de ser vivida.⁵ En pocas palabras, la idea es que la sociedad garantice a todos sus miembros las necesidades para una buena vida.⁶

El crítico de arte John Ruskin, autor del libro *Unto This Last* ([*A este último*]), tuvo una enorme influencia en el concepto de *sarvodaya* de Gandhi. De hecho, Gandhi tradujo varias partes de este libro al gujarati y llamó al libro resultante *Sarvodaya*. El libro de Ruskin se publicó por primera vez en 1860 y consiste en una teoría moral que intentaba refutar la interpretación de esta disciplina planteada por los autores clásicos en economía. Al contrario que esos autores, Ruskin consideraba la economía como el arte de vivir, al igual que algunos filósofos griegos clásicos. Sostenía que la única riqueza que merece la pena desear no es la riqueza material, sino la riqueza que aporta la vida.⁷ En sus memorias, Gandhi declaró que era uno de los libros que más le habían influido en su vida, y que había moldeado su pensamiento económico.⁸ Uno de los aprendizajes que Gandhi extrajo del libro es que

⁵ En la India de los tiempos de Gandhi, así como en el presente, los más pobres y marginalizados eran generalmente los "intocables", la casta más baja del sistema indio de castas. Gandhi los llamaba *harijans* (hijos de Dios).

⁶ Gandhi, 1968, *op. cit.*

⁷ John Ruskin, *Unto This Last*, Penguin, Londres, 1985.

el bien del individuo está contenido en el bien de la sociedad, lo que se refleja en su creencia holística en la unidad existencial de todo el mundo.⁹ Así, *sarvodaya* no es una concepción cultural del desarrollo en la India, sino la propuesta normativa de Gandhi para lo que él llamaba la «India de mis sueños»,¹⁰ estrechamente vinculada a su fuerte espiritualidad.

El mundo soñado por Gandhi

El aspecto holístico del *sarvodaya* hace que sea complicado analizarlo aislado del resto de aspecto del pensamiento gandhiano; más bien, es necesario considerarlos todos juntos para comprender mejor *sarvodaya*. La India soñada por Gandhi, que era también su visión del mundo. Como se refleja en la cita del principio de este artículo, consistía en construir *sarvodaya* a pequeña escala, esto es, en las aldeas, pero para lograrlo, era necesaria una transformación psicológica, económica y cultural, junto con la no violencia y un fuerte compromiso con la verdad.

En resumen, el sueño de Gandhi se centraba en aldeas autosuficientes donde todos pudieran satisfacer sus necesidades, con valores culturales como la fruga-

El sueño de Gandhi se centraba en aldeas autosuficientes donde todos pudieran satisfacer sus necesidades, con valores culturales como la frugalidad

lidad, evitando el desarrollo de los deseos, el apego y la acumulación de riquezas. En esas aldeas, las instituciones asegurarían la satisfacción de las necesidades, a través de medidas como un salario mínimo y una función de producción que incorpore tecnología y maquinaria, pero solo hasta el punto de que no sea una amenaza para la satisfacción de las necesidades humanas de todas. El ejército

se reduciría al mínimo, y la cultura local se protegería de las influencias extranjeras. La igualdad y la no explotación serían centrales, sin distinción entre ricos y pobres. La satisfacción de las necesidades se lograría con un fuerte compromiso con la Verdad (en mayúscula, puesto que Gandhi daba un significado espiritual a la verdad) y con la filosofía de la no violencia.¹¹

⁹ Mohandas K. Gandhi, *The Story of My Experiments with Truth*, Nvajivan Publishing House, Ahmedabad, 1957.

⁹ B.N. Ghosh, 2012. *Beyond Gandhian Economics: Towards a Creative Deconstruction*, SAGE India, Nueva Delhi, 2012; Thomas Weber, «Gandhi, Deep Ecology, Peace Research and Buddhist Economics», *Journal of Peace Research* 36 (3), 1999, pp. 349–61.

¹⁰ Gandhi, 1968, *op. cit.*

¹¹ Gandhi, 1957, 1968, *op. cit.*

El concepto gandhiano de *swaraj* es importante para comprender la visión de Gandhi de un pueblo próspero en el que todos puedan satisfacer sus necesidades y vivir una vida digna de ser vivida. La palabra *swaraj* es una palabra védica y sagrada que significa autogobierno y autocontrol, por lo que se refiere a dar poder a las personas y darles la posibilidad de ser autónomas.¹² En la época de Gandhi tenía un sentido político relacionado con la lucha por la independencia de los británicos, pero también un significado relacionado con la idea de Gandhi de prosperidad a través de la autodeterminación y *sarvodaya*.

Otro concepto estrechamente relacionado con la idea gandhiana del buen vivir es el de *swadeshi*, que significa literalmente “del propio país”. Esta propuesta está relacionada con la autosuficiencia en el propio pueblo, construyendo instituciones que protejan y fomenten la cultural local (en aspectos como la religión, la lengua y la actividad económica). Gandhi defendía el comercio local, comprando solo cosas producidas por sus vecinos inmediatos de forma no violenta.¹³ De hecho, declaró que no compraría nada, por muy bonito que fuera, si al hacerlo se perjudicaba a otros. Por lo tanto, Gandhi creía que el *sarvodaya* puede lograrse defendiendo lo que es local.

Las instituciones culturales indígenas a las que Gandhi se refería implicaban la limitación de las necesidades, el no apego y la no posesión,¹⁴ que también dan forma a la noción de *sarvodaya*. Gandhi creía que cuando tomamos más de lo que necesitamos, equivale a robar, y que la propiedad es una forma de violencia. Consideraba que la naturaleza es suficiente para todas y que, por tanto, no hay necesidad de explotarla.¹⁵ En sus propias palabras: «no siempre somos conscientes de nuestras verdaderas necesidades, y la mayoría de nosotros multiplicamos indebidamente nuestros deseos, y así nos convertimos inconscientemente en ladrones».¹⁶ Defendió el salario mínimo para que la gente pudiera satisfacer sus necesidades. Gandhi también apoyó la noción de *bread labor* (trabajo de pan), es decir, que cada ser humano debe contribuir con alguna cantidad necesaria de trabajo físico para su propio mantenimiento. La tecnología y la maquinaria pueden incorporarse en la medida en que no desplacen el trabajo y sirvan a su visión filosófica de la buena vida.¹⁷

¹² Rajindar K. Koshal y Manjulika Koshal, «Gandhian Economic Philosophy», *American Journal of Economics and Sociology* 63 (1), 1973, pp. 1–18.

¹³ Gandhi, 1968, *op. cit.*

¹⁴ Ghosh, 2012, *op. cit.*; Mohandas. K. Gandhi, *From Yeravda Mandir*, Vol. 014. Navajivan, Ahmedabad, 1932.

¹⁵ Ghosh, 2012, *op. cit.*

¹⁶ Gandhi, 1932, *op. cit.*, p. 16.

¹⁷ Pulin B. Nayak, «A K Dasgupta on Gandhi and the Economics of Austerity», *Economic & Political Weekly* lii (50), 2017.

Uno de los componentes clave de la visión gandhiana, fundamental para entender el *sarvodaya*, es *ahimsa*, que puede traducirse como no violencia. No es posible

Gandhi creía que cuando tomamos más de lo que necesitamos, equivale a robar, y que la propiedad es una forma de violencia

separar *ahimsa*, Verdad y *sarvodaya*, ya que estos conceptos son interdependientes.¹⁸ Gandhi creía que el *sarvodaya* solo podía lograrse mediante la participación directa y no violenta en las decisiones públicas, y el control democrático de los recursos que son necesarios para que la gente satisfaga sus

necesidades humanas.¹⁹ Gandhi tenía una visión holística de los seres vivos, interpretando la vida como una unidad. Para él, la no violencia significaba no solo la no lesión de la vida humana y de todos los seres vivos, como un camino a hacia la Verdad.²⁰ Relacionada con la Verdad y la *ahimsa* está la *satyagraha*, que significa aferrarse a la Verdad, y es también una forma particular de resistencia no violenta o resistencia civil.²¹

Contradicciones de *sarvodaya* con la realidad económica y política

Sarvodaya en un contexto político. Las revoluciones liberales de finales del siglo XVIII y principios del XIX se basaban en la idea de la democracia representativa y el libre comercio. Bajo este sistema, se suponía que todas las personas gozaban de la misma libertad e igualdad, y que se esforzaban por tener éxito en la vida, dependiendo sus logros únicamente de su talento y trabajo duro. Sin embargo, el sistema siempre estuvo amañado por la promoción excesiva de los derechos individuales (como los derechos de herencia de la propiedad), las políticas proteccionistas y una explotación ilimitada tanto de la fuerza de trabajo humana como del medio ambiente. Algunas de las consecuencias de esa interpretación y aplicación de los valores liberales (en el sentido económico) fueron, en primer lugar, una creciente desigualdad económica durante el siglo XIX que allanó el camino para la aparición de propuestas políticas sin precedentes que exigían un mayor grado de igualdad material, como el socialismo, el comunismo y el anarquismo; y, en segundo lugar, las políticas colonialistas e imperialistas destinadas a someter y abusar de naciones enteras en una abierta violación de los derechos de las per-

¹⁸ Ghosh, 2012, *op. cit.*; Gandhi, 1932, *op. cit.*

¹⁹ Gandhi, 1968, *op. cit.*; Mario López Martínez, *¿Noviolencia o barbarie?*, Dykinson, Madrid, 2017.

²⁰ Thomas Weber, «Gandhi, Deep Ecology, Peace Research And Buddhist Economics», *Journal of Peace Research* 36 (3), 1999, pp. 349–61.

²¹ Gandhi, 1957, *op. cit.*

sonas y los pueblos proclamada por los mismos liberales que llevaron a cabo tales políticas expansionistas, como señaló Gandhi en sus obras. De ahí que el liberalismo no se haya preocupado en la práctica por las necesidades humanas. Incluso los Estados de bienestar establecidos durante la década de 1950 se han visto gravemente debilitados desde la década de 1980, cuando los neoliberales y los neoconservadores se hicieron con el control de la corriente económica mundial. No es de extrañar que el presidente de la Medalla de la Libertad de EEUU del año 2000, John Kenneth Galbraith, afirmara en 1963 que «El conservador moderno está comprometido con uno de los ejercicios más antiguos del hombre en filosofía moral; es decir, la búsqueda de una justificación moral superior para el egoísmo».²²

Aunque los puntos de vista como los de Gandhi y Galbraith han sido ferozmente rebatidos por autores tan reconocidos como Milton Friedman, Robert Solow y Thomas Sowell, la cuestión es que el capitalismo dista mucho de una visión similar a la del *sarvodaya*, que se centra en las necesidades humanas. Por ejemplo, la derecha moderna de Estados Unidos está comprometida con el ahora popular lema *greed is good* (la avaricia es buena), porque se supone que todos estamos mejor cuando los individuos se dedican a la búsqueda irrestricta del interés propio. En su visión, la maximización irrestricta de los beneficios por parte de las empresas y la elección no regulada de los consumidores es la receta para una buena sociedad. Muchos miembros de la derecha se indignan incluso ante cualquier sugerencia de que sus acciones deberían tener en cuenta el bienestar de otras personas.²³

El socialismo, el comunismo y el anarquismo fueron principalmente una reacción al liberalismo, buscando precisamente proveer a todos de las necesidades materiales que el capitalismo distribuía de forma tan desigual. Hijos también de la Revolución Francesa, el socialismo, el comunismo y el anarquismo creían en la *liberté* y la *égalité*, quedando la *fraternité* siempre relegada a una posición inferior. Esta visión tenía algunos elementos en común con el *sarvodaya*, pero también importantes discrepancias, como el uso de la violencia. Por desgracia, el socialismo real existente estableció regímenes autoritarios de partido único que prohibían las libertades y los derechos civiles y políticos; además, no tuvo en cuenta que las necesidades humanas van mucho más allá de los aspectos materiales de la vida.²⁴ Un

²² John Kenneth Galbraith, «Wealth and Poverty», discurso, National Policy Committee on Pockets of Poverty, 13 de diciembre de 1963.

²³ Paul Krugman, «The cult of selfishness is killing America», *The New York Times*, 27 de julio de 2020.

²⁴ Peter Kenez, *A history of the Soviet Union from the beginning to the end*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

siglo después de la revolución soviética, los enclaves comunistas supervivientes de Corea del Norte, Cuba y Venezuela llevan mostrando un creciente aislamiento y agotamiento interno, mientras que la dictadura china del comunismo de mercado apenas es un modelo de derechos humanos y políticas medioambientales. Por otro lado, el anarquismo se vio lastrado tanto por sus propias contradicciones y debilidades internas como por la feroz represión a la que se enfrentó tanto del capitalismo como del socialismo.²⁵

La desaparición del socialismo a finales de los años ochenta y principios de los noventa trajo consigo el llamado nuevo orden mundial e impulsó la teoría del fin de la historia,²⁶ que celebró el triunfo indiscutible y universal del neoliberalismo. Entramos así en una era de globalización en la que las necesidades humanas quedaron sepultadas bajo los mercados bursátiles, y la búsqueda ciega de beneficios provocó una creciente brecha económica mundial²⁷ y crisis financieras. Ha habido varias oleadas de reacciones, materializadas en alternativas que son intransigentemente exclusivas y discriminatorias por naturaleza, que vinculan el bienestar con el nativismo y que están muy alejadas de los elementos centrales de Gandhi: *swaraj*, *swadeshi* y *ahimsa*.²⁸ También ha habido críticas fundamentadas hacia el neoliberalismo por parte de movimientos sociales como el 15-M en España y Occupy Wall Street en Estados Unidos; organizaciones no gubernamentales como Oxfam y Greenpeace; partidos políticos como Podemos en España y Syriza en Grecia; y muchos intelectuales que, sin embargo, no han considerado los principios profundos del *sarvodaya* de Gandhi en sus trabajos y propuestas. Sin embargo, a pesar de todas las críticas, todavía no hemos visto surgir ninguna alternativa integral, como lo fue el socialismo en los dos siglos anteriores. Por el contrario, las concepciones políticas dominantes siguen vinculadas a una idea de desarrollo que permanece obstinadamente ligada a un paradigma económico que se opone frontalmente al *sarvodaya*.

Sarvodaya y el paradigma del desarrollo

A diferencia de la idea espiritual y holística de prosperidad de Gandhi, la idea capitalista de desarrollo ha sido dicotómica desde el discurso de Truman en 1949,

²⁵ Peter Marshall, *Demanding the impossible. A history of Anarchism*. PM Press, Oakland, 2010.

²⁶ Francis Fukuyama, *The end of history and the last man*, Free Press, Glencoe, 1992.

²⁷ Thomas Piketty, *The economics of inequality*, Harvard University Press, Harvard, 2015.

²⁸ Ejemplos de ello son los regímenes neoconservadores e iliberales de Rusia, Polonia y Hungría o los cada vez más exitosos partidos de extrema derecha: el Frente Nacional en Francia, Coalizione di centrodestra en Italia, Chrysi Avgí en Grecia y Vox en España.



en el que se diferenciaba entre países desarrollados (a los que les iba “bien”) y subdesarrollados (a los que les iba “mal”).²⁹ Durante la segunda mitad del siglo, la visión cultural dicotómica del desarrollo se extendió a través de la colonización cultural de las ideas. El objetivo del desarrollo se traduce en el aumento de la producción y el consumo, mientras que la industrialización y la asimilación de los valores individualistas se presentaron como el camino correcto a seguir. El indicador de desarrollo utilizado para este fin es el crecimiento del Producto Interior Bruto (PIB).

Según Krysz et al.,³⁰ los orígenes del PIB están ligados a la guerra, a pesar de los importantes esfuerzos por vincularlos con el bienestar. En efecto, el primer cálculo del PIB se realizó en 1665 para determinar las posibles fuentes de ingresos fiscales para financiar los gastos militares ingleses. Cobró importancia después de la Segunda Guerra Mundial, como medida para determinar la capacidad de producción de las fuerzas aliadas. Hoy en día, sigue estando relacionado con la guerra, ya que el gasto militar representa el 2,2% del PIB mundial, y en los últimos 20 años ha aumentado un 77,3% (en precios constantes de EEUU).³¹

Establecer el crecimiento del PIB como objetivo de las sociedades conlleva varios problemas económicos y medioambientales, como señalan Bartolini³² y Jackson.³³ La mayoría de esos problemas entran en conflicto directo con la idea de *sarvodaya*. De hecho, la propia noción del PIB como medida de prosperidad contradice los valores filosóficos del *sarvodaya*. Esto es particularmente cierto cuando se trata de la cultura de la producción y la creación de necesidades: el PIB no tiene en cuenta qué tipo de bienes se producen ni cómo se producen. Si se fabrican armas, o si los bienes se fabrican explotando a otros y al entorno natural, el valor económico entra igualmente en el cómputo del PIB. La cultura de la producción incorporada al PIB se opone completa e implícitamente a la satisfacción de las necesidades, pues se basa en un ciclo interminable de creación de nuevos bienes económicos y de persuasión de la gente para que los compre. Esto se nutre de la práctica de asegurar que los objetos viejos sean continuamente reemplazados por nuevas compras, ya sea diseñándolos para que no duren mucho (obsolescencia programada) o haciendo creer a la gente que se ha quedado anticuado (obsoles-

²⁹ Gilbert Rist, *The History of Development: From Western Origins to Global Faith*, Zed Books, Londres, 2008.

³⁰ Kuba Krysz et al., «Psychologizing Indexes of Societal Progress: Accounting for Cultural Diversity in Preferred Developmental Pathways», *Culture and Psychology* 26 (3), 2020, material suplementario, pp. 303–19.

³¹ SIPRI, *SIPRI Military Expenditure Database*, 2021, disponible en: <https://www.sipri.org/databases/milex>

³² Stefano Bartolini, «Building Sustainability through Greater Happiness», *Economic and Labour Relations Review* 25 (4), 2014, pp. 587–602.

³³ Tim Jackson, *Prosperity without Growth*, Earthscan, Londres, 2009.

encia percibida). A su vez, esto ha dado lugar a la explotación de personas y de recursos naturales, principalmente en el Sur global, mediante procedimientos extractivistas heredados del colonialismo, que han creado pobreza en tierras ricas en naturaleza. En el Norte, ha permitido a muchas personas –pero no a todas– satisfacer sus necesidades materiales. El tiempo dedicado al trabajo para crear esos bienes y consumirlos, en un intento de satisfacer los deseos materiales, también puede socavar la oportunidad de las personas de satisfacer las necesidades humanas que les permitan alcanzar su pleno potencial.

El uso del crecimiento del PIB como medida de prosperidad también refleja la incapacidad de centrarse en la calidad de vida: los componentes esenciales de la vida no se tienen en cuenta porque no se negocian en los mercados. Entre ellos se incluyen las buenas relaciones con los demás, el trabajo doméstico y de cuidados, o los bienes comunes gestionados colectivamente. El indicador puede crecer incluso cuando hay explotación o guerra, y el crecimiento no contribuye a satisfacer las necesidades humanas. Por ejemplo, si un pueblo crece a expensas de otro, y la contribución neta al PIB es positiva, entonces se crea la prosperidad, según la filosofía del desarrollo arraigada al PIB. En resumen, en contra del pensamiento de Gandhi, el crecimiento del PIB se ve impulsado por los avances tecnológicos (independientemente de cómo influyan en el bienestar de las personas), y la expansión de los deseos que impulsa el consumo excesivo y el materialismo.

La paradoja creada merece atención: por un lado, el aumento del PIB es “bueno” para el desarrollo y la sociedad. Los supuestos beneficios del crecimiento del PIB incluyen el hecho de que normalmente crea empleo y genera más impuestos que pueden invertirse en infraestructuras, educación y sanidad, que son cosas “buenas” según la actual idea de desarrollo basada en la industrialización. Por otro lado, es psicológicamente perjudicial para las personas y, en consecuencia, para la sociedad, ya que el consumo excesivo y el materialismo se traducen en un menor bienestar subjetivo, una peor salud, un menor capital social y un mal comportamiento social y medioambiental.³⁴ Estos resultados pueden explicarse por la idea cultural, central en el paradigma del desarrollo, de que el crecimiento continuo en términos materiales cultiva una motivación extrínseca en las personas; es decir, la búsqueda de objetivos externos tales como el estatus, el dinero, el poder o la fama. Por el contrario, la motivación intrínseca se basa en valores internos que impulsan a las personas a hacer cosas por el placer de hacerlas.

³⁴ Tim Kasser, *The High Price of Materialism*, The MIT Press, Cambridge, 2002.

Como observación final, la idea de desarrollo plasmada en el PIB no es en absoluto holística y no implica ninguna espiritualidad. Durante siglos, la gente ha vivido en armonía con la comunidad y la naturaleza, pero el desarrollo industrializado ha amenazado esta armonía.³⁵ Debemos aprender de otros paradigmas como el *sarvodaya* para superar los problemas económicos, sociales y medioambientales a los que nos enfrentamos. Aunque el *sarvodaya* podría considerarse un término más bien localista y anticuado, lo cierto es que confluye con varios paradigmas culturales distintos. En la siguiente sección exploramos estas otras alternativas al paradigma del desarrollo.

Sarvodaya y su conexión con otras ideas y visiones del mundo

Sarvodaya y un pluriverso de alternativas al desarrollo. El libro *Pluriverso: Un Diccionario del Posdesarrollo* merece especial atención a la hora de valorar las convergencias con *sarvodaya*, ya que reúne diferentes enfoques que van más allá del concepto de desarrollo.³⁶ Contiene propuestas que se presentan como alternativas transformadoras, incluyendo enfoques culturales como el *Buen Vivir* (de los Andes en América Latina), *Ubuntu* (Sudáfrica), y otras definiciones relacionadas con el *swaraj* gandhiano.

Aunque el *sarvodaya* no se trata explícitamente en el libro *Pluriverso*, la mayoría de los enfoques culturales y religiosos³⁷ comparten un terreno común con él. Según los autores, hay varias consideraciones universales o generales que vinculan estas ideas culturales del posdesarrollo (alternativas a la idea dominante del desarrollo): en concreto, i) pretenden fundamentar las actividades humanas en los ritmos y marcos de la naturaleza, bajo una idea holística de la interconexión de todas las formas de vida, ii) este conocimiento indispensable forma parte de los bienes comunes, y no puede ser privatizado, iii) estos enfoques anteponen la idea de una buena vida o buen vivir a la acumulación material y destacan valores como la cooperación en lugar de la competitividad, vi) consideran que el trabajo

³⁵ Karl Polanyi., 2001. *The Great Transformation*, Beacon Press, Nueva York, 2001 [hay traducción en español: Ediciones La Piqueta, Madrid, 1989, disponible en: https://traficantes.net/sites/default/files/Polanyi,_Karl_-_La_gran_transformacion.pdf.

³⁶ Ashish Kothari et al. (edit.), *Pluriverse. A Post-Development Dictionary*, AbeBooks, 2019.

³⁷ En relación con el *sarvodaya*, cabe destacar que Gandhi estuvo muy influenciado por su educación hindú (en particular por el Bhagavad Gita y la historia de Arjuna, un guerrero que no quería participar en una guerra, pero que tenía el deber de hacerlo), y más tarde por el cristianismo (la idea del amor universal del Nuevo Testamento y la no violencia de Jesús). Además, Ruskin era un cristiano devoto, al igual que Leo Tolstói, que también influyó mucho en Gandhi.

debe ser una forma placentera de ganar lo suficiente para vivir sin destruir la vida de los demás. Creemos que estas universalidades también están presentes en *sarvodaya* en gran medida.

Sarvodaya y las ciencias sociales y filosóficas. En las ciencias sociales y filosóficas hay enfoques que, a nuestro juicio, están estrechamente alineados con *sarvodaya*: por ejemplo, toda la investigación que pone el acento en las necesidades humanas como indicador de prosperidad. El siglo XX fue muy fructífero en cuanto a la delimitación de las necesidades humanas, desde el modelo de psicología de Abraham Maslow³⁸ hasta la interpretación de Kate Raworth de la economía del donut o la rosquilla.³⁹ Entre otros, se encuentran las importantes contribuciones de Doyal y Gough⁴⁰ y Max-Neef,⁴¹ que propusieron modelos para entender las necesidades. Estas investigaciones aportan una importante refutación a la idea capitalista de necesidades infinitas a satisfacer con la producción ilimitada de bienes económicos. En primer lugar, sostienen que las necesidades humanas son universales y limitadas, aunque los investigadores no se ponen de acuerdo sobre las necesidades particulares que contiene este subconjunto limitado.⁴² Los deseos, por el contrario, son ilimitados. En segundo lugar, muestra que las múltiples formas de satisfacer esas necesidades no provienen exclusivamente de los bienes económicos. De hecho, esas diferentes maneras están normalmente fuera de los mercados.⁴³ Estos planteamientos coinciden con la visión gandhiana. De hecho, una famosa cita atribuida a Gandhi es «tenemos suficiente para la necesidad de todos, pero no para la codicia de todos». Como hemos visto en la sección anterior, como indicador de prosperidad, el PIB asigna un papel crucial a los bienes económicos, pero para los enfoques de necesidades básicas, incluido el *sarvodaya*, los bienes económicos no son cruciales.

Los problemas medioambientales a los que nos enfrentamos exigen la imposición de límites a la satisfacción de las necesidades. El modelo de economía del donut

³⁸ Abraham H. Maslow, «A Theory of Human Motivation», *Psychological Review* 50 (4), 1943, pp. 370–96.

³⁹ Kate Raworth, *Doughnut Economics*, Random House, Londres, 2013 [hay traducción en español: *Economía rosquilla*, Paidós, Barcelona, 2018].

⁴⁰ Len Doyal e Ian Gough, *A Theory of Human Need*, Palgrave MacMillan, Londres, 1991.

⁴¹ Manfred Max-Neef, *Human Scale Development: Conception, Application and Further Reflections*, Apex Press, Londres, 1991.

⁴² Para una revisión y discusión, véase Sabina Alkire, «Dimensions of Human Development», *World Development* 30 (2), 2002, pp. 181–205.

⁴³ Mònica Guillen-Royo, Jorge Guardiola y Fernando Garcia-Quero, «Sustainable Development in Times of Economic Crisis: A Needs-Based Illustration from Granada (Spain)», *Journal of Cleaner Production* 150, 2017, pp. 267–76.

o *rosquilla*⁴⁴ ofrece un marco para satisfacer las necesidades y, al mismo tiempo, dejar lo suficiente para que las generaciones futuras puedan satisfacer las suyas. Es decir, delimita un espacio seguro y justo en el que la humanidad puede vivir vidas que merezcan la pena, sin trasgredir los límites del planeta. Sin embargo, Gandhi no prestó mucha atención a los límites medioambientales. Su enfoque era más espiritual que ecológico, pero advirtió sobre la degradación del medio ambiente. Veía todas las esferas de la vida humana de forma integrada y no reconocía reglas separadas para esferas distintas, lo que ejemplifica la perspectiva ecológica humana. Sin embargo, la idea de las limitaciones de los deseos y la austeridad puede vincularse directamente con la sostenibilidad ecológica.⁴⁵ Más adelante, uno de sus seguidores, J.C. Kumarappa, al plasmar las ideas de Gandhi en la llamada economía *gandhiana* y la economía de la permanencia, hizo hincapié en la importancia del medio ambiente. Con ello, se convirtió en un pionero del ecologismo moderno en la India.⁴⁶

Es especialmente interesante observar que los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), que se inspiran en los enfoques de las necesidades básicas, también tienen similitudes con *sarvodaya*. Los ODS comprenden 17 objetivos que ponen a las personas y al medio ambiente en el centro. Incluyen objetivos como acabar con la pobreza y el hambre, o garantizar la salud y el bienestar de todas las personas (y no solo de unas pocas), lo que está claramente en línea con la idea de bienestar para todas. Tienen, pues, un fuerte componente de universalismo. No se puede decir lo mismo de sus predecesores, los Objetivos de Desarrollo del Milenio, que, por ejemplo, pretendían reducir el hambre a la mitad.

También vale la pena comparar el *sarvodaya* con las ideas filosóficas del mundo occidental. Con respecto a las ideas de justicia, nos centramos en las ideas kantianas, utilitarias, marxistas y rawlsianas. Con respecto a Kant, algunos afirman que el *sarvodaya* es antikantiano (por ejemplo, Ghosh, 2012). El argumento es que se centra en los resultados y las consecuencias (bienestar para todas), como el utilitarismo, y no se hace hincapié en la intención de acción moral. Sin embargo, debemos discrepar de esta visión, ya que, en nuestra opinión, el *sarvodaya* está muy ligado a las intenciones. De hecho, en la sección dos argumentamos que es inseparable de la no violencia (*ahimsa*) y de la adhesión a la Verdad (*satyagraha*).

⁴⁴ Raworth, 2013 [2018], *op. cit.*

⁴⁵ Nayak, 2017, *op. cit.*

⁴⁶ Joseph C. Kumarappa, *Gandhian Economic Thought*, Sarva Seva Sangh Prakashan, Rajghat, 1951.

Por lo tanto, *sarvodaya* implica un imperativo de lograr consecuencias de manera ética, al igual que en la filosofía kantiana. El *sarvodaya* también se diferencia del utilitarismo en que implica el bienestar para todas, no para el mayor número de personas posible (como en la perspectiva utilitarista propuesta por Jeremy Bentham). Además, el utilitarismo pone el acento únicamente en las consecuencias de las acciones, pero, como hemos argumentado en relación con la filosofía kantiana, el *sarvodaya* no se centra únicamente en los resultados.

A primera vista, el *sarvodaya* puede parecer relacionado con el marxismo, ya que ambos se refieren a las necesidades y la dignidad de las personas, al tiempo que dan importancia a la igualdad y a la liberación de la opresión (del imperialismo inglés para Gandhi y de los poseedores del capital para Marx). Pero las ideas de Gandhi y Marx son bastantes dispares en cuanto a la forma de alcanzar sus fines, ya que Gandhi defendía la no violencia como medio y como fin, a diferencia de Marx. Además, Gandhi nunca consideró que un régimen autoritario fuera un requisito para alcanzar su idea de autonomía (*swaraj*) y autosuficiencia (*swadeshi*). Por último, cabe destacar los paralelismos entre la idea gandhiana de centrarse en las necesidades humanas y prestar especial atención a los miembros más pobres de la sociedad, y la teoría rawlsiana de la justicia. Rawls consideraba que las personas debían gozar de libertades básicas con igualdad de derechos. También sostenía que las desigualdades sociales y económicas debían organizarse de forma que beneficiaran al máximo a los menos favorecidos. Sin embargo, a diferencia de Gandhi, Rawls asigna mayor importancia al acceso a las libertades básicas distribuidas equitativamente que a garantizar el mayor beneficio a los menos favorecidos, mientras que Gandhi no subordinaba una idea a otra. Además, Rawls no defendió explícitamente la no violencia como forma de lograr la transformación para conseguir los cambios deseados en la sociedad.

Las ideas de Gandhi y Marx son bastantes dispares en cuanto a la forma de alcanzar sus fines, ya que Gandhi defendía la no violencia

En resumen, podría decirse que la idea de justicia de Gandhi tiene algunos puntos en común con las ideas occidentales de justicia, pero también muchos puntos en desacuerdo. No tenemos espacio suficiente para profundizar en algunos de los argumentos aquí expuestos, ni para centrarnos en otras escuelas de pensamiento filosófico. Dentro del ámbito de este documento, parece más interesante centrarse en las implicaciones prácticas de *sarvodaya*, buscando los famosos movimientos de base que se alinean con esta filosofía en cierta medida.

Movimientos populares conocidos en línea con *sarvodaya*

En los últimos años, ha habido muchos movimientos de base que coinciden ampliamente con las implicaciones de *sarvodaya*. Son conscientes de los retos globales, como la desigualdad, el cambio climático o el militarismo, y pretenden contribuir a la paz siguiendo estrategias muy diferentes. Sus luchas se basan en los mismos principios rectores que concibió Mahatma Gandhi: empoderamiento (*swaraj*), autosuficiencia (*swadeshi*) y no violencia (*ahimsa*). Estos movimientos comparten preocupaciones similares con *sarvodaya* en cuanto a poner el acento en las personas más desfavorecidas de la sociedad y, en cierta medida, tratar de garantizar el bienestar de todas. También promueven valores de igualdad, inclusión, justicia y solidaridad, además de criticar el sistema capitalista.

Algunos de los ejemplos más significativos de estos procesos han sido llevados a cabo por los pueblos indígenas del Sur global, que sufren los efectos de la violencia colonial. Primero, se resistieron a la conquista colonial y al establecimiento de dinámicas de subordinación y apropiación. Después, sus movimientos reaccionaron ante la modernidad, el desarrollo y el progreso occidentales, recurriendo a sus propias tradiciones indígenas para frenar la violencia contra sus comunidades. El periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial fue testigo de un reposicionamiento radical de los pueblos indígenas de todo el mundo y de la aparición de un influente movimiento de protesta global.⁴⁷ La movilización indígena se hizo especialmente visible en la década de 1970. Los indígenas consiguieron cierto reconocimiento de sus derechos, fomentando el empoderamiento y el autogobierno en sus comunidades. Su activismo logró importantes éxitos en la introducción de sus propuestas en las agendas gubernamentales. Este es el caso de la idea del Buen Vivir en Sudamérica, presentada como un modelo alternativo a la "colonialidad del poder".⁴⁸ El Buen Vivir es un concepto que se encuentra en muchas tradiciones indígenas, aunque referido con diferentes términos. Tiene un núcleo común que entiende la vida como un desarrollo colectivo armónico que vincula a los seres humanos entre sí y a los seres humanos con la naturaleza, donde se excluye la violencia. Promueve perspectivas éticas basadas en valores y, al igual que el *sarvodaya*, se opone a la dominación convencional de los valores utilitarios. Apoya fuertemente la descolonización, respeta la pluralidad interna, pro-

⁴⁷ Ken S. Coates, *A global history of indigenous peoples. Struggle and Survival*, Palgrave Macmillan, Houndmills y Nueva York, 2004.

⁴⁸ Anibal Quijano, «"Bien Vivir": Entre el "desarrollo" y la des/colonialidad del poder», *Ecuador Debate*, 84, 2011, pp. 77-88.

mueve la disolución del dualismo sociedad-naturaleza, incluye una dimensión no material y se aleja del predominio de la racionalidad instrumental y manipuladora.⁴⁹ Los movimientos indígenas lograron la inclusión de este concepto en los programas de gobierno y en las Constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009).

Más recientemente, Extinction Rebellion se fundó como un movimiento de base preocupado por la crisis ecológica. Su objetivo es obligar a los gobiernos de todo el mundo a tomar medidas para proteger el planeta y prevenir el cambio climático, la pérdida de la biodiversidad y el riesgo de colapso social y ecológico. Se creó en el Reino Unido en 2018. Desde entonces, han surgido cientos de grupos de Extinction Rebellion en países de todo el mundo.⁵⁰ Extinction Rebellion está aplicando los hallazgos de la literatura de resistencia civil a los movimientos sociales en el Norte global. Está construyendo un movimiento comprometido con la no violencia para impugnar las fuerzas que impulsan el cambio climático, y para luchar por la justicia ambiental a través de la acción directa y la desobediencia civil masiva, marcando un cambio sustancial con respecto a los enfoques anteriores del activismo ambiental.⁵¹ Este movimiento critica explícitamente un sistema global violento que conecta en una lucha transnacional por la justicia global desde el Norte global donde los activistas protestan como ciudadanos globales⁵² el capitalismo, el colonialismo, el poder y la desigualdad.⁵³ Extinction Rebellion ha contribuido en gran medida a que los ciudadanos, los responsables políticos y otros actores presten cada vez más atención al cambio climático, impulsándolo hacia la cima de la agenda política y aumentando la conciencia, la preocupación y el compromiso de la gente.⁵⁴

Otros movimientos populares implican a determinados grupos sociales que son simultáneamente los actores y el centro de sus campañas. Sin embargo, estos movimientos van más allá de sus fronteras para construir sociedades inclusivas que proporcionen bienestar a todas. Pretenden crear *sarvodaya*. No solo para un

⁴⁹ Eduardo Gudynas, «Buen Vivir: Today's tomorrow», *Development*, 54 (4), 2011, pp. 441-447.

⁵⁰ Clare Farrell, Alison Green, Sam Knights y William Skeaping (Eds.), *This Is Not a Drill: An Extinction Rebellion Handbook*, Penguin, Londres, 2019.

⁵¹ Neil Gunningham, «Averting climate catastrophe: environmental activism, Extinction Rebellion and coalitions of influence», *King's Law Journal*, 2019, 5 y 6.

⁵² Temi Ogunye, «Global justice and transnational civil disobedience», *Ethics & Global Politics* 8 (1), 2015.

⁵³ Sam Knights, «Introduction: The Story so Far», en Clare Farrell, Alison Green, Sam Knights, and William Skeaping (Eds.), *This Is Not a Drill: An Extinction Rebellion Handbook*, Penguin, Londres, 2019, pp. 9-13, p. 12.

⁵⁴ Oscar Berglund y Daniel Schmidt, *Extinction Rebellion and climate change activism. Breaking the law to change the world*, Palgrave Macmillan, Cham, 2020, p. 104.

grupo vulnerable concreto que se enfrenta a obstáculos para alcanzar el bienestar; también llegan a personas vulnerables de otros lugares abordando los tipos de violencia que sufren.

Ejemplos de ello son Black Lives Matter y el movimiento #MeToo.

Black Lives Matter surgió en 2013 como respuesta a los numerosos asesinatos de afroamericanos desarmados en EEUU. Sin embargo, su visión es más ambiciosa y promueve nuevas relaciones sociales, económicas y políticas libres de violencia. Evolucionó a partir de la necesidad de continuar la lucha de la población negra por la libertad, como reacción a los problemas de racismo profundamente arraigados en el país.⁵⁵ Black Lives Matter tiene una agenda completa que pretende ampliar la inclusión social, la igualdad, la participación política y la justicia ambiental para toda la sociedad. Algunas de sus demandas incluyen la eliminación de la vigilancia masiva, la criminalización y el asesinato de personas negras; la creación de programas de trabajo federales y estatales para los estadounidenses negros más marginados económicamente; el control democrático sobre cómo se conservan, utilizan y distribuyen los recursos; y la protección de las elecciones, la expansión electoral y el derecho al voto para todas las personas.⁵⁶ Datos recientes sugieren que este nuevo movimiento ya ha tenido un impacto significativo: los municipios estadounidenses donde se han celebrado protestas de Black Lives Matter experimentaron una disminución del 15% al 20% en los homicidios policiales de 2014 a 2019.⁵⁷ Aparentemente, esta tendencia crece con el tiempo y se hace más prominente cuando las protestas son grandes o frecuentes, lo que ofrece perspectivas prometedoras para el futuro próximo.

Por último, el movimiento #MeToo muestra un patrón similar. #MeToo se hizo viral en las redes sociales para dar a conocer la magnitud del acoso sexual contra las mujeres y demostró que la agresión sexual a las mujeres es un fenómeno pancultural. La popularidad del activismo del *hashtag* se remonta a 2017.⁵⁸ En el caso de #MeToo, el activismo con *hashtags* fomentó el empoderamiento a través de la creación de una red de reconocimiento, conectando historias individuales de

⁵⁵ Dewey M. Clayton, «Black Lives Matter and the Civil Rights Movement: A comparative analysis of two social movements in the United States», *Journal of Black Studies*, 49 (5), 2018, pp. 448–480, p. 449.

⁵⁶ The Movement for Black Lives, *Vision for black lives*, 2020, disponible en: <https://m4bl.org/policy-platforms/>

⁵⁷ Travis Campbell, (2021). «Black Lives Matter's effect on police lethal use-of-force», Social Science Research Network, 2021, disponible en: <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3767097>

⁵⁸ MeToo, *Vision & theory of change*, 2021, disponible en: <https://metoomvmt.org/get-to-know-us/vision-theory-of-change/>

trauma y recuperación, y #MeToo se expandió posteriormente a muchos otros ámbitos.⁵⁹ En respuesta a las críticas iniciales sobre el estrecho enfoque del movimiento en cuestiones de cisgénero en el lugar de trabajo, ahora es más inclusivo, prestando más atención a las identidades interseccionales y a la forma en que el género interactúa con factores como la raza, la clase, la etnia y la orientación sexual para reforzar los patrones de subordinación. El objetivo de #MeToo es empoderar a las supervivientes de la violencia sexual y crear un espacio para las relaciones basadas en el respeto, la empatía y el bienestar para todas.⁶⁰ Más allá de la concienciación social sobre las cuestiones relacionadas con el género y el feminismo en la esfera pública, el movimiento #MeToo ha cambiado las normas que rodean el acoso sexual en los lugares de trabajo. Una de ellas es el acuerdo de que el acoso sexual (no solo la agresión sexual) constituye una amenaza y es inaceptable en el lugar de trabajo. También ha impulsado las reformas estructurales necesarias para acabar con la violencia y el acoso en el trabajo. Uno de los primeros pasos en esta dirección fue el Convenio sobre la Violencia y el Acoso en el Trabajo de 2019, adoptado por la Organización Internacional del Trabajo. Establece unas obligaciones mínimas sobre cómo los gobiernos deben abordar el acoso y la violencia en el trabajo con leyes nacionales, medidas preventivas y teniendo en cuenta las necesidades de las víctimas.⁶¹

Los elementos centrales de *sarvodaya* ya estaban presentes en muchas tradiciones culturales y filosóficas más allá de la cultura occidental, y muchos movimientos sociales actuales

Conclusiones

Existen diversos enfoques para construir una buena vida, con diferentes valores y paradigmas implicados en este proceso. En esta investigación presentamos la idea de *sarvodaya* como una de esas ideas destinadas a promover sociedades pacíficas e inclusivas que satisfagan más plenamente las necesidades humanas. No es una idea anticuada concebida por Gandhi para un mundo utópico. Al con-

⁵⁹ Jiyoun Suk, Aman Abhishek, Yini Zhang, So Yun Ahn, Teresa Correa, Christine Garlough y Dhavan V. Shah, «#MeToo, networked acknowledgment, and connective action: How 'Empowerment through empathy' launched a Social Movement», *Social Science Computer Review*, 39 (2), 2021, pp. 276-294, p. 277.

⁶⁰ MeToo, 2021, *op. cit.*

⁶¹ Rothna Begum, «Two Years After #MeToo: New Treaty Anchors Workplace Protections», *Womenenews*, 19 de diciembre de 2019, disponible en: <https://womensenews.org/2019/12/two-years-after-metoo-new-treaty-anchors-workplace-protections/>

trario, sus elementos centrales ya estaban presentes en muchas tradiciones culturales y filosóficas más allá de la cultura occidental, y muchos movimientos sociales y organizaciones de base actuales promueven iniciativas que comparten visiones similares a la de *sarvodaya* en un esfuerzo por hacerla realidad.

El *sarvodaya* de Gandhi, basada en valores como la igualdad, la justicia y la solidaridad, es una alternativa a los paradigmas económicos y de desarrollo dominantes. Pretende crear una sociedad más justa y próspera, desmarcándose de las propuestas capitalistas liberalistas, socialistas o anarquistas, que han demostrado ser incapaces de satisfacer las necesidades humanas de la forma que prometieron en su día. El *sarvodaya* tiene el potencial de hacer una valiosa contribución a la construcción del nuevo tipo de alternativa que ha faltado en las críticas políticas y económicas de los últimos años, que se centran en lo negativo, sin presentar propuestas positivas y constructivas. En consecuencia, el *sarvodaya* podría ser una pieza clave de una nueva revolución: un cambio no violento que ponga el acento en la dignidad y las necesidades humanas por encima de los aspectos materiales, que promueva la libertad y la participación en lugar del autoritarismo, y que preserve las raíces culturales locales frente a la marea de egoísmo, explotación y espantosas brechas económicas que los actuales paradigmas de desarrollo no son capaces de superar.

Jorge Guardiola es profesor del Departamento de Economía Aplicada y del Instituto de la Paz y los Conflictos, Universidad de Granada, España.

Diego Checa Hidalgo es profesor del Departamento de Historia Contemporánea y del Instituto de la Paz y los Conflictos, Universidad de Granada, España.

José Ángel Ruíz Jiménez es profesor del Departamento de Historia Contemporánea y director del Instituto de la Paz y los Conflictos, Universidad de Granada, España.

