



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: Collage art, disobedient, digital art, abstract, revolution, resistance, democratic, utopia, organical machine

FIDELIDADE À VERDADE: GANDHI E A GENEALOGIA DA DESOBEDIÊNCIA CIVIL

Alexander Livingston

Tradução do inglês por Bárbara Nascimento de Lima

Resumo

Mohandas Gandhi é o criador de mitos mais influente e o teórico mais original da desobediência civil. Como editor de jornal na África do Sul, ele narrou suas experiências com *satyagraha* traçando paralelos com nobres precedentes históricos, dentre os quais os mais duradouros foram Sócrates e Henry David Thoreau. A genealogia que Gandhi inventou nesses anos se tornou a pedra angular das narrativas liberais contemporâneas de desobediência civil como uma tradição contínua de apelo consciencioso que vai de Sócrates a King e Rawls. Uma consequência dessa canonização contemporânea da narrativa de Gandhi, no entanto, foi obscurecer a crítica radical da violência que originalmente a motivou. Este ensaio se baseia no relato de Edward Said sobre a teoria da viagem para desestabilizar o mito da doutrina que se formou em torno da desobediência civil. Ao colocar a genealogia de Gandhi no contexto de sua crítica da civilização moderna, bem como seu encontro formativo (embora muitas vezes esquecido) com o movimento sufragista feminino britânico, ele reconstrói a noção paradoxal de Gandhi de que a ação política sacrificial é a expressão mais completa do autogoverno. Para Gandhi, Sócrates e Thoreau exemplificam a desobediência civil como uma prática destemida de fidelidade à verdade, profundamente em desacordo com as concepções liberais de desobediência como fidelidade à lei.

Palavras-chave

Mohandas Karamchand Gandhi; desobediência civil; não-violência; resistência passiva.

FIDELITY TO TRUTH: GANDHI AND THE GENEALOGY OF CIVIL DISOBEDIENCE

Abstract

Mohandas Gandhi is civil disobedience's most original theorist and most influential mythmaker. As a newspaper editor in South Africa, he chronicled his experiments with *satyagraha* by drawing parallels to ennobling historical precedents. Most enduring of these were Socrates and Henry David Thoreau. The genealogy Gandhi invented in these years has become a cornerstone of contemporary liberal narratives of civil disobedience as a continuous tradition of conscientious appeal ranging from Socrates to King to Rawls. One consequence of this contemporary canonization of Gandhi's narrative, however, has been to obscure the radical critique of violence that originally motivated it. This essay draws on Edward Said's account of travelling theory to unsettle the myth of doctrine that has formed around civil disobedience. By placing Gandhi's genealogy in the context of his critique of modern civilization, as well as his formative but often-overlooked encounter with the British women's suffrage movement, it reconstructs Gandhi's paradoxical notion that sacrificial political action is the fullest expression of self-rule. For Gandhi, Socrates and Thoreau exemplify civil disobedience as a fearless practice of fidelity to truth profoundly at odds with liberal conceptions of disobedience as fidelity to law.

Keywords

Mohandas Karamchand Gandhi; civil disobedience; non-violence; passive resistance; traveling theory.

Submetido em: 26/03/2023
Aceito em: 05/04/2023

Como citar: LIVINGSTON, Alexander. Fidelidade à verdade: Gandhi e a genealogia da desobediência civil. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 3, n. 2, p. 10-35, jul./dez. 2022.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

Introdução

Mohandas Gandhi é o teórico mais original da desobediência civil e o criador de mitos mais influente sobre o tema. Como um jovem ativista à frente da campanha contra o registro asiático na colônia do Transvaal, Gandhi reinventou a teoria e a prática da resistência não-violenta. Como editor de jornal, ele narrou suas experiências com *satyagraha* traçando paralelos com as lutas globais contemporâneas e enobrecendo precedentes históricos. As mais duradouras dessas comparações foram o julgamento de Sócrates em Atenas e a recusa de Henry David Thoreau em pagar impostos. O *Indian Opinion*, jornal do qual Gandhi era editor, publicou trechos da *Apologia* de Platão e de *Sobre a desobediência civil* de Thoreau traduzidos para Gujarati como exemplos inspiradores para a guerra espiritual dos indianos do Transvaal contra o registro. Os exemplos clássicos que espelham o presente podem enobrecer e dignificar as lutas políticas ao representar o presente em termos de um passado heroico. Todavia, tais exemplos também podem despolitizar o presente ao abstrair as particularidades das lutas políticas.¹ A agora canônica história de desobediência civil de Gandhi ilustra tanto as promessas quanto os perigos da mitologização política.

Como promessa, o apelo aos precedentes gregos e americanos universalizou a luta do Transvaal ao atravessar a dicotomia colonial das civilizações ocidental e oriental. Gandhi alistou Sócrates e Thoreau como parceiros em sua própria visão ampla da contra-modernidade global que inverteu o imaginário imperial para retratar os colonizados, e não os colonizadores, como os verdadeiros representantes da civilização.² A vida após a morte dessa narrativa anticolonial excedeu os propósitos de Gandhi, no entanto. Ativistas americanos de meados do século passado que lutavam pelos direitos civis e movimentos antiguerra reivindicaram o manto da não-violência de Gandhi, reiteraram essa genealogia e consolidaram a noção de uma tradição intelectual contínua de desobediência civil que vai de Atenas clássica ao Alabama do pós-guerra. Essa narrativa foi aprofundada e disseminada por meio de uma explosão de literatura acadêmica no final dos anos 1960 sobre a definição e justificação moral da desobediência civil. Sócrates e Thoreau tornaram-se “a alegria dos juristas”, observa Hannah Arendt, por ilustrar como a desobediência ao direito positivo é fidelidade a uma lei superior.³ Um dos primeiros volumes sobre a teoria da desobediência civil invoca “um caminho definido” que leva direto da noite de Thoreau em uma prisão de Concord para a cela de Martin Luther King Jr. em Birmingham.⁴ Outro livro popular do período apresenta a desobediência civil como uma “tradição de 2400 anos” conectando a América contemporânea ao mundo antigo.⁵ O que Quentin Skinner chama de “mito da doutrina” se desenvolveu em torno da desobediência

¹ HONIG, *Antigone, interrupted*, pp. 31-35.

² A respeito da contra-modernidade de Gandhi, cf.: YOUNG, *Postcolonialism*, pp. 317-334; KOHN; MCBRIDE, *Political theories of decolonization*, pp. 142-154. Sobre a inversão do discurso civilizacional, cf.: GANDHI, *Concerning violence*, pp. 118-120.

³ ARENDT, *Civil disobedience*, p. 51.

⁴ BEDAU, *Civil disobedience*, p. 7.

⁵ WOODCOCK, *Civil disobedience*, p. 3, tradução nossa.

civil ao migrar de uma prática política insurgente nas ruas para um problema de filosofia moral estudado em seminários universitários.⁶

Esse mito é perpetuado ainda hoje nos programas de graduação, nas revistas acadêmicas e na cultura política popular. De forma perigosa, mitificar a desobediência civil enfatiza a continuidade histórica às custas de descontinuidades relevantes e relê casos anteriores retrospectivamente nos termos de teorias liberais posteriores. A mais influente dessas teorias é a proposta teórica de John Rawls sobre a desobediência civil como "um ato público, não violento, consciencioso, mas político, contrário à lei, geralmente feito com o objetivo de provocar uma mudança na lei ou nas políticas do governo".⁷ A desobediência civil é um dispositivo estabilizador de um sistema constitucional que corrige o desvio legal dos princípios de justiça subjacentes a um regime democrático "quase justo".⁸ Com esse relato em mente, um volume de ensaios sobre a desobediência civil apresenta Sócrates, Thoreau, Gandhi e King como exemplos de um entendimento compartilhado da desobediência como a busca conscienciosa da reforma legal liberal.⁹

Estudos críticos recentes sobre a desobediência civil desafiaram o apelo a tais exemplos canônicos para sustentar um relato anacrônico e restritivo da desobediência que deturpa práticas contemporâneas de dissidência.¹⁰ Os critérios de definição estritos do relato liberal ortodoxo (público, não-violento, acato à punição legal) destinados a legitimar uma certa visão de protesto muitas vezes funcionam para deslegitimar protestos considerados iliberais ou criminosos pelos mesmos critérios.¹¹ Essa situação não é surpreendente. Como observa Edward Said, a vida de uma teoria é definida por suas viagens. Quanto mais uma teoria migra do ponto de origem histórico, maior a autoridade que ela acumula e mais provável que "ela seja reduzida, codificada e institucionalizada".¹² O trabalho do crítico é retrazar a distância percorrida pela teoria, desde o contexto histórico de sua realidade insurgente até sua codificação como ortodoxia acadêmica. Fazê-lo é resistir à ossificação da teoria e renovar suas possibilidades como resposta itinerante às questões dos vivos. Este ensaio é um exercício de resistência à teoria. As experiências de Gandhi em fazer a desobediência civil viajar estavam a serviço de uma crítica radical da violência que questiona as mais profundas presunções do próprio legalismo liberal que reivindica a genealogia da desobediência civil como sua. Mapear a distância que separa passado e futuro, ou o que proponho chamar de fidelidade à verdade e fidelidade ao direito, é um convite a reconsiderar os modos como teorias e narrativas recebidas na teoria política que começaram sua carreira como ideias libertadoras podem

⁶ SKINNER, *Meaning and understanding in the history of ideas*, pp. 59-67. Outros trabalhos iniciais canonizando Sócrates, Thoreau, Gandhi e King como exemplos de uma doutrina trans-histórica de desobediência civil incluem: MADDEN, *Civil disobedience and moral law in nineteenth century American philosophy*; MURPHY, *Civil disobedience and violence*; DAUBE, *Civil disobedience in antiquity*.

⁷ RAWLS, *A theory of justice*, p. 320, tradução nossa. Outros exemplos da teoria liberal da desobediência civil que surgiram nesse período incluem: BEDAU, *On civil disobedience*; COHEN, *Civil disobedience and the law*; SINGER, *Democracy and disobedience*; DWORKIN, *Taking rights seriously*.

⁸ RAWLS, *A theory of justice*, p. 293.

⁹ BEDAU, *Civil disobedience in focus*, pp. 6-7.

¹⁰ MARKOVITS, *Democratic disobedience*; MULLIGAN, *Civil disobedience*; SAUTER, *The coming swarm*; PINEDA, *Civil disobedience and punishment*; CELIKATES, *Democratizing disobedience*.

¹¹ ZERILLI, *Against civility*.

¹² SAID, *The world, the text, and the critic*, p. 321, tradução nossa.

se tornar armadilhas debilitantes quando perdemos de vista o trabalho interpretativo de tradução, transmissão e recrutamento que as teorias acumulam em suas viagens.

A fidelidade à lei afirma concepções distintamente modernas do eu e da liberdade como condições básicas da ação política ilegal, mas legítima. Como Rawls define a expressão, trata-se um compromisso público com os princípios morais que sustentam a estrutura básica de uma democracia constitucional mais ou menos justa. Um compromisso com a não-violência expressa o respeito final do desobediente pela ordem legal que ela busca reformar, mesmo quando ela viola uma lei específica que ela conscientemente julga injusta. Sofrer as consequências de suas ações, além disso, é uma expressão do compromisso sincero da desobediente com o Estado de Direito. A demonstração de fidelidade é crucial para que a desobediência civil funcione como um “modo de apelo” à concepção de justiça compartilhada pelo público.¹³ A desobediência civil, em suma, é um exercício de razão pública por outros meios.

A fidelidade à verdade, ao contrário, representa uma ruptura com a racionalidade da civilização moderna por meio de uma prática de *ahimsa* que subordina a política à ética. Os pensadores políticos nacionalistas indianos da virada do século se basearam em vocabulários hindus de sacrifício e abnegação para fundamentar uma crítica ao liberalismo colonial orientado para o interesse próprio e a segurança.¹⁴ A identificação de Gandhi com Thoreau e Sócrates como modelo de *satyagrahis* não pode ser totalmente compreendida fora desse contexto anticolonial. Ao apresentá-los a seus leitores, Gandhi caracterizou Thoreau e Sócrates como amantes destemidos da verdade. Em busca da verdade, ambos desconsideraram suas obrigações perante a lei, o Estado e até mesmo a autopreservação. Gandhi exortou os indianos a aprender com a descoberta de Thoreau segundo a qual não é necessário temer o Estado, uma vez que ele só pode ferir seu corpo, mas não sua alma, e com Sócrates – um “soldado da verdade” –, quando pediu a seus companheiros atenienses que se tornassem amantes da morte.¹⁵ “Rezamos a Deus e queremos que nossos leitores também rezem, para que eles, e nós também, possamos ter a força moral que permitiu a Sócrates seguir a virtude até o fim e abraçar a morte como se fosse sua amada”.¹⁶ É o radicalismo de seu compromisso sacrificial de “fazer justiça e manter a verdade, custe o que custar”, como Gandhi traduz liberalmente Thoreau, que ele defende como um modelo para os indianos imitarem.¹⁷ Os indianos devem “beber um gole profundo” da coragem de Sócrates em a face da morte para combater a “doença” da civilização moderna.¹⁸ Dessa forma, teria sido uma grande surpresa para Gandhi saber que esses dois *satyagrahis*, Sócrates e Thoreau, tornariam-se pedras de toque para essa mesma doença do liberalismo civilizacional.

O presente artigo argumenta que relacionamentos radicalmente diferentes com a experiência de si mesmo, segurança e medo estão no cerne da distinção entre essas duas concepções de fidelidade. Gandhi coloca o medo no centro do impulso à violência que aflige uma política embriagada pela ideia de civilização moderna. Uma política de não-

¹³ RAWLS, *A theory of justice*, p. 321.

¹⁴ KAPILA, *Self, Spencer and Swaraj*, p. 109. Sobre o auto-sacrifício e o repúdio de Gandhi à segurança como um bem político básico, cf.: MEHTA, *Gandhi on democracy, politics, and the ethics of everyday life*; SKARIA, *Unconditional equality*.

¹⁵ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*.

¹⁶ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 8, pp. 305-306, tradução nossa.

¹⁷ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 7, p. 199.

¹⁸ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 87, p. 248

violência, ao contrário, baseia-se em um espírito de destemor que, paradoxalmente, torna o auto-sacrifício a expressão mais completa do autogoverno. Como essa análise do medo e destemor nem sempre está na superfície dos escritos de Gandhi, este ensaio lê seus textos no contexto para reconstruir interpretativamente a lógica sacrificial que sustenta a *satyagraha* e a mitologia que Gandhi construiu em torno dela. A primeira seção examina as origens de *satyagraha*, o neologismo de Gandhi para seu novo relato de ação política sacrificial, em seu encontro muitas vezes esquecido com o movimento sufragista feminino. Embora Gandhi inicialmente olhasse para as sufragistas britânicas como um modelo de resistência passiva a ser imitado na África do Sul, com o tempo ele passou a ver a violência militante do movimento de mulheres como uma ilustração dos perigos da ação política não orientada em torno da fidelidade à verdade. A segunda seção coloca a crítica de Gandhi à resistência passiva dentro do contexto de sua crítica mais ampla da civilização em *Hind Swaraj*. A promessa da civilização de garantir felicidade corporal, segurança e liberdade é quebrada porque tem como premissa a experiência do medo da morte. O autogoverno, em contraste, gira em torno de uma concepção radicalmente diferente de liberdade e governo que abraça destemidamente a vida como um processo de sacrifício à sombra da morte. Em resposta à percepção de que o repúdio de Gandhi à civilização moderna se afasta da política e se volta para o ascetismo espiritual, a terceira seção examina como o autogoverno sem medo abre para outra visão de ação política não-violenta que Gandhi praticou na África do Sul. Reconstruir as jornadas dessa teoria itinerante revela importantes discontinuidades entre a fidelidade gandhiana à verdade e a fidelidade à lei que caracteriza os discursos liberais de desobediência civil. Ao mesmo tempo, revela continuidades negligenciadas entre a crítica espiritual de Gandhi à violência e a reinvenção inovadora da não-violência nos Estados Unidos como uma luta inacabada de e pelo autogoverno.

1. Resistência passiva e *Satyagraha*

Nas semanas que se seguiram a uma dramática reunião no *Empire Theatre* de Joanesburgo, no outono de 1906, no qual três mil indianos juraram abertamente violar o decreto de registro proposto pelo governo do Transvaal e enfrentar punição legal, os jornais sul-africanos deram um nome à ousada atitude política da comunidade indiana: resistência passiva. Gandhi inicialmente abraçou o rótulo em razão de como esse evocava o espírito sacrificial da não resistência cristã que ele descobriu em Leo Tolstói. A resistência passiva, argumentou ele, é "um dos métodos mais aprovados para obter reparação em determinadas circunstâncias, e é o único caminho que os homens pacíficos e cumpridores da lei podem adotar sem fazer violência à sua consciência".¹⁹ Com o tempo, entretanto, Gandhi passou a rejeitar "a incompletude da expressão inglesa" e sua conotação de que havia algo de passivo no sofrimento.²⁰ A resistência passiva é uma arma dos fracos. "Embora evite a violência, não estando aberta aos fracos, não exclui seu uso se, na opinião de um resistente passivo, a ocasião o exigir."²¹ A não-violência, ao contrário, é uma arma dos fortes. Repudia a violência devido à abundância de força da alma, em vez

¹⁹ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 7, p. 181, tradução nossa.

²⁰ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 14, p. 217, tradução nossa.

²¹ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 22, p. 452, tradução nossa.

da escassez de força bruta. Gandhi cunhou o termo *satyagraha* ("firmeza/insistência na verdade") depois de pedir aos leitores do *Indian Opinion* que propusessem uma alternativa apropriada em Gujarati para a expressão inglesa "resistência passiva".

A "resistência passiva" continha uma infinidade de associações para os leitores coloniais na virada do século. Por um lado, insinuava uma relação com a resistência inconformista ao Ato de Educação de 1902. O movimento *British Passive Resistance*, uma coalizão de metodistas e batistas liderada pelo clérigo John Clifford, empreendeu uma campanha de protestos fiscais contra o Parlamento como um ato de objeção consciente. Outra foi a campanha das mulheres britânicas pelo direito ao voto. Os escritos posteriores de Gandhi citam essas associações indesejadas como razão para repudiar o rótulo. Em *Satyagraha*, na África do Sul, ele relata sua surpresa quando um aliado inglês descreveu a resistência passiva como uma arma dos fracos empunhada por inconformistas, sufragistas e indianos do Transvaal. Todos os três movimentos eram fracos em número e nenhum poderia esperar ganhar sua causa pela força das armas. Todavia, essa fraqueza estratégica obscureceu a força espiritual da luta indiana para repudiar a violência da campanha sufragista. "Algumas sufragistas incendiaram prédios e até agrediram homens. Acho que nunca tiveram a intenção de matar ninguém. Mas elas pretendiam espancar as pessoas quando surgisse uma oportunidade e, mesmo assim, tornar as coisas quentes para elas".²² A associação com a resistência violenta das mulheres levou Gandhi a concluir: "o uso da frase 'resistência passiva' era capaz de dar origem a um terrível mal-entendido".²³

A decisão de Gandhi de distanciar a luta do Transvaal dessa frase representa mais do que sua desilusão com as táticas do movimento sufragista. Ele marca a virada para o que se tornaria a crítica radical de Gandhi da ação política como um instrumento de "garantir reparação", como ele disse anteriormente. Um exame do processo de desencantamento de Gandhi com a resistência passiva das sufragistas ilustra sua crescente consciência dos perigos da ação política não fundamentalmente orientada para a busca de *sat* ou verdade.²⁴ A busca da verdade é um bem humano básico para Gandhi. "A devoção à Verdade é a única justificativa para nossa existência. Todas as nossas atividades devem estar centradas na verdade. A verdade deve ser a própria respiração de nossa vida".²⁵ *Ahimsa*, ou não-violência, é o meio para esse fim. Como explica Farah Godrej, *ahimsa* contém significados estreitos e amplos. Restritivamente, significa evitar danos ou ferimentos. De maneira mais ampla, *ahimsa* "significa a disposição de tratar todos os seres como a si mesmo, uma completa ausência de má vontade e boa vontade para com toda a vida".²⁶ A busca da verdade, portanto, requer mais do que evitar a violência; envolve as exigentes virtudes da humildade, abnegação e sacrifício. "*Ahimsa* requer auto-sofrimento deliberado, não um ferimento deliberado do suposto malfeitor".²⁷ A ação política que falha em fazer da busca da verdade seu fim e *ahimsa* seu meio permanece ligada a uma concepção de si que facilmente sucumbe às tentações da violência.

²² GANDHI, *Satyagraha in South Africa*, p. 104.

²³ GANDHI, *Satyagraha in South Africa*, p. 103.

²⁴ KAPILA, *Gandhi before Mahatma*, pp. 431; SKARIA, *Unconditional equality*, pp. 49-51.

²⁵ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 49, p. 383, tradução nossa.

²⁶ GODREJ, *Nonviolence and Gandhi's truth*, p. 295, tradução nossa.

²⁷ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 15, p. 250, tradução nossa.

Gandhi encontrou o movimento sufragista feminino durante um período de crescente militância sob a liderança da *Women's Social and Political Union*.²⁸ A WSPU lançou uma campanha de ação direta em resposta ao fracasso dos apelos legais convencionais para influenciar o apoio parlamentar às mulheres em relação ao direito ao voto. A ação direta sufragista foi um exercício tanto de pressão política quanto de subversão de gênero. Enquanto campanha política, a militância sufragista buscava forçar a ação do governo elevando os custos da recusa às demandas das mulheres. Enquanto um ato performativo, as mulheres reivindicavam a autoridade masculina que lhes era legalmente negada, adotando modos masculinos de comportamento público de forma subversiva, como importunar oradores, interromper reuniões e destruir propriedades. Essas últimas táticas levaram a uma série de julgamentos contenciosos e greves de fome que agitaram ainda mais a opinião pública e aprofundaram a transgressão dos papéis tradicionais de gênero. Enquanto Gandhi originalmente celebrava as sufragistas como modelos de resistência passiva, ele finalmente passou a ver sua violência como uma consequência não acidental de sua compreensão instrumental – e, em última análise, masculina – do protesto político.

Gandhi chegou a Londres para fazer uma petição ao governo imperial em nome dos indianos do Transvaal, em outubro de 1906, dias antes de um grupo de sufragistas ser preso em uma marcha da WSPU no Parlamento. O relatório de Gandhi sobre as prisões no *Indian Opinion* elogia a coragem das sufragistas como uma ilustração da força exigida pela promessa dos indianos de resistir ao registro. A afinidade mais óbvia entre as duas lutas reside em suas reivindicações mútuas por direitos iguais de cidadania e em sua crença compartilhada nos limites do apelo legal. O ponto que Gandhi destaca para suas leitoras, no entanto, é a disposição das mulheres para sofrer a prisão por sua causa. “Se até as mulheres demonstram tanta coragem, os indianos do Transvaal falharão em seu dever e terão medo da prisão? Ou eles preferem considerar a prisão um palácio e prontamente ir para lá? Quando chegar a hora, os laços da Índia se romperão por si mesmos”.²⁹ O destemor e a disposição ao sacrifício das mulheres são virtudes necessárias na luta indiana. Particularmente impressionante para Gandhi nos meses seguintes foram as greves de fome que às quais as mulheres se submeteram na prisão. “Cada indiano no Transvaal deve levar a sério o exemplo dessas mulheres corajosas”, ordena um artigo subsequente.³⁰

A importância do gênero nessas campanhas paralelas não passou despercebida a Gandhi. Os nacionalistas indianos frequentemente invocavam a linguagem da emasculação para retratar a colonização como sinônimo de um processo de degeneração cultural que deixou os homens indianos impotentes e covardes. A resistência violenta, ao contrário, representava a recuperação corajosa da masculinidade. Gandhi compartilhava da visão de que o colonialismo havia levado à degeneração cultural dos colonizados e à perda da coragem masculina. Seus relatórios sobre a coragem das sufragistas, com títulos como *Quando as mulheres são viris, os homens seriam efeminados?* muitas vezes enfatizam a covardia dos homens indianos como um chamado à ação. No entanto, em vez de simplesmente reiterar os termos de gênero dos discursos colonial e nacionalista,

²⁸ Para uma discussão mais completa do encontro de Gandhi com o movimento feminista britânico e seu lugar no desenvolvimento de sua filosofia de não-violência, cf. HUNT, *An American looks at Gandhi*.

²⁹ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 5, p. 432, tradução nossa.

³⁰ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 5, p. 493, tradução nossa.

Gandhi os reelaborou, transformando a feminilidade em uma marca de força em vez de poluição. Considere a ambiguidade do título do artigo. Por um lado, Gandhi denuncia os homens na luta do Transvaal como efeminados por não terem demonstrado o mesmo destemor e coragem dessas sufragistas. Por outro lado, a coragem que Gandhi pede que imitem é distintamente feminina. Para Gandhi, a expressão mais completa da coragem altruísta da *satyagrahi* é representada pelo sacrifício altruísta da maternidade. O título do artigo, portanto, convida a uma concepção expandida de masculinidade que liga o destemor à abnegação da mãe, em vez da coragem marcial do guerreiro. A *Indian Opinion* pede às *satyagrahis* que aprendam a imitar a masculinidade materna das sufragistas, em vez da masculinidade marcial do discurso nacionalista, abraçando o sacrifício e a prisão sem medo.³¹

Notável também nesses relatórios é o silêncio de Gandhi sobre a destruição de propriedades e incêndios criminosos que levaram à prisão das mulheres. Essa elisão representa o desejo de Gandhi de defender as sufragistas como símbolos de pureza sacrificial. Ao fazer isso, ele reinscreve involuntariamente a própria autoridade masculina que procura perturbar ao definir o verdadeiro significado da mulher em oposição aos projetos políticos reais e às auto-interpretações oferecidas pelas próprias mulheres. O fracasso das sufragistas em concordar com o ideal de sacrifício materno de Gandhi acabaria se revelando inegável. Depois de três anos divulgando a coragem e o auto-sacrifício das mulheres, evitando mencionar suas ações cada vez mais violentas, o *Indian Opinion* começou a criticar abertamente o movimento em 1909, depois que as mulheres quebraram as janelas da residência de verão do primeiro-ministro Asquith. "Algumas dessas senhoras ficaram impacientes", anuncia Gandhi.³² Ele reconhece o sofrimento das mulheres na prisão, mas agora pergunta se todo o sofrimento delas apenas desmoralizou o movimento e levou as mulheres à violência. Seus relatórios seguintes de Londres começam a reconsiderar a greve de fome como uma tentativa desesperada de coerção, em vez de uma performance altruísta de sofrimento. "Devemos tirar uma lição desse caso", anuncia o *Indian Opinion*. "Nunca devemos abandonar a espada de *satyagraha* e ficar impacientes. Se o fizermos, perderemos todos os ganhos que obtivemos até agora. Temos, portanto, grande necessidade de aprender a paciência com o exemplo dos outros".³³

A conclusão que Gandhi tira de seus anos observando a resistência passiva das sufragistas é contra-intuitiva. A impaciência é frequentemente considerada uma virtude dos movimentos de protesto. Emmeline Pankhurst, fundadora da WSPU e interlocutora de Gandhi, argumentou que nenhuma reforma política foi conquistada sem impaciência.

Você tem que fazer mais barulho do que qualquer outra pessoa, você tem que ser mais intrometido do que qualquer outra pessoa, você tem que preencher todos os papéis mais do que qualquer outra pessoa, na verdade você tem que estar lá o tempo todo e se certificar que eles não te façam desistir, se você realmente pretende realizar sua reforma.³⁴

³¹ Ashis Nandy discute a noção de masculinidade materna de Gandhi mais adiante em *Final encounter: the politics of the assassination of Gandhi*. Para uma perspectiva mais crítica sobre o essencialismo de gênero de Gandhi, cf.: KISHWAR, *Gandhi on women*.

³² GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 81, tradução nossa.

³³ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 82, tradução nossa.

³⁴ PANKHURST, *When civil war is waged on women*, pp. 300-301, tradução nossa.

Uma conclusão semelhante ecoa meio século depois, quando Martin Luther King Jr., alegando seguir os passos de Sócrates, Thoreau e Gandhi, repudia os apelos liberais por paciência para pacificar a demanda urgente do movimento dos direitos civis por liberdade agora. Lido com esse último exemplo em mente, o apelo de Gandhi à paciência pode parecer uma crítica impensada às sufragistas por impor suas demandas de forma muito rápida e militante. Gandhi, no entanto, não estava sob o feitiço do mito da reforma legal progressiva que King critica em *Carta de uma prisão de Birmingham*. A paciência é uma virtude na busca não-violenta da verdade.

A impaciência pode ser politicamente vantajosa, mas não serve para buscar a verdade. Pior ainda, mesmo quando serve à luta pela justiça, a impaciência atrai atores e movimentos para a violência. A impaciência é um clima de antecipação tenso e desconfortável. É a experiência de se sentir presa no presente e o desejo apaixonado de um futuro ausente. Em seus limites, a impaciência transforma-se em desespero.³⁵ Tal postura prefigura uma relação com a experiência em busca de meios rápidos e eficientes para concretizar fins futuros. Uma tentativa para a violência reside na impaciência de reduzir a vida a meios presentes para fins futuros. O apelo à paciência, ao contrário, repudia a própria ideia de que o futuro pode compensar o presente. A paciente *satyagrahi* é indiferente à passagem do tempo. Seu foco é direcionado para dentro de si mesma, em vez de para fora, para as urgências do mundo. O que poderia significar, então, fazer política sem sucumbir às tentações da impaciência? Como a *satyagraha*, como disciplina de busca da verdade, pode fornecer uma orientação diferente para o protesto que não perpetue a lógica da violência que procura curar? Para entender a crítica de Gandhi à resistência passiva e seu apelo à não-violência paciente, devemos interpretar esse episódio no contexto de sua crítica mais ampla à violência e ao medo na civilização moderna.

2. Autogoverno e o governo do medo

Nos meses seguintes, os despachos do *Indian Opinion* em Londres continuaram a elogiar de forma ambivalente a coragem das sufragistas enquanto criticavam sua violência crescente. Com o tempo, porém, Gandhi passa a revisar sua avaliação da violência delas como uma responsabilidade política. "As pessoas aqui cedem à força física, adoram-na. Portanto, as mulheres certamente obterão o voto. Mas depois praticarão o mesmo tipo de tirania a que se opõem agora, para que as massas permaneçam onde estão".³⁶ Essas percepções mutáveis do movimento sufragista feminino coincidem com o encontro de Gandhi com a violência nacionalista indiana. Madanlal Dhingra atirou e matou Sir Curzon Wylie, o ajudante de campo do Secretário de Estado da Índia, pouco antes da chegada de Gandhi em sua viagem de 1909 a Londres. Gandhi julgou o assassinato um ato de covardia ao mesmo tempo em que considerou que o próprio assassino era moralmente inocente. "O assassinato foi cometido em estado de embriaguez. Não é apenas o vinho ou o *bhang* que embriaga uma pessoa; uma ideia maluca também pode fazê-lo".³⁷ A ideia que entorpecia Dhingra era a mesma adoração à

³⁵ BILGRAMI, *Gandhi's religion and its relation to his politics*, p. 106.

³⁶ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 179, tradução nossa.

³⁷ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 9, p. 428, tradução nossa.

força que afligia as sufragistas britânicas. O nome de Gandhi para essa ideia narcótica é civilização moderna. Gandhi escreveu *Hind Swaraj*, sua crítica mais presciente das fontes civilizacionais de violência, navegando de volta à África do Sul a bordo do S.S. Kildonan Castle, em novembro.

O diálogo do livro é tipicamente interpretado como entre um editor *satyagrahi* e um jovem leitor nacionalista, representando a opinião de Dhingra e "da escola indiana de violência", sobre o verdadeiro significado de autogoverno (*swaraj*).³⁸ Esse contexto familiar para leitura de *Hind Swaraj*, entretanto, não é o único disponível para nós. Isabel Hofmeyr argumenta que *Hind Swaraj* é um "texto diaspórico" que se dirige a múltiplos públicos no curso de suas viagens globais, tanto literais quanto metafóricas. Dentre essas audiências, estavam os leitores sul-africanos do *Indian Opinion*, os mesmos leitores a quem Gandhi se dirigia em seus escritos sobre o movimento sufragista britânico. Colocar as indianas do Transvaal na posição do Leitor abre a possibilidade de ler o próprio texto como uma forma de *satyagraha* literária que "executa seu uso preferido".³⁹ O primeiro desses usos é uma crítica da impaciência como uma virtude política. Como o Editor castiga o Leitor: "Você é impaciente, não posso me dar ao luxo de ser o mesmo. Se você for paciente comigo por um tempo, acho que descobrirá que conseguirá o que deseja".⁴⁰ O Editor traça repetidamente a conexão entre impaciência e violência, como quando caracteriza a facção extremista do Congresso como "o partido impaciente".⁴¹ A forma de diálogo de *Hind Swaraj* realiza esse apelo à lentidão, exigindo que seu leitor pratique a atenção paciente.⁴² A própria forma do livro torna explícita a ligação entre impaciência e violência, a fim de lançar as bases para uma prática radicalmente diferente da política como a busca destemida da verdade.

A acusação de *Hind Swaraj* à doença da civilização moderna descentraliza o binário geográfico das civilizações oriental e ocidental para colocar em primeiro plano a antropologia filosófica da modernidade global. A civilização moderna está intoxicada por seu apego a uma concepção materialista do eu como um corpo orgânico lutando para manter sua integridade corporal em um ambiente hostil. O maior bem da civilização moderna, explica o Editor, é "promover a felicidade corporal".⁴³ Três premissas são construídas nessa concepção de eu que prefiguram a violência característica da civilização moderna.⁴⁴ A primeira é que o eu é um sujeito autônomo. A segunda é um retrato da vida biológica como um processo de movimento incessante para satisfazer a fome inesgotável do corpo. Em terceiro lugar, está a vulnerabilidade desse corpo biológico. O próprio naturalismo que faz do corpo o centro do desejo e do apetite o torna um veículo frágil para o sujeito que deve ser perpetuamente protegido de danos ou lesões. Juntas, essas premissas moldam um retrato do eu como um animal antissocial lutando para se proteger de danos enquanto domina instrumentalmente a natureza em busca de vontades e desejos insaciáveis. *Hind Swaraj* usa a linguagem do sonho e da embriaguez para descrever essa concepção moderna de si mesma. "Um homem, enquanto dorme,

³⁸ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 22, p. 260, tradução nossa.

³⁹ HOFMEYR, *Violent texts, vulnerable readers*, pp. 288, 293.

⁴⁰ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 248, tradução nossa.

⁴¹ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 259, tradução nossa.

⁴² NIGAM, *Towards an aesthetics of slowness*. A respeito da prática da paciência, cf.: MEHTA, *Patience, inwardness, and self-knowledge in Gandhi's Hind Swaraj*.

⁴³ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 259, tradução nossa.

⁴⁴ Esta discussão se expande em razão do relato encontrado em PAREKH, *Gandhi's political Philosophy*.

acredita em seu sonho; ele é desenganado apenas quando é despertado de seu sono. Um homem que trabalha sob a civilização é como um homem que sonha”.⁴⁵

O Editor argumenta que o sonho da civilização transformou a vida indiana em um pesadelo. As próprias instituições, tecnologias e formas de conduta inventadas para maximizar a felicidade corporal têm o efeito cumulativo de perpetuar a frustração e a insegurança. “A civilização busca aumentar o conforto corporal, e falha miseravelmente mesmo ao fazê-lo”.⁴⁶ *Hind Swaraj* ilustra esse ponto com sua acusação à medicina moderna. O Editor explica a um Leitor incrédulo que a medicina moderna está entre as “profissões parasitárias” que as indianas devem rejeitar se quiserem alcançar o domínio próprio.⁴⁷ A medicina considera o eu exclusivamente em termos de sua corporeidade. Pacientes que adoecem por negligência ou excesso de indulgência procuram o médico para receber curas para doenças corporais, em vez das fraquezas morais que os levam a agir sem restrições em primeiro lugar. O médico cura o sintoma corporal e deixa intacto o eu espiritual. O resultado é que as indianas estão arruinando seus corpos agindo sem autocontrole. Cuidar do corpo exige atenção para mais do que apenas o corpo; a saúde exige cuidados com a alma. A figuração da civilização moderna do corpo como a totalidade do eu, ao contrário, perpetua a doença ao deslocar a prioridade da interioridade do eu. Além disso, a medicina, como a representação política e outras facetas da civilização moderna, recompensa os interesses econômicos dos médicos em detrimento do bem-estar de suas pacientes. A doença é fruto da ciência da saúde da modernidade.

Aqui, como nos capítulos anteriores sobre ferrovias e governo parlamentar, o Editor diagnostica como o apego à felicidade corporal engendrado pela civilização produz doenças, decepção e, finalmente, medo. O eu moderno se apega à felicidade corporal por medo do dano e da morte; a civilização involuntariamente perpetua esse mesmo medo em sua tentativa de corrigi-lo. Gandhi localiza a verdadeira causa da opressão indiana no medo. Não pode haver verdadeiro autogoverno onde o eu é governado pelo medo. Como ele relata posteriormente em *Young India*, “estou coletando descrições de *swaraj*. Uma delas seria: *swaraj* é o abandono do medo da morte. Uma nação que se permite ser influenciada pelo medo da morte não pode alcançar *swaraj*, e não pode retê-la se de alguma forma ela for alcançada”.⁴⁸ A ilusão da civilização moderna de que a felicidade corporal é a soma da existência humana gera um temeroso impulso de segurança mútua. Os indianos se tornaram efeminados por seu apego covarde à mera vida. “Se hoje somos pouco masculinos”, afirma Gandhi em 1916, “o somos, não porque não saibamos como atacar, mas porque temos medo de morrer”.⁴⁹

Uday Mehta ressalta como a crítica de Gandhi à busca pela segurança corporal ilustra a centralidade do medo e da violência para o liberalismo moderno. O estado liberal procura proteger os indivíduos vulneráveis do medo da morte no estado de natureza, estabelecendo condições de segurança mútua. No entanto, o fim da segurança não é a não-violência. O monopólio do Estado sobre a violência é um elemento essencial para a preservação da ordem.⁵⁰ Enquanto no estado de natureza a insegurança individual era motivada pelo medo de interferência arbitrária de outros indivíduos, o Estado soberano

⁴⁵ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 259, tradução nossa.

⁴⁶ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 261, tradução nossa.

⁴⁷ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 277, tradução nossa.

⁴⁸ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 24, p. 85, tradução nossa.

⁴⁹ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 15, p. 253, tradução nossa.

⁵⁰ MEHTA, *Gandhi on democracy, politics and the ethics of everyday life*, p. 363.

assegura a paz como ordem ao reorientar o medo em relação a seu incrível poder. *Hind Swaraj* considera a incapacidade do liberalismo de confrontar as verdadeiras fontes da opressão indiana no capítulo sobre advogados. Gandhi repudia sua antiga profissão quando conclui que os advogados "escravizaram a Índia".⁵¹ Como o Estado do Leviatã, a resposta da profissão jurídica ao medo e ao conflito serve apenas para aprofundar os antagonismos sociais por meio do *ahimsa*. Os indianos se tornaram "mais fracos e covardes" ao recorrer a um sistema jurídico baseado no interesse próprio e no medo mútuo, em vez de confrontar a base espiritual do antagonismo. Além disso, sem medo de seus vizinhos, os indianos não estariam em dívida com os tribunais coloniais e a profissão jurídica. "Se os pleiteantes abandonassem sua profissão e a considerassem tão degradante quanto a prostituição, o domínio inglês acabaria em um dia".⁵² A embriaguez da civilização com o corpo cria uma cultura de medo na qual prospera a governança colonial. É isso que o Editor pretende transmitir ao Leitor quando define o verdadeiro *swaraj* como antes de mais nada uma luta ética. "É *swaraj* quando aprendemos a governar a nós mesmos. Está, portanto, na palma da nossa mão".⁵³

O Editor relaciona o apego a essa liberdade com o apego à verdade praticado pela *satyagrahi*. Tanto *swaraj* quanto *satyagraha* exigem um afastamento do apego da civilização moderna ao corpo, sua busca ansiosa por segurança e seu medo da morte. "O verdadeiro governo doméstico só é possível onde a resistência passiva [*satyagraha*] é a força orientadora do povo. Qualquer outra regra é regra estrangeira".⁵⁴ A força das armas não pode levar ao verdadeiro *swaraj*. Tanto a ameaça de violência quanto seu uso têm como premissa a perpetuação do medo, e onde há medo não pode haver um verdadeiro autogoverno. Os ingleses podem conceder reformas por medo, "mas o que é concedido sob o medo só pode ser retido enquanto o medo durar".⁵⁵ Segue-se que fins destemidos exigem meios destemidos. Sofrer pacificamente como Sócrates e Thoreau sofreram em suas celas exige que o medo seja extinto. O Editor explica que um *satyagrahi* deve "observar a castidade perfeita, adotar a pobreza, seguir a verdade e cultivar o destemor".⁵⁶ *Swaraj*, como Ajay Skaria observa, não é garantido por meio da soberania, mas sim por meio de seu repúdio, ou o que o Editor chama de aprender a "nos sacrificarmos".⁵⁷ Gandhi colocou esse mesmo ponto durante a Campanha de Não-Cooperação: "Quando atingirmos *swaraj*, muitos de nós terão desistido do medo da morte; ou então não teremos alcançado *swaraj*".⁵⁸ Nenhum povo pode se libertar dos governantes coloniais até que, como Sócrates, libertem-se do pesadelo da civilização e de seu medo da morte.

Cultivar o destemor diante da morte não é simplesmente uma preparação para a ação política; é em si a prática da própria liberdade. Aqui está a pista para a afirmação contra-intuitiva de Gandhi de que o fracasso das sufragistas estava em sua impaciência. Elas também eram destemidas, mas seu destemor estava a serviço de uma liberdade futura. A busca da verdade, ao contrário, não tem história. "A história é realmente um

⁵¹ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 274, tradução nossa

⁵² GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 277, tradução nossa.

⁵³ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 282, tradução nossa.

⁵⁴ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 296, tradução nossa. Apesar de repudiar a resistência passiva como um rótulo enganoso já em 1906, Gandhi continua a traduzir "*satyagraha*" como "resistência passiva" na edição inglesa de 1910 do *Hind Swaraj*.

⁵⁵ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 286, tradução nossa.

⁵⁶ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 296, tradução nossa.

⁵⁷ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 285, tradução nossa.

⁵⁸ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 24, p. 85, tradução nossa.

registro de cada interrupção do trabalho uniforme da força do amor ou da alma".⁵⁹ Gandhi faz essa afirmação intrigante de reorientar o tempo de ação para longe da busca teleológica de abstrações em direção à entrega de si mesma ao sugerir a experimentação de buscar a verdade no presente vivido. "Não me livrei do medo da morte, apesar de muito pensar", Gandhi confessa em outro texto. "Mas não sinto nenhuma impaciência. Continuo tentando e tenho certeza que um dia me livrarei disso. Não devemos abrir mão de uma única ocasião em que possamos tentar. Esse é o nosso dever".⁶⁰ É esse outro destemor, não como um meio para algum objetivo futuro, mas como a prática de *ahimsa* no presente, que Gandhi esperava aprender com as sufragistas. *Hind Swaraj* reitera seu relato anterior da masculinidade materna em sua crítica à masculinidade marcial de Dhingra. "Onde é necessária coragem – em explodir os outros em pedaços por de trás de um canhão ou com um rosto sorridente para se aproximar de um canhão e ser despedaçado? Quem é o verdadeiro guerreiro – aquele que mantém a morte como amiga do peito ou aquele que controla a morte dos outros?"⁶¹ Dhingra morre destemidamente, mas, sob a embriaguez da civilização e sua concepção errônea de autogoverno, ele "deu seu corpo de maneira errada" como uma oferta de sacrifício à abstração da nação.⁶² O verdadeiro guerreiro, ao contrário, pratica o sacrifício como um ato ritual de humildade e autoabandono em busca da verdade. A verdade, entretanto, não pode ser conhecida absolutamente; requer uma disciplina de esforço. Paciência é o estado de espírito de permanecer na experiência de buscar a verdade sem ressentimento de nossa incapacidade meramente humana de compreendê-la absolutamente.

Hind Swaraj propõe ensinar o destemor paciente a suas leitoras como um novo modo de política anticolonial. Um povo se torna livre quando recupera a coragem de se governar espiritual e politicamente. Essas duas faces do autogoverno não podem ser separadas, confundindo a distinção liberal entre privado e público. "De forma bastante egoísta, como desejo viver em paz em meio a uma tempestade que ruge ao meu redor, tenho experimentado comigo mesmo e com meus amigos a introdução da religião na política".⁶³ Afastar-se da racionalidade política do liberalismo civilizacional não é um repúdio do político pelo espiritual; é a abertura para uma visão radicalmente diferente da política. *Hind Swaraj* é um meio que representa esse fim com seu apelo urgente à paciência. Durante o Movimento de Não-Cooperação, Gandhi convidou o povo indiano a começar seu trabalho de despertar para o autogoverno e à prisão judicial vendendo cópias proscritas de *Hind Swaraj* nas ruas de Bombaim.

3. Ação política como fidelidade à verdade

O exigente relato de Gandhi sobre a fidelidade à verdade é um predecessor improvável da fidelidade à lei encontrada nas teorias liberais da desobediência civil. Portanto, não é surpreendente que os defensores da teoria liberal tenham tido dificuldade em colocar Gandhi na genealogia de sua compreensão da lei, punição e não-violência. Hugo Bedau se esforça para encaixar Gandhi em sua narrativa de desobediência civil

⁵⁹ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 292, tradução nossa.

⁶⁰ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 14, p. 103, tradução nossa.

⁶¹ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 295, tradução nossa.

⁶² GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 285, tradução nossa.

⁶³ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 20, p. 304, tradução nossa.

como uma tradição atemporal de apelo legal que vai de Sócrates ao rei. “É indiscutível que Thoreau, Gandhi e King basearam a legitimidade da desobediência civil em um apelo ao princípio moral”, afirma ele, apenas para confessar que pouco mais pode ser dito sobre o conteúdo de seus princípios ou sua relação com as lutas históricas em que se encontraram.⁶⁴ Em um artigo recente, William E. Scheuerman admite uma ambivalência semelhante sobre a linhagem filosófica que une Gandhi com King e Rawls.⁶⁵ Gandhi, como vimos, rejeitou as premissas existenciais do liberalismo moderno como elementos da perpetuação civilizacional da violência em massa. A fidelidade à verdade não pode ser reduzida à fidelidade à lei sem resquícios.⁶⁶

O liberalismo enfrenta desafios semelhantes ao digerir o panteão de exemplos de Gandhi como seu. A celebração de Gandhi da *Apologia* como uma lição de fidelidade à verdade foi amplamente deslocada dentro dessa literatura pela análise acadêmica de *Crito* como um guia para entender a obrigação moral de aceitar a punição legal.⁶⁷ Insatisfações e debates semelhantes cercam a questão do status de Thoreau como um teórico da desobediência civil ou recusa meramente conscienciosa.⁶⁸ O mito de uma doutrina contínua de desobediência civil unindo Sócrates, Thoreau, Gandhi, King e Rawls só pode ser sustentado por meio de tais leituras que, apesar de criativas, são errôneas, embora talvez nada menos fiel ao original do que a própria apropriação imaginativa de Gandhi de Sócrates e Thoreau como *satyagrahis* exemplares.

No cerne da divergência de Gandhi em relação ao relato liberal hegemônico da desobediência civil está sua concepção de ação política como fidelidade à verdade. A busca da verdade reorienta a ação política para dentro, em direção a uma transformação do eu, em vez de primariamente para fora como um apelo à lei. Como ele explica em um discurso proferido após retornar à Índia, em 1915, “o segredo de *Satyagraha* na África do Sul”, o verdadeiro objetivo da campanha tinha que ser mantido em segredo ou “o povo teria rido de nós”.⁶⁹ O objetivo político de mudar a política do governo sempre permaneceu secundário; *satyagraha* era antes de tudo uma prática espiritual de si mesma. “Em resumo, o objetivo da luta *satyagraha* era infundir masculinidade nos covardes e desenvolver as verdadeiras virtudes humanas, e seu campo era a resistência passiva contra o governo da África do Sul”.⁷⁰ Sem uma reorientação tão radical da ação política para dentro liberdade e autotransformação, o apelo da desobediência civil aos princípios legais só pode entrar em colapso no ciclo de medo, instrumentalidade e violência da civilização moderna.

Considere novamente a crítica de Gandhi à resistência passiva das sufragistas. As sufragistas, apesar da destruição de suas propriedades, demonstraram fidelidade à lei em

⁶⁴ BEDAU, *Civil disobedience in focus*, p. 9, tradução nossa.

⁶⁵ SCHEUERMAN, *Recent theories of civil disobedience*.

⁶⁶ Isso não é para negar que Gandhi às vezes enquadra a justificativa da desobediência civil em termos de apelo a uma lei superior. Os leitores erram, no entanto, quando interpretam tais observações em termos deontológicos como algo semelhante à lei natural cristã ou à lei kantiana da razão. Como observa Anthony Copley, os estudiosos muitas vezes são muito rápidos em reduzir a noção de *dharma* de Gandhi a uma variedade de obrigações legais. COPLEY, *Gandhi, freedom, and self-rule*, pp. 29-30.

⁶⁷ Melissa Lane discute essas mudanças nas avaliações do significado político de Sócrates em *Gadfly in God's own country*.

⁶⁸ BEDAU, *Civil disobedience*; RAWLS, *A theory of justice*; HABERMAS, *Civil disobedience*, p. 104.

⁶⁹ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 15, p. 238, tradução nossa.

⁷⁰ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 15, p. 242, tradução nossa.

um sentido amplamente rawlsiano. Pankhurst procurou expandir os termos da cidadania liberal e da representação dentro da ordem legal e política da Grã-Bretanha para incluir os direitos das mulheres. Sua militância pode ser plausivelmente interpretada como um exemplo da sinceridade de seu compromisso com o Estado britânico como uma democracia constitucional mais ou menos justa. A crítica de Gandhi à impaciência das sufragistas não deixa de estar relacionada à sua relação com a lei. Depois que duas mulheres interromperam um discurso em Birmingham jogando pedaços afiados de ardósia no primeiro-ministro e na polícia, Gandhi observou que "não há dúvida sobre a coragem das mulheres, mas elas usaram sua coragem para um fim errado".⁷¹ Essa observação é curiosa por sua fusão de meios e fins. O objetivo do movimento sufragista, o reconhecimento legal como cidadãs iguais, era semelhante ao que as indianas do Transvaal reivindicavam. O problema, ao que parece, está em seus meios violentos. O que, então, significa culpar sua coragem por seu fim e não por seus meios?

Gandhi culpa o objetivo não por sua imoralidade. É simplesmente pelo fato de ser um objetivo ou um fim entendido como uma finalidade fixa que transcende a prática vivenciada da vida cotidiana. Orientar a ação política em torno de abstrações que transcendem o contexto, como princípios de justiça, corre o risco de cair perpetuamente na violência. Essa orientação para o fim instrumentaliza o presente em prol do futuro e solapa a relação radicalmente presentista com o eu, característica do *ahimsa*. Além disso, conceber a ação política como um modo de razão pública torna seu sucesso dependente da capacidade de resposta das majorias e das instituições legais. Essa relação coloca os termos da liberdade de um nas mãos do outro e, portanto, perpetua sentimentos de ansiedade, impaciência e medo que levam o conflito político à violência. A ação política voltada para fins caracteriza as armas dos fracos: a não-violência é um compromisso que permanece condicionado à boa vontade dos outros de ceder à justiça de suas demandas. *Satyagraha*, em contraste, gira em torno de uma concepção de política orientada para os meios.⁷² Ela reorienta a ação principalmente para suas consequências performativas para o eu no presente, em vez de seus efeitos externos e futuros sobre os outros. A ação política em busca da verdade é, portanto, um exercício paradoxal. Ela depende de resistir ao instrumentalismo orientado para o futuro da civilização moderna por meio do cultivo de um desapego paciente às próprias consequências que a ação engendra. Como Gandhi afirma esse paradoxo em 1936, "é preciso esquecer o objetivo político para realizá-lo".⁷³

A compreensão paradoxal da ação política como um processo de busca paciente da verdade, em vez de luta impaciente por resultados, baseia-se na apropriação criativa de Gandhi do não-dualismo *Vedanta* e da prática iogue.⁷⁴ A fidelidade à verdade é um experimento de libertação do eu do sujeito. O eu espiritual excede o mero ego em termos de sua relação com a verdade como uma unidade espiritual impessoal que une toda a vida, tanto humana quanto não-humana. Conhecer verdadeiramente a verdade do eu é conhecer a si mesmo como uma força espiritual interdependente de todos os outros seres vivos. Gandhi invoca esse entendimento não dualista da libertação espiritual do ciclo de reencarnação (*moksha*) na introdução de sua *Autobiografia*:

⁷¹ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 133, tradução nossa.

⁷² MANTENA, *Another realism*.

⁷³ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 68, p. 123, tradução nossa. Faisal Devji discute esse paradoxo temporal da não-violência em *The impossible Indian: Gandhi and the temptations of violence*.

⁷⁴ PAREKH, *Colonialism, tradition, and reform*; PAREL, *PaxGandhiana*.

O que eu quero alcançar – o que tenho me esforçado e almejado alcançar nestes trinta anos – é a auto-realização, ver Deus face a face, para atingir *moksha*. Eu vivo, me movo e tenho meu ser em busca desse objetivo. Tudo o que faço por meio da fala e da escrita, e todos os meus empreendimentos no campo político, são direcionados para esse mesmo fim”.⁷⁵

O caminho hindu tradicional para tal conhecimento do divino é um caminho de ascetismo e auto-renúncia. “O corpo existe por causa de nosso ego”, explica Gandhi, “A total extinção do corpo é *moksha*”.⁷⁶ A vida do *sannyasi*, o sacerdote abnegado, é celebrada na filosofia vedântica como o estágio mais elevado e final da libertação espiritual.

Gandhi, como outros críticos nacionalistas do domínio colonial, politiza essas práticas espirituais de libertação religiosa e auto-renúncia.⁷⁷ Enquanto as práticas religiosas de auto-renúncia envolvem um repúdio à preocupação política como apego mundano, Gandhi reformula a esfera política como o local privilegiado da libertação espiritual. Como sua tentativa de sintetizar maternidade e masculinidade, ele funde a renúncia do sacerdote *sannyasi* com a atividade destemida da classe guerreira (*kshatriya*) como dois lados de uma busca singular pela verdade. Tanto a coragem do guerreiro quanto o ascetismo do sacerdote giram em torno do mesmo desapego destemido aos frutos da ação corporificada.⁷⁸ A ação política, em vez de ser um obstáculo para *moksha*, é o próprio caminho para ela. “Cada era é conhecida por ter seu modo predominante de esforço espiritual mais adequado para a obtenção de *moksha*”, explica ele.⁷⁹ Na era contemporânea, é a ação política altruísta. “Nenhum indiano que aspire seguir o caminho da verdadeira religião pode se dar ao luxo de permanecer distante da política”.⁸⁰

Gandhi expõe concisamente as três afirmações que sustentam sua ideia de que a ação política deve ser espiritualizada no prefácio que ele contribuiu para um volume de ensaios de Gokhale, em 1918. A primeira é uma afirmação histórica sobre as circunstâncias mutáveis da vida religiosa. As normas e instituições políticas modernas, apesar de suas ameaças à vida religiosa, são um elemento inevitável da vida cotidiana na sociedade colonial. A segunda é a afirmação ética de que o fato da política moderna transforma os termos dos deveres éticos de alguém para com os outros. É porque “hoje estamos tão envolvidos na máquina política que é impossível servir ao povo sem fazer política”.⁸¹ O amor altruísta pelo próximo deve passar pelo campo da política porque as injustiças que sofrem têm sua origem na persistência do domínio colonial. A terceira é uma afirmação religiosa de que a renúncia de si mesma é alcançada por meio da identificação amorosa com os outros. O *sannyasi* supera seu apego ao ego por meio do serviço altruísta do guerreiro. Essas três reivindicações espiritualizam o político como um campo privilegiado para a busca da verdade. O conflito, a animosidade e a violência característicos do político como cenário de batalha é justamente o que o torna um rico laboratório para experimentos com a verdade.

⁷⁵ GANDHI, *An autobiography*, p. xxvi, tradução nossa.

⁷⁶ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 26, p. 365, tradução nossa.

⁷⁷ KAPILA, *A history of violence*.

⁷⁸ GODREJ, *Ascetics, warriors, and Gandhian ecological citizenship*.

⁷⁹ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 16, p. 268, tradução nossa.

⁸⁰ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 16, p. 269, tradução nossa.

⁸¹ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 16, p. 269, tradução nossa.

Essa espiritualização da política oferece outra perspectiva sobre a afirmação em *Hind Swaraj* de que *satyagraha* é o único caminho para *swaraj*. *Satyagraha* é um modelo de busca da verdade porque é uma prática de auto-renúncia que exige todas as virtudes de *ahimsa*: humildade, paciência, destemor, castidade, pobreza e assim por diante. Como explica a um membro da Assembleia Legislativa do Transvaal, "a função da violência é obter a reforma por meios externos; a função da resistência passiva, isto é, da força da alma, é obtê-la pelo crescimento de dentro; que, por sua vez, é obtido pelo auto-sofrimento, auto-purificação".⁸² Erin Pineda observa corretamente que essa forma de entender a punição, como um meio de autopurificação, não se "adequa" às teorias liberais da desobediência civil.⁸³ O que Gandhi encontrou em Thoreau não foi uma compreensão da punição como fidelidade sincera à lei; era antes a ideia de que a cela da prisão era um local privilegiado para aprender as virtudes da não-violência.⁸⁴ O *satyagrahi* julga a prisão como uma oportunidade para aprender destemor, humildade e paciência.

Gandhi abraçou a punição com esse espírito quando, enfrentando sua primeira prisão entre muitas na África do Sul, pediu para receber uma sentença mais severa do tribunal. Em um discurso sobre a ética da resistência passiva proferido pouco antes de deixar Londres, em 1909, Gandhi explica: "a maior ajuda para o desenvolvimento de um caráter forte, puro e belo, que é nosso objetivo, é a resistência ao sofrimento. Autocontrole, altruísmo, paciência, gentileza, essas são as flores que brotam sob os pés daqueles que aceitam, mas se recusam a impor o sofrimento, e as sombrias prisões de Joanesburgo, Pretória, Heidelberg e Volkrust são como os quatro portais para este jardim de Deus".⁸⁵ O *ahimsa* destemido pode ser aprendido atrás das paredes da prisão. Gandhi frequentemente distribuía instruções detalhadas aos *satyagrahis* sobre como eles deveriam se comportar na prisão: eles deveriam ser limpos, civilizados, educados *etc.* Embora essas instruções se assemelhem a algumas das virtudes do desobediente civil decorrentes da fidelidade à lei, elas têm uma semelhança mais forte com os códigos de disciplina espiritual que Gandhi exigia em seus *ashrams*.

A cela da prisão, no entanto, não era apenas um *ashram*. Foi também o campo de batalha em que Gandhi se envolveu na luta política contra o governo do Transvaal. A prisão de mulheres *satyagrahis*, em 1913, provocou uma escalada radical da campanha sul-africana que levou a uma greve em Joanesburgo e a uma marcha em massa para cruzar ilegalmente a fronteira do Transvaal. Os milhares de resistentes passivos lotando as prisões prejudicaram a capacidade do governo de controlar o movimento e trouxeram uma pressão internacional renovada. O contraste entre, por um lado, o relato espiritual sincero de auto-sofrimento de Gandhi e, por outro lado, as maneiras pelas quais as táticas concretas de *satyagraha* coagiam os adversários a obedecer à sua vontade é frequentemente vista como um exemplo de como a prática política de Gandhi excedeu os termos de sua teoria espiritual.⁸⁶ A dimensão coercitiva da resistência não violenta parece transgredir a distinção entre as armas dos fracos e a *satyagraha* dos fortes que Gandhi procurou manter tão separados "como o Pólo Norte do Sul".⁸⁷

⁸² GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 11, p. 39, tradução nossa.

⁸³ PINEDA, *Civil disobedience and punishment*, p. 8.

⁸⁴ Cf.: GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 7, p. 201, tradução nossa

⁸⁵ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 159, tradução nossa

⁸⁶ PAREKH, *Gandhi's political philosophy*, pp. 152-153; GUHA, *Dominance without hegemony*.

⁸⁷ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 19, p. 206, tradução nossa.

Esse quebra-cabeça surge apenas quando perdemos de vista o *ahimsa* como o caminho para a verdade. *Ahimsa*, em seu sentido mais amplo, exige mais do que evitar danos ou coerção; é a prática da autopurificação através do "maior amor, maior caridade".⁸⁸ Os próprios corpos que Gandhi mobiliza como uma arma dos fortes são inevitavelmente também fontes de dano ou *himsa*. Comer, por exemplo, envolve fazer mal aos seres vivos. Responder a esse fato morrendo de fome apenas inflige danos de outra maneira. *Ahimsa*, então, envolve aprender a viver com os fardos do inevitável *himsa*, agindo corajosamente sem apego aos frutos da ação. Lembre-se dos julgamentos inconstantes de Gandhi sobre as greves de fome das sufragistas. O mesmo ato é visto, alternativamente, como um ato de *ahimsa* e um ato de coerção. A conclusão final de Gandhi de que as greves de fome das sufragistas são coercitivas gira em torno de seu julgamento sobre sua própria relação com seu sofrimento e não sobre seu efeito sobre os outros. Ao mobilizar o sofrimento para obrigar o governo a ceder às suas reivindicações, as sufragistas continuam apegadas aos frutos da ação. O auto-sacrifício, ao contrário, abandona pacientemente o apego às consequências para minar os motivos psicológicos da escalada violenta. Abraçar o sacrifício como o fim da ação neutraliza a espiral dinâmica da impaciência que Gandhi localiza na busca do interesse próprio e no medo da morte.

Esse exemplo ilustra a torção entre a força da verdade e a força bruta na ação política não violenta. Ao cultivar o desapego das consequências, a ação mundana paradoxalmente acumula uma força política que de outra forma não poderia ter. O intérprete americano de Gandhi, Richard Gregg, capta esse ponto quando descreve o poder da não-violência como uma forma de *jiu jitsu*: ao sofrer violência sem medo, a *satyagrahi* volta a força de seus oponentes contra eles.⁸⁹ Onde a *satyagrahi* aceita a morte destemidamente e não é movida pela impaciência, ela não pode ser ameaçada, coagida ou dominada por seu adversário. "Um braço golpeando o ar ficará desarticulado".⁹⁰ O *ahimsa* praticado em meio à política torna a força bruta inoperante, frustrando o poder do outro para continuar no caminho crescente do conflito. "Por quanto tempo você pode assediar um homem pacífico?", Gandhi pergunta. "Como você pode matar os mortos que morrem voluntariamente?".⁹¹ A polícia e o Estado não podem ameaçar ou coagir onde não há medo da morte. A possibilidade de um diálogo não-violento entre iguais reside nessa interrupção do ciclo de impaciência, medo e autopreservação da civilização moderna. Onde a violência endurece o apego ao ego e ao senso de separação humana, a superação do medo abre o caminho para uma busca colaborativa da verdade. A verdade é uma, mas nossas perspectivas sobre ela são plurais. Portanto, ela não pode ser apreendida sem a busca cooperativa com os outros.

Conclusão

A distância conceitual que separa a fidelidade à verdade da fidelidade à lei é sublinhada pela tradução reveladora de Gandhi acerca da afirmação de Sócrates de ser

⁸⁸ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 15, p. 252, tradução nossa.

⁸⁹ GREGG, *The power of nonviolence*.

⁹⁰ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 273, tradução nossa.

⁹¹ GANDHI, *Satyagraha in South Africa*, p. 278.

um moscardo preso pelos deuses à cidade de Atenas. Gandhi analisa a passagem da *Apologia* da seguinte forma: "Assim como um cavalo forte precisa de rédeas, você precisa de rédeas. Como você também é forte, acho que é a vontade de Deus que eu sirva como suas rédeas e, se você seguir meu conselho, me poupará".⁹² A substituição de "rédeas" por "moscardo" inverte o significado familiar da afirmação de Sócrates. A *satyagraha* de Sócrates não provoca nem estimula o *demos* ateniense; ensina autocontrole e paciência. Ele controla seu apego ao ego, aos fins políticos, aos projetos futuros e ao corpo para purgá-los da fraqueza servil que mantém muitos cativos de poucos carcereiros. A menos que os indianos aprendam a exercer esse autocontrole, nem mesmo os "remédios externos" do partido do Congresso salvarão sua causa da doença da violência.⁹³ A leitura de Sócrates feita por Gandhi — como a de Thoreau — é conscientemente revisionista e de olho em uma crítica da modernidade colonial que ele colocou no centro da luta sul-africana.

Examinar o desenvolvimento das críticas de Gandhi à resistência passiva lança luz sobre as preocupações intelectuais e políticas que informam sua celebração de Sócrates e Thoreau como exemplos inspiradores de *satyagraha*. Seu encontro com o movimento sufragista britânico ilustrou a natureza constitutivamente violenta da ação política. Dessa crítica da política e da civilização modernas emerge uma concepção radicalmente diferente da ação política como a busca corajosa da verdade, uma busca prefigurada pelos destemidos sacrifícios de Sócrates e Thoreau. Portanto, é uma espécie de ironia histórica que tanto Gandhi quanto seus exemplares se encontrem hoje conscritos como modelos do próprio liberalismo civilizatório do qual ele procurou escapar. A teoria, Said argumenta, "tende a ter paredes erguidas em torno de si mesma" à medida que migra da experiência vital de crise e luta que a gerou para a segurança de um contexto acadêmico profissionalizado, com a ilusão de que "uma vez insurgente, a teoria ainda é insurgente, viva, responsiva à história"⁹⁴ O agora ortodoxo discurso da desobediência liberal é um exemplo de como uma teoria se torna codificada e ossificada por meio de suas viagens. Mas se há uma resistência à teoria a ser encontrada na reconstrução dessa viagem, há também outra perspectiva que se pode adotar e que examina as maneiras pelas quais a desobediência civil foi revigorada, aumentada e transformada por meio de sua peregrinação global.

Uma percepção que podemos colher diz respeito aos usos da mitologização na história do pensamento político. Estudiosos posteriores que codificaram a teoria liberal da desobediência civil não estavam simplesmente errando sua história. Eles, como Gandhi, estavam recrutando pensadores do passado em um cânone a fim de criar um passado utilizável para as lutas contemporâneas contra o imperialismo e o racismo. A genealogia de Gandhi serviu como um guia útil para esse processo, mesmo que isso significasse ler essa história contra os próprios propósitos de Gandhi. Contextualizar a emergência do discurso liberal da desobediência civil como um episódio na história do pensamento político também nos lembra de perguntar como a mitologia dessa geração anterior serve ou restringe a política hoje. Thoreau, Gandhi e King ainda são fontes

⁹² GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 8, p. 293, tradução nossa. Sobre as fontes de Gandhi e as licenças criativas que ele obteve em suas traduções de Platão, cf.: VASUNIA, *Gandhi and Socrates*, p. 181.

⁹³ GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 8, p. 248, tradução nossa.

⁹⁴ SAID, *The world, the text, and the critic*, p. 247.

autorizadas de inspiração? Ou precisamos reescrever essa história para criar nossos próprios mitos para as lutas presentes e futuras?

Outra é encontrada na reinvenção da desobediência civil não violenta como uma prática de autogoverno. A apropriação do *satyagraha* como uma arma da luta americana pelos direitos civis é frequentemente retratada como a mudança de uma concepção baseada em princípios para uma concepção pragmática de não-violência. *Mehta*, por exemplo, argumenta que King rompeu com a crítica radical de Gandhi à violência para abraçar a desobediência civil estritamente como "um instrumento para realizar um objetivo político".⁹⁵ A evolução da *satyagraha* de Gandhi nos Estados Unidos certamente diverge da visão de Gandhi em muitos aspectos, mas permanece fiel a ela de outra forma que esta narrativa convencional deixa passar. Bayard Rustin aborda esse vetor esquecido da viagem da desobediência civil em seu ensaio autobiográfico de 1942 *Nonviolence vs. Jim Crow*. Expulso de um ônibus segregado por se recusar a sentar no banco de trás e levado para uma delegacia de polícia em Nashville, Rustin é agredido pela polícia e instruído a falar com o capitão. Quando Rustin pergunta ao capitão o que ele pode fazer por ele, ele recebe a resposta: "você deveria estar com medo quando vem aqui!". A réplica de Rustin dá o tom para a revolução não-violenta que se seguiria nos próximos anos, alcançando um caminho radical para o autogoverno que está na palma de sua mão. "Sou fortalecido pela verdade, justiça e Cristo", eu disse. 'Não há necessidade de eu ter medo.'" O capitão ficou "estupefato e, por um tempo, completamente sem palavras" antes de declarar que Rustin devia estar louco.⁹⁶ Foi o mesmo poder transformador do destemor que King descobriu em Montgomery uma década depois, quando ele colocou a não-violência de Gandhi para trabalhar nos Estados Unidos em grande escala pela primeira vez. Crucial para a vitória legal externa da dessegregação foi a transformação espiritual interna que os afro-americanos encontraram na coragem de enfrentar Jim Crow. "Esse auto-respeito crescente inspirou o negro com uma nova determinação de lutar e se sacrificar até que a cidadania de primeira classe se torne uma realidade. Este é o verdadeiro significado da história de Montgomery. Nunca se pode entender o protesto dos ônibus sem entender que há um novo negro no Sul, com um novo senso de dignidade e destino".⁹⁷ Se não podemos entender o significado de Montgomery sem ver o poder que se encontra na libertação do medo, também não podemos começar a entender a história da desobediência civil sem vê-la como uma luta viva pelo autogoverno e do autogoverno.

⁹⁵ MEHTA, *Gandhi on democracy, politics, and the ethics of everyday life*, p. 370.

⁹⁶ RUSTIN, *Nonviolence vs. Jim Crow*, p. 2, tradução nossa.

⁹⁷ KING, Jr., *Stride toward freedom*, p. 183, tradução nossa.

Referências

- ARENDRT, Hannah. Civil Disobedience. In: ARENDRT, Hannah. *Crises of the republic*. San Diego: Harcourt Brace, 1972.
- BEDAU, Hugo (ed.). *Civil disobedience: theory and practice*. New York: Pegasus, 1969.
- BEDAU, Hugo. *Civil disobedience in focus*. New York: Routledge, 1991.
- BEDAU, Hugo. On civil disobedience. *Journal of Philosophy*, n. 21, pp. 653-65, 1961.
- BILGRAMI, Akeel. Gandhi's religion and its relation to his politics. In: BROWN, Judith M.; PAREL, Anthony (eds.). *The Cambridge Companion to Gandhi*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- CELIKATES, Robin. Democratizing civil disobedience. *Philosophy and Social Criticism*, n. 10, pp. 982-994, 2016.
- COHEN, Carl. Civil disobedience and the law. *Rugers Law Review*, n. 1, pp. 1-17, 1966.
- COPLEY, Anthony. Is there a Gandhian definition of liberty?. In: PAREL, Anthony J. (ed.). *Gandhi, freedom, and self-rule*. Lanham: Lexington Books, 2000.
- DAUBE, David. *Civil disobedience in antiquity*. Edinburg: Edinburgh University Press, 1972.
- DEVJI, Faisal. *The impossible Indian: Gandhi and the temptations of violence*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.
- DWORKIN, Ronald. *Taking rights seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1977.
- GANDHI, Leela. Concerning violence: the limits and circulations of Gandhian 'ahimsa' or passive resistance. *Cultural Critique*, n. 35, 1996.
- GANDHI, Mahatma. *An autobiography: the story of my experiments with truth*. Trans. Mahadev Desai. Boston: Beacon Press, 1993.
- GANDHI, Mahatma. *Satyagraha in South Africa*. 2 ed. Ahmedabad: Navajivan, 1950.
- GANDHI, Mahatma. *The Collected Works of Mahatma Gandhi*. New Delhi: Publication Division Government of India. 98 vls. [S.d.]. (e-book).
- GODREJ, Farah. Ascetics, warriors, and Gandhian ecological citizenship. *Political Theory*, v. 40, n. 4, 2012.
- GODREJ, Farah. Nonviolence and Gandhi's truth: a method of moral and political arbitration. *Review of Politics*, n. 2, 2006.
- GREGG, Richard B. *The power of nonviolence*. Canton: Greenleaf Books, 1960.

- GUHA, Ranajit. *Dominance without hegemony: history and power in colonial India*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. Civil Disobedience: litmus test for the democratic constitutional state. *Berkeley Journal of Sociology*, v. 30, 1985.
- HOFMEYR, Isabel. Violent texts, vulnerable readers: hind swaraj and its South African audiences. *Public Culture*, n. 2, 2011.
- HONIG, Bonnie. *Antigone, interrupted*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- HUNT, James D. *An American looks at Gandhi: essays in Satyagraha, civil rights and peace*. New Delhi: Promilla, 2005.
- KAPILA, Shruti. A history of violence. *Modern Intellectual History*, v. 7, n. 2, 2010.
- KAPILA, Shruti. Gandhi before Mahatma: the foundations of political truth. *Public Culture*, v. 23, n. 2, 2011.
- KAPILA, Shruti. Self, spencer and swaraj: national thought and critiques of liberalism, 1890-1920. *Modern Intellectual History*, n. 1, 2007.
- KING, Jr., 97. *Martin Luther Stride toward freedom: the Montgomery story*. Boston: Beacon Press, 2010.
- KISHWAR, Madhu. Gandhi on women. *Economic and Political Weekly*, n. 40, pp. 1691-1702, 1985.
- KISHWAR, Madhu. Gandhi on women. *Economic and Political Weekly*, n. 41, pp. 1753-1758, 1985.
- KOHN, Margaret; McBride, Keally. *Political Theories of Decolonization* (New York: Oxford University Press, 2011).
- LANE, Melissa. Gadfly in God's own country': Socrates in twentieth-century America. In: TRAPP, Michael (ed.). *Socrates in the nineteenth and twentieth centuries*. London: Ashgate, 2007.
- MADDEN, Edward H. *Civil disobedience and moral law in nineteenth century American philosophy*. Seattle: University of Washington Press, 1968.
- MANTENA, Karuna. Another realism: the politics of Gandhian nonviolence. *American Political Science Review*, v. 106, n. 2, 2012.
- MARKOVITS, Daniel. Democratic disobedience. *Yale Law Review Journal*, n. 8, pp. 1897-1952, 2005.
- MEHTA, Uday S. Gandhi on democracy, politics, and the ethics of everyday life. *Modern Intellectual History*, n. 2, pp. 355-371, 2010.
- MEHTA, Uday S. Patience, inwardness, and self-knowledge in Gandhi's Hind Swaraj. *Public Culture*, n. 2, 2011.
- MULLIGAN, Tony. *Civil disobedience: protest, justification and the law*. New York: Bloomsbury, 2013.

MURPHY, Jeffrie G. (ed.). *Civil Disobedience and violence*. Belmont: Wadsworth, 1971.

NANDY, Ashis. Final encounter: the politics of the assassination of Gandhi. In: *At the edge of psychology: essays in politics and culture*. New Delhi: Oxford University Press, 1991.

NIGAM, Aditya. Towards an aesthetics of slowness: re-reading Gandhi's *Hind Swaraj*. In: SHAH, Ghanshyam.. *Re-reading Hind Swaraj: modernity and subalterns*. New Delhi: Routledge, 2013.

PANKHURST, Emmeline. When civil war is waged on women. In: SCHNEIR, Miriam (ed.). *Feminism: the essential historical writings*. New York: Vintage Books, 1972.

PAREKH, Bhikhu. *Colonialism, tradition, and reform: an analysis of Gandhi's political discourse*. New Delhi: Sage, 1999.

PAREKH, Bhikhu. *Gandhi's political philosophy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989.

PAREL, Anthony J. *Pax Gandhiana: the political philosophy of Mahatma Gandhi*. New York: Oxford University Press, 2016.

PINEDA, Erin. Civil disobedience and punishment: (mis)reading justification and strategy from SNCC to Snowden. *History of the Present*, n. 1, pp. 1-30, 2015.

RAWLS, John. *A theory of justice*. Cambridge: Belknap Harvard University Press, 1999.

RUSTIN, Bayard. Nonviolence vs. Jim Crow. In: CARBADO, Devon W.; WEISE, Donald (eds.). *Time on two crosses: the collected writings of Bayard Rustin*. New York: Cleis Press, 2015.

SAID, Edward. *The world, the text, and the critic*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

SAUTER, Molly. *The coming swarm: DDoS actions, hacktivism, and civil disobedience on the internet*. New York: Bloomsbury, 2014.

SCHEUERMAN, William E. recent theories of civil disobedience: an anti-legal turn?. *Journal of Political Philosophy*, n. 4, 2015.

SINGER, Peter. *Democracy and disobedience*. Oxford: Oxford University Press, 1971.

SKARIA, Ajay. *Unconditional equality: Gandhi's Religion of Resistance*. Minneapolis, University of Minnesota, 2016.

SKINNER, Quentin. Meaning and understanding in the history of ideas. In: *Visions of politics*. V. 1 – Regarding method. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

VASUNIA, Phiroze. Gandhi and Socrates. *African Studies*, v. 74, n. 2, 2015.

WOODCOCK, George. *Civil Disobedience*. Toronto: CBC Publications, 1966.

YOUNG, Robert J. C. *Postcolonialism: a historical introduction*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.

ZASHIN, Elliot M. *Civil disobedience and democracy*. New York: Free Press, 1972.

ZERILLI, Linda. Against civility: a feminist perspective. In: SARAT, Austin (ed.). *Civility, legality, and justice in America*. New York: Cambridge University Press, 2014.

SOBRE AS AUTORAS

Alexander Livingston

Professor Assistente no Departamento de Governo da Cornell University. Seu livro recente, *Damn great empires! William James and the politics of pragmatism* (2016), examina o pensamento político de William James por meio das lentes de seus escritos sobre o imperialismo americano nas Filipinas. Seus textos foram publicados na *American Political Science Review*, *Political Theory*, *Contemporary Political Theory*, *Theory & Event*, *Humanity*, *Philosophy and Rhetoric* e *Contemporary Pragmatism*. Atualmente está escrevendo um livro sobre a ética e a política da não-violência nos movimentos sociais americanos do pós-guerra. E-mail: alexander.livingston@cornell.edu.

Bárbara Nascimento de Lima

Doutoranda em Direito e Justiça pela Universidade Federal de Minas Gerais. Mestre em Teoria do Direito e Graduada em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Coordenadora do Grupo de Estudos em Democracia Radical. Bolsista CAPES. E-mail: barbara.nlima@hotmail.com.