



AEDOS

Revista do corpo discente
do PPG-História da UFRGS

Gandhi e a verdade: **reflexões entre autobiografia e história.**

Sinuê Neckel Miguel¹

Resumo

Neste artigo tecemos algumas das possíveis relações entre a História (produção acadêmica) e a vida de Gandhi, amplamente registrada, porém pouco absorvida pelos diversos setores da academia que poderiam se beneficiar com o estudo do seu pensamento e ação. Feito esse diagnóstico, passamos a examinar a noção de verdade e sua instrumentalização por Gandhi através de sua autobiografia, com o objetivo de nos aproximar de um entendimento acerca da importância histórica do método de luta política não-violenta por ele posto em prática – o *satyagraha* (firmeza na verdade). Com isso retornamos à macro-história para fazer um exercício de apreciação das questões gandhianas nos relatos do imperialismo e da descolonização.

Palavras-chave: Gandhi; Macro-história; Autobiografia; Verdade; Não-violência

Abstract

The present article offers some possible relations between History (academic research) and the life of Gandhi, widely reported but poorly absorbed by the various sectors of the academy that could benefit the study of his thought and action. With this diagnosis, we examine the notion of truth and its instrumentation by Gandhi through his autobiography, with the goal of us closer to an understanding of the historical importance of method of political struggle non-violently by him put into practice – the *satyagraha* (firmness in truth). With this we return to the macro-history to make an appreciation exercise of the issues Gandhian in the narratives of imperialism and decolonization.

Keywords: Gandhi; Macro History; Autobiography; Truth; Non-violence

Introdução – a propósito deste artigo

Pretende-se, neste ensaio, chamar a atenção para a importância de Gandhi e da não-violência para a História e outros ramos do conhecimento, a partir da sua noção de verdade. Portanto, o móvel deste artigo, bem como sua construção, não tem caráter estritamente historiográfico. Daí o seu evidente hibridismo. O problema posto, porém, é plenamente pertinente para a História, apesar de não ter sido apresentado apenas na sua função historiográfica. Ademais, é bom lembrar que a História se move sempre – implícita ou

explicitamente – através de problemas construídos no presente, a partir de diversas configurações do campo historiográfico na sua relação com a sociedade e com outras disciplinas acadêmicas.

O presente ensaio assume a dupla função de imergir na autobiografia de Gandhi (sem análise propriamente histórica, apenas analítico-conceitual) e polemizar com a tradição historiográfica acerca da importância de Gandhi e da não-violência. Essa função polêmica, em razão da apreciação que é o principal móvel do artigo – a de que prestamos pouca atenção a Gandhi e a não-violência na história, reduzindo a sua efetiva importância -, implica em uma provocação produtiva. Assim, o artigo pretende mesmo provocar a comunidade dos historiadores a refletir mais acuradamente acerca de uma temática a meu ver bastante subvalorizada. A consequência potencial disso é a impressão de um texto laudatório com relação ao personagem Gandhi.

Esta impressão pode ser reforçada pelo fato de não haver pretendido efetuar um diálogo crítico com a historiografia sobre Gandhi, até porque ela parece existir no Brasil apenas como repetição de generalidades de amplo domínio e ainda como apêndice no interior de textos sobre imperialismo e descolonização. Escapou também ao meu alcance um diálogo historiográfico com a literatura estrangeira. Disto resulta evidente o caráter ensaístico deste texto: não se trata do resultado final de uma longa e sólida pesquisa em fontes primárias, como tradicionalmente ocorre na área da História.

Não obstante, creio que isto não é uma falha, dado o objetivo central do artigo que é o de reclamar importância para o estudo de Gandhi e da não-violência na história, visando a comunidade brasileira de historiadores. Parece suficiente, por hora, (re)apresentar Gandhi ao grande público de historiadores brasileiros. Dentro destas limitações, o debate historiográfico não se dá na história das lutas pela independência das quais Gandhi participou ou nos casos concretos de ação não-violenta na história, mas sim no âmbito de uma necessidade antecedente e primordial de olhar com atenção para estas questões.

Gandhi e a história

A vida de Mohandas K. Gandhi tornou-se pública a partir da sua luta pelos direitos dos indianos na África do Sul, e, daí em diante, um crescente interesse em torno da sua figura, dos seus pensamentos e ações torna-se manifesto pela cobertura que a imprensa lhe dá. A imprensa, aliás, era chamada a todo instante para revelar ao mundo o que se passava com os

indianos diante da dominação britânica. Tratava-se de estratégia política de Gandhi e do movimento pela independência. Jornalistas de diversas localidades passaram a ir à Índia para conhecer de perto o *Mahatma*. A sua popularidade era tremenda. Muitos escreveram sobre Gandhi desde então, sob diversos enfoques, ora mais religiosos ora mais políticos, cristalizando com o tempo a sua imagem como a do “apóstolo da não-violência” (uma ótima revisão bibliográfica encontra-se na obra *Gandhi* de Claude Markovits (MARKOVITS, 2000)). A culminância de sua popularização se dá em 1982, com o filme *Gandhi* que chega aos cinemas. Dirigido por Richard Attenborough e estrelado por Ben Kingsley, a produção foi premiada com nove Oscar, incluindo Melhor Filme, Melhor Diretor, Melhor Ator e Melhor Roteiro Original. Trata-se de um épico muito fiel à biografia escrita por Louis Fischer em 1954: *Gandhi, his life and message for the world*. Ambas as obras focam na ação e no discurso de Gandhi para levar ao público um patrimônio histórico da humanidade e a mensagem grandiosa de um mestre. É mais do que um elogio, trata-se de reverenciar um personagem tão impressionante que beira o mítico, mas justamente por isso exige o registro: “as próximas gerações dificilmente acreditarão que uma pessoa como esta, em carne e sangue, andou por esta terra” disse Albert Einstein.

Registrar, documentar e relatar são os procedimentos que permitem que o acontecido *entre para a história*. A vida de Gandhi, apesar de já fazer parte da “grande História” (a história mundial, organizada a partir do recorte espacial dos Estados-Nação ou das civilizações, com temáticas geradas em função de categorias advindas geralmente do pensamento político) por constituir parte fundamental do processo de liberação da Índia do domínio colonial inglês, na onda de descolonização do século XX, só pôde ser tão valorizada (como um modelo ético, um mestre religioso, uma liderança de massas, um político *sui generis*, em suma, um sábio de magnitude planetária) por estar muito bem registrada e exposta nessas obras citadas. Apesar disso, seu papel nos compêndios de história do século XX parece reduzido ao de um líder nacionalista que muito contribuiu para promover a independência do seu país. Mesmo tomando em consideração esta menção – correta na sua limitação –, parece-me que nos falta uma percepção mais aguda a respeito da *novidade ética e histórica* do seu procedimento de luta política, o *satyagraha*² (firmeza na verdade), fundamentado no *ahimsa*, ou não-violência³.

Trata-se de uma ética radical que suplanta a dicotômica separação proposta por Max Weber entre ética da convicção e ética da responsabilidade (WEBER, 2004, p. 110-124) e é concretamente vivenciada no campo político, através da desobediência civil. Se Weber

entende que a ética da convicção sofre da falta de compromisso com as conseqüências da ação nela fundamentada e que a ética da responsabilidade prima por esse compromisso, sendo a política uma atividade que exige violência, então aquele que segue o princípio ético não-violento do Sermão da Montanha não pode meter-se com política, pois agiria irremediavelmente com irresponsabilidade: “Se a ética cósmica do amor nos diz: ‘Não resistas ao mal pela força’, o político, ao contrário, dirá: ‘Deves opor-te ao mal pela força ou serás responsável pelo triunfo que ele alcance’” (WEBER, 2004, p. 113). Entretanto, conforme a argumentação de Jean-Marie Muller, o problema é que “o raciocínio de Max Weber encerra-se (...) na antinomia do irrealismo da recusa absoluta da violência e do realismo de sua aceitação”, não percebendo o radicalismo responsável da ação não-violenta, que pretende “buscar a justiça por meios que não estejam em contradição com ela” (MULLER, 2007, p. 107-108). Gandhi portanto parece mesmo conciliar convicção e responsabilidade, inserindo-se profundamente nos problemas políticos, planejando cada ação e respeitando o princípio da *ahimsa*.

Sua estratégia mostrou eficácia e repercutiu, por exemplo, no movimento pelos direitos dos negros nos EUA, na figura de Martin Luther King. Ignacy Sachs, eminente economista polonês, é enfático a respeito da importância de Gandhi⁴:

A independência da Índia e a maneira como ela aconteceu, assim como a influência de Gandhi, deveriam ser objeto de estudo em todas as escolas do mundo, porque é um caso sem precedentes. Isto é, como um país colonizado consegue se livrar da dominação do maior império colonial do mundo quase sem derramamento de sangue? A mensagem é absolutamente extraordinária. Infelizmente, é um caso isolado na história. Assim mesmo, vale a pena lembrá-lo. Diria que essas lições deveriam ser dadas certamente já na escola secundária, e quem sabe na primária, como exemplo de que a humanidade é capaz de coisas bem diversas e isso se contrapõe evidentemente ao holocausto. (SACHS, 2004, p. 357).

É sintomático, contudo, que a nossa sociedade, em geral tão crente na legitimidade da violência para confrontar a injustiça e a própria violência, pareça não considerar seriamente a possibilidade de aplicação da não-violência no âmbito do Estado e na regulação das relações internacionais. No artigo *O homem não violento e sua presença na história*, o próprio Ricoeur tem grande dificuldade em aceitar que a não-violência possa, totalmente, *criar a história* (RICOEUR, 1968, p. 225-236). Isto é, no seu entendimento, a violência é um componente necessário para a transformação histórica. É claro que com esse tipo de pressuposto é inviável que a crença em uma violência progressista seja posta em questão.

Aceita a realidade deste panorama, parece justificável um empenho em resgatar e discutir o pensamento e a ação da não-violência, e, porque este é o cerne da presença de

Gandhi na história, sua vida merece ser estudada em especial. Com isso e sob o auspício do estudo histórico, a tarefa, difícilíssima, de desnaturalizar a legitimidade da violência poderia tomar impulso.

Evidentemente, a dificuldade em absorver Gandhi não é apenas da História, enquanto disciplina; a academia e a sociedade em geral ressentem-se disso. A proposta gandhiana de agir com transparência e hombridade mesmo com os adversários (Gandhi avisava as autoridades inglesas sobre as suas ações, não apenas provocando, mas convidando a uma possível saída conciliatória) parece não encontrar muito eco na ciência política e nos políticos (quando os vemos citando Gandhi?). No Direito a situação não parece diferente, já que o compromisso com a verdade – elemento central em Gandhi - dá lugar frequentemente a fórmulas regulatórias passíveis de instrumentalizações as mais injustas⁵.

A constatação geral que desejo explicitar é feita por Jean-Marie Muller, filósofo da não-violência:

O nome e o rosto de Gandhi tornaram-se familiares aos ocidentais, no entanto seu pensamento e ação continuam amplamente desconhecidos. Geralmente, nutrem por ele uma admiração longínqua, como uma daquelas personagens que a lenda revestiu com uma aura de sabedoria, mantendo, entretanto, certo distanciamento. Não há um esforço de aproximação para escutá-lo e compreendê-lo. Gandhi continua, portanto, completamente desconhecido, apesar da celebridade. (MULLER, 2007, p. 197).

Por tudo isso, parece útil que áreas como a História, o Direito e as Ciências Políticas invistam no estudo da autobiografia de Gandhi e de outros escritos seus (como o seu manifesto político: *Hind Swaraj*), além das obras que o tomam como tema (como a biografia de Louis Fischer e o filme nela baseado). Certamente são fontes de promoção de uma imagem e de uma reflexão diferenciados da apropriação que a história (escrita e vivida) tem feito da sua pessoa. Assim, o resultado de uma incursão aprofundada no universo gandhiano poderia ser bastante enriquecedor para as citadas áreas do conhecimento⁶.

(Este panorama, aqui esboçado, parece verdadeiro ao menos quando observamos o campo acadêmico brasileiro; no exterior a situação é certamente diferente, mas não radicalmente, já que não vemos firmarem-se obras que atinjam a academia mais amplamente, para além de “círculos de estudos gandhianos”).

É nesse ponto que ganha relevância a questão da verdade. A verdade aqui é tanto o elemento diferencial e fundamental da atuação política de Gandhi (princípio guia de toda a sua vida) quanto o problema da verdade histórica, de qual relato merece ser contado por sua veracidade e por sua significação para a vida atual.

Autobiografia e verdade

Gandhi perseguiu, ao longo de sua espantosa trajetória, o ideal da verdade, equivalente a Deus, aquilo que *é*. Passou da afirmação de que Deus é a Verdade para a uma idéia sutilmente diversa: “a Verdade é Deus” (GANDHI, 1997, p. 98). Seu célebre invento político, o *satyagraha*, é a manifestação concreta do papel da verdade em sua vida. *Agraha*, do sânscrito, significa firmeza, constância e, conforme Louis Fischer, seu biógrafo, “‘*satya*’ significa ‘verdade’; deriva-se de ‘*sat*’, que significa ‘ser’. ‘*Sat*’ também designa Deus. Portanto, ‘Verdade é Deus’, e Deus é o que é. ‘Somente Ele é’, registrou Gandhi, porquanto ‘nada mais do que vejo meramente através dos sentidos pode persistir, nem persistirá’” (FISCHER, 1982, p. 158). *Satyagraha*, portanto, é a firmeza na verdade, a insistência na verdade, isto é, o compromisso ativo de se manter fiel a Deus. Todo o resto está em perpétua mutação, é aparência, *maya*. Em meio ao mundo de ilusões, manter-se firme na verdade exige luta, interior e exterior.

A autobiografia de Gandhi pode ser considerada a narração dessa luta pela verdade, através de suas diversas experiências no campo espiritual, das mais íntimas às mais conhecidas. Suas experiências espirituais entretanto se realizaram frequentemente na arena política. Daí a enorme visibilidade de sua vida. Ao final de sua autobiografia, Gandhi afirmara:

Para ver face a face o Espírito da Verdade universal, que tudo permeia, o indivíduo deve amar a mais insignificante criatura como a si próprio. E um homem que quer chegar a isso não pode permanecer fora de nenhum campo da vida. É por isso que minha devoção à Verdade me levou ao campo da política. E posso afirmar, sem a menor hesitação e ainda assim humildemente, que aqueles que dizem que religião não tem nada a ver com política não sabem o que significa religião. (GANDHI, 1999, p. 428).

O fato de Gandhi ter sido considerado um *Mahatma* (grande espírito) - na visão ocidental, um santo - poderia aproximar seu texto a uma auto-hagiografia. Entretanto, Gandhi afirmava que não se considerava como tal e escreveu no intuito de apresentar suas experiências pessoais ao público para que este pudesse encontrar nelas “subsídios para seguir seu caminho por meio das suas próprias trajetórias” (GANDHI, 1999 p. 18), sem a pretensão de que sejam experiências perfeitas, com conclusões absolutas. Afirma mesmo rezar “para que ninguém considere definitivas as opiniões deste livro” (GANDHI, 1999, p. 20). Na introdução ao seu relato, diz acreditar que terá “imenso prazer em narrar minhas experiências no campo espiritual, que são do meu conhecimento apenas e de cuja força me alimento para

conseguir trabalhar na política.” (GANDHI, 1999, p. 18) E arremata: “Se sua natureza for verdadeiramente espiritual, não há espaço para o auto-elogio. Elas apenas tornam-me mais humilde. Quanto mais reflito sobre o passado, mais minhas limitações se fazem presentes” (GANDHI, 1999, p. 18).

Expor as próprias falhas, equívocos e hesitações faz parte do intento de permanecer fiel à verdade⁷. É também o princípio de sinceridade rousseauiano elencado por Jean-Philippe Miraux como constituinte do gênero autobiográfico:

la ley del género es más bien la de la sinceridad, pues el texto reproducirá a conciencia lo que le parece verdadero al escribiente (...) el movimiento de la escritura sigue al movimiento de la subjetividad interior que *experimentan* los hechos, los actos, los sentimientos, como verdaderos, como conformes a lo que el yo quiere evocar. (MIRAUX, 2005, p. 55).

Nas palavras de Gandhi:

não esconderei ou omitirei qualquer coisa que deva ser dita a meu respeito, mesmo as ruínas. Pretendo revelar ao leitor todos os meus defeitos e erros. O propósito maior é narrar o que vivi à luz do *satyagraha* e não vangloriar-me dos meus feitos. Na minha autocrítica, tentarei ser tão duro quanto a verdade, que é o que espero dos outros. (GANDHI, 1999, p. 20).

O britânico e socialista George Orwell, num texto crítico a respeito de Gandhi, resumiu suas confissões, ou, “Sus pecados de juventud”:

Unos cuantos cigarros, unos cuantos bocados de carne, algunas pocas annas robadas a la sirvienta en su infancia, dos visitas a un burdel (en ambas ocasiones salió sin “haber hecho nada”), um desliz con su casera en Plymouth, del que se salvo por poco, un arranque de carácter – y ésa es, poco más o menos, toda la colección. (ORWELL, 2005, p. 201).

Assim, Gandhi “no era uno de esos santos que desde su infancia son señalados por su fantástica piedad, ni tampoco de los que abandonan el mundo después de vivir um escandaloso libertinaje”, embora “casi desde su infancia tuvo uma profunda seriedad, una actitud ética más que religiosa, pero hasta aproximadamente los treinta años, sin ningún sentido definido de dirección” (ORWELL, 2005, p. 200-201).

Porém, a autobiografia de Gandhi não é um “passar a limpo” de toda a sua existência⁸. Tanto que ele afirma:

Há coisas a nosso respeito que só Deus e nós mesmos sabemos. São fatos que não revelamos a ninguém. Os que narrarei aqui não são dessa natureza. São acima de tudo vivências de natureza espiritual e também moral, pois a essência da religião é a moralidade. (GANDHI, 1999, p. 18).

Na introdução de sua autobiografia, Gandhi explica que fora incitado a escrevê-la por colegas mais próximos, finalmente efetuando a obra sob os pedidos de um companheiro de cela na prisão de Yeravda, o advogado Jeramdas. Solto, concluíra, com o pedido insistente de outro companheiro de luta, Swami Anand (GANDHI, 1999, p. 17). O texto foi publicado em gujarati sob a forma de artigos no seu periódico *Navajivan*, sendo traduzido para o inglês por seu secretário Mahadev Desai e chegado à forma de livro em 1927. Markovits sublinha a importância de Romain Rolland para “provocar” essa autobiografia. O literato escrevera um livro muito elogioso a respeito de Gandhi – *Mahatma Gandhi, Paris, Stock, 1924*, tornando-o conhecido do público francês. A recepção de Gandhi a essa obra foi positiva, aceitando “com gratidão a homenagem que lhe rendeu um dos mais prestigiosos intelectuais do Ocidente”. Contudo, “ele se mostra rapidamente ansioso de retomar o controle de sua própria legenda. Ele dirá a propósito, meio sério, meio brincalhão, que ele escreveu a autobiografia em grande parte para corrigir os erros contidos no texto de Romain Rolland” (MARKOVITS, 2000, p. 83). Porém, a autobiografia de Gandhi “é um documento em muitos aspectos extraordinário, que é mais que uma resposta à Romain Rolland” (MARKOVITS, 2000, p. 83).

Em suma, e conforme o próprio Gandhi: “Não é minha intenção escrever propriamente uma autobiografia. Apenas desejo contar a história de minhas várias experiências com a verdade. Uma vez que minha vida está repleta delas, pode-se dizer que a história tomará a forma autobiográfica” (GANDHI, 1999, p. 18).

Os limites da autobiografia na sua relação com a verdade são seriamente refletidos por Gandhi. Por ser bastante completa, peço escusa ao leitor para trazer uma longa citação, extraída do capítulo 11 da parte 4, que revela de modo bastante completo o pensamento de Gandhi a respeito do tópico em discussão:

Este capítulo me trouxe a um estágio onde se torna necessário explicar ao leitor como esta história é escrita de semana a semana.

Quando comecei a escrevê-la, não tinha um plano definido. Não tenho um diário ou documentos em que possa basear a história de minhas experiências. Escrevo conforme o Espírito me move a fazê-lo no momento de escrever. Não pretendo afirmar que todos os pensamentos conscientes e ações de minha parte sejam dirigidos pelo Espírito. Mas, examinando os maiores passos que dei na vida, e também os que podem ser considerados os menores, acho que não seria impróprio dizer que todos foram dirigidos pelo Espírito.

Eu não O vi, nem O conheci. Tornei minha a fé do mundo em Deus, e como minha fé é inquebrantável, considero que é equivalente a uma experiência. Contudo, alguém poderia dizer que a afirmativa de que fé é experiência é um desrespeito à verdade, e por isso talvez seja mais correto dizer que não tenho palavras para caracterizar minha fé em Deus.

Talvez agora seja um pouco mais fácil entender por que acredito que estou escrevendo esta história conforme o Espírito me estimula. Quando comecei o último capítulo, dei-lhe o título que dei a este, mas, à medida que ia escrevendo, percebi

que antes de narrar minhas experiências com os europeus é necessário escrever algo como prefácio. Foi o que fiz, e assim mudei o título.

Agora, ao começar este capítulo, enfrento novo problema. O que mencionar e o que omitir com relação aos amigos ingleses, sobre os quais estou prestes a escrever, é uma questão séria. Se coisas relevantes forem omitidas, a verdade será obscurecida. E é difícil decidir o que é relevante, se não tenho sequer certeza da relevância de escrever esta história.

Hoje, entendo mais claramente o que li há muito tempo sobre a inadequação de todas as autobiografias como história. Sei que não estou registrando aqui tudo o que lembro. Quem pode dizer quanto devo dar e quando devo omitir, no interesse da verdade? E qual seria, num tribunal, o valor em dar informações inadequadas *ex parte*, que ofereço sobre certos fatos de minha vida? Se algum intrumetido fosse me interrogar sobre os capítulos já escritos, poderia trazer muito mais luz sobre eles e, se fosse questionado por um crítico hostil, poderia gabar-se de ter mostrado “a falácia de muitas das minhas pretensões”.

Portanto, paro um momento para pensar se não seria adequado deixar de escrever estes capítulos. Mas enquanto não houver proibição da voz interior, devo continuar. Preciso seguir a sábia máxima de que não se deve abandonar o que foi começado, a menos que se prove que é moralmente errado.

Não estou escrevendo uma autobiografia para agradar aos críticos. Escrever é também uma experiência com a verdade. Um de seus objetivos é certamente dar algum conforto e alguns temas de reflexão para meus colaboradores. E, de fato, comecei a escrever para atender a seus pedidos. Poderia não ter sido escrito, se Jeramdas e Swami Anand não tivessem persistido em suas sugestões. Se então estou errado ao escrever esta autobiografia, eles compartilham a responsabilidade. (GANDHI, 1999, p. 246-247).

Satyagraha na história de Gandhi (segundo ele mesmo)

O próprio Gandhi identificou em sua infância elementos da ética que viria a sustentar e orientar a sua vida. Se for o caso de um recorte arbitrário, *a posteriori*, daquilo que seria o princípio da sua personalidade, não deixa de ser também correto afirmar que os diversos contextos da vida de Gandhi foram formativos, e as respostas que ele deu a cada situação incutiram-lhe certamente elementos para a construção do seu caráter, formando também o *background* para a tomada de novas decisões em diferentes momentos. Esta idéia é expressa na sua autobiografia: “Acredito que as impressões da infância formam raízes profundas no caráter de uma pessoa, e o que lamento amargamente é não ter tido a sorte de escutar boas leituras quando era pequeno” (GANDHI, 1999, p. 46).

Um incidente, ocorrido quando Gandhi estava no primeiro ano do colegial, pareceu-lhe que valia a pena relatar. Num exercício de ortografia inglesa, Gandhi escrevera a palavra “chaleira” incorretamente e seu professor cutucou-lhe para que ele “colasse” a palavra de seu colega ao lado, mas o futuro *Mahatma* entendeu que o professor estivesse os vigiando; entretanto, com a liberdade da “cola”, todos os alunos escreveram as palavras corretamente, excetuando-se Gandhi, considerado por isso um estúpido. “O professor procurou alertar-me

sobre minha estupidez, mas na verdade nunca consegui aprender a arte de ‘colar’” (GANDHI, 1999, p. 26). A honestidade é fundamental à verdade, daí, é claro, o sentido desta experiência. Mais adiante, outro relato, ainda mais significativo, situa o amor de Gandhi pela verdade desde a sua juventude. Ele assistira e emocionara-se, inúmeras vezes, com uma peça teatral que contava a história de Harishchandra, concluindo que “persistir na verdade e passar por todos os obstáculos pelos quais Harishchandra passara era o meu ideal. Acreditava piamente naquele homem, e só de pensar na sua história, começava a chorar” (GANDHI, 1999, p. 26).

Referências explícitas à verdade, das mais diversas formas e sob diferentes enfoques, aparecem na autobiografia de Gandhi 53 vezes. Todavia, conforme Gandhi queria, a obra inteira deve ser considerada um compêndio de experiências com a verdade. Por isso essa contabilização e a análise subsequente só são válidas para o fim analítico de conceitualizar a noção de verdade em Gandhi a partir das suas próprias elaborações mais refletidas sobre o tema. O resultado disso é que podemos ligar com maior propriedade o pensamento e a ação de Gandhi, pois suas reflexões sobre a verdade se dão sempre a partir das experiências pessoais relatadas.

Nesse intento analítico, agrupei as referências à verdade nas seguintes categorias: honestidade, justiça, religião, conhecimento, obstáculos, cautela e *ahimsa/satyagraha*. Evidentemente as referências não estão presas às categorias, aliás, geralmente elas cabem, sem esforço, em diferentes categorias. Assim, por exemplo, boa parte das referências que se enquadraram em religião também se situa na questão do conhecimento.

A *honestidade* contempla a atitude de Gandhi de não “colar” na prova (GANDHI, 1999, p. 25), de ser fiel à esposa (GANDHI, 1999, p. 29), de confessar um furto ao seu pai (GANDHI, 1999, p. 40-42), de ser honesto no exercício da advocacia (GANDHI, 1999, p. 85-86, 95, 311-318) e da política (GANDHI, 1999, p. 408); é uma recomendação aos negociantes, dizendo-lhes que é possível agir de acordo com a verdade nos negócios em particular e na vida prática em geral (GANDHI, 1999, p. 121) e é também um princípio de transparência, de não fazer “em segredo nada que não pudesse ser feito em público” (GANDHI, 1999, p. 92) e de registrar e declarar tudo na gestão da contabilidade (GANDHI, 1999, p. 142).

No tema *justiça* (que também poderia ser denominado de ética ou moral) inscrevem-se a luta e a vitória contra o imposto que pesava sobre os trabalhadores indianos contratados em Natal, África do Sul (GANDHI, 1999, p. 147); a lealdade à Constituição Britânica (GANDHI, 1999, p. 158); o julgamento do certo e do errado em acontecimentos passados (inútil

condenar, mais proveitoso é “entendê-los e, se possível, aprender com eles lições para o futuro”) e a dubiedade do julgamento a partir das ações exteriores (GANDHI, 1999, p. 177-178); a relação entre a justiça, a ética e o castigo (decisão de não processar seus agressores por compreender suas motivações, desprezando o efeito punitivo) (GANDHI, 1999, p. 179); o inquérito promovido para apurar a situação de exploração que pesava sobre os camponeses em Champaran (“meu extremo cuidado e insistência na verdade, até nos menores detalhes, viraram o fio de sua espada” [dos plantadores que “maquinaram contra mim venenosas intrigas”]) (GANDHI, 1999, p. 356) e o inquérito, com “todas as afirmações baseadas em provas”, que acaba por denunciar as brutalidades cometidas pelo Governo Britânico sob a lei marcial no Punjab no intuito de manter o poder (GANDHI, 1999, p. 407).

A *religião* abarca as referências a Deus e os princípios últimos ligados à verdade: Gandhi se considera um “devoto fiel da Verdade” (GANDHI, 1999, p. 27); ao implementar mudanças exteriores harmonizava seu “mundo interior com o exterior”, tornando a vida “mais verdadeira” (GANDHI, 1999, p. 63); valorizava extremamente as promessas/votos, sendo que “aquele que busca a verdade dentro de si não encontra obstáculos para seguir à risca os votos que fez e, assim sendo, não há margem para interpretações errôneas” (GANDHI, 1999, p. 66); considerava a *Bhagavad-Gita* “a obra que mais abrange o conhecimento da verdade” (GANDHI, 1999, p. 73) mas não descartava nenhuma religião que se lhe aparecia na sua busca por conhecimento, aplicando-se a estudar, por exemplo, o cristianismo, o hinduísmo e o islamismo (GANDHI, 1999, p. 148-149); sua relação com Deus contudo era baseada na experiência (“o conhecimento religioso, ao contrário da experiência em si, é apenas um grão de areia em momentos de adversidade”), como a de ser salvo por Ele ao suplicar-Lhe ajuda (“não sei de onde vem essa força, mas não creio que a súplica, a oração e a fé sejam superstições. São atos mais verdadeiros que o comer, beber, andar e sentar”) (GANDHI, 1999, p. 75-77) e o encontro com os camponeses de Champaran (“não é exagero, mas uma verdade factual, dizer que nesse encontro com os camponeses eu fiquei face a face com Deus, *Ahimsa* e a Verdade”) (GANDHI, 1999, p. 353-354); a verdade, como uma experiência a ser cultivada, gera frutos, na medida em que é nutrida, ampliando o leque de “oportunidades para uma imensa gama de serviços” (GANDHI, 1999, p. 197); Gandhi admirava os homens que mesmo vivendo no mundo tinham atenção às “coisas ocultas do espírito” – caso de um comerciante seu amigo, Raychandbhai, que era, além de um homem de negócios, “um consumado buscador da Verdade” (GANDHI, 1999, p. 91); acostumara-se com uma vida incerta, pois entendia que tudo neste mundo é incerto, com exceção de Deus e da Verdade -

“tudo o que se apresenta e acontece é incerto e transitório. Entretanto, existe um Ser Supremo imanente no mundo como Certeza, e abençoado é aquele que vislumbra essa Certeza e aspira a ela. A busca da Verdade é o *summum bonum* da vida” (GANDHI, 1999, p. 224); sua fé sustentava suas experiências (as novidades deveriam ser experimentadas primeiramente em si mesmo já que assim a verdade seria mais rapidamente descoberta e Deus protegeria sempre o experimentador honesto) (GANDHI, 1999, p. 269); em suma, tinha a “convicção de que a moralidade é a base de tudo na vida, e que a verdade lhe dá substância” (GANDHI, 1999, p. 47).

Em se tratando do pensamento gandhiano, muito correlata à categoria religião é a categoria *conhecimento*. Por isso podemos considerar todas as referências acima como diretamente pertinentes à questão do conhecimento. Não obstante, resta destacar algumas menções de Gandhi que colocam o problema do conhecimento de um modo menos vinculado a Deus, tratando de fatos, cognição e relatividade (problemas tipicamente epistemológicos). Trabalhando em um caso jurídico em que defendia um cliente, Gandhi percebe a importância dos fatos: “fatos significam verdade e uma vez que aderimos a ela a lei vem naturalmente em nosso auxílio” (GANDHI, 1999, p. 127). Mas a verdade encontra-se também na mente: “o verdadeiro gosto da comida não está na língua, mas na mente” (GANDHI, 1999, p. 64). Finalmente, defendia a “aplicabilidade do princípio de considerar algo a partir de diferentes pontos de vista em circunstâncias diversas” já que “a verdade é dura como o diamante e suave como a flor em botão” (GANDHI, 1999, p. 139), trazendo a dimensão da flexibilidade, do acordo e da tolerância, essencial ao *satyagraha*.

Diversos *obstáculos* (outra categoria que destacamos na malha conceitual da verdade em Gandhi) opõem-se, contudo, à consecução da verdade. Gandhi observou, em suas próprias experiências: a omissão e a mentira (comia carne às escondidas com um amigo que lhe influenciava e parou por não querer mentir aos pais; também omitiu que era casado quando estudava Direito na Inglaterra, mas acabou se livrando da “virulência da inverdade” ao confessar seu estado civil) (GANDHI, 1999, p. 37-38 e 70-72); as paixões (“uma pessoa que é arrastada pelas paixões pode ter boas intenções, pode ser verdadeira nas palavras, mas nunca encontrará a Verdade”) (GANDHI, 1999, p. 298-299); a dúvida (confuso quanto à correção de participar na I Guerra Mundial – conflitava o princípio do *ahimsa* com o seu dever de lealdade ao Império Britânico – observou: “quem fez um voto de veracidade às vezes é obrigado a tatear no escuro” e, noutra ocasião, quando desejava intensamente viver para retornar a uma campanha do *Satyagraha*, aceitou, envolto em profundas dúvidas, tomar leite

de cabra para recuperar-se de uma grave enfermidade, quebrando assim seu voto de não tomar leite – daí conclui: “talvez eu não tenha coragem de seguir o curso correto (...) a dúvida é invariavelmente o resultado de um desejo ou da fraqueza da fé.”) (GANDHI, 1999, p. 302 e 388-389); a parcialidade (em favor do irmão, Gandhi tentou usar de influência sobre um seu conhecido na Inglaterra que atuava como funcionário britânico na Índia e acusava-o de mau conselheiro no seu cargo público – o resultado foi um humilhante fracasso que ensinou Gandhi a nunca mais se colocar “em uma posição falsa assim” –; já em favor da esposa, Gandhi aceitou a oferta de um conhecido para levá-la ao banheiro da segunda classe numa viagem de trem em que iam de terceira: “a parcialidade de um marido por sua mulher retira o melhor de sua devoção pela verdade”) (GANDHI, 1999, p. 98-100 e 331); o auto-engano (o princípio de não dar comissões a terceiros (rábulas ou *vakils*⁹) no exercício da advocacia fora abandonado com argumentos pragmáticos do irmão de Gandhi) (GANDHI, 1999, p. 98) e as convenções (no episódio da participação na I Guerra Mundial, Gandhi reflete: “um devoto da Verdade não pode conceder nada às convenções. Precisa manter-se aberto à correção e, sempre que constatar que está errado, deve confessá-lo custe o que custar e afrontar as conseqüências”) (GANDHI, 1999, p. 303).

Diante de tantas dificuldades impõe-se a necessidade de ter *cautela* ao manter-se fiel à verdade. Forçoso é ser cauteloso pelas conseqüências do compromisso com a verdade, estando pronto a provar sua sinceridade de propósitos, sua palavra honesta, diante daqueles que o creiam um mentiroso ou hipócrita. Quando criança, Gandhi fora acusado de mentiroso por seu professor de ginástica quando se justificou sinceramente por uma falta à aula, não podendo provar sua inocência; daí a lição: “um homem que persegue a verdade deve ser também um homem cauteloso” (GANDHI, 1999, p. 33). A sua timidez levou-o a ponderar as palavras antes de falar: “A tendência ao exagero, a suprimir ou adulterar a verdade, consciente ou inconscientemente, é uma fraqueza do homem, e o silêncio é necessário para que se possa superar esses momentos”. Assim, “a experiência ensina que o silêncio faz parte da disciplina espiritual daquele que busca a verdade” (GANDHI, 1999, p. 69). E o compromisso com a integridade da verdade num sentido ético com o público é também relacionado à cautela: “um trabalhador público não deve fazer afirmativas que não comprovou. Acima de tudo, quem se dedica à verdade deve ter a maior cautela. Permitir que uma pessoa acredite em algo que não foi plenamente comprovado é comprometer a verdade” (GANDHI, 1999, p. 261).

Por fim, a idéia da firmeza ou compromisso com a verdade aparece-lhe desde a adolescência (GANDHI, 1999, p. 26 e 30). Ajudar as pessoas, independentemente das suas

más ações, isto é, “odiar o pecado” mas “amar o pecador”, é “parte essencial do *satyagraha*, e um atributo do *ahimsa*.” *Ahimsa* e *satyagraha* estão intimamente ligados:

O *ahimsa* é a base da busca da Verdade. Todos os dias, percebo que a busca é vã, a menos que seja apoiada no *ahimsa*. É apropriado oferecer resistência e atacar um sistema, mas oferecer resistência e atacar seu autor é equivalente a oferecer resistência e atacar a si próprio. Pois somos todos farinha do mesmo saco, e filhos do mesmo Criador, e portanto os poderes divinos em nós são infinitos. Menosprezar um único ser humano é menosprezar aqueles poderes, e assim prejudicar não apenas aquele ser, mas também o mundo inteiro. (GANDHI, 1999, p. 244).

Manter-se firme na verdade até as últimas conseqüências significava a possibilidade de morrer, arrastando consigo aqueles que participassem de um *satyagraha* (GANDHI, 1999, p. 304). Um *satyagrahi* tem um dever ético supremo com a verdade, sempre atuando com um mínimo de violência possível, evitando ao máximo qualquer tipo de coerção e estando pronto a enfrentar dilemas de difícil solução. É assim que Gandhi reflete quando faz um jejum para estimular operários a manterem-se firmes numa prolongada greve, sentindo que estava ao mesmo tempo pressionando os proprietários das fábricas com quem mantinha relações cordiais:

Como um *satyagrahi*, sabia que não poderia jejuar contra eles, mas deveria deixá-los livres para ser influenciados apenas pela greve dos operários. Meu jejum não foi devido ao lapso dos proprietários das fábricas, mas por causa dos próprios operários. Como seu representante, senti que deveria participar. Diante dos proprietários eu podia somente advogar; jejuar contra eles seria considerado coerção. Embora sabendo que meu jejum poderia colocá-los sob pressão, como de fato ocorreu, senti que nada poderia fazer. O dever de mantê-lo me parecia claro. (GANDHI, 1999, p. 369).

Ciente das dificuldades em se implementar o *satyagraha* em alguns contextos de alta tensão, como quando do anúncio das Leis Rowlatt, Gandhi chega a criar uma instituição, o Satyagraha Sabha, para conseguir manter os seus pontos fundamentais da verdade e do *ahimsa* (GANDHI, 1999, p. 390). Para muitos intelectuais, a não-violência atrapalhava os propósitos práticos de luta contra o domínio britânico (e, por outro lado, parece mesmo que, entre os camponeses, era comum o entendimento de que a não-violência era puramente um elemento tático) (MARKOVITS, 2000, p. 64).

Com esse levantamento de referências à verdade podemos entender um pouco melhor o propósito da autobiografia de Gandhi. O que identificamos é uma malha conceitual que permitiu a apreensão de diversas experiências que carregam assim um sentido de descoberta, de auto-revelação, de conhecimento de si, vinculando-se a uma construção moral ligada ao valor supremo da Verdade. Parece se tratar de um trabalho próximo ao que Foucault

identificou nos gregos antigos, num âmbito das artes da existência, como sendo técnicas de si. As ações morais prendem-se em última instância a práticas de si:

Não há ação moral particular que não se refira à unidade de uma conduta moral; não há conduta moral que não exija a constituição de si mesmo como sujeito moral; não há constituição do sujeito moral sem “modos de subjetivação” e sem uma “ascética” ou “práticas de si” que os fundamentem. (FOUCAULT, 2006, p. 214).

É, enfim, o seu próprio trabalho moral que Gandhi deseja relatar, um cuidado de si que o coloca eticamente situado no mundo, em relação ao outro.

Um exercício: aplicando Gandhi à macro-história do imperialismo e da descolonização

Os pontos de ancoragem do relato histórico e das memórias de Gandhi são, evidentemente, diferentes. A história que captura Gandhi prende-se a temas que se inserem nas questões mais gerais e bem reconhecidas, vivenciadas em larga escala, e com repercussões globais. Colonialismo, imperialismo, descolonização, história nacional da Índia, Primeira e Segunda Guerra Mundial, para ficarmos no que há de mais “clássico”. Já as memórias de Mohandas K. Gandhi são estruturadas pela idéia de uma busca pela verdade, pontuando como significativo tudo que possa servir para uma melhor compreensão do que está de acordo com a verdade. Isto é, trata-se de uma busca moral incessante pelo que há de melhor em si mesmo e com isso a relação ética com o mundo estabelece-se conscientemente de modo radical. Para Gandhi, o que está em jogo é a possibilidade de se tornar um *bramacharya* perfeito e sair do ciclo de reencarnações. É claro que considerações deste tipo, consideradas metafísicas, religiosas, transcendentais, não fazem parte do corpus teórico da História (disciplina acadêmica). Mas, de um ponto de vista ético e político, deveriam permear a reflexão histórica, pois temas como a não-violência, a desobediência civil, o status do corpo e da mente, a vida comunitária, a paz inter-religiosa, a relação entre religião e política (são só alguns dos mais conhecidos temas da vida de Gandhi) são decisivos para a nossa visão de mundo, e, como sabemos, a visão de mundo é estruturante do pensamento teórico, inclusive o científico (KHUN, 1982 e FEYERABEND, 1989).

Levando em consideração tais questões, podemos avançar a idéia de que as memórias de Gandhi organizadas autobiograficamente e que se colocam diretamente nos temas clássicos da História podem ser recuperadas com a dupla função de aprofundar o conhecimento

histórico bem como incutir um olhar alternativo para os macro-relatos¹⁰, trazendo-lhes os temas gandhianos referidos acima. Não é nosso objetivo neste pequeno ensaio fazer o caminho inverso, de usar a História para explicar Gandhi. Assim, daremos continuidade à proposta analisando algumas memórias de Gandhi que figuram claramente no âmbito da “grande História”, por referirem-se ao tema do imperialismo e da descolonização.

No tema do imperialismo, explicar como foi possível a dominação dos colonizadores sobre os colonizados é fundamental. A violência armada, o controle político e a exploração econômica são elementos sempre lembrados numa boa explicação histórica. Agrega-se a estes o fator cultural, os modos de convencimento e de legitimação do domínio, a forma como o colonizador procura incutir a idéia de que o seu projeto civilizador vem para o bem do colonizado. A descolonização é entendida também como um processo não só de superação política e econômica do domínio colonial, mas que diz respeito à concepção que o colonizado tem de si e do outro/colonizador. Recuperar a auto-estima e desnudar a mentira do interesse pelo bem-estar comum na propaganda imperialista é fator cultural fundamental para a conquista da autonomia. A história de Gandhi é reveladora de todos esses processos. E pode ensinar alguma coisa sobre os mecanismos psicológicos envolvidos no caminho da libertação, além de princípios éticos que não podem ser negligenciados pela História.

Para alguns poderia ser paradoxal o fato de que Gandhi tenha enfrentado as autoridades britânicas na África do Sul e na Índia pela defesa dos indianos enquanto participara da Guerra dos Bôeres e da Primeira Guerra Mundial ao lado dos ingleses. É preciso entender qual foi a relação que Gandhi teve com o Império Britânico. Durante a maior parte de sua vida, Gandhi nutriu um sentimento de admiração pelo Império, julgando que seria positivo para a Índia fazer parte dele, na condição de um país autônomo, em condições políticas de igualdade com a Inglaterra. No início de sua formação como advogado em Londres, após um incidente em que desagradara a um amigo por agir, na opinião deste, sem polidez num restaurante refinado (perguntara ao garçom se a sopa servida continha apenas legumes, já que havia optado firmemente pelo vegetarianismo) propôs-lhe como compensação ao vegetarianismo cultivar “outros hábitos típicos de uma sociedade civilizada. Resolvi então partir para a missão quase impossível de tornar-me um cavalheiro inglês” (GANDHI, 1999, p. 59). Vestiu-se de acordo com a moda vigente, domesticou o cabelo, usou cartola, corrente de ouro para o relógio, comprou um violino e tomou aulas de dança, música, francês e oratória. Esta aventura durou aproximadamente três meses, pois resolveu concentrar-se em estudar

Direito. No filme, Gandhi tem um diálogo com sua esposa Kasturbai, após ser espancado por um policial inglês por desobedecer a lei do passe imposta na África do Sul:

Gandhi (lendo um jornal que noticiara o espancamento): “Um juiz da Suprema Corte confirmou que o Sr. Gandhi pode processá-los por agressão já que ele e o Sr. Khan não resistiram à prisão.” Não falei da lei inglesa?

Kasturbai: E eu, dos policiais ingleses.

Ao fim da cena, após estar com os filhos trajados à inglesa, Gandhi comenta: “Como verdadeiros cavalheiros ingleses. Orgulho-me deles”. Ao que Kasturbai responde: “São meninos... e são indianos”.

Na autobiografia, Gandhi reflete sobre a experiência com a Guerra dos Bôeres:

Quando a guerra foi declarada, minha simpatia estava totalmente com os bôeres, mas acreditava ainda não ter direito, em tais casos, de fazer valer minhas convicções. (...) Minha lealdade ao domínio britânico levou-me a tomar o seu partido naquela guerra. Percebi que, se exigia para mim os direitos de um cidadão britânico, era também meu dever, nessa condição, defender o seu Império. Na época, acreditava que a Índia só chegaria à sua emancipação total por intermédio dele. (GANDHI, 1999, p. 194).

Noutro episódio semelhante, quando da “rebelião” zulu em Natal, Gandhi novamente fica com os ingleses, apesar de simpatizar com o “adversário”. Em ambos os casos, seu trabalho foi num Corpo Indiano de Ambulâncias. Nesse caso seu trabalho foi cuidar dos zulus feridos, coisa que os ingleses não tinham boa vontade para fazer de modo efetivo. Afirmou que

não tinha queixas contra os zulus; eles não haviam feito mal a nenhum indiano. Tinha dúvidas sobre a própria ‘rebelião’. Mas na época acreditava que o Império Britânico existia para o bem-estar do mundo. Um genuíno senso de lealdade me impedia de desejar-lhe mal. Portanto, a justificação ou não da “rebelião” provavelmente não afetaria minha decisão. (...) Ao chegar ao palco da “rebelião”, notei que nada havia lá que justificasse esse nome. Não se via nenhuma resistência. O motivo pelo qual o distúrbio tinha sido exagerado com o nome de rebelião era que um chefe zulu havia aconselhado o não-pagamento de um novo imposto para seu povo, e atacara com lança um sargento que fora arrecadá-lo.

De qualquer maneira, meu coração estava com os zulus, e fiquei encantado quando, ao chegar ao quartel, fiquei sabendo que nosso trabalho principal era cuidar dos zulus feridos. (GANDHI, 1999, p. 273-274).

Após o massacre de Amritsar¹¹, entretanto, Gandhi passou a reagir de um modo diferente, com uma diretriz política radical de não-cooperação:

boicote das mercadorias britânicas, das honrarias britânicas, dos tribunais britânicos, das escolas britânicas, do trabalho britânico. (...) Gandhi remeteu suas duas medalhas sul-africanas ao vice-rei, com uma carta dizendo: “Não posso conservar respeito, nem afeto, por um governo que tem caminhado de erro em erro, no propósito de defender sua própria imoralidade”. Esta mudança – do amor para com o império britânico à repulsa a esse mesmo império, ocorrência momentosa, tanto na

vida de Gandhi quanto na da Índia – decorreu do banho de sangue de Jallianwalla. (FISCHER, 1982, p. 100-101).

Sua conversão é expressa num discurso proferido quando do seu julgamento em 18 de março de 1922, explicando:

‘A razão pela qual, eu, de ferrenho legalista e cooperador, passei a ser um intransigente desafeto e não-cooperador’. Referiu-se às suas experiências sul-africanas; disse como fora para a guerra ao lado da Grã-Bretanha, e como, na Índia, recrutara elementos para o exército inglês. ‘Eu era levado pela crença’, esclareceu ele, ‘de que seria possível, por meio de tais serviços, conquistar o estado de perfeita igualdade, no império, para meus compatriotas.’ Depois, em 1919, haviam ocorrido os choques: as leis Rowlatt, o massacre de Jallianwalla, os açoimentos, a injustiça praticada contra o califa turco. ‘Lutei pela cooperação e pela efetivação das reformas Montagu-Chelmsford. Mas cheguei com relutância à conclusão de que os vínculos britânicos haviam tornado a Índia mais desamparada do que o fora em qualquer tempo antes, seja política, seja economicamente... Ela se reduziu a esse estado, por tal forma, que agora tem pouca força para resistir às fomes. Antes do advento dos ingleses, a Índia fiava e tecia, nos seus milhões de lares, exatamente as roupas de que precisava, para aumentar seus parques recursos agrícolas.’ As indústrias domésticas haviam sido arruinadas pelos produtos industrializados britânicos. Embora muitos funcionários ingleses pensassem estar ajudando a Índia, ‘eles não sabem que um sistema sutil, mas eficiente, de terrorismo, e que uma organizada demonstração de força, de um lado, combinada com a privação de todas as possibilidades de represália e de auto-defesa, de outro, haviam emasculado o povo e induzido, nele, o hábito da simulação’. Gandhi, portanto, considerava ‘uma honra ser desrespeitoso’; por isso, solicitou ‘a pena mais severa’. (FISCHER, 1982, p. 108).

Desde Fanon, contudo, a saída para os povos colonizados teria de ser necessariamente violenta para curar o mal da dominação colonizadora. Em um amplo estudo sobre ditadura e democracia, Barrington Moore faz a crítica do processo de descolonização da Índia, mostrando como a saída gandhiana seria fatalmente equivocada, por não levar ao desenvolvimento e à revolução. Na ótica de Moore, o fato da independência indiana ter se dado por via pacífica foi determinante do seu caráter não-revolucionário:

À medida que o movimento nacionalista se desenvolvia e procurava uma base de massas, Gandhi fornecia um elo entre os setores poderosos da burguesia e os camponeses, através da doutrina da não-violência, das curadorias e da glorificação da comunidade aldeã indiana. Por esse e outros motivos, o movimento nacionalista não tomou uma forma revolucionária, embora a desobediência civil forçasse à retirada do Império Britânico enfraquecido. O resultado dessas forças foi, efetivamente, a democracia política, mas uma democracia que pouco fez para a modernização da estrutura social da Índia. Por isso, a fome ronda ainda. (MOORE Jr., 1983, p. 313).

A não-violência, entretanto, não é exclusividade da coligação burguesa com os camponeses. Se ela serviu nesse caso, não é por uma questão de afinidade com o capitalismo, e sim por conveniência política e conjuntura histórica. Afinal, o próprio Gandhi não defendia

o capitalismo, mas afirmava “que, se o Estado suprimir o capitalismo pela violência, será apanhado na engrenagem da violência e já não conseguirá dar desenvolvimento à não-violência, em tempo algum” (MOORE Jr., 1983, p. 369)¹².

A partir destas observações parece interessante situar também a posição da macro-história ocidental frente ao personagem Gandhi e à Índia no âmbito da cultura imperialista e do orientalismo.

Podemos entender que a lógica ocidental para o desenvolvimento da sociedade, passando por um processo modernizador equivalente a industrialização determina em grande parte a compreensão das realidades não ocidentais em diversas análises. Esse é o caso também dos estudos de Moore. Vemos nessa obra como as alternativas exóticas do movimento nacionalista indiano para o enfrentamento dos problemas que afligiam a Índia são tomadas como insuficientes, ingênuas e ineficazes. Criticam-se assim as teorias de Gandhi por seu caráter idílico e utópico. Em verdade, são teorias que não se encaixam nos “etapismos” bem estabelecidos do pensamento econômico e social ocidental, seja ideologicamente de direita ou de esquerda. Não que uma ou outra teoria seja necessariamente a melhor; o que desejo ressaltar é que há em geral certa “má vontade” em se levar a sério tudo que nos pareça heterodoxo. E o orientalismo certamente surge como um movimento de categorização que fixa como heterodoxo um mundo imaginado como um “outro” a ser dominado ou, quando estamos animados por sentimentos altruístas, colocado “nos trilhos” através das práticas e teorias consagradas no “nosso” mundo ocidental.

Se os imperialistas usavam o saber para adquirir o poder em seus impérios, se eles conheciam para dominar (SAID, 1993, p. 203), atualmente, mesmo com a forte predominância do anti-imperialismo na cultura mundial, parece que o saber continua passando ao largo da cultura estudada. Isto é, estuda-se uma determinada cultura, mas há dificuldade em se atribuir legitimidade para seus produtos intelectuais, principalmente quando se chocam frontalmente com a nossa – ocidental - produção intelectual.

A questão da violência revolucionária que transpassa a crítica de Moore à solução pacífica indiana parece ser um exemplo desse tipo de problema. Não se concebe de forma alguma a possibilidade de uma revolução não-violenta, baseando-se num pressuposto, num *a priori*, que não exige qualquer justificação. A princípio, a “arma” da não-violência, fortemente associada à desobediência civil de Thoreau, poderia ser voltada para vários objetivos, inclusive de revolução das estruturas sociais. A crítica de Moore, portanto, é válida

para a utilização concreta do método não-violento em termos de aliança de classes, mas não possui extensão generalizante a outras possíveis experiências revolucionárias.

Se Edward Said observa, ao analisar o romance Kim, que “para Kipling, o melhor destino da Índia era ser governada pela Inglaterra” (SAID, 1995, p. 194) também é verdade que para Moore, a melhor saída da Índia é seguir o modelo de modernização como fora realizado no Ocidente, seja na forma capitalista ou no “socialismo real”, sendo que em ambos, tragicamente, “os pobres suportarão sempre o maior peso” (MOORE Jr., 1983, p. 404).

Na análise do movimento imperialista facilmente reconhece-se o seu poder ocidentalizante sobre a cultura indiana, por exemplo, tal como mostra Eric Hobsbawm ao assinalar a dívida intelectual de Gandhi para com John Ruskin e Leon Tolstoi (HOBSBAWM, 1989, p. 116), além de Henry Thoreau. Não obstante, é muito difícil de reconhecer a influência oriental sobre o Ocidente sem fugir aos lugares-comuns, ou então à ênfase nas “formas de espiritualidade derivadas do Oriente” (HOBSBAWM, 1989, p. 120) que atingiram mais claramente o campo artístico. Afinal, o *status* do Oriente continua altamente marcado por estereótipos que enquadram um imaginário que no máximo deslumbra-se com as peculiaridades do *outro* oriental, quando não o ignoram de todo. E ainda, por outro lado, parece claro que realmente pouco absorvemos da produção intelectual de regiões orientais por uma questão de persistência na ignorância. Estamos tão habituados a cravar nossos pensamentos nos marcos da tradição ocidental que o esforço necessário para adentrar na outra cultura parece demasiado grande e, portanto, injustificável.

Retomando o foco em Gandhi, vale frisar, mais uma vez, o quão profícuo seria para nós estudarmos em profundidade um personagem tão marcante para a história, que conjugou, na teoria e na prática, elementos do Ocidente e do Oriente - o que já o torna imprescindível para uma compreensão menos limitada da história da relação entre esses dois pólos e para uma visão alternativa da história global, partindo de temas (a não-violência, por exemplo) potencialmente geradores de novas macro-narrativas.

Para concluir, um trecho do discurso proferido pela poetisa Cecília Meireles no Ministério da Educação (Rio de Janeiro), na tarde de 2 de outubro de 1948, por ocasião das comemorações do 79º aniversário do nascimento de Gandhi, nove meses após sua morte, pode expressar o espírito deste pequeno ensaio:

(...) Conviver com os homens é mais terrível que com os deuses. E ninguém conhece epopéia mais dolorosa que a de moldar, dia a dia, clara e verdadeira, a fugitiva condição humana.

Não basta pregar: é preciso fazer, para que os homens se convençam. Não basta fazer entender: é necessário provar. No matrimônio do céu com a terra, se o céu

pede à terra que suba, a terra exige que o céu baixe. Todos os mártires o sabem. E nenhum mártir se poupa.

(...) Em fotografias pálidas, entre notícias frívolas, com o anúncio reiterado dos jejuns, Gandhi ia sendo um hábito superficial, na informação de cada dia. Os homens não viam naquele corpo sem roupa e sem carne o despojamento do mundo, das ilusões, do fortuito e alienável. Não viam que aquilo ia se reduzindo ao pequeno barro de uma candeia para a qual o importante é só a luz.

Os homens não se lembravam de que aquela figura, esquema sucinto do Homem em eterna vigília por uma humanidade melhor – era o que ensinara a Não-violência, a vitória da reflexão sobre o impulso, do espírito sobre a matéria, da vida sobre a máquina. (...) ¹³.

Referências bibliográficas

FAGÚNDEZ, Paulo Roney A.; RAMOS, Renata R. Diálogos com o Oriente – “Satyagraha”: o projeto emancipatório de Gandhi na perspectiva do direito. *Captura Críptica: direito, política e atualidade*. Florianópolis, v. 1, n. 1, jul/dez 2008.

FEYERABEND, Paul. *Contra o método*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

FISCHER, Louis. *Gandhi*. São Paulo: Círculo do Livro, 1982

FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

GANDHI, Mohandas K. *Minha missão – Ética, Política e Espiritualidade*. Coletânea de artigos e palestras escritos por Mahatma Gandhi. Rio de Janeiro: Multiletra, 1997

_____. *Autobiografia – minha vida e minhas experiências com a verdade*. São Paulo: Palas Athena, 1999.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1982.

HOBBSAWM, Eric J. *A era dos impérios. 1875-1914*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

MARKOVITS, Claude. *Gandhi*. Paris: Presses de Sciences Pó, 2000.

MIRAUX, Jean-Philippe. *La autobiografía: las escrituras del yo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.

MOORE Jr., Barrington. *As origens sociais da ditadura e da democracia*. Senhores e camponeses na construção do mundo moderno. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

MULLER, Jean-Marie. *O princípio da não-violência – uma trajetória filosófica*. São Paulo: Palas Athena, 2007.

ORWELL, George. Gandhi: ese desobediente. In: THOREAU, GANDHI y Otros. *Desobediência civil y otras propuestas*. Buenos Aires: Longseller, 2005.

RICOEUR, Paul. *História e verdade*. Rio de Janeiro: Editora Forense, 1968.

SACHS, Ignacy. Experiências internacionais de um cientista inquieto: entrevista com Ignacy Sachs. *Estudos avançados*. São Paulo, v. 18, n. 52, 2004.

SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

WEBER, Max. *Ciência e política – duas vocações*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

WEINSTEIN, Barbara. História sem causa? A nova história cultural, a grande narrativa e o dilema pós-colonial. *História* [online]. Franca, v.22, n.2, 2003.

¹ Bacharel em História pela UFRGS e mestrando em História pela UNICAMP. E-mail: sinueneo@gmail.com

² Na parte 4 de sua autobiografia, no capítulo 26, intitulado “O nascimento do *Satyagraha*”, Gandhi explica como, no contexto das lutas pelos direitos dos indianos na África do Sul, surgiu o *Satyagraha*: “o princípio chamado *Satyagraha* surgiu antes que esse nome fosse inventado. Quando nasceu, eu mesmo não conseguia dizer do que se tratava. Em gujarate, usávamos a expressão inglesa *passive resistance* para descrevê-lo. Quando, em uma reunião de europeus, descobri que o termo ‘resistência passiva’ era interpretado de forma muito restrita, e considerado uma arma dos fracos, caracterizado pelo ódio, e podia finalmente manifestar-se mediante a violência, tive de contestar todos esses conceitos e explicar a real natureza do movimento indiano. Estava claro que os indianos precisavam cunhar uma nova palavra para designar a sua luta. Mas não consegui de forma alguma descobrir um novo nome, e então ofereci um prêmio simbólico, por meio do *Indian Opinion*, ao leitor que fizesse a melhor sugestão. O resultado foi que Maganlal Gandhi criou a palavra *sadagraha* (*sat*: verdade, *agraha*: firmeza) e ganhou o prêmio. Mas, para torná-la mais clara mudei-a por *satyagraha*, que desde então se tornou corrente em gujarate como designação da luta” (GANDHI, 1999, p. 278).

³ Paul Ricoeur percebeu a importância de Gandhi que recomendo aqui, escrevendo o artigo *L’homme non violent et sa présence dans l’histoire* (RICOEUR, 1949), em que afirma: “Por mais que ele seja inimitável, por mais limitada que seja sua obra, Gandhi apresenta, em nosso tempo, mais do que uma esperança, uma demonstração. (...) Gandhi não esteve menos implacavelmente presente na Índia que Lênin na Rússia.” No texto de Muller, destaca-se que aquilo “que parece especialmente exemplar a Ricoeur nas campanhas de ação conduzidas por Gandhi é o fato de realizarem a reconciliação dos fins e dos meios. Ele assinala que, ‘longe de exilar os fins para fora da história e desertar do projeto pertinente aos meios deixando-o entregue à sua impureza, o não-violento se esforça por uni-los numa ação que seria intimamente uma *espiritualidade* e uma *técnica*’. Reconhece ainda que os ocidentais ignoram tudo a respeito dessa técnica de ação e desse método de resistência, e cometem um grave equívoco por não estudá-los” (MULLER, 2007, p. 195-196).

⁴ Sachs ressalta sobretudo a importância de Gandhi para o campo econômico: “Gandhi para mim era e continua a ser o precursor das boas teorias de desenvolvimento, pela maneira como considerava a massa camponesa como o ator central do processo de desenvolvimento. Ademais, ele teve uma grande sensibilidade para aquilo que depois se chamou no debate de tecnologias intermediárias. Isto é, o que se pode fazer com tecnologias simples” (SACHS, 2004, p. 357).

⁵ Pude encontrar ao menos um artigo no campo do Direito que reclama a importância de Gandhi na perspectiva de um Direito emancipatório calcado na crítica sociológica de Boaventura de Sousa Santos: Diálogos com o Oriente – “Satyagraha”: o projeto emancipatório de Gandhi na perspectiva do Direito (FAGÚNDEZ; RAMOS; 2008).

⁶ De um ângulo inverso, Claude Markovits, especialista em história da Índia, afirma que “a imensa literatura existente se concentra antes de tudo sobre a personalidade de Gandhi e sobre suas idéias, ao custo de uma apreciação equilibrada de seu papel histórico” (MARKOVITS, 2000, p. 24; tradução minha). De certo modo, nosso ponto de vista e o de Markovits podem ser complementares, pois acreditamos que o olhar de historiador deve enriquecer-se com o conhecimento aprofundado do ideário gandhiano, ao passo que a análise das idéias e da personalidade do Mahatma é iluminada por uma apreciação tipicamente histórica, que põem equilibradamente em perspectiva os diversos fatores (políticos, econômicos, culturais, etc.) em jogo na explicação de um fenômeno social.

⁷ É oportuno notar que “o contraste entre a severidade que mostra Gandhi a respeito de seu comportamento privado e a auto-satisfação que ele manifesta quanto a sua ação pública é impressionante. Enquanto ele não tem palavras duras o bastante para caracterizar certas facetas de seu comportamento a respeito de sua mulher ou de seus filhos, sua vida pública escapa à sua censura e ele se apresenta como estando sempre animado das mais puras intenções” (MARKOVITS, 2000, p. 88; traduções minhas). Claude Markovits entende que para Gandhi sua trajetória espiritual é progressiva (e é disso que trata a sua autobiografia) enquanto sua vida política não é o atingir crescente de uma coerência maior, sendo sempre o resultado direto de uma consciência pessoal ligada a cada situação dada; daí não haver lugar na autobiografia para arrependimentos quanto a decisões políticas presas a princípios futuramente abandonados (caso da participação ao lado dos ingleses na luta contra os bóeres e na Primeira Guerra Mundial, quando ainda julgava benéfico o Império Britânico) (MARKOVITS, 2000, p. 88-89). Essa ênfase no espiritual encobriria, talvez deliberadamente, conforme Markovits, as pistas para uma compreensão mais profunda sobre a vida política de Gandhi. Contudo, vale destacar o famoso *mea culpa* de Gandhi (Parte 5, Capítulo 33: “Um erro do tamanho do Himalaia) quanto ao descontrole da violência nas manifestações detonadas com a proclamação do hartal (greve geral) frente às Leis Rowlatt, o que parece caracterizar um “erro político”. E, por outro lado, podemos pensar que sua vida política já era tão conhecida que Gandhi não deu importância em frisar seus aspectos mais estratégicos (e as falhas concernentes a esses aspectos), relacionando sua vida pública sempre a questões de consciência íntima e recusando a divisão entre esfera pública e privada.

⁸ Markovits o afirma: “Escrito de memória, sem referência a notas escritas, o texto se apresenta como uma sucessão de reflexões e de anedotas destinadas a retrair um itinerário espiritual, e não a relatar uma vida em todos seus aspectos mundanos” (MARKOVITS, 2000, p. 84)

⁹ Termo anglo-indiano para designar, na Índia, um advogado nativo e também um embaixador ou agente com funções jurídicas.

¹⁰ O tema da não-violência, por exemplo, é amplamente ignorado: “existe uma história da não-violência que é, também, a história de lutas contra a violência dos ‘homens irracionais’. É espantoso que esta história não tenha despertado o interesse dos homens racionais que preconizam e justificam a violência” (MULLER, 2007, p. 246). A renovação das macro-narrativas (se estas forem possíveis, mesmo levando-se em conta a crítica da Nova História Cultural), que tocam especialmente a História Mundial, liga-se ao problema Ocidente/Oriente. Uma discussão do assunto, no contexto da historiografia norte-americana, encontra-se em um artigo da historiadora Barbara Weinstein, intitulado *História sem causa? A nova história cultural, a grande narrativa e o dilema pós-colonial* (WEINSTEIN, 2003).

¹¹ O massacre ocorrido na cidade de Amritsar no dia 13 de abril de 1919 foi uma reação violenta perpetrada pelo brigadeiro-general Reginald Dyer, oficial do exército britânico, aos tumultos desencadeados após o sucesso do *hartal* (greve geral) que Gandhi havia proposto como método de luta contra o estado de exceção que as Leis Rowlatt instauraram na Índia para perseguir arbitrariamente os que lutavam por uma Índia livre. O general Dyer resolvera abrir fogo contra uma multidão desarmada de dez a vinte mil pessoas que se reunira em comício no Jallianwalla Bagh, um terreno baldio cercado por prédios e praticamente sem saídas. A intenção era matar a todos e o resultado foi: 1137 feridos e 379 mortos, num total de 1516 atingidos com o uso de 1650 balas (FISCHER, 1982, p. 99).

¹² Cabe destacar ainda “(...) que os camponeses indianos tinham idéias muito definidas sobre leis justas e injustas, que as queixas econômicas podiam mesmo levar esta população supostamente dócil à revolta à escala local e, finalmente, que os chefes tradicionais, com estreitas ligações com os camponeses, desempenharam o seu papel nestes levantamentos (MOORE Jr.; 1983, p. 374-375)”. No entanto, a fragmentação alimentada pelo

sistema de castas atrapalhava bastante o alastramento das rebeliões, e a luta religiosa, “manifestação extrema da fragmentação da sociedade indiana”, desviava o foco da revolução (MOORE Jr., 1983, p. 377-378).

¹³ Extraído da contracapa da edição de Palas Athena da autobiografia de Gandhi, utilizada neste artigo.