

Diálogos com o Oriente – “SATYAGRAHA”: o projeto emancipatório de Ghandi na perspectiva do direito¹

*Paulo Roney Ávila Fagúndez**
*Renata Rodrigues Ramos**

Resumo. A complexidade social, captada na modernidade por Boaventura de Sousa Santos, indica uma profunda “crise do direito”, de caráter puramente regulatório, incapaz de oferecer respostas satisfatórias às demandas por efetiva emancipação. O presente trabalho tem por objetivo um diálogo intercultural, uma análise referente à proposta de Ghandi ao direito, que identifica no “Satyagraha”, com fundamento em “ahimsa”, uma contribuição decisiva para um novo senso comum emancipatório.

Palavras-chave. Direito; Emancipação; “Satyagraha”; Ghandi.

Abstract. The social complexity, captured in the modernity by Boaventura de Sousa Santos, indicates a deep “crisis of the law”, which, due to its pure regulatory character, is unable to offer satisfactory answers to the demands for effective emancipation. This paper proposes an intercultural dialogue, an analysis regarding the proposal of Ghandi to the law, that it identifies in “Satyagraha”, based in “ahimsa”, a decisive contribution for a new emancipatory common sense.

Keywords. Law; Emancipation; “Satyagraha”; Ghandi.

INTRODUÇÃO

Recentemente, as manchetes dos principais noticiários brasileiros denunciaram mais um escândalo de corrupção. A operação deflagrada pela Polícia Federal, responsável por investigar supostos crimes de lavagem de dinheiro, formação de quadrilhas, evasão de divisas, gestão fraudulenta e tráfico de influências, perpetrados por banqueiros, empresários e políticos, recebeu a denominação “Satyagraha”.

Conquanto o presente trabalho não tenha qualquer pretensão de avaliar as sucessivas e recorrentes crises institucionais brasileiras, motivadas pela completa ausência da inscrição da Lei nos sujeitos e a adequada reprodução, no espaço público, e instrumentalizadas por corrupções, desmandos e abusos de poder, valeu-se do nome conferido à operação para introduzir o conceito original de “Satyagraha”.

¹ As citações em língua estrangeira foram livremente traduzidas pelos autores.

* Mestre e Doutor em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: roney@floripa.com

* Graduada e Mestranda em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Área de concentração Filosofia e Teoria do Direito. E-mail: rerodriguesramos@yahoo.com.br

O termo em análise foi primordialmente operado por Ghandi e seus colaboradores, em projetos emancipatórios na África do Sul e Índia. Trata-se da junção de duas expressões da antiga língua indiana, o sânscrito: “Sat” (verdade), “Agraha” (firmeza). Conforme Ghandi, o conceito é sinônimo de luta, tendo o princípio surgido anteriormente ao nome.

A expressão “passive resistance”, segundo Ghandi, indicaria uma interpretação muito restrita do preceito, uma vez que “resistência pacífica” sinaliza apenas uma arma dos fracos e se caracteriza pelo ódio destes contra os opressores. A base da “resistência pacífica” é a violência, enquanto que a base do “Satyagraha” é “ahimsa”, a não-violência, em qualquer das esferas da ação humana: física, verbal ou mental.

Significa, em seus ulteriores termos, um respeito singular à figura do opressor, a consideração e a importância ao outro, aplicáveis a si mesmo. Não se trata apenas de gentileza ou cortesia, mas de uma amabilidade intrínseca e de um desejo de fazer bem ao oponente.

O estudo da contribuição de Ghandi, na perspectiva do direito, justifica-se pela efetiva participação política em discussões essenciais à emancipação dos membros oprimidos da África do Sul e Índia, bem como sua formação jurídica e efetiva militância no exercício da advocacia.

Ressalvadas as objeções com relação aos fundamentos, muitas vezes, religiosos de seus argumentos, não há como se ignorar a dimensão política de seus atos na criação do princípio “Satyagraha” e do compromisso “Swadeshi”, compreendendo a desigualdade como a origem da violência e visualizando na igualdade o real estímulo à paz.

A pesquisa será desenvolvida a partir da obra de Boaventura de Sousa Santos, uma vez que o sociólogo reconhece o papel central do direito, embora secundário em relação à ciência, na gestão reconstrutiva dos défices e excessos da modernidade ocidental.

Boaventura aponta sistematicamente para a necessidade de “des-pensar” o direito e as ciências, na busca de uma transformação social que ultrapasse as fronteiras da modernidade. Tanto o conhecimento emancipatório pós-moderno, quanto as alternativas progressistas que este poderá descobrir ou inventar, objetivam “des-pensá-lo”, a fim de organizar “um conhecimento prudente para uma vida decente”.

Uma dessas alternativas progressistas, sem dúvida, é a metáfora cultural utilizada pelo autor, ao reconhecer no “Sul” um “topos” de constituição da subjetividade na transição paradigmática. Trata-se de um lugar privilegiado para a “escavação arqueológica” da

modernidade, necessário à reinvenção das energias emancipatórias e da subjetividade da pós-modernidade, porquanto, assim como o Oriente, também é produto do império.

Em linhas gerais, o presente artigo tem por finalidade a análise da proposta emancipatória de Ghandi ao direito, baseada em “ahimsa” (não-violência). Para tanto, o trabalho divide-se em três seções.

Na primeira parte, buscar-se-á fundamentar o estudo, a partir da obra de Boaventura de Sousa Santos, a fim de repensar o direito à luz do conhecimento-emancipação.

Em seguida, a exposição terá por objetivo esclarecer a metáfora cultural pensada por Boaventura e traduzida por um local privilegiado para a “escavação arqueológica” da modernidade: o “Sul/Oriente”.

Por fim, analisar-se-á efetivamente a contribuição de Ghandi no que diz respeito ao conhecimento-emancipação na perspectiva do direito.

1 REPENSAR O DIREITO À LUZ DO CONHECIMENTO-EMACIPAÇÃO

Dentro da proposta teórica do sociólogo Boaventura de Sousa Santos, o paradigma da modernidade é descrito como rico e complexo, suscetível de variações profundas, como de desenvolvimentos contraditórios.

Destaca o autor que o modelo assenta-se em dois pilares: o da regulação e o da emancipação, cada qual constituído por três princípios ou lógicas. O pilar da regulação é constituído pelo princípio do Estado, formulado essencialmente por Hobbes, pelo princípio do mercado, desenvolvido sobretudo por Locke e por Adam Smith e pelo princípio da comunidade, que domina toda a teoria social e política de Rousseau.²

O princípio do Estado consiste na obrigação política vertical entre cidadãos e Estado. O princípio do mercado consiste na obrigação política horizontal individualista e antagônica entre os parceiros de mercado. O princípio da comunidade consiste na obrigação política horizontal solidária entre membros da comunidade e entre associações. O pilar da emancipação é constituído por três lógicas de racionalidade definidas por Weber: a racionalidade estético-expressiva das artes e da literatura, a racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e da tecnologia e a racionalidade moral-prática da ética e do direito.³

² SANTOS. Boaventura de Sousa. *A Crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da experiência*. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2007, p. 50.

³ Ibidem.

A principal característica do fim do século XX, segundo o autor, é a absorção do pilar da emancipação pelo da regulação, decorrente da gestão dos défices e dos excessos da modernidade, confiada à ciência moderna e, em segundo lugar, ao direito moderno. A partir disso, as potencialidades emancipatórias das diferentes racionalidades foram colonizadas e concentradas pela racionalidade cognitivo-instrumental da ciência que, além de não eliminar os défices e os excessos da modernidade, veio agravar alguns deles.⁴

Há consenso quanto ao descumprimento das grandes promessas da modernidade ocidental (igualdade, liberdade, paz perpétua) ou o seu cumprimento desequilibrado com efeitos perversos.

As promessas de dominação da natureza e do seu uso para o benefício comum da humanidade, nos dizeres do autor, conduziram a uma exploração excessiva e despreocupada dos recursos naturais, à catástrofe ecológica, à ameaça nuclear, à destruição da camada de ozônio, ao aquecimento global e à emergência da biotecnologia, da engenharia genética e da conseqüente conversão do corpo humano em mercadoria última.⁵

O compromisso de paz perpétua (idealizado por Kant), baseado num comércio, na racionalização científica dos processos de decisão e das instituições, levou ao desenvolvimento tecnológico da guerra e ao aumento sem precedentes do poder destrutivo. A promessa de uma sociedade mais justa e livre, assente na criação da riqueza tornada possível pela conversão da ciência em força produtiva, conduziu à espoliação do chamado Terceiro Mundo e a um abismo cada vez maior entre o Norte e o Sul.⁶

O desenvolvimento desequilibrado e hipercientificado do “pilar emancipação” também decorre do desenvolvimento desequilibrado do “pilar regulação” nos dois últimos séculos. Ao invés do desenvolvimento harmônico dos três princípios da regulação – Estado, mercado e comunidade – verifica-se o desenvolvimento excessivo do princípio do mercado, em detrimento dos outros dois.

Esse “progresso” desatinado também contribuiu para o discurso hegemônico dos direitos humanos.

Durante muitos anos, após a Segunda Guerra Mundial, os direitos humanos foram parte integrante da política da guerra-fria e, como tal, foram considerados pelas forças

⁴ SANTOS, 2007, p. 57.

⁵ Ibidem, p. 56.

⁶ Ibidem.

políticas de esquerda. Duplos critérios na avaliação das violações dos direitos humanos, complacência para com ditadores amigos do Ocidente, defesa do sacrifício dos direitos humanos, em nome dos objetivos do desenvolvimento – tornaram suspeitos os direitos humanos, enquanto guião emancipatório.⁷

Essa enumeração breve dos problemas que nos causam desconforto ou indignação é suficiente, conforme Boaventura de Sousa Santos, para nos obrigar a interrogar criticamente a natureza e a qualidade moral da nossa sociedade, porquanto os mapas cognitivos, até então familiares, deixaram de ser confiáveis e, além disso, não oferecem qualquer resposta significativa à barbárie institucionalizada.

Segundo o autor, o conteúdo mínimo do conhecimento científico, grande estigma da modernidade, fecha suas portas para outros saberes, impondo-lhes limites qualitativos insuperáveis. O conhecimento parcelado de seu objeto, sob o pretexto da especialização, desconsiderando a idéia de totalidade a que as partes estão sujeitas é um exemplo disso.

A fim de superar o modelo existente, propõe o paradigma de um “conhecimento prudente para uma vida decente”: um misto de paradigma científico e social emergente. Esse novo modelo pode encontrar suas fontes na própria modernidade, no que esta deixou aberto e inacabado, o princípio da comunidade, no campo da regulação e a racionalidade estético-expressiva, no domínio da emancipação.

Boaventura de Sousa Santos aponta as duas formas principais de conhecimento na modernidade: o conhecimento-emancipação e o conhecimento-regulação. No primeiro, o estado de ignorância se denomina de colonialismo; e o estado de saber designa-se por solidariedade. No campo do conhecimento-regulação, a ignorância corresponde ao caos, e o saber, à ordem.

No paradigma de um “conhecimento prudente para uma vida decente”, a vinculação recíproca entre os dois pilares (emancipação e regulação) implica em equilíbrio dinâmico entre as duas espécies de conhecimentos a que correspondem.⁸

Nesse protótipo emergente, o caráter autobiográfico do conhecimento-emancipação é plenamente assumido: um conhecimento compreensivo e íntimo que não nos separe; antes, nos une pessoalmente ao que estudamos. Não se trata do espanto medieval, perante uma realidade hostil, possuída do sopro da divindade, mas antes da prudência perante um mundo

⁷ Idem. *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008, p. 433.

⁸ SANTOS, 2007, p. 78.

que, apesar de domesticado, nos mostra, a cada dia, a precariedade do sentido de nossa vida, por mais segura que esta esteja quanto à sobrevivência, sendo que para a esmagadora maioria da população mundial não o está.⁹

Com base no exposto, e diante da “crise do direito”, incapaz de oferecer respostas satisfatórias à emancipação dos sujeitos, cumpre-se “des-pensá-lo”. Em tempos de instabilidade, como aquela a que nos defrontamos, torna-se premente a assunção da responsabilidade dos indivíduos pela construção de um direito com efetivo conteúdo emancipatório e não apenas formas e estruturas diletantes e sem qualquer alcance real.

“Des-pensar” é uma tarefa epistemologicamente complexa porque implica uma desconstrução total, mas não nihilista, e uma reconstrução descontínua, mas não arbitrária. Além disso, por ser efetuada no encaço da ciência moderna, o momento destrutivo do processo de “des-pensar” tem de ser disciplinar (o direito e cada uma das ciências sociais), ao passo que o seu momento construtivo deve ser indisciplinar: o processo de “des-pensar” equivale a uma nova síntese cultural.¹⁰

2 O APRENDIZADO COM O ORIENTE

A metáfora cultural apresentada por Boaventura de Sousa Santos, ao reconhecer no “Sul” um “topos” de constituição de subjetividade, na transição paradigmática, tem o objetivo de destinar a atenção à dupla dicotomia – Norte – Sul e Ocidente – Oriente – , que é também uma dupla hierarquia: o Sul subordinado ao Norte, o Oriente ao Ocidente.

A concepção do Oriente, que predominou no milênio ocidental, teve a sua consagração científica no século XX com o chamado Orientalismo. Segundo o autor, Orientalismo é a concepção do Oriente, que domina nas ciências e humanidades européias, a partir do final do século XVIII.

Essa compreensão se assenta nos seguintes dogmas: uma distinção total entre “nós”, os ocidentais, e “eles”, os orientais; o Ocidente é racional, desenvolvido, humano, superior, enquanto o Oriente é aberrante, subdesenvolvido e inferior; o Ocidente é dinâmico, diverso, capaz de auto-transformação e de auto-definição, enquanto o Oriente é estático, eterno, uniforme, incapaz de se auto-representar; o Oriente é temível (seja ele o perigo amarelo, as hordas mongóis ou os fundamentalistas islâmicos) e tem de ser controlado pelo Ocidente (por

⁹ Ibidem, p. 84.

¹⁰ SANTOS, 2007, p. 186.

meio da guerra, ocupação, pacificação, investigação científica, ajuda ao desenvolvimento, etc.).¹¹

Objetivando superar essas dicotomias, o autor propõe o exercício da “hermenêutica diatópica”, que se traduziria num diálogo intercultural, uma troca entre diferentes saberes que refletem diferentes culturas, ou seja, entre universos de sentidos diferentes e, em grande medida, incomensuráveis. Segundo o autor, compreender uma determinada cultura a partir dos “topoi” (lugares comuns mais abrangentes de outra cultura) é uma tarefa muito difícil e, para alguns, mesmo impossível.¹²

A hermenêutica diatópica baseia-se na idéia de que os “topoi” de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem. Tal incompletude não é visível a partir do interior dessa cultura, uma vez que a aspiração à totalidade induz a que se tome a parte pelo todo. O objetivo da hermenêutica diatópica não é, porém, atingir a completude – um objetivo inatingível – mas, pelo contrário, ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro, noutra.¹³

Um exemplo de hermenêutica diatópica é a que pode ter lugar entre o “topos” dos direitos humanos na cultura ocidental e o “topos” do “Dharma”¹⁴ na cultura hindu. Pode-se argumentar que é incorreto ou ilegítimo comparar ou contrastar uma concepção secular de dignidade humana, como são os direitos humanos, com concepções religiosas, como é o caso do hinduísmo. A esse argumento Boaventura de Sousa Santos contrapõe dois outros:

Em primeiro lugar, a distinção entre o secular e o religioso assume contornos muito específicos e vinculados na cultura ocidental e, de tal modo, que o que essa distinção distingue, quando aplicada no interior da cultura ocidental, não é equivalente ao que distingue quando aplicada no interior de uma cultura não ocidental. Por exemplo, o que conta como secular numa sociedade em que existem várias culturas não-ocidentais pode ser considerado religioso quando visto da perspectiva de qualquer dessas culturas. Em segundo lugar, nem mesmo no ocidente a secularização foi alguma vez plenamente atingida. O que conta como secular é produto de um consenso, no melhor dos casos, obtido democraticamente, sobre o âmbito dos compromissos com exigências religiosas. Por esta razão, as concepções de

¹¹ Idem, 2008, p. 184.

¹² SANTOS, 2008, p. 447.

¹³ Ibidem, p. 448.

¹⁴ Nas tradições clássicas indianas, o “governo da lei”, implícito no governo do “Dharma”, fazia parte de um contexto transcendente. Deus, o Criador, era considerado a fonte última do direito. Mas o “Dharma” era um ponto de junção entre o reino transcendente, o mundo da vida e o mundo social dos indivíduos. O fim do “Dharma” era o de criar um mundo melhor em que os indivíduos e as sociedades pudessem conseguir a auto-realização divina. GIRI, Ananta Kumar. O “governo da lei” e a sociedade indiana. In: COSTA, Pietro; ZOLO, Daniel (Orgs.). *O Estado de Direito: história, teoria e crítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 859-860.

secularismo variam muito de país para país na Europa e na América do Norte. Acresce que as raízes judaico-cristãs dos direitos humanos – a começar, nas primeiras escolas modernas no direito natural – são demasiado visíveis para serem ignoradas. Em face disto, a própria distinção entre o secular e o religioso deve ser submetida à hermenêutica diatópica.¹⁵

Ao aplicar, concretamente, a proposta da hermenêutica diatópica, o autor afirma que, vistos a partir do “topos” do “Dharma”, os direitos humanos são incompletos, na medida em que não estabelecem a ligação entre a parte (o indivíduo) e o todo (o cosmos) ou, dito de forma mais radical, na medida em que se centram no que é meramente derivado, os direitos, em vez de se centrarem no imperativo primordial, o dever dos indivíduos de encontrarem o seu lugar na ordem geral da sociedade e de todo o cosmos.¹⁶

Defende o autor que a visão, a partir do “Dharma”, indicaria uma concepção ocidental dos direitos humanos, extremamente contaminada por uma simetria muito simplista e mecanicista de direitos e deveres. Apenas garante direitos àqueles de quem pode exigir deveres. Isto explica por que razão, na concepção ocidental dos direitos humanos, a natureza não tem direitos: porque não lhe podem ser impostos deveres. Pelo mesmo motivo, seria impossível garantir direitos às gerações futuras: não têm direitos porque não têm deveres.¹⁷

Por outro lado e inversamente, visto a partir do “topos” dos direitos humanos, o “Dharma” também seria incompleto, dado seu enviesamento fortemente não-dialético, a favor da harmonia, ocultando, assim, injustiças e negligenciando totalmente o valor do conflito como caminho para uma harmonia mais rica.

Além disso, assevera o autor que o “Dharma” não está preocupado com os princípios da ordem democrática, com a liberdade e a autonomia e negligencia o fato de que, sem direitos primordiais, o indivíduo pode ser uma entidade demasiado frágil, para evitar ser subjugado por aquilo que o transcende. Por fim, sustenta o autor que o “Dharma” tende a esquecer que o sofrimento humano possui uma dimensão individual irredutível: não são as sociedades que sofrem, mas sim os indivíduos.

Dentro dessa perspectiva, em um constante diálogo com o Oriente, a partir do exercício de hermenêutica diatópica, Boaventura de Sousa Santos identifica Ghandi, como um dos mais ilustres mestres do processo de aprendizagem com o “Sul”. Sustenta que o eminente

¹⁵ SANTOS, 2008, p. 448.

¹⁶ SANTOS, 2008, p. 449.

¹⁷ Ibidem.

dirigente do nacionalismo indiano e profeta visionário da não-violência simbolizou a rejeição mais radical do Norte imperial no século passado.¹⁸

A idéia e a prática da não-violência e da não-cooperação, a que Ghandi dedicou toda a sua vida, são as características mais notáveis da desfamiliarização política e cultural, relativamente ao Norte imperial. O objetivo não é conquistar poder num mundo corrupto, mas criar um mundo alternativo, onde seja possível recuperar a humanidade do humano.

Para Ghandi, o marxismo e o comunismo europeus, embora representando indiscutivelmente uma crítica profunda do Norte imperial, estão ainda demasiadamente comprometidos com ele, a fim de funcionarem como modelos para a construção de um Sul não-imperial:

Não fiquemos obcecados como os lemas e as palavras de ordem sedutoras importadas do Ocidente. Não temos nós as nossas próprias tradições orientais? Não seremos nós capazes de encontrar a nossa própria solução para o problema do capital e do trabalho? (...) Estudemos as nossas instituições orientais com esse espírito de pesquisa científica e desenvolveremos um socialismo e um comunismo mais genuínos do que o mundo alguma vez sonhou. É sem dúvida errado presumir que o socialismo ou o comunismo ocidentais são a última palavra sobre a questão da pobreza das massas. (...) A luta de classes é estranha ao espírito essencial da Índia, que é capaz de desenvolver uma forma de comunismo amplamente baseada nos direitos fundamentais de todos e numa justiça igual para todos.¹⁹

A proposta de Ghandi, como veremos a seguir, significa uma contribuição decisiva para um novo senso comum emancipatório. Essa universalidade tem por fundamento a hermenêutica diatópica, isto é, baseada num questionamento exigente de sua própria cultura hindu, de modo a aprender como entrar em diálogo com outras culturas munido da máxima tolerância discursiva, e a reconhecer que as outras culturas também têm aspirações emancipatórias semelhantes.²⁰

3 GHANDI E O PROJETO EMANCIPATÓRIO COM BASES NO “SATYAGRAHA” E IMPLEMENTAÇÃO NO “SWADESHI”

As tradições indianas clássicas tinham uma concepção das regras e do direito diversa daquelas das tradições ocidentais modernas. Enquanto a força vinculante da legalidade tem

¹⁸ Ibidem, p. 373-374.

¹⁹ SANTOS, 2008, p. 373-374.

²⁰ Ibidem, 375-376.

um lugar central no ocidente, na Índia, o núcleo do “governo da lei” é constituído antes pela autoridade moral.²¹

O direito clássico indiano não é caracterizado pelo direito positivo e pela legalidade, mas, ao contrário, pela autoridade moral do que é chamado de “Dharma”, que significa, consoante já explicitado, a totalidade de deveres que competem aos indivíduos e indica, também, as regras eternas que regem o mundo.²²

A veemência do “Dharma” contribuiu, inclusive, para a elaboração da bandeira nacional daquele país. A cor laranja denota renúncia ou desinteresse, porquanto os líderes deveriam permanecer indiferentes aos ganhos materiais na dedicação ao trabalho político. O branco simboliza a leveza, o caminho da verdade para guiar a conduta, enquanto que o verde representa a relação com o solo e com a vida das plantas. Por fim, a roda no centro do branco representa a bandeira da lei do “Dharma”. A virtude deve ser o princípio que controla aqueles que trabalham sob aludido estandarte.

Com profundas raízes na tradição do “Dharma”, Ghandi nasceu na cidade de Porbandar, também conhecida por Sudamapuri, no dia 2 de outubro de 1869. A família Ghandi pertencia à casta “bania” (comerciantes, mercadores), cujos membros eram originalmente merceeiros. O pai de Ghandi atuou como primeiro-ministro nas províncias de Rajkot e Vankaner.²³

Os aspectos profundamente religiosos da família de “vaishnava”²⁴ o influenciaram sobremaneira. No entanto, desde muito cedo, optou por não frequentar templos, em flagrante objeção à suntuosidade e pompa desses lugares. Noutro passo, a convivência diuturna com o pai, que mantinha relações com pessoas de crenças diversas, contribuiu para o cultivo da tolerância em sua personalidade.²⁵

O próprio Ghandi enfatizava não possuir uma crença verdadeira em Deus. Contudo, entendia a moralidade, o “Dharma”, como um aspecto essencial à vida, sendo que a verdade teria o poder de lhe conferir substância.

²¹ GIRI, 2006, 859-860.

²² Ibidem, p. 860.

²³ GHANDI, Mohandas K. *Autobiografia – minha vida e minhas experiências com a verdade*. 5. ed. São Paulo: Palas Athena, 2007, p. 23-25.

²⁴ Devotos do Deus Vishnu.

²⁵ GHANDI, 2007, p. 47.

A partir disso, as experiências com a verdade passaram a consistir no único objetivo, e as influências principais na construção de seu pensamento podem ser encontradas nas obras de Tolstói, Raychandbhai Mehta e John Ruskin.²⁶

Ghandi optou por cursar Direito em Londres, tendo a decisão lhe custado a expulsão da casta. Naquele país, priorizou os aspectos educacionais, vindo a freqüentar aulas de francês, latim e oratória. As experiências principais de Ghandi na Inglaterra diziam respeito às questões de higiene e economia, porquanto aprendeu a sobreviver com módicas quantias mensais e em condições sanitárias favoráveis.²⁷

Após obter aprovação nos exames da Ordem dos Advogados da Inglaterra e registrar-se no Tribunal Superior, retornou à Índia. No ano de 1893, contratado por uma firma de comerciantes, seguiu rumo à África do Sul, para atuar como causídico.

Uma das primeiras experiências marcantes, por ele relatada no percurso rumo à África do Sul, foi o preconceito de cor. Afirmou ter sido retirado à força de um trem, muito embora munido com o bilhete da primeira classe, porque se recusou a encaminhar-se para a terceira classe.²⁸

Fatos recorrentes como o exposto, somados ao tratamento desumano e insalubre infligido aos trabalhadores indianos na África do Sul, contribuíram para que crescesse em Ghandi um espírito aguerrido e contestador.

Em um dos primeiros discursos naquele país, proferido a alguns comerciantes, destacou a importância da verdade nos negócios. Afirmou discordar daqueles que pensam na verdade apenas com relação às questões religiosas, sustentando a responsabilidade dos comerciantes e o senso de dever que estes deveriam possuir em suas ações.²⁹

Paralelamente, Ghandi realizou um profundo e sistemático estudo das duras condições de vida dos colonos indianos, não apenas por intermédio de leituras, mas principalmente pela vivência e testemunho. Desde logo, percebeu que a África do Sul não era um país para um ser humano oprimido que se prezasse, e sua mente ocupou-se cada vez mais com a possibilidade política de alterar esse estado de coisas.³⁰

²⁶ Ibidem, p. 91.

²⁷ Ibidem, p. 48-55.

²⁸ GHANDI, 2007, p. 110.

²⁹ Ibidem, p. 121.

³⁰ Ibidem, p. 125.

A permanência em Pretória/África do Sul, também contribuiu para o exercício concreto da advocacia. Em um dos relatos, sustentou ter persuadido as partes litigantes a celebrarem acordo, num processo de longo trâmite em que atuava como causídico, obtendo a satisfação decorrente do exercício da profissão:

Para mim, foi mais difícil conseguir a concessão de pagar parceladamente do que fazer com que as partes concordassem com a arbitragem. Mas ambos estavam contentes com o resultado, e cresceram na estima pública. Minha felicidade era ilimitada: eu havia aprendido a trabalhar com a lei. Aprendera a encontrar o melhor lado da natureza humana e a entrar no coração dos homens. Compreendi que a verdadeira função de um advogado era unir partes que haviam se separado. Essa lição ficou gravada em mim de um modo tão indelével que, durante os vinte anos em que pratiquei a advocacia, grande parte do meu tempo foi dedicada a promover acordos amigáveis em centenas de casos. Não perdi nada com isso, nem mesmo dinheiro, e certamente não a minha alma.³¹

Ghandi afirmava nunca ter recorrido à inverdade ou qualquer artimanha contrária aos seus princípios, no exercício da advocacia. Ao contrário, a reputação foi conquistada em razão do extremo cuidado com a prática da honestidade na profissão. Alertava constantemente os novos clientes de que somente agiria pautado pela verdade, justificando jamais aceitar causas falsas ou qualquer indução de testemunhas.³²

Contudo, os constantes atentados à dignidade dos indianos, na África do Sul, contribuíram para que relegasse a advocacia, a fim de priorizar o trabalho humanitário, fato que ensejou a realização do Congresso Indiano de Natal em 1894, mantido por doações, nunca em valores superiores ao estritamente necessário, segundo o próprio Ghandi.³³

Experiências muitas vezes desastrosas dos recursos dessas instituições, por administradores irresponsáveis, fizeram-no concluir que a gestão com base em fundos permanentes acabava por comprometer o caráter moral de qualquer organização. A partir disso, sugeriu que as instituições públicas se mantivessem com coleta diária de fundos e com o respaldo da comunidade, a fim de que pudessem sistematicamente prestar contas e se tornar permanentemente responsáveis por eventuais desmandos.

As ações comunitárias foram responsáveis pelo despertar do respeito, consideração e admiração de Ghandi pelos pobres. Servir aos desfavorecidos tornou-se seu ofício por excelência, e isso significava colocar-se na mesma situação dos oprimidos, a fim de se

³¹ Ibidem, p. 128.

³² GHANDI, 2007, p. 312.

³³ Ibidem, p. 141.

identificar com suas demandas. Traduzia-se na simplicidade do estilo de vida, dos hábitos alimentares e das regras que ditava a si mesmo, bem como no voto de “brahmacharya”³⁴ que assumiu no ano de 1906.

Contudo, não concordava com políticas que fomentassem o atraso e relutava em ser conivente com os pontos fracos da comunidade ou em lutar por seus direitos, sem antes purgar suas imperfeições. Sistemáticamente, os indianos da África do Sul eram acusados de anti-higiênicos, fato este que impulsionou Ghandi a trabalhar na efetiva educação da comunidade, quanto à importância da adoção de medidas sanitárias.

As aflições dos passageiros da terceira classe são sem dúvida fruto da falta de atenção das autoridades ferroviárias. Mas a violência, os hábitos sujos, o egoísmo e a ignorância dos próprios passageiros não é menos culpada. É pena que eles não percebam que estão se comportando de forma doentia, descuidada e egoísta. Acreditam que tudo o que fazem é natural. Tudo isso pode ser atribuído à indiferença que nós, gente “educada”, sentimos por eles.

³⁵

A preocupação de Ghandi ia além do aspecto humano. Considerava a vida dos animais essencialmente relevante e acreditava que, quanto mais indefesa uma criatura, maior proteção esta deveria receber contra qualquer violação ou crueldade.

Ghandi dissociava o indivíduo de seus atos. Sustentava que, embora uma boa ação devesse evocar aprovação e uma má ação merecesse desaprovação, quem as pratica, sejam elas boas ou más, sempre mereceria respeito ou piedade, conforme o caso. O preceito “odeie o pecado, mas não o pecador” era seguido estritamente por Ghandi, ao afirmar que, embora de fácil inteligência, era de complicada aplicação, contribuindo para a disseminação do veneno e ódio pelo mundo.³⁶

A influência de John Ruskin em seu pensamento foi determinante. Os pontos principais da obra “Até o Último”, que mobilizaram toda a ação “Satyagraha” são: 1) que o bem do indivíduo está contido no bem do todo; 2) que o trabalho do advogado tem o mesmo valor que o do barbeiro, na medida em que todos têm o mesmo direito de ganhar a vida pelo

³⁴ Termo sânscrito, literalmente “conduta divina”, “amigo de Brahma”. Aqui tem o sentido de “continência, celibato”, voto que Ghandi tomou junto com sua esposa quando ele tinha 38 anos.

³⁵ GHANDI, 2007, p. 331.

³⁶ GHANDI, 2007, p. 244.

trabalho; e 3) que uma vida de trabalho duro, isto é, a vida de quem cultiva o solo e a do artesão, é a que merece ser vivida.³⁷

Calcado nessas premissas, Ghandi fundou a primeira comunidade “Satyagraha”, em Phoenix, África do Sul. A gráfica do jornal “Indian Opinion” foi deslocada para o local, e a terra foi igualmente distribuída entre indivíduos hinduístas, muçulmanos, parses e cristãos, que ganhariam a vida com o trabalho manual.

A educação era coordenada pelo próprio Ghandi, na língua gujarate, e com bases morais em “ahimsa”: “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 (...).”³⁸

Ghandi reconhecia em “ahimsa”³⁹ um amplo princípio. Sustentava que os indivíduos são mortais e indefesos, apanhados na conflagração de “himsa”. O próprio fato de estar vivo – comer, beber, movimentar-se – necessariamente envolve algum “himsa”, destruição de vida, ainda que minúsculo.

Portanto, quem fez um voto de “ahimsa”, segundo Ghandi, ainda é fiel a seu credo, se a mola propulsora de todas as suas ações é a compaixão, se evita tanto quando pode a destruição da menor das criaturas, se tenta salvá-la e, assim, busca incessantemente ficar livre da agitação mortal do “himsa”. O indivíduo crescerá em seu autocontrole e compaixão, mas nunca conseguirá ficar inteiramente livre do “himsa” externo.⁴⁰

Além disso, como o que sustenta o “ahimsa” é a unidade de todas as vidas, o erro de um não pode deixar de afetar a todos, e portanto o homem não pode ser totalmente livre do “himsa”. Enquanto continuar sendo um ser social, não lhe resta alternativa senão participar do “himsa” que a própria existência da sociedade envolve. Quando duas nações estão lutando, o dever daquele que fez voto de “ahimsa” é parar a guerra. Aquele que não está à altura desse dever, que não tem poder para oferecer resistência à guerra, que não tem qualificação para isso, pode tomar parte na luta, e mesmo assim tentar de coração libertar da contenda a si mesmo, sua nação e o mundo.⁴¹

³⁷ Ibidem, p. 262.

³⁸ Ibidem, p. 290.

³⁹ Termo sânscrito (a = não + himsa = dano ou injúria) que significa “não-violência” em qualquer das esferas da ação humana, ou seja, física, verbal ou mental.

⁴⁰ GHANDI, 2007, p. 290.

⁴¹ Ibidem, p. 302.

Em 25 de maio de 1915, na cidade de Ahmedabad (Índia), o “Ashram Satyagraha” foi fundado, sob a égide de um código, contendo princípios cuidadosamente planejados pelos membros, que se mantinha inicialmente por intermédio de doações.⁴²

A partir disso, o movimento “Satyagraha”, na Índia, se consolida como alternativa emancipatória aos desmandos do Império Britânico e aos abusos perpetrados pelos proprietários de terras contra camponeses.

Na região de Champaran, Ghandi investigou com profundidade a situação dos camponeses contra os plantadores de anil. Ao contrário da prática de ações rebeldes, evasão da lei por meio de artimanhas legais, bombas ou crimes anárquicos, o líder pacifista centralizou suas ações na simples desobediência civil.⁴³

Diante da presença em Champaran, Ghandi foi convidado a se retirar pelas autoridades locais, ordem devidamente descumprida, ensejando a acusação formal por crime de desobediência.

No discurso que pronunciou diante das autoridades, confessou sumariamente o “delito”, com base nos seguintes argumentos: “ousei fazer esta declaração não para atenuar a pena que pode ser pronunciada contra mim, mas para mostrar que desconsidere a ordem que me foi apresentada, não por querer desrespeitar a autoridade legal, mas em obediência a uma lei superior de nosso ser, a voz da consciência.”⁴⁴

Em outra ocasião, analisando as condições de operários da fábrica de tecelagem, em Ahmedabad, Ghandi os aconselhou a iniciar uma greve, de bases “Satyagrahi”. As condições expostas pelo líder, para o sucesso do movimento, podem assim ser resumidas: 1) nunca recorrer à violência; 2) nunca molestar os que querem trabalhar; 3) nunca depender de doações e; 4) permanecer firme, não importando quanto tempo dure a paralisação; e ganhar o pão, durante a greve, por meio de qualquer outro trabalho honesto.⁴⁵

Durante a paralisação dos operários, criaram-se as bases para trabalhos de tecelagem no “ashram”. Com o tempo, a utilização de tecidos industrializados foi descartada, e a totalidade dos membros passou a vestir-se de trajes feitos à mão, a partir de fios indianos: “a adoção dessa prática nos trouxe um mundo de experiências. Possibilitou-nos conhecer, por

⁴² Ibidem, p. 340.

⁴³ Ibidem, p. 346-348.

⁴⁴ GHANDI, 2007, p. 355.

⁴⁵ Ibidem, p. 365.

contato direto, as condições de vida entre os tecelões; a extensão de sua produção; suas dificuldades na obtenção de matéria-prima, o modo com que eram fraudados e, por último, o crescimento constante de suas vidas.”⁴⁶

O objetivo de Ghandi com o “khadi”⁴⁷, além de tudo, seria garantir trabalho às mulheres semi-famintas e semi-desempregadas da Índia. A idéia central do projeto seria vestir o povo da Índia com os tecidos “khadi”, a fim de implementar a política do “Swadeshi”⁴⁸.

No distrito de Kheda, novamente houve perda geral das lavouras e fome generalizada, ocasionando a impossibilidade de adimplir os impostos. A campanha “Satyagraha”, após obter a negativa do Governo quanto a um possível acordo, mobiliza-se pela desobediência civil à ordem oficial:

Deixaremos que o Governo tome quaisquer medidas legais que possa achar cabíveis, e sofreremos de bom grado as conseqüências desse não-pagamento. Preferimos perder nossas terras do que, ao pagar voluntariamente, dar margem a que nossa causa seja considerada falsa, ou comprometer o respeito que devemos a nós mesmos. Caso o Governo, entretanto, concorde em suspender a cobrança da segunda parcela dos impostos em todo o distrito, os que entre nós estiverem em condições pagarão o total ou o saldo devido. A razão pela qual os que podem pagar ainda não o fizeram, é que se eles pagarem os agricultores mais pobres podem, em pânico, vender mal suas propriedades ou contrair débitos para saldar seus impostos, o que lhe trará sofrimento. Nessa circunstância consideramos que, pelo bem dos pobres, é dever de todos, inclusive dos que podem, sustar o pagamento desses tributos.⁴⁹

O “Satyagraha”, em Kheda, marcou o início de um despertar entre os camponeses de Gujarate, o começo de sua verdadeira educação política. Ghandi afirmava terem os camponeses encontrado a sua força, além de terem gravado indelevelmente a lição de que a salvação do povo dependia dele mesmo e de sua capacidade de suportar o sofrimento e o sacrifício.⁵⁰

Ghandi compreendeu perfeitamente que os britânicos eram os “manda-chuva”; e os indianos, os “pobres-diabos” no seu próprio país. Consequentemente, questionou a noção de

⁴⁶ Ibidem, p. 416.

⁴⁷ Tecido de algodão rústico feito em teares manuais.

⁴⁸ O termo “Swadeshi”, como muitos termos indianos, tem uma história complexa. Literalmente, pode ser traduzido como nativo ou nacional, definido por oposição ao que é estrangeiro ou imposto. No contexto indiano moderno, o termo surgiu primeiramente no limite entre os séculos XIX e XX, quando o país, uma colônia inglesa, sofria os efeitos negativos de uma política econômica que resultou na desindustrialização e transferência da mais-valia para a metrópole. SETHI, Harsh. *Swadeshi* em debate na Índia. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 134

⁴⁹ GHANDI, 2007, p. 372-373.

⁵⁰ GHANDI, 2007, p. 376

“igualdade de direitos” entre um gigante e um anão: “antes de se poder pensar em igualdade entre desiguais, o anão tem de ser elevado à altura de gigante. O processo pode parecer duro, mas é inevitável, caso se queira que a massa de gente comum seja igual aos poucos privilegiados.”⁵¹

Contudo, interpretar o apelo de Ghandi ao “Swadeshi” como apelo à inversão de uma discriminação, ou até mesmo como um “slogan” para “seja indiano, compre indiano” seria uma grande injustiça para com ele.

Para Ghandi, “Swadeshi” não significava apenas “svavalamban” (autoconfiança) e “arthic swaraj” (independência econômica), mas também considerar a honra e as vidas britânicas tão sagradas quanto as nossas próprias.

Como processo positivo de regeneração, simultaneamente econômica e social, o “Swadeshi” pressupunha um ataque aos nossos males internos, às nossas desigualdades entrincheiradas, bem como um combate à injusta ordem colonial. Acima de tudo, não havia lugar para o rancor.⁵²

Para tomar como exemplo outra autoridade, invocada frequentemente hoje em dia, vejamos Sri Aurobindo. A sua estratégia para ganhar “swaraj” (independência) era baseada em uma doutrina de resistência passiva como método político para acabar com o domínio britânico e agir como um catalisador para a regeneração indiana. Fundamental para isso era entender que todos tomam parte na luta e no sofrimento de tal forma que a nação poderia surgir com uma unidade e uma força completamente desenvolvidas. De outro modo, considerava, podemos acabar “abraçando a liberdade sobre uma pilha de cadáveres.”⁵³

No que tange à desobediência civil, Ghandi defendia que, antes de alguém aderir à prática, deveria estar completamente disposto a obedecer respeitosamente às leis do Estado. Sustentava que a maioria dos indivíduos obedecia às leis por medo da pena que sofreria ao violá-las, e isso não envolve um princípio moral.

Por exemplo, um homem honesto e respeitado não começará de repente a roubar, haja ou não uma lei contra o roubo. Mas esse mesmo homem não sentirá nenhum remorso em não observar a regra de acender as luzes de sua bicicleta depois do escurecer. Na verdade, é duvidoso que ele até mesmo aceite um amável chamado de atenção a esse respeito. No entanto, cumpriria qualquer norma desse tipo, se assim pudesse escapar ao inconveniente de enfrentar um processo por quebrá-la. Tal

⁵¹ SETHI, 2005, p. 134.

⁵² Ibidem.

⁵³ Ibidem.

submissão não é, entretanto, o desejo espontâneo de obediência que se requer de um “satyagrahi”. Um “satyagrahi” obedece às leis da sociedade de forma inteligente e por livre e espontânea vontade, porque considera isso um dever sagrado. É apenas quando uma pessoa obedece escrupulosamente às leis, que está em posição de julgar quais delas são boas e justas, e quais são injustas e perversas. Só então seu direito se amplia na desobediência civil de certas leis, em circunstâncias bem definidas.⁵⁴

Ao longo do desenvolvimento dos trabalhos, Ghandi deparou-se com inúmeras dificuldades na educação dos indivíduos para o lado pacífico da desobediência civil. Além disso, a política de repreensão ilegal do governo ao movimento ganhou corpo, materializando-se pela criação de Tribunais de Exceção, que não eram Cortes de Justiça, mas instrumentos para executar o desejo arbitrário de um autocrata. As sentenças eram proclamadas sem base em provas, em flagrante violação à justiça.⁵⁵

Freqüentemente Ghandi recorria ao jejum, como meio pacífico de luta, ao contrário de apelar para a força, na concretização dos ideais revolucionários. Por diversas oportunidades, esteve às portas da morte, em decorrência dos constantes atos de abstinência, que só encontravam termo quando a causa em questão se resolvia dentro do espírito de “ahimsa”.

Não é minha intenção concluir desses eventos que é dever do professor jejuar sempre que surge alguma delinqüência por parte de seus alunos. Sou, contudo, da opinião que algumas ocasiões demandam esse remédio drástico. Mas ele pressupõe clareza de visão e preparo espiritual. Quando não há verdadeiro amor entre professor e aluno, quando a delinqüência deste não tocou o próprio ser do mestre, e quando o discípulo não lhe tem respeito, o jejum é inoportuno e pode até ser prejudicial. Embora haja motivo para duvidar que em tais casos a abstinência seja apropriada, é inquestionável a responsabilidade do professor pelo erro do aluno.⁵⁶

Ghandi defendia a democracia, dentro do estrito compromisso com a verdade. Sustentava que, para garanti-la, os indivíduos deveriam possuir um agudo senso de independência, auto-respeito e unidade e deveriam insistir em escolher, como seus representantes, apenas indivíduos bons e verdadeiros.⁵⁷

Além disso, afirmava que o indivíduo deve amar a mais insignificante criatura, como a si próprio, em conformidade ao “espírito da verdade universal”. Destacava que, para chegar a isso, o indivíduo não poderia permanecer alheio a nenhum aspecto da vida, justificando,

⁵⁴ GHANDI, 2007, p. 401.

⁵⁵ Ibidem, p. 402.

⁵⁶ Ibidem, p. 297.

⁵⁷ GHANDI, 2007, p. 425.

assim, sua inserção no campo da política: “aqueles que dizem que religião não tem nada a ver com política não sabem o que significa religião.”⁵⁸

As experiências e os experimentos me têm sustentado, proporcionando-me grande alegria. Mas sei que ainda tenho um caminho difícil a transpor. Devo reduzir-me ao zero. Enquanto o homem não se colocar por livre e espontânea vontade como a última de todas as criaturas, não há salvação para ele. O “ahimsa” é o limite máximo da humildade.⁵⁹

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho teve por objetivo reconhecer a “crise do direito”, decorrente do descumprimento de suas principais promessas (igualdade, liberdade e paz perpétua), com base na análise sociológica empregada por Boaventura de Sousa Santos: um direito convertido tão-somente em regulação, com instrumentalizações perversas, e incapaz de responder por uma genuína emancipação dos sujeitos na modernidade.

O arquétipo do direito, de cunho eminentemente dogmático e procedimentos puramente formais, é aquele calcado em um “ideal”, tal qual as promessas das religiões nos “paraísos celestes”.

Estabelecido no conhecimento-regulação, pretende instituir a ordem e eliminar o caos. É basicamente fundado em abstrações e generalidades, que servem justamente de artifício para a flexibilização ou “interpretação” da lei para “os amigos do soberano” e a implacável incidência da mesma lei para os “pobres-diabos”, à deriva no mundo.

Trata-se de um direito firmado em realidades fugidias, construído nos palácios, com o estigma da completude. Referido protótipo visa a “dar conta” da totalidade de promessas por liberdade, igualdade e segurança.

Esse direito, de bases transcendentais, mantém-se normalmente operando com a reprodução sistemática de proposições como a “pacificação social”, o “Estado Constitucional de Direito” e os “direitos humanos”. No entanto, há muito é denunciado como mais um mecanismo da “elite detentora do conhecimento”, na constante dominação e espoliação da “massa embrutecida”.

⁵⁸ Ibidem, p. 428.

⁵⁹ Ibidem.

A presença do dualismo maniqueísta se confirma nessa denúncia, um direito convertido tão-somente em regulação, com objetivos muito bem definidos na eliminação do “mal” e no restabelecimento da “ordem”. Na denúncia de Boaventura de Sousa Santos, trata-se de um direito de caráter hegemônico, afastado da realidade e com metas direcionadas pelo mercado.

Para o autor, o objetivo da completude é inatingível, em flagrante oposição à idéia da “completude do ordenamento” e ao imaginário da totalidade do direito. Consoante o exposto, o objetivo da hermenêutica diatópica não é, porém, atingir a completude mas, pelo contrário, ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro, noutra.

Diante desse panorama, o autor mobilizou-se num diálogo com o Oriente, pretendendo a construção de “um conhecimento prudente para uma vida decente”, reconhecendo em Ghandi um dos mais ilustres mestres do processo de aprendizagem com o “Sul/Oriente”.

Demonstrou-se a influência direta do direito clássico indiano e da autoridade do “Dharma” nos fundamentos do direito utilizados por Ghandi, que possuem caráter moral, muitas vezes diversos do direito positivo ocidental, caracterizado pela legalidade (que também, de certa forma, é influenciado pela moral judaico-cristã).

A moralidade, conferida ao direito por Ghandi, refletiu-se nos atos cotidianos, ao contrário de mera retórica. Considerava um equívoco permanecer alheio a qualquer aspecto da vida e visualizava na política toda a capacidade de emancipação dos sujeitos.

Os inúmeros exemplos concretos da atuação política de Ghandi indicam a congruência de um sujeito às leis “de sua própria consciência”, o que nos remete à Hannah Arendt e ao convite sempre benéfico à convivência pacífica diante do “diálogo consigo mesmo”.

Ghandi parecia não ter abdicado da “capacidade de pensar”. Ao contrário, submetia-se com retidão às leis do Estado, a fim de, posteriormente, questionar a justiça ou injustiça das mesmas e não-cooperar em caso de flagrantes abusos e desmandos. Considerava essencial a harmonia das leis estatais à “voz de sua consciência”, e quando ambas discordavam, Ghandi abria mão do consentimento às leis injustas e rebelava-se passivamente.

As revoltas pacíficas eram marcadas por um extremo senso de responsabilidade e compromisso ético com a verdade. A reputação foi conquistada em razão do cuidado exímio

com a prática da honestidade. Alertava constantemente os indivíduos de que somente agiria pautado por seus princípios.

Dentro da perspectiva do “Mahatma”, a “missão” do advogado seria a de unir partes que se haviam separado. Com base nisso, reforçava constantemente a prática da mediação, a fim de auxiliar os indivíduos a produzir, por eles próprios, uma forma cotidiana de decidir as prioridades de suas vidas e de seus relacionamentos.

Outro aspecto relevante é a postura de Ghandi diante dos oprimidos. Sistemáticamente, relutava em ser conivente com os pontos fracos da comunidade ou em lutar por seus direitos, sem antes purgar suas imperfeições, fatos que o impulsionaram na efetiva educação quanto à importância da adoção de medidas sanitárias, educacionais e de caráter moral.

Por sua vez, ao contrário de qualquer opção por maniqueísmos, Ghandi visualizava na não-violência a forma adequada de atuação no campo do direito. O líder pacifista tinha por princípio dissociar o indivíduo de seus atos. Sustentava que, embora uma boa ação devesse evocar aprovação, e uma má ação devesse ser desaprovada, quem as pratica, sejam elas boas ou más, sempre mereceria respeito ou piedade, conforme o caso.

A proposta da não-violência incitava os sujeitos a “parar a guerra”. Destacava que os constantes conflitos mundiais revelavam não ter a humanidade desenvolvido um outro sistema de retribuição às injustiças sofridas, que não a agressão. Conforme Ghandi, desde os primórdios, o homem baseou-se na violência como forma de compensação ao “mal”, sempre estribado em razões próprias e egoístas. A ótica individual, segundo o “Mahatma”, é a responsável pelo ódio, crueldade e vingança, como formas generalizadas de reagir no mundo.

A lógica operacional do direito moderno é a violência, bem direcionada a “clientes específicos”, sempre com a finalidade de perpetuar o poder daqueles que governam as forças produtivas, muito distinta da proposta de Ghandi, que incitava os indivíduos a aplicarem o “Satyagraha”, de bases não violentas, pretendendo manter para com os agressores gestos internos e externos de benevolência.

Oportuno destacar a postura de Ghandi diante de seus opressores. Contrariamente ao ódio e aversão, considerava a honra e as vidas britânicas sagradas. Como processo positivo de regeneração, simultaneamente econômica e social, o “Swadeshi” pressupunha um ataque aos

males internos, às desigualdades entrincheiradas nos indivíduos, bem como um combate à injusta ordem colonial. Acima de tudo, não havia lugar para o rancor.

Boaventura de Sousa Santos nos incita ao salutar exercício da hermenêutica diatópica, para a reavaliação constante de nossas estruturas jurídicas ocidentais, totalmente fundadas na violência e incapazes de emancipar, além das práticas jurídicas diuturnas, por vezes dissociadas dos discursos, o “senso comum teórico do jurista” de belas e vazias promessas, sem qualquer ressonância no plano da ação.

O “conhecimento prudente para uma vida decente”, idealizado por Boaventura de Sousa Santos, foi peculiarmente desenvolvido por Ghandi em seus atos. Conquanto avesso ao ditame único da forma, encontrava-se permanentemente comprometido com conteúdos emancipatórios genuínos e adequados a atribuir aos sujeitos uma “vida decente”, restaurando, efetivamente, a “humanidade do humano”.

A concretização desse conhecimento foi elaborada mediante ações práticas, ao colocar-se na situação de oprimido. A partir disso, modificando a ótica na percepção do mundo, pôde constatar os mecanismos de poder da elite opressora, o preconceito racial e a intolerância religiosa. Desse modo, incitava sistematicamente os “sujeitos educados” a colocarem-se também nessa peculiar posição, a fim de operar uma modificação na estrutura egocêntrica do pensamento.

Esse “conhecimento prudente para uma vida decente”, consoante relembra Boaventura de Sousa Santos: “não se trata do espanto medieval, perante uma realidade hostil, possuída do sopro da divindade, mas antes da prudência perante um mundo que, apesar de domesticado, nos mostra a cada dia a precariedade do sentido de nossa vida, por mais segura que esta esteja quanto à sobrevivência, sendo que para a esmagadora maioria da população mundial não o está”.

Em seus ulteriores termos, a contribuição de Ghandi a um conhecimento prudente, no campo do direito, é a interrupção da lógica dicotômica – defesa e ataque –, por meio do “ahimsa”, além da recorrente afirmação da desigualdade como promotora da violência, e da igualdade como estímulo à paz com a concreta atuação, trazendo para o ato aquilo que promovia por meio do discurso, tornando o conhecimento, assim, um genuíno auto-conhecimento.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- FAGÚNDEZ, Paulo Roney Ávila. *O direito e a hipercomplexidade*. São Paulo: LTr, 2003.
- GHANDI, Mohandas K. *Autobiografia – minha vida e minhas experiências com a verdade*. 5. ed. São Paulo: Palas Athena, 2007.
- GIRI, Ananta Kumar Giri. O “governo da lei” e a sociedade indiana. In: COSTA, Pietro; ZOLO, Daniel (Orgs.). *O Estado de Direito: história, teoria e crítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da experiência*. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2007.
- _____. *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008.
- SETHI, Harsh. *Swadeshi* em debate na Índia. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- WARAT, Luis Alberto. *O Ofício do Mediador*. Florianópolis: Habitus, 2001.