

O PENSAMENTO POLÍTICO DE GANDHI

ARY GUIMARÃES, DA FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DA UFB^a.

Hoje faz cem anos, nascia na Índia, então paupérrima colônia do Império Britânico, um homem extraordinário: Mohandas Karamchand Gandhi. Pode-se dizer que aí se iniciava um período áureo para sua pátria, que teve a feliz coincidência de contar com dois dos seus maiores filhos, Gandhi, o filósofo-político, e Rabindranat Tagore, o poeta e também político, lutando, juntos, por ideais dos mais nobres: o amor entre os homens e a liberdade para seu povo. Sorte extraordinária que poucas nações tiveram — e que sucedeu justamente na fase mais difícil daquele povo, quando êle lutava por tornar-se independente. Pode-se dizer: na sua fase heróica.

Não nos cabe fazer, aqui, um paralelo entre os dois: fixamos, apenas, a extraordinária coincidência e mesmo a incalculável contribuição que ambos trouxeram para moldar o espírito da Índia como nação, numa difícil encruzilhada como a época em que ambos viveram — justamente aquela em que se chocavam filosofias e religiões antiquíssimas e de fundo orientalista com a civilização ocidental, representada pelo colonizador, a quem a Índia odiava, mas de quem precisava preservar o que de bom trazia. E ambos dedicaram tôda sua vida a isso. É essa a razão por que a ambos, pelos ensinamentos que trouxeram a seu povo, os indianos devem muito de sua capacidade de absorver a nova cultura sem renegar a que lhes sempre fôra — e ainda é — cara. Mas, se Tagore tem o mérito do grande poeta, em relação ao pensamento político, à influência social, à formação da alma do povo e da nacionalidade hindu, Gandhi, que viria depois, reverentemente, a ser chamado Mahatma, tornou-se, de longe, a primeira figura de seu tempo, em sua pátria. Alguns, provàvelmente com um pouco de desmedida, consideram-no a maior figura hindu de todos os tempos. Mas, se isso pode sofrer contestação, se mesmo alguns traços da grande figura humana que foi Gandhi podem merecer reparos, se seu pensamento político se pode acusar de ser incompleto embora desejasse ser filosoficamente abrangente e explicador de tôdas as coisas, não se pode desconhecer que o Mahatma, colocado no seu tempo e no ambiente em que viveu, pode ser considerado como uma figura extraordinária e — sem sombra de dúvida — o

N.R. — Conferência pronunciada pelo autor durante as comemorações do Centenário de Gandhi, no CEAO, em outubro de 1969.

principal artífice da independência de seu País e da feição que êle veio a tomar.

Encontra-se a influência de seu legado em muitos traços do comportamento da Índia. Identificam-se, sem dificuldade, seus ensinamentos nas atitudes, no modo de pensar do indiano de hoje. Assim, êste século passado, sua figura já se pode enxergar com a devida ponderação. E sua presença, apesar dos cem anos vividos, apesar de existirmos num século que consome heróis com facilidade e já não se devota a ídolos, apesar da vertiginosa mutação que sofrem as condições políticas de nossa época, sua presença é marcante, ainda, e o será por muitos anos.

Muitos vêem em Gandhi um líder religioso; uma figura mística que pregava um objetivo cada vez mais difícil de atingir-se e praticar-se no mundo atual — o *ahimsa*, ou a não-violência. Mas a verdadeira estatura de Gandhi, apesar de todos os seus ideais de compreensão universalista, só será encontrada se buscarmos entendê-la no lugar e época em que viveu. Assim compreendido, Gandhi cresce, agiganta-se mesmo, e até algumas críticas que lhe fazem seus estudiosos diluem-se. Porque, acima de tudo, Gandhi foi um asceta que dedicou herôicamente sua vida ao bem de seu País e de seus concidadãos. Foi um nacionalista na justa dimensão do termo, que não comporta distorções belicistas e imperialísticas. Afinal foi um santo que morreu pelo amor de sua pátria e seu povo. Para êles teve Gandhi todos os seus pensamentos, todos os seus esforços. Nisso, foi uma figura política admirável, um líder carismático, na acepção weberiana do termo, talvez por formação pessoal, mas certamente o tipo de líder que poderia ser seguido, na Índia de seus dias. De que outra forma poderia um homem liderar as massas iletradas, afogadas em profunda fome e miséria, buscando refúgio em religiões seculares e em tradições contemplativas e passivas, quase inteiramente desiludidas do presente e do futuro? Que outro tipo de líder poderia dirigir-se e comandar aquêle povo profundamente dividido mas unido pela ignorância e pelo analfabetismo? Ninguém, senão um líder carismático poderia fazê-lo.

A êsse povo, Gandhi trouxe uma religião nova: a da não-violência, que êle descreveu um dia como “meu primeiro artigo de fé... e também o último artigo de meu credo”. Jamais, porém, a não-violência entendida como atitude passiva; pelo contrário, a não-violência como arma, de defesa e até de ataque, de que êle foi mestre em empregar, desmoralizando o inimigo. O *ahimsa* ou *satyagraha* pode-se traduzir como resistência sem violência. No fundo, uma hábil combinação do que era útil, na tradição cultural orientalista, com o que de afirmativo se precisava e deveria tirar da civilização ocidental. O mesmo Gandhi compreendeu isso e afirmou, certa vez, em célebre polêmica com Tagore: “A Índia tem que aprender com o Ocidente a dizer não à injustiça e à opressão”. É, portanto, como uma arma dos que não têm arma, a mais inteligente arma dos fracos para dominarem os fortes e opressores. São, ainda, palavras do Mahatma: “A não-violência, tal como a entendo, não admite fuga diante do perigo ou que se deixe sem proteção os que

nos são caros. Entre a violência e a covardia, não posso senão preferir a primeira. Não me é possível pregar a não-violência a um covarde, tanto quanto impossível seria convidar um cego a apreciar a beleza da paisagem. A não-violência é o cimo da bravura”.

Nenhum melhor meio de ação poderia ensinar-se a um povo submetido, sem esperanças de resistir pelas armas — mas sobretudo a um povo profundamente dividido entre si por crenças religiosas e tradições não-compartilhadas, formado por ilhas culturais que não se comunicavam e até se odiavam. Nenhuma outra atitude seria mais sábia num país que, além disso, erguia sua estrutura social em forma de castas, inclusive admitindo a cruel categoria dos párias ou intocáveis. Numa casa assim dividida, ainda que fôsse possível, não seria aconselhável armar-se o povo para uma resistência contra o dominador estrangeiro — e contra os ingleses colonizadores é que o *ahimsa* foi desenvolvido, assim como foi contra eles, durante sua estada na África do Sul, que a doutrina da não-violência nasceu no cérebro de Gandhi, como forma de resistência dos pobres relegados e maltratados diante da política do *apartheid*.

Gandhi, na verdade, não estava esquecido dos perigos internos que ameaçavam a própria Índia e que depois, para sua amargura, viriam a dividir sua pátria em duas. Assim compreendida, sua doutrina ganha nova dimensão e funcionalidade, e se compreende sua afirmativa, até certo ponto incompreensível em outro contexto, de que os bons meios levam necessariamente aos bons fins. Isso traduz sua preocupação por encontrar, naqueles tempos heróicos e temerários, uma saída para a Índia colonizada, espezinhada e profundamente empobrecida e esgotada, mas também prenhe de ódio contra o dominador externo e contra as várias facções internas. E Gandhi teve ocasião de provar bem de perto esse perigo — o que deve ter-lhe fortalecido a firmeza e o cuidado na busca dos meios para atingir o fim último, sem perda de sua própria nação. Foi o próprio Mahatma quem afirmou — o que, de certa forma, traduz sua preocupação por essas circunstâncias: “A história nos ensina que aqueles que, com os melhores motivos, alijam pela força aos violentos, por seu turno se contaminam da mesma doença dos vencidos”. E perguntamos nós: que outra doença poderia grassar mais perigosamente do que a violência numa casa assim dividida?

É verdade, porém, que além de forma de luta, das mais efetivas e inteligentes, embora das mais difíceis, o *ahimsa* aprofundou-se mais na doutrina de Gandhi, tornando-se, por assim dizer, a base de toda ela. É que o Mahatma tinha como ponto-de-partida de todo o seu pensamento o profundo amor pelo indivíduo e a crença na razão como instância última e mais poderosa no entrechoque das forças do homem e da sociedade. O próprio *ahimsa*, no fundo, reduz-se a um apêlo à razão, embora nisso, que é sua força, resida também sua profunda fraqueza, pois renega os instintos humanos a tal desimportância que o próprio Gandhi se viu forçado a apelar para eles, ressaltando o elevado grau de bravura que deveria ter, aquele que resiste passivamente a tanques,

rifles e baionetas ou aceitam, com um sorriso superior nos lábios, o cumprimento de uma pena injusta.

Assim, se essa sua doutrina começou como arma de combate — e nessa condição permaneceu e foi sãbiamente usada pelo Mahatma — com o desdobrar do pensamento e da filosofia do grande hindu passou a configurar o cerne, mesmo, de seu comportamento e de sua doutrina.

Enquanto viveu Gandhi, a não-violência foi sua principal arma que êle empregou das maneiras mais hábeis, e que desdobrou com um considerável sucesso: seus jejuns, sua doce mas heróica submissão, seus ensinamentos de bravura diante da violência valeram por muitas e muitas armas na luta pela independência de seu país. Embora pouco útil na medida em que ela exige um conjunto de crenças e um comportamento hoje fora praticamente do modo-de-vida e dos valores ocidentais e até mesmo orientais de comportamento social; embora difícil de ser empregada por homens e nações imbuídas de ódio ou impacientes por se livrarem de um injusto opressor; embora difícil, também, na medida em que exige de quem a emprega uma bravura exemplar, uma elevação de espírito incomum, uma compreensão superior das coisas, as práticas de não-violência encontram na formação oriental do povo indiano sucesso notável: não foram poucos os exemplos de vitória pela resistência passiva ante determinações dos ingleses. Mas, sem um líder carismático como Gandhi, em outra época e em outro lugar, muito provavelmente o *ahimsa* seria inviável. Naquele tempo e naquele lugar mesmo, degeneraram várias vezes em violência desmedida movimentos que se tinham iniciado pacificamente. Se assim foi, muito pior seria se se ensinassem o ódio e o desprezo pelo inimigo a um povo que ainda se divide pela religião e que fala ainda numerosas línguas — e a um país que vive cercado por duas influências dominantes, vizinho da China e muito perto, culturalmente, dos povos orientais, por tradição, e dos ocidentais, pela renovação cultural que sofreu e deseja assimilar.

O *ahimsa*, portanto, é ainda, uma filosofia de ação atualíssima para a própria Índia de hoje, e que se reflete na sua diplomacia de não-alinhamento. Trata-se de uma posição muito diversa do neutralismo, que é absenteísta, negativista. Ao contrário, o não-alinhamento é decisão de afirmar-se no âmbito internacional de forma viril, sem comprometer-se prévios com nenhum bloco e procurando orientar-se antes para a busca do que parecer melhor para a humanidade, como um todo, para os povos subdesenvolvidos, como pressuposto do bem universal.

Esse ideal, porém, é difícil de atingir-se. E a própria Índia sente necessidade de armar-se e até de lutar: não se pode combinar com o ensinamento da não-violência a ação da Índia conquistando Goa; seus preparativos bélicos para resistir à China e ao Paquistão. A própria Indira Gandhi, filha de Nehru, um dos mais amados discípulos de Gandhi, afirmou, em pronunciamento que fez ao iniciar-se este ano, o do centenário de nascimento do Mahatma: "A humanidade acumulou tão tremendo estoque de armas de destruição que, às vezes, me pergunto se temos qualquer direito à esperança. Guerras ainda irrompem

aqui e ali, mas ainda mais decepcionante e alarmante é o crescimento, em tôdas as partes do mundo, do ódio no pensamento e da violência na ação... O gandhismo disse: "No meio da treva, a luz persiste". Devemos ter fé. A maior justificação do gandhismo é a demonstração de que a força armada pode ser vencida sem armas. Se isso pôde acontecer uma vez, poderá acontecer de nôvo".

Certo, o ideal de não-violência, que já vimos não ser a defesa de uma atitude passiva mas o desejo de justiça e liberdade, e que se tornou tão eficaz no contexto nacional, é de muito mais difícil — senão de impossível — emprêgo em alguns casos, no concôrto internacional. Uma atitude que foi, inegavelmente, a mais sábia no lugar e época em que Gandhi a praticou, já não parece tão própria num ambiente em que não existe lei, como o das relações internacionais, nem um líder incontestado que exija o respeito entre as nações. Mas a não-violência, que faz Gandhi aproximar-se dos ensinamentos de Tolstoi — o que êle não nega, apesar de afirmar que em nada o anarquista russo influenciou basicamente o *ahimsa* — continua a ser a principal contribuição do Mahatma no ambiente político de sua época, e força primordial na luta pela independência da Índia.

O ideário de Gandhi não se esgotou nesse ensinamento de processo para agir na vida política. Se bem que, como já dissemos, êle não tenha chegado a edificar uma teoria política completa, se bem que as bases de sua doutrina sejam bastante discutíveis, Gandhi nos trouxe outros ensinamentos notáveis, sobretudo para seu país e para a situação em que se encontrava a Índia. Derivado do seu universalismo e do amor aos homens e da identificação com os profundos sofrimentos dos milhões de pobres de seu país, êle desenvolveu uma teoria de igualdade de todos e de condenação às classes sociais.

O individualismo de Gandhi não era cego ao dever social que incumbe a cada um. Não era um individualismo econômico, antes uma doutrina econômica comunista desenvolvida numa tentativa de combinação com seu profundo respeito à individualidade e até confiança na racionalidade do homem. O próprio Mahatma definiu o "individualismo ilimitado" como "a lei do jângal" — referindo-se ao individualismo sem peias do Estado liberal. Homem que viveu época e meditou sobre ela, Gandhi já não poderia aceitar essa compreensão estreita e certamente prejudicial que alguns seguidores do ideário primitivo da Revolução Francesa ainda nos repetem. Gandhi, pelo contrário, desenvolveu, a par de seu ensinamento de respeito ao indivíduo e à sua vida privada, o dever social que cada um tem para com a sociedade. E afirmou: "A submissão voluntária à sociedade, no interêsse do bem geral, enriquece o indivíduo tanto quanto a sociedade da qual é um dos membros".

Se até aí sua doutrina é, talvez com algum esforço, seguida por qualquer estudioso, seu pensamento, ao desdobrar-se no tratamento dêsse tema, torna-se confuso e difícil de seguir-se para o observador que não compreenda o fato básico de sua vida, que foi o de construir um sistema político e social que melhor servisse à sua pátria. Nesse ponto, talvez o

de mais difícil compreensão seja a defesa que Gandhi fez do *varnardhama*, para êle o melhor meio, se aplicado honestamente, de se construir a sociedade modêlo.

O *varna*, para Gandhi, é o quase-dever de cada um seguir a profissão hereditária, desde que isso não fira sua ética. Quando êle descreveu assim a sociedade, estava pensando num país como o seu, profundamente dividido por castas, que êle acusava enquanto meio de afirmação da superioridade ou inferioridade, mas cuja estrutura, como forma de especialização e de aperfeiçoamento de pessoas, num país onde a educação e o treinamento por parte do Estado era tão frágil, êle defendia. De certa forma trai-se aí sua preocupação frente às perspectivas de desorganização social que poderia advir de uma quebra total da estrutura em que milenarmente se baseava a sociedade indiana. Isso, entretanto, não impediu que êle se apiedasse daqueles que estavam abaixo de tôdas as castas — os párias —, de quem Gandhi se procurou cercar sempre, numa demonstração de quanto é odiosa a sobrevivência da intocabilidade daqueles infelizes.

Isso também não impediu que Gandhi sonhasse com uma sociedade sem classes sociais. Para êle, as duas idéias (a da sobrevivência do *varna* e a da abolição das diferenças sociais e econômicas entre indivíduos e grupos) não seriam incompatíveis: chegou, mesmo, a defender aquela máxima que vem de Ricardo e que define o comunismo: “a cada um segundo suas necessidades”. Ainda aqui, é preciso ver-se que Gandhi vivia profundamente o drama de seu país, com a riqueza enquistada numas poucas famílias e grupos, principalmente, porém, nas mãos dos colonizadores inglêses e emprêsas estrangeiras. Fora êsses, a grande massa do povo vivia mergulhada numa miséria inaudita, numa situação em que apenas a sobrevivência, e assim mesmo em condições terríveis, era possível.

Por isso Gandhi pregou, inclusive, a abolição, pura e simples, de tôda propriedade privada. Tolerou-a, porém, porque não encontrou um meio não-violento para aboli-la. E também — é preciso que se diga — porque compreendeu a necessidade de aliar-se com os grandes industriais e os ricos de sua terra para fazer a independência da Índia.

A fórmula pela qual os frutos do trabalho seriam divididos é, entretanto, das menos desenvolvidas para Gandhi, que a fundava em princípios de ascetismo pouco pragmáticos. Baseando-se no princípio espiritual que ordena todo o seu pensamento, Gandhi defendia o pressuposto de que Deus é o único proprietário de tôdas as coisas no universo. Não cabia, portanto, a nenhum homem nem a nenhuma nação o direito de apropriar-se de nenhum bem. O operário, recebendo segundo suas necessidades, deveria devolver ao uso comum aquilo que se lhe pagasse além delas: se o operário não tiver necessidade daquilo que lhe fôr pago, em futuro próximo, deve ajudar a outrem ou devolver o excesso ao fundo comum.

É um ensinamento que êle seguiu, tal a pobreza de coisas materiais — apenas de uso próprio — que lhe restaram depois de dividir tudo

o que possuía com os pobres, principalmente os absolutamente deserdados: os párias. E que transparece em seu pensamento: “Incansável é o labor daqueles que trabalham na construção de um mundo onde os mais pobres tenham direito a bastante alimento, luz, ar e sol em seus lares, esperanças, dignidade e beleza em suas vidas” — isto é, uma enumeração onde os bens materiais, arrolados como muito poucos, apenas os essenciais, somam-se aos bens espirituais. Como em tudo, há essa soma, no pensamento de Gandhi.

Se, como já dissemos, a fórmula que encontrou pode ser criticada, se é flagrantemente primária sua visão da sociedade em relação à distribuição da riqueza e dos objetivos individuais, não se pode negar o profundo acerto de sua preocupação máxima, que o deve ter levado a essa tentativa de ajustamento dos indivíduos na sociedade. E essa preocupação está bem definida em suas próprias palavras: “Se a sociedade livre não conseguir ajudar aos muitos que são pobres, não poderá, igualmente, salvar os poucos que são ricos”. Trata-se, aqui, de uma dessas verdades por si mesmas cada dia mais evidentes não só no âmbito interno de cada nação como também no âmbito internacional. Os processos pelos quais se virá a solver a profunda injustiça que hoje ainda existe em muitas partes, que varia, chegando-se à democracia socializante ou ao comunismo marxista ou, como Gandhi ensinou, a um comunismo que muito mais se aproxima dos ensinamentos da Bíblia que dos de Marx, tal a dose de idealismo, de teísmo, até, de profundo individualismo e de crença na ação de cada um, como meio de reajustar-se a sociedade.

Apesar dessas profundas diferenças entre Gandhi e Marx tem havido alguns que, por desinformação ou por má-fé, querem aproximá-los. Mas o que os distingue entre si é muito mais do que aquilo que os une. Se Engels tivesse que classificar a teoria gandhiana, certamente a consideraria “comunismo utópico”, à semelhança do socialismo pré-marxista, que se baseava principalmente na crença das forças individuais e no valor da pregação como meio de mudança social. Ao contrário de Marx, Gandhi jamais pregou a luta de classes, de resto um processo violento basicamente contrário a toda a sua doutrina. Ao contrário de Marx, Gandhi não negou a religião, nem a Deus, tendo por toda a sua vida procurado estabelecer uma síntese religiosa, destinada a unificar as várias crenças existentes na Índia, pregando o respeito e até o princípio da propriedade de Deus sobre as coisas terrenas, como já vimos. Ao contrário de Marx, Gandhi foi um profundo crítico do materialismo. E com êle identificava o próprio marxismo, dizendo: “O bolchevismo é o resultado necessário da moderna civilização materialista. A sua insensata adoração da matéria deu surgimento a uma escola que se formou para considerar o adiantamento materialista como sendo a finalidade da existência, e perdeu o contacto com as coisas de capital importância da vida”. E foi mais adiante, aqui, sim, descobrindo-se o que de essencial se pode encontrar em todo o seu pensamento: “Eu predigo que, se desobedecermos à lei da supremacia final do espírito sobre a matéria, da

liberdade e do amor sôbre a fôrça bruta, dentro de uns poucos anos teremos o bolchevismo grassando por esta terra que foi outrora tão santa”. E não poderia ser outra sua posição, porque o Mahatma viveu e lamentou a profunda brutalidade e ódio e ditadura que se seguiram ao domínio marxista sôbre a Rússia — princípios que afrontavam terrivelmente tôda a sua teoria.

Em vários outros pontos Gandhi e Marx se afastaram irreconciliavelmente. Isso até na interpretação da História, que para Marx era dominada pela infra-estrutura econômica e que, para Gandhi, tinha uma explicação não-cíclica, dominada por teses e antíteses e não baseada nas fôrças irracionais ou mesmo na conscientização delas, mas num desenvolvimento plano e fundado na idéia da liberdade, que êle identificava, ainda uma vez, com o ideal de afirmação nacional de seu país: “O progresso da consciência de liberdade é a essência da História da humanidade” — afirmou.

Mas podemos encontrar outras e outras divergências entre os dois teóricos, como entre as duas teorias. Como, igualmente, no prisma sob que ambos se inspiraram para edificar sua doutrina: enquanto Marx pensava em têrmos universais, Gandhi, como vimos ressaltando sempre, se preocupou, fundamentalmente, com a independência de sua pátria, com a formação de uma nacionalidade indiana, inspirando-se, sempre, nas condições de seus concidadãos. Por isso, várias partes de sua doutrina precisam situar-se nesse contexto para que sejam explicadas. Por exemplo, sua condenação à indústria, seu apêlo à volta à roca de fiar, seus ensinamentos ao retôrno às bases da cultura indiana. Tudo isso se explica como forma de defesa de uma cultura, mas principalmente como arma de luta contra os inglesês e de preservação da economia indiana. A condenação às máquinas, que, segundo autores, teria inclusive inspirado o filme de Chaplin em que o genial cineasta faz uma crítica mordaz à automação, se teve aspectos até certo ponto visionários, quando Gandhi prevê os males que a industrialização excessiva traria para a sociedade e para o individuo, criando-lhe uma segunda natureza inconciliável com a sua própria, foi, básicamente, um meio de luta econômica contra a Inglaterra. No fundo, o que Gandhi queria era impedir que seu país e sua sociedade continuassem a ser espoliados pelas indústrias inglesãs, principalmente as de tecelagem, mas também tôdas as outras. Conscientizou-se Gandhi do profundo empobrecimento da economia indiana pelo fato de não ser capaz de acompanhar o processo de industrialização e de se ver compelida, na época em que viveu, a produzir matérias-primas que eram exportadas por ninharias para, depois de manufaturadas, serem recompradas por preços muito maiores. Era um processo que Gandhi observava com fundada preocupação — e por isso êle encarava a volta à roca de fiar não só como uma simples mudança de atitude diante da vida, porém, como um símbolo de unidade nacional e de resistência à dominação econômica. Outra explicação não temos para que um homem tão clarividente ensinasse tal princípio, que tornaria provávelmente a economia indiana de uma vez independente.

Gandhi não sobreviveu à independência da Índia tempo bastante para provar-nos se essa estratégia seria mantida por êle, transformando-se de forma de luta contra a dominação estrangeira numa orientação talvez fatídica para sua pátria. Nem pôde provar-nos se outros dos seus ensinamentos, que nos parecem evidentemente inspirados pela época em que viveu, seriam paulatinamente negadas por êle quando a situação se modificou, com a independência. Por exemplo, não se sabe se êle manteria o princípio de oposição a um govêrno central forte, do tipo parlamentarista, como veio a adotar a Índia, hoje um meio-térmo entre federação e Estado unitário, tais os podêres que são dados ao govêrno central, e necessários para construir a unidade da nação: enquanto Gandhi dominou o Congresso Nacional Indiano, êle ensinava a oposição ao sistema de govêrno ocidental (deve-se entender, ao tipo de govêrno do colonizador britânico), pregando a constituição de um sistema baseado num Conselho das Cidades, profundamente atomizador do poder e que levaria a Índia, provávelmente, à incapacidade administrativa e, talvez mesmo, à divisão. Na época em que Gandhi viveu, porém, pode-se interpretar isso como um apêlo feito por êle aos únicos núcleos possíveis e organizados de resistência aos inglêses. Podemos encontrar nêle, até, um apêlo, como Rousseau fazia, à vida natural e simples, que foi classificado por alguns de seus intérpretes como obscurantismo — mas que nós podemos, mais uma vez, entender como uma atitude política de resistência ao poder central comandado pelos inglêses e uma defesa da cultura milenar ameaçada pelos valores ocidentais.

Por isso tudo, preferimos considerar Gandhi muito mais um líder político, ou melhor um pensador político, por isso mesmo vivendo intencionalmente o momento e as condições políticas e sociais de seu povo, do que um filósofo ou um místico, que êle foi, mas que não são, verdadeiramente, os traços dominantes de sua vida.

Isso está longe de tirar-lhe méritos, méritos inegáveis que vêm, justamente, da teorização da realidade, embora, no seu caso, estreitada às condições de seus país, o que lhe tira um pouco de validade universal. Mas sua influência na formação de um grande povo é inolvidável. Já se disse que êle introduziu, na Índia, uma inovação ética necessária que a Europa experimentou no século XVII: conduziu-a do estado contemplativo para o comportamento ativo, do individualismo exaltado para o envolvimento social. Como disse Indira Gandhi, no trabalho indicado antes, o Mahatma libertou os indianos do mêdo. Procurou, com tôdas as fôrças, a unidade de seu povo, até com um esforço inaudito de criar uma filosofia abrangente, com o objetivo de conciliar mesmo o inconciliável. Homem profundamente religioso, buscou a unidade nacional através de uma síntese das religiões que se degladiavam, pregando um secularismo místico. Preparou um conjunto de líderes notáveis, que até hoje vêm governando a Índia, a uma vez fiéis a seus ensinamentos e bastante hábeis para adaptá-los às novas realidades. Tornou-se o comandante máximo da grande e heróica batalha da independência, não se atemorizando até em cair em contradições quando úteis ao maior bem de sua pá-

tria, tal como a pregação de seu ideário comunizante, de profundo apêlo às massas, e a convivência próxima, política e até pessoal, com os capitães de indústria e os maiores capitalistas da Índia de seu tempo, que formaram o contingente maior de apoio ao então Congresso Nacional Indiano, hoje Partido do Congresso. E, pregando a não-violência e a compreensão da humanidade como um todo, levou a Índia à perseguição, que ainda seguirá por séculos, de uma síntese de culturas aparentemente inconciliáveis pelos valores diversos que esposam, não só de dentro de seu próprio país, como do Ocidente. Síntese esta que, uma vez completada, será a maior contribuição da Índia para a humanidade.

Ele mesmo aspirava a essa missão: "Sinto, no âmago do coração, que o mundo está doente com todo êsse derramamento de sangue, procura uma saída, e me contento com a crença de que talvez seja privilégio da velha Índia mostrá-la a êsse mundo esfomeado". Esfomeado de paz justa, de entendimento mútuo, de justiça social dentro de cada fronteira nacional e no hoje campo de guerra entre as nações. Esfomeado materialmente e espiritualmente, alimentando-se de ódio crescente, que é seu próprio veneno, que levará a humanidade à destruição.

Como disse Sir Percival Spear: "A Índia não liderará o mundo na ciência, na indústria, ou na vida pomposa, mas pode dar uma contribuição inestimável para o entendimento da humanidade e para uma arte humana de viver. No passado, a luz veio do Oriente; no futuro virá novamente de lá".

Se à Índia estiver, como é bem possível que esteja, reservado êsse extraordinário papel, a humanidade passará a dever a Gandhi muito mais do que já hoje lhe deve.

GANDHI'S POLITICAL THOUGHT

This paper was originally delivered at CEAO during the commemoration of the centenary of Gandhi's birth. The authour examines several aspects of the personality of the great Indian thinker and politician, describing him as "an ascetic who heroically devoted his life to the good of his country and his fallow citizens". Speaking of the doctrine of non-violence he states that Gandhi never considered this simply as a passive, non-productive instrument of defense; on the contrary, it was an active instrument of attack and defense aimed at discrediting the enemy.

The final part of the presentation deals with the influence of Gandhi on present-day India, especially in relation to the group of statesmen who had come into being under his guidance and who have been guiding the destiny of the country since his death.

LA PENSÉE POLITIQUE DE GANDHI

Au cours d'une conférence proférée au CEAO, pour la commémoration du centenaire de la naissance de Gandhi, l'Auteur a analysé les divers aspects de la personnalité du grand penseur et militant politique

de l'Inde. Il l'a défini comme un "ascète qui consacra héroïquement sa vie au bien de son Pays et de ses concitoyens". À propos de la doctrine de la non-violence, l'Auteur soutient que Gandhi ne l'a jamais entendue comme une attitude passive, mais comme une arme défensive, ainsi qu'offensive, pour "démoraliser l'ennemi".

La partie finale de la conférence fait ressortir l'influence de Gandhi sur l'Inde contemporaine, particulièrement sur le groupe d'hommes d'Etat qui s'est formé sous son orientation directe, et qui a pris en main le sort du pays après la mort du maître.



O corpo de Gandhi exposto em Birla House, Nova Déli.



A procissão do funeral a caminho do "Raj Ghat", onde o corpo de Gandhi foi cremado.