

ABORDAGENS PACIFISTAS À RESOLUÇÃO DE CONFLITOS: UM PANORAMA SOBRE O PACIFISMO DE PRINCÍPIOS

Gilberto Carvalho de Oliveira

gilbertooliv@gmail.com

Professor de Relações Internacionais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil). Doutor em Relações Internacionais - Política internacional e Resolução de Conflitos, Universidade de Coimbra. Seus interesses de investigação concentram-se na área dos Estudos da Paz e Estudos Críticos de Segurança, com ênfase nos seguintes temas particulares: operações de paz, crítica à paz liberal, transformação de conflitos, economia política das "novas guerras", ação estratégica não violenta, teoria da securitização, teoria crítica das relações internacionais, conflito civil na Somália.

Resumo

O artigo explora as abordagens pacifistas à resolução de conflitos dentro da sua vertente baseada em princípios, isto é, dentro da vertente que justifica a norma pacifista com base no sistema de crenças dos atores (princípios espirituais e éticos). Nesse sentido, o artigo faz um breve panorama da história das principais tradições que moldam o debate sobre o pacifismo e a não-violência, destacando, em seguida, as referências centrais do pacifismo de princípios (Mahatma Ghandi e Martin Luther King), bem como as suas principais técnicas e métodos de resolução de conflitos.

Palavras-chave

Não-violência; Pacifismo de princípios; Resolução de conflitos; *satyagraha*; Tensão criativa

Como citar este artigo

Oliveira, Gilberto Carvalho de (2017). "Abordagens pacifistas à resolução de conflitos: um panorama sobre o pacifismo de princípios". *JANUS.NET e-journal of International Relations*, Vol. 8, N.º 1, Maio-Outubro 2017. Consultado [online] em data da última consulta, <http://hdl.handle.net/11144/3031>

Artigo recebido em 20 de Dezembro de 2016 e aceite para publicação em 15 de Fevereiro de 2017





ABORDAGENS PACIFISTAS À RESOLUÇÃO DE CONFLITOS: UM PANORAMA SOBRE O PACIFISMO DE PRINCÍPIOS

Gilberto Carvalho de Oliveira

Introdução

Os interesses, nem sempre convergentes, dos diferentes indivíduos e grupos que coexistem nas mais diversas esferas da vida política e social fazem com que os conflitos surjam como uma decorrência praticamente inevitável das relações interpessoais, intercomunitárias e interestaduais. Isto não significa que o conflito seja, necessariamente, sinónimo de agressão e violência. Embora as tentativas de superar ou resolver os conflitos envolvam, muitas vezes, o uso da força, é importante ter em mente que existem formas de lidar com a conflitualidade dentro de lógicas e abordagens alternativas. O pacifismo – ou o amplo espectro das abordagens pacifistas, conforme se pretende mostrar neste artigo – adota uma perspectiva particularmente crítica e contestadora a respeito do equacionamento do conflito através da violência. Como alternativa, as abordagens pacifistas procuram defender ativamente a paz, rejeitar o uso da força e identificar formas radicais de resolver, através de meios não violentos, os problemas gerados pela opressão política, pelas injustiças sociais e pela guerra.

Dessa perspectiva, pode-se dizer que as abordagens pacifistas se definem por uma norma essencial: *perante os antagonismos interpessoais, intercomunitários ou interestaduais, adote um comportamento social não violento*.¹ Ainda que, do ponto de vista moral, esse posicionamento pareça mais coerente e justificável do que a espiral de mortes, destruição e outros males provocados pelos conflitos violentos, a visão que prevalece na construção social dominante, pelo menos dentro da cultura ocidental, é a de que o uso da violência – e a guerra como a sua forma mais extrema de expressão – é um facto da natureza, um reflexo da luta pela sobrevivência que faz parte da essência das coisas e, como tal, um acontecimento que não se subordina a considerações de ordem moral. Mesmo quando o pensamento ocidental relativiza esse belicismo realista através da tradição da guerra justa² – introduzindo a noção de que a guerra deve ser moralmente justificável (*jus ad*

¹ Para uma discussão mais elaborada dessa norma pacifista, de um ponto de vista sociológico, ver Galtung (1959).

² A tradição da guerra justa estabelece basicamente dois conjuntos de princípios constrangedores da guerra, a fim de evitar que ela atinja proporções extremas e absolutas. O primeiro conjunto preocupa-se com a justificação moral para se recorrer à guerra (*jus ad bellum*) e envolve princípios como a necessidade de uma causa justa, a necessidade de uma autoridade legítima para decidir sobre a guerra, o compromisso com uma intenção certa, a opção pela guerra apenas como último recurso, uma expectativa razoável de que a paz seja um resultado plausível da guerra e uma expectativa geral de benefícios maior ou proporcional aos possíveis danos causados. O segundo conjunto de princípios preocupa-se com a condução da guerra,



bellum) e que, uma vez justificada, ela deve se submeter a limites e constrangimentos na aplicação da força (*jus in bello*) – a guerra não deixa de ser vista como um instrumento legítimo da razão do Estado.

Assim, se de um lado a visão realista da guerra e os constrangimentos morais introduzidos pela tradição da guerra justa ocupam as posições intelectuais e políticas dominantes, de outro lado a atitude pacifista é deixada na margem oposta desse espectro de posições, vista como uma postura idealista, como uma perspectiva ingênua e enganadora da realidade. Desse ângulo, a preferência pela não-violência é frequentemente confundida com passividade. Isto faz com que a norma pacifista pareça conceitualmente incoerente e desprovida de senso prático, uma vez que essa suposta passividade pode deixar a paz ainda mais distante ao estimular, em vez de desencorajar, a agressividade de antagonistas dispostos a intervir de forma violenta. Para grande parte dos críticos do pacifismo, portanto, o uso da força é um mal necessário, o único atalho realista para se evitar um mal maior (Alexandra 2003, p. 589). As abordagens comprometidas com a não-violência, por sua vez, procuram desafiar essa perspectiva ao mostrar que, embora os conflitos façam parte da vida social e política, a violência pode ser evitada e que os meios pacíficos podem ser convertidos em instrumentos ativos de ação política (Björkqvist 2009). Defendendo atitudes como os protestos, os bloqueios, a não-cooperação, a desobediência civil e um leque de outros meios não violentos para superar os conflitos, tais abordagens tentam não só fazer com que as intervenções violentas percam a legitimidade e o apoio popular, mas também induzir os atores políticos violentos a adotarem atitudes mais conciliatórias e propensas ao restabelecimento do diálogo e da negociação. É nesse ponto onde reside o maior potencial de convergência entre o pacifismo e o campo da resolução de conflitos.

Essa convergência, porém, não se dá numa superfície livre de fricções. Se de um lado o senso comum tende a enxergar o pacifismo através de uma caricatura baseada em posições fundamentalistas e num fanatismo anti bélico radical, de outro lado a resolução de conflitos tenta consolidar-se como uma “ciência da paz”, buscando produzir uma base consistente de conhecimento que supere as respostas supostamente “ingênuas” e “idealistas” do ativismo pacifista. Apesar dessa tensão entre a agenda científica da resolução de conflitos e a caricatura geralmente feita do pacifismo, que oculta a complexidade e a diversidade do seu amplo espectro de posições, não se pode deixar de notar que a resolução de conflitos, enquanto disciplina acadêmica com um forte sentido prático, deve muito às tradições do pacifismo e da não-violência (Dukes 1999, p. 169; Ramsbotham, Woodhouse e Miall 2008, pp. 38-39). Os ideais e o ativismo de Gandhi e Martin Luther King contra diversas formas de opressão, dominação e injustiças sociais, bem como o esforço de Gene Sharp para tipificar e sistematizar a ação não violenta têm inspirado alguns estudiosos da paz ao longo das últimas cinco décadas, provendo uma fonte alternativa de conhecimento que oferece contribuições importantes para a busca de métodos, procedimentos e mecanismos não violentos para lidar com os conflitos sociais e políticos.

Ao trazer a discussão sobre o pacifismo para dentro do campo da resolução de conflitos, alguns esclarecimentos iniciais se fazem necessários: como conceptualizar o pacifismo? O que particulariza as abordagens pacifistas dentro do campo da resolução de conflitos?

procurando estabelecer limites para que ela seja lutada de forma justa (*jus in bello*) tais como a discriminação entre os combatentes e os não-combatentes e a proporcionalidade na aplicação da força (para uma discussão pormenorizada, ver Cady 2010, capítulo 2).



Sobre essas questões, dois aspectos cruciais devem ser destacados. Em primeiro lugar, é importante ter em mente que não existe um pacifismo, mas sim diferentes perspectivas que podem ser definidas dentro de um espectro contínuo de posições que varia desde um polo baseado em princípios (onde a norma pacifista é justificada em bases espirituais e éticas) até um polo mais pragmático (onde a norma pacifista é justificada com base na sua eficácia estratégica). Uma importante consequência dessa visão espectral do pacifismo é que ela admite uma diversidade de posicionamentos: se é possível rejeitar a violência com base em princípios sobre o que é certo ou errado (pacifismo de princípios), é igualmente possível fazer a opção pela não-violência em bases práticas (pacifismo pragmático), levando em conta não o que é absolutamente certo ou errado, mas o que é melhor ou pior do ponto de vista estratégico em dadas circunstâncias (Oliveira 2016, pp. 3-7).

Em segundo lugar, é importante compreender de que forma as abordagens pacifistas se diferenciam das abordagens tradicionais de resolução de conflitos. Nesse sentido, dois elementos definidores do pacifismo são determinantes: o seu caráter não institucional e o seu ímpeto ativista. Conforme observa Oliveira (2016, pp. 7-8),

"as abordagens pacifistas nascem na sociedade civil e são conduzidas sob a forma de movimentos sociais fora do domínio da política convencional e dos canais institucionalizados do Estado, distinguindo-se, portanto, dos procedimentos oficiais e diplomáticos de gestão de conflitos".

Além disto, diferente das técnicas formais e institucionalizadas de resolução de conflitos (como negociação e mediação), grande parte do ativismo pacifista procura criar tensões e confrontações com o objetivo de dar visibilidade ao conflito, obter o apoio popular e pressionar o oponente a ceder em suas posições. Embora nada impeça que eventuais pressões sejam também aplicadas nos processos convencionais de resolução de conflitos, não se pode deixar de notar que os métodos formais de negociação e mediação, em geral, são orientados para a convergência e a produção de um acordo de paz e não para a criação de tensões, confrontações, protestos, bloqueios, não-cooperação e resistência, que fazem parte dos mecanismos de resolução de conflitos defendidos pelo ativismo pacifista (Oliveira, 2016, p. 8).

Pode-se dizer, enfim, que o que particulariza as abordagens pacifistas dentro do campo da resolução de conflitos é o ativismo não violento, o seu caráter não institucional, a mobilização da sociedade civil e a lógica de ação direta; essas características, em seu conjunto, possibilitam que a parte menos poderosa exponha o conflito e atraia o apoio popular para a sua causa, funcionando como um mecanismo de pressão e resistência. Quando se fala em abordagens pacifistas à resolução de conflitos, portanto, não se quer referir a um debate abrangente sobre a paz, aos modelos institucionais e às organizações para a manutenção da paz ou aos mecanismos estruturais de construção da paz e prevenção de conflitos, mas sim ao tipo particular de abordagem derivada do ativismo e das tradições de pensamento sobre o pacifismo e a não-violência.

O objetivo deste artigo é prover um panorama geral sobre as abordagens pacifistas à resolução de conflitos, dentro da sua vertente baseada em princípios. Isto significa que



o foco central do texto recai sobre o pacifismo de base espiritual ou moral, uma vez que as abordagens pragmáticas já foram tratadas por este autor em outro artigo (Oliveira 2016). Dentro desse propósito, o artigo procura, na primeira seção, traçar um breve panorama da história das principais tradições que moldam o debate sobre o pacifismo e a não-violência. A segunda seção concentra-se no pacifismo de princípios, examinando as suas referências centrais – Mahatma Ghandi e Martin Luther King – e destacando as suas técnicas e os seus métodos principais de resolução de conflitos. Uma seção conclusiva destaca os principais desafios e as necessidades de desenvolvimento futuros dessa agenda de investigação.

Breve história das abordagens pacifistas

A tradição do pacifismo e da não-violência nasce profundamente mergulhada no contexto belicista das culturas antigas e desenvolve-se tentando desafiar, com base em princípios morais ou religiosos, a visão realista da guerra. Se os sucessivos confrontos entre as cidades-estado gregas, as campanhas de Alexandre o Grande e a expansão de Roma parecem comprovar a propensão realista da humanidade para a dominação através da guerra, toda essa tradição é confrontada na prática por aqueles que talvez sejam os primeiros ativistas do pacifismo na história ocidental: os cristãos primitivos. Com raríssimas exceções, os primeiros cristãos abominam a guerra, recusam a prestação de serviço militar e negam qualquer tipo de subserviência ao imperador romano, levando sua posição pacifista ao extremo da não-resistência, ainda que isto lhes custe a mais cruel perseguição (Cady 2010, p. 6). Essa vertente original do pacifismo cristão, porém, está longe de traduzir a noção de paz que se afirma com a consolidação do poder da Igreja Católica no mundo medieval. A aliança entre o império e a igreja faz com que os soldados, então convertidos ao cristianismo, passem a lutar nas chamadas guerras justas e nas guerras sagradas. No período medieval, as guerras multiplicam-se não só dentro do próprio mundo cristão, lutadas entre príncipes que justificam suas causas como “justas”, mas também entre cristãos e muçulmanos, nas chamadas cruzadas, onde as motivações vão além das causas justas para serem justificadas em nome de Deus e de seus representantes na terra. Assim, entre os primórdios do cristianismo e o fim da Idade Média, o posicionamento cristão em relação à guerra passa, conforme sintetiza Bainton (1963), por três atitudes principais: o pacifismo e a não-resistência, o envolvimento relutante nas guerras justas e a participação apaixonada nas guerras sagradas.

Se as guerras justas e as guerras sagradas inundam o mundo medieval, deixando a atitude pacifista no passado, presa ao contexto original do cristianismo, a emergência de alguns setores reformistas da igreja no século dezasseis produz um renascimento do pacifismo cristão. Ao examinar os sentidos da não-violência, Sharp (1959, pp. 46-47) observa que o ressurgimento do pacifismo entre esses setores reformistas – que ainda hoje inspira grupos como os Menonitas, por exemplo³ – produz uma postura de repúdio da ordem social dominante e do aparato coercivo do Estado, que se traduz em atitudes como a condenação da prestação de serviço militar e da participação em guerras, a renúncia ao exercício de funções nas estruturas oficiais do governo e à participação em

³ Os Menonitas, originalmente conhecidos por Anabatistas, surgiram no contexto reformista protestante na Europa do século XVI. Desde as origens, assumiram um compromisso absoluto com a paz e a não-violência herdado da não-resistência dos primeiros cristãos, rejeitando o uso de qualquer tipo de arma, inclusive em autodefesa ou na proteção dos familiares e dos vizinhos. Para uma história da Igreja Menonita, ver Miller (2000, pp 3-8).



eleições, e a rejeição do aparato judicial do Estado. Esses grupos condenam, por princípio, qualquer forma de violência física e desaprovam qualquer tipo de resistência contra as situações de opressão, mesmo através de técnicas não-violentas, considerando que a melhor forma de influenciar e transformar o mundo resulta dos seus atos de boa vontade, das suas exortações e dos seus exemplos.

Essa tradição pacifista cristã ressurgiu de forma significativa no contexto da luta pela abolição da escravidão e da guerra civil americana. Adin Ballou provê a referência clássica dessa posição pacifista através da obra "Não-Resistência Cristã" (*Christian Non-Resistance*), publicada em 1846. O autor define o pacifismo cristão, ou mais precisamente a não-resistência cristã, através de um conjunto de comportamentos, entre os quais se destaca a rejeição absoluta a qualquer ato que provoque a morte ou o ferimento de seres humanos, seja em autodefesa, em defesa da família ou na proteção de qualquer bem ou valor. Dessa primeira regra, Ballou deriva uma série de outros comportamentos, tais como não integrar qualquer força armada ou milícia como oficial ou soldado; não eleger, aprovar ou integrar qualquer governo cuja constituição ou aparato legal autorize ou tolere a guerra, a escravidão, a pena de morte ou qualquer atitude que provoque dano ou ferimento às pessoas; não participar de qualquer corporação oficial ou corpo político cujos regulamentos autorizem ou obriguem seus funcionários a prestarem serviços compulsórios a governos de constituição violenta (Ballou 1846, pp. 26-28).

O pacifismo de Ballou, que segundo alguns autores é o primeiro a adotar o termo "não-resistência" como rótulo (Koonts e Alexis-Baker, 2009, p. 254), dialoga não só com outros pacifistas americanos – como William Garrison, que rejeita absolutamente a guerra e o uso da força militar, seja ofensivamente, seja defensivamente (1966, p. 125) – mas também com a obra do escritor russo León Tolstoy, com quem Ballou discute suas ideias em cartas trocadas em 1889-1890 (Carpenter 1931). Aproximando-se de Ballou através de uma interpretação particular da mensagem cristã que reprova não só o assassinato e o ferimento de seres humanos, mas também qualquer forma de violência, Tolstoy considera que os governos e seus mecanismos de controlo social estão eles próprios assentados no uso da violência através das suas forças armadas (1966, p. 161) e, por essa razão, situa ao nível da consciência de cada indivíduo, e não ao nível da política e das estruturas governamentais, a fonte primordial do compromisso com a não-violência. Segundo as palavras do próprio escritor russo, "a recusa dos indivíduos de tomar parte do serviço militar" é "o caminho mais fácil e certo para o desarmamento universal" (1968a, p. 113) e constitui a "chave para a solução da questão" da guerra e de outras formas de violência (1968b, p. 15). Se nada desafia mais a vontade de Deus do que matar alguém, diz Tolstoy, não se pode obedecer um homem que dá uma ordem de matar: "um cristão não pode ser um assassino e, portanto, não pode ser um soldado" (1968c, p. 37).

Ainda no contexto americano de meados do século dezanove, Henry Thoreau também desponta no movimento pacifista ao defender a ideia da "desobediência civil" ou, conforme o título do ensaio publicado em 1849, "desobediência ao governo civil". Através de um discurso que enfatiza a desobediência e a não cooperação, Thoreau defende o afastamento do governo, a renúncia a cargos oficiais e a recusa ao pagamento de taxas e impostos que, do seu ponto de vista, são as fontes vitais de recursos que financiam a guerra e a escravidão. Conforme observa seu biógrafo Robert Richardson Jr. (1986, p. 127), Thoreau aproxima-se da ideia de Ballou de que o governo nada mais é do que "a



vontade de um homem de exercer absoluta autoridade sobre outro homem”, mas distancia-se em relação às bases invocadas para essa afirmação: a ênfase de Thoreau, tanto do ponto de vista lógico quanto retórico, não é religiosa, mas moral. Para o autor, as pessoas não se obrigam a seguir cegamente seus governos se elas acreditam que as regras e as leis desse governo são injustas.

O que é importante observar, com base no que foi até aqui exposto, é que o pacifismo sectário religioso faz da atitude não violenta uma questão de vocação pessoal, uma questão de consciência individual fundamentada nas escrituras sagradas e na autoridade das fontes eclesásticas. Esse pacifismo, nos termos defendidos por Ballou ou Tolstoy por exemplo, aproxima-se muitas vezes de uma espécie de anarquismo ao ver o Estado como uma forma de institucionalização da violência, como uma forma de organização política que usa a opressão e a agressão – e a guerra como as suas expressões máximas – como instrumentos de dominação e controlo social. Por esta razão, essa vertente do pacifismo rejeita o Estado e seu aparato coercivo, bem como a participação na política institucionalizada, e defende uma espécie de desobediência civil fundada na primazia da autoridade divina. Muste, outro conhecido pacifista cristão americano, forja o termo “Desobediência Sagrada” como uma virtude individual, necessária à auto preservação espiritual, numa era em que o consentimento, o conformismo e o alinhamento são “os instrumentos usados pelo governo totalitário para sujeitar os homens e os envolver numa guerra permanente” (1992, p. 208).

A rejeição do Estado hierárquico e centralizado e a saída da vida política defendida pela não-resistência cristã têm sido vistas por alguns analistas, conforme observa Atack (2012, p. 172), como uma espécie de escapismo; ela não consegue desafiar de forma ativa as estruturas sociais que constituem os sistemas que produzem a opressão, as injustiças e a guerra. O que esses analistas querem enfatizar é que existe uma lacuna entre o “pacifismo de consciência individual” e a crítica social e política ao sistema da guerra que não consegue ser superada pela não-resistência cristã. Em relação a esse aspeto, os desenvolvimentos posteriores ocorridos na tradição baseada em princípios mostram posições menos absolutas do pacifismo, conforme se observa no ativismo de Mahatma Ghandi e de outros proponentes da não-violência em meados do século vinte, como Martin Luther King. Essas figuras icônicas do pacifismo do último século fornecem exemplos importantes de como a consciência religiosa individual pode ser criativamente combinada com uma inspiração ético-filosófica universalizante e com uma crítica social e política radical ao *status quo*, levando a uma abordagem muito mais complexa, nuançada e integrada do pacifismo do que as posições absolutas tentam prover. Ghandi, talvez mais do que qualquer outro ativista, consegue trazer à tona, através de um criativo processo de síntese de várias referências – asceticismo antigo indiano, hinduísmo, anarquismo, Sermão da Montanha, Bhagavad-Gita e pragmatismo político (MacQueen 2007, p. 329) – um sistema filosófico abrangente e complexo que vai além da não-resistência cristã e exerce um impacto significativo na política mundial em meados do século vinte. Designada por Ghandi através do termo *satyagraha*, sua abordagem provê uma importante ligação entre o compromisso moral e espiritual com a não-violência e a as possibilidades pragmáticas de resistência não-violenta em massa contra a opressão política e social, sem que isto implique numa negação absoluta dos instrumentos de força (Atack 2012, p. 173). Diferentemente do pacifismo imediatista de Tolstoy e de outros pacifistas cristãos, Gandhi defende, segundo as interpretações de Atack (2012, p. 159) e Roberts (2009), um pacifismo de “substituição progressiva”, o que implica em aceitar



que a substituição da violência pela não-violência é um processo transformativo de longo prazo. Da perspectiva de Gandhi, observa Atack, até que uma sociedade pacifista ou não violenta seja alcançada (objetivo que ele considera realizável através da crescente expansão da prática da não-violência a todas as esferas da vida política e social, inclusive nas relações internacionais), a existência das forças armadas e o direito do Estado de empregar a violência pode ser tolerado em determinadas circunstâncias (por exemplo, em autodefesa contra agressões externas em sociedades ainda não preparadas para a resistência não violenta, ou em situações de manutenção da ordem social e do estado de direito, quando isto beneficia todos os cidadãos e não fere o contrato social).

Martin Luther King, em sua campanha em prol dos direitos civis dos negros americanos nas décadas de 1950 e 1960, retoma o pacifismo cristão e, numa síntese com a *satyagraha* de Ghandi e a filosofia do amor incondicional expressa na palavra grega *ágape* (1957; 1961), defende a resistência não violenta e a desobediência civil, e forja o conceito que é central na sua filosofia de mudança social por meios não violentos: a criação da "comunidade amada" (*beloved community*). Nesse sentido, King considera que a resistência não violenta e a desobediência civil não devem ser usadas como uma via para humilhar ou derrotar o oponente, mas sim como uma forma de ganhar a sua amizade e a sua compreensão. O objetivo, segundo King, é gerar o que ele chama de "tensão criativa", isto é, trazer as tensões e contradições à superfície, a fim de expor publicamente os ressentimentos mais profundos, mostrar as injustiças presentes na situação, tocar a consciência dos oponentes e do público em geral e, a partir do desconforto gerado por essa crise, levar a uma situação em que as pessoas passem a desejar a resolução do conflito e a valorizar a negociação (King 1963). A consequência esperada, portanto, deve ser a reconciliação e a criação de uma "comunidade amada", unida por uma afeição incondicional inclusive entre aqueles que anteriormente se opunham e tentavam se desafiar. A desobediência civil e a resistência não violenta, desta perspectiva, devem ser usadas contra sistemas de opressão e injustiça, não contra indivíduos, e a vitória, quando ocorre, é de um sistema justo sobre um sistema injusto e não de um homem sobre o outro (King 1957, pp. 12-13).

O que esta breve reconstituição histórica deixa ver é que, mesmo dentro da tradição baseada em princípios, as ideias do pacifismo e da não-violência e a sua relação com a guerra não se reduzem a um só denominador. Há um espectro de pontos de vista distintos que tornam essas ideias complexas e cheias de nuances. Dentro das bases espirituais de onde emerge a não-resistência dos primeiros cristãos, dos grupos sectários reformistas como os Menonitas e os Amish e de pacifistas cristãos como Ballou, Garrison e Tolstoy, surge uma espécie de "pacifismo absoluto" que é visto como consequência inevitável da palavra de Deus e de uma interpretação particular dos textos sagrados, segundo a qual o assassinato de seres humanos e a violência são pecados que agridem os princípios nucleares do cristianismo.⁴ Algumas interpretações das filosofias ou tradições espirituais asiáticas, como o budismo por exemplo, expandem essa norma pacifista para reprovar não só qualquer tipo de ofensa física e psicológica contra os seres humanos, mas também a violência contra todas as demais criaturas vivas e, em alguns

⁴ É importante destacar que se trata de uma interpretação particular porque do mesmo modo que é fácil para alguns encontrar nas escrituras passagens que orientam a consciência pacifista, é possível para outros encontrar citações que justificam o uso da violência em nome da divindade (as Cruzadas ilustram bem esse aspecto). Isto ocorre não só nas interpretações dos textos-base do cristianismo (Antigo e Novo Testamentos), mas também nas interpretações de outros livros sagrados como o Corão, Lun Yu, Wu Ching, Bhagavad Gita, Tanakh, Talmud, Tao-te-Ching, Guru Granth Sahib e Veda (Johansen 2009, p. 145).



casos, contra o ecossistema global como um todo. Um exemplo claro desse tipo de posicionamento é provido por Dalai Lama, cujas bases espirituais budistas não só proíbem o uso de qualquer forma de violência física contra a ocupação chinesa em curso no Tibete (Howes 2013, p. 429), mas também nutrem uma reverência absoluta pelos seres vivos que resulta numa conceção de responsabilidade universal pela não-violência em torno da humanidade e da natureza como um todo (Jah 2003, p. 12). Se esses exemplos mostram que o pacifismo absoluto decorre de uma moralidade fundada em tradições espirituais e textos sagrados, nada impede que o mesmo tipo de convicção possa ser derivado de uma moralidade secular fundada na razão. Conforme argumenta Cady (2010), o “imperativo categórico” de Kant⁵ – segundo o qual todos os homens devem tratar uns aos outros com dignidade e nunca como meios para outros fins – pode ser interpretado como um repúdio absoluto a qualquer atitude de violência física ou psicológica contra seres humanos, justificado através de uma norma de conduta objetiva e racional e não através de um princípio divino. Qualquer que seja a base reclamada para justificar essas posições, o ponto-chave é que a adoção do pacifismo absoluto depende de uma espécie de conversão individual, de uma conscientização pessoal, profundamente enraizada numa doutrina espiritual ou filosófica, quanto ao valor supremo da vida.

Embora altamente influenciados por suas respectivas heranças espirituais e por seus ideais éticos sobre a vida em sociedade, tanto Gandhi quanto King afastam-se desse polo absoluto do pacifismo. Nesse sentido, eles assumem um compromisso com a não-violência em suas lutas sociais e políticas mais imediatas e, ao mesmo tempo, nutrem um compromisso mais cosmopolita e de longo prazo por um mundo pacífico a ser alcançado através da expansão progressiva das práticas da não-violência a todas as esferas da vida social e política, inclusive como meio de defesa nacional (Gandhi 2005, pp. 95, 98) e instrumento de resolução de conflitos em escala internacional (King 1967, p. 253). Enquanto as sociedades não atingem esse estágio mais avançado, ambos admitem que a adoção de meios não violentos pelas organizações da sociedade civil e pelos movimentos sociais em suas lutas locais precisa conviver com o uso eventual da força pelos Estados em situações específicas, como em autodefesa ou na manutenção do estado de direito, em estrita conformidade com a constituição nacional e com o direito internacional (Atack 2012, p. 160). Assim, nem sempre o compromisso com a não-violência em bases religiosas e morais implica numa rejeição absoluta e imediata a todas as formas de violência; a “substituição progressiva” traduz essa posição ao mostrar que a filosofia da não-violência pode envolver uma visão de longo prazo que não requer uma rejeição completa e imediata de todas as formas de violência estatal, enquanto não se completa o processo de aprendizado social capaz de forjar uma consciência mais plena e abrangente em favor de uma sociedade não violenta.

Procurando superar e ao mesmo tempo contestar o pacifismo de princípios, o estágio mais recente dessa narrativa histórica tem tentado enfatizar o caráter pragmático e

⁵ O “imperativo categórico” é concebido por Kant como o “princípio supremo da moralidade”. Esse princípio não é derivado de nenhuma ordem divina, mas sim da razão, sendo concebido pelo filósofo como uma lei objetiva, máxima e incondicional, que serve para guiar as ações de todos os seres racionais. Isto faz de cada indivíduo um agente moral, livre e independente, capaz de derivar da sua própria razão uma norma universalizável para orientar a sua conduta prática, sem a necessidade de qualquer autoridade externa, inclusive a divina. O imperativo categórico é formulado através de diversas máximas; no sentido mencionado neste artigo, dentro do argumento de Cady acima referido, o imperativo é expresso por Kant através da seguinte fórmula: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (Kant 2007, p. 69).



estratégico da ação não violenta. Ao contrário da rejeição da violência em bases espirituais ou morais, essa vertente mais pragmática recorre a argumentos políticos e à teoria das fontes de poder para compreender a lógica e a eficácia da não-violência. Nesse sentido, o trabalho pioneiro de Gene Sharp, ainda no final dos anos 1960, abre o caminho para toda uma corrente de pensamento que concentra os seus esforços de teorização da não-violência com base na eficácia política dos seus meios de ação e não nos sistemas de crenças dos atores. Conforme destaca Sharp, “a luta não violenta é identificada pelo que as pessoas fazem, não pelo que elas acreditam” (2005, p. 19). Desse modo, através de uma reavaliação pragmática dos escritos de Gandhi e da análise quantitativa e qualitativa de um grande número de casos históricos de ação não violenta em rebeliões coloniais, conflitos internacionais, lutas pela independência, resistências contra ditaduras, genocídios e ocupações estrangeiras, movimentos anti escravidão, movimentos em prol dos direitos dos trabalhadores, das mulheres e de outros direitos civis, a tradição pragmática tem buscado identificar elementos que permitam construir uma teoria da não-violência centrada no potencial de poder das pessoas e nas possibilidades de converter esse potencial em poder efetivo, a fim de provocar mudanças sociais e políticas fora dos canais institucionais convencionais, sem recorrer ao uso da violência física (Sharp 2005, p. 19; Howes 2013, p. 428). Considerando que o foco deste artigo recai sobre o pacifismo de princípios, essa tradição pragmática não será aqui examinada.⁶

Técnicas e métodos do pacifismo de princípios

A fim de prover uma exposição mais organizada e didática das técnicas e métodos empregados nas abordagens pacifistas, esta seção concentra-se na tradição baseada em princípios, embora seja importante reconhecer que o pacifismo de princípios e o pacifismo pragmático não demarcam dois polos irreconciliáveis e mutuamente excludentes. Conforme se discutiu nas seções anteriores, as abordagens pacifistas formam um espectro contínuo de posições que admite não apenas pontos de vistas absolutos, mas também posições mais nuançadas, flexíveis e mescladas. Embora esta seção seja estruturada em torno das referências centrais do pacifismo de princípios, isto não significa que os meios defendidos em cada abordagem devam ser vistos de forma isolada e independente. Existe uma porosidade entre essas abordagens, de modo que as suas técnicas e os seus métodos são muitas vezes coincidentes, parcialmente coincidentes ou complementares. Desse modo, é importante ter em mente que o que se altera fundamentalmente entre as abordagens baseadas em princípios e as abordagens pragmáticas são as razões evocadas para justificar a norma pacifista e as estratégias defendidas para a sua aplicação, e não necessariamente as suas técnicas e métodos.

Mahatma Gandhi e Martin Luther King são geralmente considerados os autores mais representativos do pacifismo de princípios. Embora tanto Gandhi quanto King incorporem um viés pragmático às suas abordagens à resolução de conflitos, suas atitudes e seus escritos são fortemente influenciados por suas respectivas tradições espirituais, por suas visões e ideais sobre a vida em sociedade e pelo compromisso ético com a emergência de uma nova ordem social. Desse modo, embora devam ser reconhecidas as posições multifacetadas desses autores, esta seção segue a tendência dominante na bibliografia das abordagens pacifistas, classificando-os dentro da tradição baseada em princípios. Ao

⁶ Para um panorama sobre essa vertente pragmática, ver Oliveira (2016).



final desta seção, espera-se alcançar uma visão abrangente das suas abordagens à resolução de conflitos: as técnicas da *satyagraha* defendida por Gandhi e da “tensão criativa” proposta por King.

Antes de prosseguir, é importante esclarecer os sentidos dos termos “técnica” e “método” adotados nesta seção. Embora essas palavras sejam geralmente usadas de forma intercambiável, alguns dicionários definem a técnica como um conjunto de conhecimentos, processos ou princípios práticos para se obter um resultado, enquanto o método é definido num nível operacional mais baixo, como a maneira de fazer, como um modo de proceder. Dessa perspectiva, a técnica é vista de um ângulo mais abrangente, englobando um conjunto de métodos (ver, por exemplo, os dicionários Porto Editora ou Michaelis). Gene Sharp emprega esses dois termos num sentido que reflete essas definições. Segundo o autor, a ação não violenta é uma técnica que engloba um amplo conjunto de métodos de protesto, não-cooperação e intervenção (2005, p. 49). Outros autores definem a *satyagraha* de Gandhi como uma técnica social de ação não violenta que envolve diversos métodos como a não-cooperação, a desobediência civil, a greve ou o bloqueio (Bondurant 1988, pp. 3-4, 12; Jah 2003, p. 27), o que indica uma compreensão semelhante sobre a relação entre técnica e método. Esta seção segue essas indicações, empregando o termo técnica num sentido mais amplo para denominar o conjunto de conhecimentos, meios e habilidades para se atingir um fim, enquanto o termo método é compreendido num sentido operacional mais específico para designar cada tipo de procedimento particular empregado na realização de uma técnica.

Mahatma Gandhi e a Força da Verdade: a Satyagraha

O ativismo de Gandhi tem raízes profundas na desobediência civil, mas vai muito além da forma como essa noção se desenvolve dentro da tradição da não-resistência cristã e do pacifismo de consciência moral de Thoreau. Conforme discutiu-se no panorama histórico da seção anterior, a desobediência civil surge fortemente associada à ideia de que as pessoas não se obrigam a obedecer cegamente seus governos se elas acreditam, por razões religiosas ou por convicções morais, que as regras, as leis e as práticas de controle social desses governos ofendem os princípios supremos das escrituras sagradas (como defendem Ballou e Tolstoy) ou parecem injustas (como defende Thoreau). Dentro da obra e do ativismo desses autores, a desobediência civil é geralmente tratada como uma consideração de ordem individual: a recusa ou a resistência a determinadas leis é justificável na medida em que elas ofendem a consciência pessoal ou parecem questionáveis à luz de uma “lei superior” que, aos olhos de cada indivíduo, assumem uma prioridade absoluta (como a lei de Deus ou algum princípio moral absoluto). Desse modo, a ideia da desobediência civil surge, conforme destaca Bondurant (1988, p. 3), num contexto de competição entre valores espirituais ou morais conflitantes e a solução desse dilema espiritual ou metafísico é encontrada, conforme defendem os chamados pacifistas de consciência, numa escolha íntima e individual.

O que é absolutamente marcante no ativismo de Gandhi ao longo das suas experimentações com a ação não violenta, primeiramente na África do Sul e posteriormente em diversos movimentos sociais e na luta pela independência da Índia, é que a desobediência civil deixa de ser uma questão de consciência individual para ser reelaborada dentro da consciência coletiva no contexto de grandes mobilizações populares. Dentro dessa expansão conceptual surge uma técnica muito mais complexa e



abrangente, que Gandhi batiza de *satyagraha*, que vai além da resistência passiva e coloca a desobediência civil dentro de um conjunto mais amplo de métodos que inclui protestos, boicotes, greves, não-cooperação, usurpação de funções governamentais e construção de instituições paralelas. Proveniente do sânscrito – “satya” (verdade) e “agrah” (força, insistência) – a *satyagraha* (força da verdade) é concebida como uma técnica de resolução de conflitos através do mecanismo de conversão. Isto significa que a *satyagraha* não se limita à sua dimensão de resistência, mas pretende atuar na autotransformação das partes envolvidas no conflito através da conversão dos seus “corações e mentes” pela sinceridade e pela verdade. Trata-se, portanto, de uma técnica não violenta de resolução de conflitos que busca a conversão das partes através da busca da verdade (Jha 2003, p. 27), trazendo à tona o que parece “errado” ou permanece invisível na situação (injustiças, desigualdades, opressões, restrições à liberdade, etc.). Segundo Jha (2003, p. 25), o que é particularmente único na contribuição de Gandhi é que princípios tradicionalmente restritos a uma esfera íntima e individual, como a busca da verdade e a rejeição à violência, são transformados num instrumento de mobilização de massas.

Há aí uma clara dimensão pragmática, mas há também um compromisso com a verdade que, em Gandhi, tem uma forte dimensão espiritual. A *satyagraha* é literalmente fundada na “força da verdade” e é através de uma noção espiritual de verdade – legada pelo mosaico religioso que lhe serve de influência e percebida como um conceito absoluto e divino – que Gandhi justifica a não-violência: a “Verdade talvez seja o mais importante nome de Deus” e “onde há Verdade, há conhecimento” (Gandhi 2005, pp. 39-40); o homem, porém, é incapaz de conhecer a verdade nesse estado de pureza, de atingir a verdade em tal perfeição (Gandhi 1996, p. 37). Assim, “porque o homem não é capaz de conhecer a verdade absoluta”, ele não é “competente para punir” (Gandhi 1996, p. 51), ou seja, ele não pode justificar a violência em nome do que não consegue absolutamente conhecer. Para Gandhi, portanto, a não-violência (*ahimsa*) e a verdade (*satya*) são tão interligadas “que elas parecem ser as duas faces de uma mesma moeda”: a não-violência é o meio e a verdade é o fim (1996: 46). Segundo a interpretação de Bondurant (1988, pp. 16-17), o que Gandhi quer dizer é que, perante a incapacidade de conhecer a verdade em seu estado de perfeição, as pessoas devem manter uma abertura permanente para aqueles que pensam diferente; por esta razão, em vez de tentar resolver as diferenças usando a violência contra o oponente, os homens devem tentar livrar-se do erro através da prática da paciência e da compaixão. É através desse caminho que as pessoas se aproximam da verdade (ou seja, de Deus). Em suma, a *satyagraha* é uma força na direção da verdade, é um impulso para seguir a verdade como uma questão de princípio, a fim de reduzir o impacto negativo dos erros e tentar chegar o mais próximo possível da perfeição (Gandhi 1996, p. 37). Ainda que inatingível em seu sentido absoluto (ou seja, divino), a verdade funciona como um princípio operativo, como uma norma reguladora da conduta das partes envolvidas no conflito.

Se a abordagem de Gandhi se sustenta em alicerces fortemente cimentados em princípios espirituais e morais, é interessante notar que as suas experimentações com a *satyagraha* se desenvolvem dentro de um quadro igualmente pragmático e estratégico. A *satyagraha* não surge pronta na obra e no ativismo de Gandhi. Ao contrário, ela é desenvolvida ao longo de quase meio século através de progressos e retrocessos nas experiências de resistência conduzidas na África do Sul e na Índia. O nascimento da *satyagraha* ocorre na África do Sul, por volta de 1908, no contexto do movimento de resistência liderado



por Gandhi contra as políticas discriminatórias dos colonizadores britânicos voltadas para a comunidade de indianos naquele país africano. Após essa experiência inicial na África do Sul, a *satyagraha* é implantada na Índia, não só em diversos movimentos por reformas sociais, mas principalmente na luta pela independência do país e na guerra civil entre hindus e muçulmanos no final da década de 1940. Um dos argumentos centrais do ativismo de Gandhi, conforme ele explica em toda a sua simplicidade, é o seguinte:

"Quando o meu pai impõe uma lei que parece repugnante à minha consciência, eu penso que o caminho menos drástico a adotar é respeitosamente dizer a ele: 'pai, eu não posso obedecer isto'... Eu tenho submetido esse argumento à aceitação dos indianos e de todas as pessoas. Em vez de me sentir furioso com meu pai, eu devia respeitosamente dizer-lhe 'eu não posso obedecer essa lei'. Não vejo nada de errado nisto. Se não é errado dizer isto ao meu pai, não me parece errado dizer isto a um amigo ou a um governo...". (Gandhi 1996, pp. 62-63)

Portanto, o que Gandhi propõe através da *satyagraha* é uma técnica de resistência através da "desobediência respeitosa" aos opressores. Isto implica em ser transparente e verdadeiro (ou seja, ser sincero e honesto em seus propósitos), em nunca usar a violência física, em substituir o ódio pelo amor e pela compaixão, em não humilhar o oponente, e em assumir as eventuais punições e sofrimentos que possam resultar dessa atitude (Gandhi 1996, pp. 80-83). Para Gandhi, a *satyagraha* é "um teste de sinceridade" que envolve "um autossacrifício sólido e silencioso"; é na "humildade", na "autocontenção" e na "correção de atitudes" onde reside a maior força da *satyagraha*, pois é através dessas atitudes que a verdade e a sinceridade de propósitos são mostradas aos oponentes (1996, pp. 48-49).

A partir dessas indicações, algumas delimitações conceptuais são importantes. Em primeiro lugar, a *satyagraha* não se confunde com a resistência passiva enquanto técnica de ação não violenta. Embora Gandhi adote o termo resistência passiva no início de seu ativismo na África do Sul, ele logo rejeita essa nomenclatura por duas razões principais. Primeiramente, o termo resistência passiva não traduz o poder ativo da não-violência. Em segundo lugar, a resistência passiva – que Gandhi observa no movimento sufragista das mulheres⁷ e no movimento não conformista⁸ do final do século dezanove e início do século vinte na Grã-Bretanha – instrumentaliza a não-violência como uma tática oportunista que, do seu ponto de vista, atende interesses egoístas e muda de acordo com a conveniência (Gandhi 1996, pp. 51-52). Ao comentar esses aspectos, Dalton (1996,

⁷ Ativismo em defesa do direito ao voto feminino na Grã-Bretanha, conduzido pelo movimento intitulado *Women's Social and Political Union*, também conhecido por *suffragettes*, na primeira década do século XX.

⁸ Aqui, Gandhi refere-se à campanha de resistência passiva conduzida pelas chamadas igrejas não conformistas da Inglaterra e de Gales, integradas por protestantes que, não sendo membros da Igreja Anglicana (como Metodistas, Batistas, Congregacionalistas, etc.), contestavam o *Education Act* de 1902. Essa lei, que integrava as escolas religiosas ao sistema estatal de ensino e passava a cobrar taxas para a sua manutenção e funcionamento, era percebida pelas igrejas não conformistas como uma fonte de privilégios no sistema educacional para a igreja oficial anglicana. Organizado em torno do *National Passive Resistance Committee*, o movimento de resistência dos não conformistas, que se caracterizava basicamente pela recusa de pagar essas taxas de educação, manteve-se ativo por cerca de quatro anos, produzindo reações das autoridades britânicas que levaram, dependendo do caso, a confisco de bens, leilões de propriedades e prisões das pessoas envolvidas nos atos de resistência (Hunt 2005, pp. 167-171).



p. 10) explica que a intenção de Gandhi é mostrar que a resistência passiva é não violenta apenas na forma, mas não em substância. Os movimentos de resistência passiva criticados por Gandhi geralmente incorporam discursos de ódio e desrespeito ao oponente que não se coadunam com a sua visão de ação não violenta, daí a sua opção de desenvolver uma técnica própria compatível com a sua base espiritual e moral. Embora essa crítica pareça motivada por uma mera questão de princípios, as suas implicações estratégicas são cruciais dentro da visão de Gandhi sobre a resolução de conflitos. Considerando que a *satyagraha* opera através do mecanismo da conversão, as características defendidas por Gandhi – a sinceridade, a humildade, a civilidade, a disciplina, o respeito pelo oponente, o controlo pessoal e a disposição para o autossacrifício – são virtudes fundamentais para a efetividade do mecanismo de conversão. É através da manifestação dessas virtudes que os grupos de resistência conseguem “desarmar a raiva e o ódio” do oponente disposto a usar a força (Gandhi 1996, p. 47).

A segunda delimitação conceptual importante refere-se à relação entre a *satyagraha*, a desobediência civil e a não-cooperação. Embora Gandhi não se refira textualmente à *satyagraha* como “técnica” e à desobediência civil e à não-cooperação como “métodos”, é nesse sentido que ele hierarquiza esses termos. Para ele, a desobediência civil (entendida como a violação civil de decretos legais considerados amorais) e a não-cooperação (entendida como a recusa popular de cooperar com Estados considerados corruptos e opressores) são “ramos” da *satyagraha* que, por sua vez, engloba todo o conjunto de formas “de resistência não violenta que reivindicam a Verdade” (Gandhi 1996, p. 51). Nesse sentido, pode-se afirmar que a *satyagraha* é uma técnica social de ação não violenta, tendo a verdade por princípio, que pode ser colocada em prática através de um conjunto de métodos, entre os quais a não-cooperação e a desobediência civil.

Em seu abrangente estudo sobre a *satyagraha*, Bondurant destaca o facto de os escritos de Gandhi formarem um conjunto fragmentado de discursos, declarações, sermões e respostas aos críticos, geralmente motivados por questões imediatas relacionadas aos seus experimentos com a *satyagraha*, não conseguindo prover, dessa forma, uma explanação sistematizada da sua técnica, dos seus métodos e da sua estratégia de ação. Para além disto, é importante notar que o assassinato de Gandhi em 1948, enquanto ele ainda prosseguia com as suas experimentações com a *satyagraha* no contexto dos conflitos religiosos na Índia, impediu que ele chegasse a uma visão completa da sua técnica de ação não violenta. Por essas razões, Bondurant (1988, p. 7) considera que os textos de Gandhi não devem ser interpretados em termos de uma teoria política, mas sim como partes integrantes do seu ativismo político dentro de um longo processo de experimentações que não chegou a produzir uma explanação sistemática da sua técnica e dos seus métodos de ação não-violenta. Desse modo, recorrendo não só aos escritos de Gandhi, mas principalmente ao estudo pormenorizado das principais campanhas de *satyagraha* conduzidas na Índia, Bondurant tenta completar esse esforço de teorização, identificando nove passos na aplicação dessa técnica, onde diversos métodos de ação não violenta podem ser identificados (ver tabela 1).



Tabela 1: Principais passos na estratégia de implantação da *satyagraha*

(1)	Negocie com o oponente
(2)	Prepare os grupos de resistência para a ação direta
(3)	Envolva-se em atos de protesto (demonstrando o nível de oposição)
(4)	Emita um ultimato
(5)	Implemente boicotes económicos e greves
(6)	Implemente campanhas de não-cooperação
(7)	Implemente campanhas de desobediência civil
(8)	Usurpe as funções governamentais
(9)	Construa instituições governamentais paralelas

Fonte: Bondurant (1988, p. 40)

Entre esses métodos, destacam-se a negociação, o protesto, os boicotes e as greves, a não-cooperação, a desobediência civil, a usurpação de funções governamentais e a criação de instituições paralelas. Embora os passos envolvidos na *satyagraha* e a escolha dos métodos sejam determinados pelas circunstâncias específicas de cada situação, Bondurant considera, a partir dos casos estudados, que a técnica da *satyagraha* pode ser explicada através desse conjunto de nove passos, servindo não só como um parâmetro geral da técnica proposta por Gandhi, mas também como uma moldura de análise para o estudo de cada campanha de *satyagraha* em particular.

Ainda que se reconheçam as dificuldades apontadas por Bondurant nos escritos de Gandhi, é possível identificar em sua obra algumas indicações claras sobre dois métodos, a não-cooperação e a desobediência civil, que Gandhi considera particularmente relevantes na *satyagraha* e que devem ser aplicados nesta ordem sequencial em razão do maior grau de complexidade envolvido na desobediência civil, tanto em termos de organização, disciplina e treino da população, quanto em termos da disposição para o autossacrifício perante a possibilidade de reações violentas do oponente. A resolução sobre a não-cooperação emitida por Gandhi em 1920, dando origem a uma campanha sistemática de resistência da população indiana contra a dominação britânica entre 1920 e 1921, ilustra de que modo o método da não-cooperação é concebido e desdobrado em diversos outros métodos (ver tabela 2).

Tabela 2: Síntese da resolução sobre a não-cooperação com o governo colonial britânico emitida por Gandhi

(a)	Entrega de títulos e cargos honoríficos e renúncia a cargos nomeados em organismos locais
(b)	Recusa a comparecer a reuniões governamentais e a outros eventos oficiais e não-oficiais
(c)	Retirada gradual das crianças das escolas e dos colégios pertencentes, apoiados ou controlados pelo governo colonial e transferência das crianças para escolas e colégios das províncias locais
(d)	Boicote gradual aos tribunais britânicos e estabelecimento de tribunais privados para a resolução de litígios
(e)	Recusa da parte dos militares, clérigos e trabalhadores indianos de atender ao recrutamento britânico para servir no estrangeiro
(f)	Retirada da candidatura a cargos eletivos e recusa dos eleitores de votar em candidatos que se ofereçam para a eleição
(g)	Boicote às mercadorias provenientes da Grã-Bretanha

Fonte: Gandhi (1996, pp. 59-60)



Perante o sucesso dessa campanha de não-cooperação em 1921, Gandhi passa a considerar a possibilidade de escalar a ação não violenta para uma campanha de desobediência civil em massa que, do seu ponto de vista, constitui um método mais desafiador e complexo de ação não violenta. Por uma série de razões, incluindo a sua prisão entre 1921 e 1924, Gandhi é levado a postergar esse projeto e a conduzir, nos anos que se seguem à sua libertação, um programa de reformas sociais em menor escala, como a abolição da intocabilidade por exemplo,⁹ até que o sucesso de uma pequena campanha de resistência ao pagamento de taxas no distrito de Bardoli, em 1928, prepara o terreno para uma longa campanha de desobediência civil em escala nacional, iniciada em 1930. Essa ação histórica, que Dalton considera a maior campanha de desobediência civil jamais vista (1996, p. 72), fica conhecida como “a *satyagraha* do sal”, pois envolve a resistência ao pagamento dos altos impostos cobrados aos indianos sobre o sal explorado na Índia sob o monopólio britânico. Após uma longa marcha de vinte e dois dias, à qual se juntam milhares de participantes, Gandhi chega ao seu destino na costa ocidental da Índia, coleta um punhado de sal natural, o que é legalmente proibido por contrariar o monopólio britânico sobre a exploração desse recurso, e sob as lentes da imprensa americana, britânica e de outros países europeus declara: “Com isto, eu abalo as fundações do Império britânico” e “peço a simpatia do mundo nesta batalha do Direito contra o Poder” (citado por Dalton 1996, p. 72). As repercussões extraordinárias desse ato simbólico resultam numa campanha de desobediência civil em massa que leva milhões de indianos a quebrarem as leis da taxação do sal, provocando uma onda de prisões em massa que, longe de desencorajar a mobilização popular, fortalecem ainda mais a resistência através de protestos, marchas, greves gerais, boicote aos produtos britânicos, atos simbólicos de proclamação da independência, ocupação das instalações dos governos municipais e criação de instituições governamentais paralelas. Isto leva a uma paralisação completa do governo colonial britânico e abre o caminho para as negociações que culminam na independência da Índia em 1947 (Nepstad 2015, capítulo 3).

Do ponto de vista da resolução de conflitos, pode-se dizer, em síntese, que a *satyagraha* é experimentada por Gandhi através de uma busca incessante por uma sociedade pacífica em todos os níveis – interpessoal, intercomunitário e internacional. Para Gandhi, uma sociedade pacífica só pode ser alcançada através da resolução dos conflitos inerentes a todas essas esferas, o que exige um esforço permanente; a sua biografia é o maior testemunho dessa busca interminável. É importante ainda observar que a técnica de Gandhi e os métodos por ele mobilizados não devem ser compreendidos apenas no nível operacional e estratégico. A aplicação da *satyagraha* e dos seus métodos de ação requer uma forte fundamentação na sinceridade e na correção de atitudes, a fim de que os “corações” das partes envolvidas no conflito sejam desarmados do ódio e preenchidos com a verdade e a compaixão. A não-violência, dessa perspectiva, é uma questão de princípio e não apenas um caminho prático para se atingir um determinado objetivo. Finalmente, é importante destacar que o legado de Gandhi vai além do contexto particular onde ele viveu. Jah (2003, p. 28) cita uma série de casos de aplicação da *satyagraha* fora do contexto indiano, como a resistência do povo dinamarquês contra a ocupação nazista em 1940; a campanha de resistência dos professores noruegueses em

⁹ A intocabilidade envolve um conjunto de práticas discriminatórias contra os integrantes da casta mais baixa da estrutura social indiana (os chamados “intocáveis”).



1942; a campanha “Desafie as Leis Injustas” na África do Sul em 1952; a greve na prisão Vortuke na União Soviética por 250.000 prisioneiros políticos em 1953; a campanha pela independência de Gana concluída em 1960, após dez anos de ações não violentas claramente inspiradas na *satyagraha*. Não se pode deixar de mencionar, ainda, a grande influência de Gandhi no ativismo de Martin Luther King em prol da igualdade de direitos dos negros americanos, cujos principais aspetos são tratados na próxima subseção

Martin Luther King e a Técnica da “Tensão Criativa”

O ativismo de Martin Luther King tem fortes raízes na sua fé cristã, mas também recebe uma influência significativa do legado de Gandhi. Conforme já mencionado, King propõe uma síntese entre pacifismo cristão, a *satyagraha* de Ghandi e a filosofia do amor incondicional expressa na palavra grega *ágape* (1957; 1961), oferecendo uma técnica de resolução de conflitos que, segundo as indicações de seus escritos, pode ser chamada de “tensão criativa”. O objetivo da tensão criativa, segundo King, é trazer as tensões e contradições à superfície, a fim de expor os ressentimentos mais profundos, mostrar as injustiças presentes no conflito, tocar a consciência dos oponentes e do público em geral e, a partir do desconforto gerado por essa crise, levar a uma situação em que as pessoas passem a desejar a resolução do conflito e a valorizar a negociação (King 1963).

Pode-se notar, desse modo, que a perspectiva de King, assim como a de Gandhi, tem uma dimensão pragmática, mas se funda em alicerces espirituais e morais que fazem com que a aplicação da sua técnica e dos seus métodos de resolução de conflitos tenha que ser necessariamente ancorada em princípios. A análise de um de seus principais escritos – “Carta da Cadeia da Cidade de Birmingham” (King 1963) – fornece um amplo panorama da sua abordagem, constituindo, juntamente com a interpretação desse texto feita por McCarthy e Sharp (2010), as referências centrais utilizadas nesta subseção. A “Carta da Cadeia da Cidade de Birmingham” é escrita por King em 1963, no período em que permanece preso devido à marcha de protesto por ele liderada nas ruas de Birmingham, Alabama, como parte de sua campanha contra a segregação racial. Na prisão, chega ao conhecimento de King uma reportagem de jornal, onde um grupo de clérigos brancos critica a sua campanha, afirmando que, embora “tecnicamente pacífica”, essa forma de protesto é precipitada e inoportuna e fomenta o ódio e a violência (McCarthy e Sharp 2010, Introdução). A “Carta” é uma resposta a esses clérigos, onde King procura não só mostrar a violência estrutural que mantém os negros numa condição de injustiças, segregação e opressão, mas também explicar e justificar a sua técnica de “tensão criativa” e os métodos de ação não violenta empregados.

Ao explicar como a sua técnica pretende funcionar, King destaca que a ação não violenta procura criar uma crise e provocar uma tensão de tal modo perturbadora, que uma comunidade que se nega sistematicamente a negociar é levada, forçosamente, a lidar com a questão. Sobre essa técnica, King escreve em sua carta:

(A ação direta não violenta) procura dramatizar a questão até um ponto em que ela não pode mais ser ignorada. Esta minha alegação de que a criação de tensão faz parte do trabalho da resistência não violenta pode soar chocante. Mas eu devo confessar que eu não temo a palavra ‘tensão’. Eu sinceramente oponho-me à tensão



violenta, mas há um tipo de tensão construtiva, não violenta, que é necessária para o crescimento. Assim como Sócrates sentiu que era necessário criar uma tensão na mente, de modo que os indivíduos pudessem sair da servidão dos mitos e das meias verdades e alcançar o domínio irrestrito da análise criativa e da avaliação objetiva, nós devemos perceber a necessidade de alternativas não violentas para criar um tipo de tensão na sociedade que ajude os homens a emergirem das profundezas escuras do preconceito e do racismo para as majestosas alturas da compreensão e da fraternidade. O propósito do nosso programa de ação direta é criar uma situação de crise tão evidente que leve, inevitavelmente, à abertura das portas para a negociação. Por isso, eu concordo com a vossa chamada para a negociação. Já há muito tempo nossa amada terra do Sul tem sido soterrada num esforço trágico de viver em monólogo, em vez do diálogo (King 1963, pp. 291-292).

Do ponto de vista de King, portanto, a comunidade precisa ser levada a enxergar a necessidade de resolver as suas contradições e tensões sociais que, embora presentes na situação, são muitas vezes escondidas ou negadas. A “tensão criativa” ou a “tensão construtiva não violenta” é a técnica de ação direta por ele proposta para criar uma crise de tal forma incómoda e perturbadora que acabe levando as partes envolvidas a desejarem a negociação e a resolução do conflito. King faz questão de ressaltar, porém, que essa crise não é tirada do nada:

“na verdade, nós que nos envolvemos na ação direta não violenta não somos os criadores da tensão. Nós meramente trazemos à superfície a tensão escondida que já está viva. Nós apenas colocamos essa tensão às claras, onde elas possam ser vistas e abertamente tratadas” (1963, p. 293).

É importante notar, ainda, que a ação direta não violenta, que constitui o núcleo da “tensão criativa”, é concebida por King como um recurso de último caso e a sua aplicação deve ser precedida de três passos – a investigação de factos que permitam avaliar se as injustiças realmente existem, a negociação e a auto purificação – só iniciando a ação direta após cumpridas todas essas etapas preliminares (tabela 3). Usando a situação dos negros em Birmingham como um caso ilustrativo, King procura mostrar, primeiramente, os factos que evidenciam as injustiças existentes. Nesse sentido, King chama a atenção para o facto de Birmingham ser provavelmente a cidade mais segregacionista do país (incluindo práticas segregatícias nos transportes e nos estabelecimentos comerciais) e para o registo histórico de brutalidades contra os negros (incluindo o tratamento injusto nos tribunais e o ataque a bombas a casas e igrejas de negros sem qualquer empenho policial para solucionar os casos). Passando ao segundo passo, King procura destacar as iniciativas de negociação tomadas pelos líderes da comunidade negra, sem qualquer esforço das autoridades municipais, dos membros da comunidade económica, das autoridades religiosas e dos líderes locais do movimento cristão de direitos humanos de negociarem em boa-fé. Perante o desapontamento gerado por uma sucessão de



promessas quebradas, King argumenta que a ação direta passa a ser uma alternativa no horizonte, iniciando-se o terceiro passo, a auto purificação (isto é, a preparação para os momentos difíceis que virão e a manutenção da disciplina do grupo). Sobre essa etapa, King comenta:

"começamos a realizar uma série de workshops sobre não-violência e a perguntar repetidamente a nós mesmos: Você é capaz de aceitar golpes sem retaliar? Você é capaz de suportar o calvário da prisão?"

Após esse processo, King comenta que o início da ação direta é finalmente marcado para o período da Páscoa, quando as marchas nas ruas da cidade e o boicote ao comércio, justamente num período-chave de vendas, seriam uma boa forma de pressionar os comerciantes para as mudanças necessárias nas práticas segregatícias. Essa ação é postergada duas vezes em razão das eleições municipais, que segundo King poderiam desviar o foco da sua campanha de ação não violenta, até que as ações são finalmente iniciadas em abril de 1963, resultando na prisão de King sob a acusação de liderar uma marcha ilegal (King 1963, pp. 290-291).

Tabela 3: Passos preparatórios da campanha de ação não violenta segundo Martin Luther King

- | |
|---|
| (1) Comprovação das injustiças (investigação de factos que permitam avaliar se as injustiças realmente existem) |
| (2) Negociação com o oponente |
| (3) Auto purificação (preparação para os momentos difíceis que virão e a manutenção da disciplina do grupo) |
| (4) Ação direta não violenta (protestos, marchas, boicotes, desobediência civil) |

Fonte: King (1963)

Sobre a acusação de ilegalidade da marcha conduzida sem a devida permissão, King enfatiza na "Carta" a diferença existente entre as leis justas e as leis injustas. Evocando a noção de desobediência civil, King argumenta que há uma distinção clara entre burlar a lei de uma forma dissimulada e por razões mal-intencionadas e, de outro lado, desafiar a lei abertamente por considerá-la injusta de acordo com a sua consciência e assumindo as penalidades daí decorrentes com o claro objetivo de despertar a consciência coletiva sobre a injustiça dessa lei (1963, p. 300). Em outro texto de sua autoria, King destaca que a consequência esperada a partir dessa desobediência não é a confrontação gratuita e a anarquia, mas a criação de uma sociedade mais justa, a construção de uma "comunidade amada", unida por uma afeição incondicional inclusive entre aqueles que anteriormente se opunham. A desobediência civil, desta perspectiva, deve ser usada contra sistemas de opressão e injustiça, não contra indivíduos, e a vitória, quando ocorre, é de um sistema justo sobre um sistema injusto e não de um homem sobre o outro (King 1957, pp. 12-13).

Seguindo as conclusões de McCarthy e Sharp (2010) sobre a técnica da "tensão criativa", pode-se dizer que as proposições de King se resumem aos seguintes aspectos principais: em primeiro lugar, alguns passos cruciais devem ser cumpridos para preparar uma base consistente para a ação direta (a comprovação das injustiças, a iniciativa da negociação



e a auto purificação); em segundo lugar, a ação direta não violenta (através de métodos como marchas, protestos, discursos, boicotes, desobediência civil, etc.) faz emergir a “tensão criativa” que leva o oponente a ter de enfrentar questão; em terceiro lugar, deve-se perceber que essa tensão já está presente na situação e que ação direta apenas se encarrega de trazê-la à superfície; em quarto lugar, a crise criada abre o caminho para a negociação; em quinto lugar, a pressão deve ser mantida com obstinação e disciplina, a fim de mostrar ao oponente que as atitudes reacionárias não serão bem-sucedidas; em sexto lugar, as prisões e outras formas de punição aos ativistas devem ser enfrentadas sem resistência, pois essa disposição para o auto sacrifício toca a consciência dos cidadãos em geral e do oponente em particular sobre as injustiças existentes; em sétimo lugar, em função das atitudes anteriores, a responsabilidade pela violência não pode ser jogada sobre os manifestantes não violentos, mas sim sobre aqueles que realmente recorrem à força na tentativa de evitar ou bloquear os esforços da resolução do conflito. Embora as proposições de King expressem uma preocupação pragmática que se traduz em efeitos políticos, deve-se acrescentar que elas estão ancoradas numa fundamentação espiritual e moral que, a exemplo de Gandhi, pretende sustentar uma espécie de mecanismo de conversão capaz de aproximar as partes em conflito e criar o que King chama de “comunidade amada”.

Conclusão

O objetivo deste artigo foi apresentar um panorama conceptual das abordagens pacifistas, procurando destacar a tradição do pacifismo de princípios. Nesse sentido foram examinadas as referências centrais dentro dessa tradição – Mahatma Gandhi e Martin Luther King –, bem como as suas técnicas e os seus métodos principais de resolução de conflitos. O que é crucial observar, com base no que foi analisado, é que tanto Gandhi quanto King partem de uma visão transformativa que concebe a ação direta não violenta como uma via de resolução de conflitos através do mecanismo de conversão. Dessa perspectiva, ambos os autores acreditam ser possível solucionar os conflitos através da transformação dos “corações e mentes” dos oponentes pela força da verdade, do amor, da fraternidade e da compaixão. É importante notar, porém, que esse mecanismo de conversão não se confunde com a passividade ou a não-resistência defendidas por um segmento tradicional do pacifismo cristão. Ao contrário, a ação direta não violenta envolve alguma forma de pressão que, embora rejeite o uso da violência física e não vise a aniquilação, a humilhação ou a destruição do antagonista, é suficientemente ativa e perturbadora ao ponto de levar o oponente a reconhecer as injustiças sociais e a opressão política por ele provocadas e a adotar uma postura mais amigável, conciliatória e propensa ao diálogo e à negociação.

Embora este novo século, motivado principalmente pelas revoluções pacíficas da chamada “primavera árabe”, comece a testemunhar um renovado interesse académico pelo ativismo de Gandhi e de King e uma crescente preocupação com as questões envolvidas na análise empírica e na produção de teorias sobre o pacifismo e a não-violência, é preciso notar que muito trabalho resta a ser feito e que diversas questões importantes, ainda pouco exploradas, continuam a desafiar a agenda de investigação do pacifismo de princípios. Na introdução do seu guia de investigação sobre a ação não violenta, McCarthy e Sharp (2010) sugerem algumas dessas questões: será que a técnica de King (e podíamos também pensar em Gandhi) pode funcionar em situações onde falte



uma liderança espiritual e moral da dimensão dessas personalidades, ou onde as bases éticas e religiosas de uma ou de outra parte sejam menos claras? Será que as técnicas do pacifismo de princípios funcionam em sociedades onde as garantias constitucionais são frágeis? Será que as técnicas do pacifismo de princípios operam da mesma forma em diferentes contextos, em diferentes sistemas políticos e em conflitos por diferentes questões? Será que a aplicação do pacifismo de princípios pode ser testada comparativamente em diferentes cenários? A essas questões, podemos acrescentar: até que ponto o mecanismo da conversão, que é central no pacifismo de princípios, consegue operar em conflitos extremamente agudos e polarizados? As respostas a essas questões, que obviamente vão além dos limites deste artigo, não só indicam a necessidade de futuros desenvolvimentos, mas também sevem de inspiração para aqueles que tenham sido motivados a ampliar o conhecimento sobre as abordagens pacifistas à resolução de conflitos aqui tratadas.

Referências bibliográficas

Alexandra, A. (2003) "Political Pacifism", *Social Theory and Practice*, 29(4), pp. 589-606.

Atack, I. (2012) *Nonviolence in Political Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Bainton, R. H. (1963) "Congregationalism and the Puritan Revolution from the Just War to the Crusade". In *Studies on the Reformation*. Boston: Beacon Press, pp. 248-274.

Ballou, A. (1846) *Christian Non-Resistance*. Philadelphia: J. M. M'Kim.

Björkqvist, K. (2009) "The Inevitability of Conflict But Not of Violence: Theoretical Considerations on Conflict and Agression". In Fry, D. P. and K. Björkqvist (Eds.) *Cultural variation in Conflict Resolution: Alternatives to Violence*. New York: Psychology Press, pp. 25-36.

Bondurant, J. V. (1988) *Conquest of Violence: The Gandhian Philosophy of Conflict*. Princeton: Princeton University Press.

Cady, D. L. (2010) *From Warism to Pacifism: A Moral Continuum*. Philadelphia: Temple University Press.

Carpenter, F. I. (1931) "A Letter from Tolstoy", *The New England Quarterly*, 4(4), pp. 777-782.

Dalton, D. (1996) "Introduction", in Dennis Dalton (ed.) *Mahatma Gandhi: Selected Political Writings*. Indianapolis: Hackett Publishing.

Dukes, E. F. (1999) "Structural Forces in Conflict and Conflict Resolution in Democratic Society". In Ho-Won Jeong (Ed.) *Conflict Resolution: Process, Dynamics and Structure*. Aldershot: Ashgate, pp. 155-171.

Galtung, J. (1959) "Pacifism from a Sociological Point of View", *Journal of Conflict Resolution*, 3(1), pp. 67-84.

Gandhi, M. (1996) *Mahatma Gandhi: Selected Political Writings*. Cambridge: Hackett Publishing.

Gandhi, M. (2005) *Gandhi: Selected Writings*. Mineola: Dover Publications.



- Garrison, W. L. (1966) "Non-resistance society: Declaration of principles, 1838". In P. Mayer (Ed.) *The Pacifist Conscience*. Harmondsworth: Penguin Books, pp. 124-128.
- Howes, D. E. (2013) "The Failure of Pacifism and the Success of Nonviolence", *Perspectives on Politics*, 11(2), pp. 427-446.
- Hunt, J. D. (2005) *An American Looks at Gndhi: Essays in Satyagraha, Civil Rights and Peace*. New Delhi: Promilla & Co., Publishers.
- Jha, R. R. (2003) *Sociology of Peace and Nonviolence*. New Delhi: Northern Book Centre.
- Johansen, J. (2009) "Nonviolence: More than the absence of violence". In C. Webel e J. Galtung (Eds.) *Handbook of Peace and Conflict Studies*. London: Routledge, pp.143-159.
- Kant, I. (2007) *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70.
- King Jr., M. L. (1957/1991) "The Power of Nonviolence". In J. M. Washington (Ed.) *A Testament of Hope: The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.* New York: Harpercollins, pp. 3-15.
- King Jr., M. L. (1961/1991) "Love, Law and Civil Disobedience". In J. M. Washington (Ed.) *A Testament of Hope: The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.* New York: Harpercollins, pp. 43-53.
- King Jr., M. L. (1963/1991) "Letter from Birmingham City Jail". In J. M. Washington (Ed.) *A Testament of Hope: The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.* New York: Harpercollins, pp. 289-302.
- King Jr., M. L. (1967/1991) "A Christmas sermon on peace". In J. M. Washington (Ed.) *A Testament of Hope: The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.* New York: Harpercollins, pp. 253-258.
- Koonts, T. J. e A. Alexis-Baker (2009) *Christian Attitudes to War, Peace, and Revolution*. Grand Rapids: Brazos Press.
- MacQueen, G. (2007) "The Spirit of War and the Spirit of Peace". In C. Webel e J. Galtung (Eds.) *Handbook of Peace and Conflict Studies*. London: Routledge, pp. 319-332.
- McCarthy, R. M. e G. Sharp (2010) *Nonviolent Action: A Research Guide*. London: Routledge.
- Miller, J. S. (2000) "A History of the Mennonite Conciliation Service, International Conciliation Service, and Christian Peacemaker Teams". In C. Sampson e J. P. Lederach (Eds.) *From the Ground Up: Mennonite Contributions to Interntional Pecekeeping*. Oxford: Oxford University Press, pp. 3-29.
- Muste, A. J. (1992) "The Individual Conscience, 1952". In J. J. Fahey e R. Armstrong (Eds.) *A Peace Reader: Essential Readings on War, Justice, Non-violence, and World Order*. New Jersey: Paulist Press, pp. 205-212.
- Nepstad, S. E. (2015) *Nonviolent Struggle: Theories, Strategies, and Dynamics*. Oxford: Oxford University Press.
- Oliveira, G. C. (2016). "Abordagens pacifistas à resolução de conflitos: um panorama sobre o pacifismo pragmático". *JANUS.NET e-journal of International Relations*, 7 (1), pp. 3-18.



Ramsbotham, O., T. Woodhouse e H. Miall (2008) *Contemporary Conflict Resolution*. Cambridge: Polity.

Richardson, R. D. Jr. (1986) *Henry Thoreau: A Life of the Mind*. Berkeley: University of California Press.

Roberts, A. (2009) "Introduction". In A. Roberts e T. G. Ash (Eds) *Civil resistance and Power Politics: The experience of Nonviolent Action from Gandhi to the Present*. Oxford: Oxford University Press, pp. 1-24.

Sharp, G. (1959) "The Meanings of Non-Violence: A Typology (Revised)", *Journal of Conflict Resolution*, 3(1), pp. 41-66.

Sharp, G. (2005) *Waging Nonviolent Struggle: 20th Century Practice and 21st Century Potential*. Boston: Porter Sargent Publishers.

Tolstoy, L. (1966) "Letter to a non-commissioned officer". In P. Mayer (Ed.) *The Pacifist Conscience*. Harmondsworth: Penguin Books, pp. 160-165.

Tolstoy, L. (1968a) "Letter on the peace conference". In L. Tolstoy, *Tolstoy's Writings on Civil Disobedience and Non-Violence*. New York: The New American Library, pp. 113-119.

Tolstoy, L. (1968b) "The beginning of the end". In L. Tolstoy, *Tolstoy's Writings on Civil Disobedience and Non-Violence*. New York: The New American Library, pp. 9-17.

Tolstoy, L. (1968c) "Notes for soldiers". In L. Tolstoy, *Tolstoy's Writings on Civil Disobedience and Non-Violence*. New York: The New American Library, pp. 32-39.