

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

Simona Šemen

**GANDHIJEVA METODA NENASILNEGA ODPORA KOT MODEL
REŠEVANJA DRUŽBENIH KONFLIKTOV**

Magistrsko delo

**Mentorica: red. prof. dr. Ljubica Jelušič
Somentorica: doc. dr. Karmen Šterk**

Ljubljana 2008

Tone, hvala za iskrenost in poslušanje!

KAZALO

| | |
|---|----|
| 1 UVOD | 6 |
| 2 DEJAVNO NENASILJE ALI TEORIJA MOČI | 11 |
| 2.1 Pojem moči | 14 |
| 2.2 Vloga avtoritete | 19 |
| 2.2.1 Prelaganje odgovornosti | 23 |
| 2.3 Sankcije | 26 |
| 2.4 Začetki nenasilnih prizadevanj | 28 |
| 2.5 Metoda nenasilnega delovanja po Sharpu | 31 |
| 2.5.1 Mehanizem spremembe | 39 |
| 3 NENASILNE METODE | 40 |
| 3.1 Civilna neposlušnost | 42 |
| 3.2 Učinek tretje strani | 45 |
| 4 MOHANDAS KARAMCHAND GANDHI | 49 |
| 4.1 Poroka in študij | 49 |
| 4.2 Odhod in delo v Južni Afriki | 52 |
| 4.3 Vrnitev v Indijo in prizadevanje za njeno neodvisnost | 54 |
| 5 SATJAGRAHA – GANDHIJEVA METODA NENASILNEGA ODPORA | 57 |
| 5.1 Začetki <i>satjagrahe</i> v Južni Afriki | 58 |
| 5.2 <i>Satjagraha</i> gibanje v Indiji | 64 |
| 5.2.1 Gandhijev odnos do angleške oblasti | 66 |
| 5.2.2 Pohod za sol | 72 |
| 6 SATJAGRAHA – POJEM IN VSEBINA | 74 |
| 6.1 Opredelitev pojma | 74 |
| 6.2 Trpljenje – gonilna moč <i>satjagrahe</i> | 80 |
| 6.3 Ahimsa | 82 |
| 6.4 Zaobljuba <i>brahmačarja</i> | 85 |
| 6.5 Gandhijev pojem religije in odnos med hindujci in muslimani | 90 |
| 6.6 Pot naprej | 94 |

| | |
|---|-----|
| 7 JUŽNA AFRIKA | 98 |
| 7.1 Začetki osvajanja in vlada belih naseljencev | 98 |
| 7.1.1 Raznolikost narodov | 101 |
| 7.2 Kapitalistična ekonomija in razvoj <i>apartheida</i> | 102 |
| 7.3 Nelson Mandela – metoda nenasilnega – nasilnega upora | 107 |
| 7.3.1 Metoda nenasilnega odpora | 109 |
| 7.3.2 Sprememba metode | 111 |
| 7.4 Pričakovanja in stanje v Južni Afriki danes | 114 |
| 8 NENASILNI ODPOR AUNG SAN SUU KYI V BURMI | 117 |
| 8.1 Politična zgodovina Burme | 117 |
| 8.2 Aung San Suu Kyi | 120 |
| 8.3 Poskusi razrešitve konflikta med NLD in SPDC | 123 |
| 8.4 Metoda nenasilnega odpora Aung San Suu Kyi | 129 |
| SKLEP | 133 |
| POVZETEK | 140 |
| ABSTRACT | 141 |
| VIRI IN LITERATURA | 142 |

UVOD

Ideja za naslov naloge, se mi je utrnila ob branju del Gandhija, Gena Sharpa, Hannah Arendt in drugih, ki so si zastavljali vprašanje o človeku in njegovem smislu in si prizadevali ovrednotiti nenasilne metode nasproti nasilju, ter skušali predstaviti nenasilje kot vrednoto, ki jo je potrebno negovati, razvijati in ohranjati. Izbiro naslova je vodila misel, da se je Gandhijeva ideja o aktivnem nenasilju in nenasilnem reševanju konfliktov rodila kot možnost v konkretnih razmerah. Nasilje in nenasilje sta predmet osebne izkušnje, predmet posameznikovega osebne prizadevanja in njegove odgovornosti.

Gandhijeva metoda nenasilnega odpora se izvirno imenuje *satjagraha* in temelji na trdnosti in zavezanosti resnici. V času nastanka je predstavljala revolucionarno metodo političnega in socialnega boja v človeški zgodovini, ki je izpostavila elemente religiozne in filozofske resnice. Ker se posameznikovo prizadevanje ali prizadevanje družbenih skupin za uveljavitev posamezne socialne pravice, svoboščine ali položaja mnogokrat izrazi kot nasilno ravnanje, je v izogib temu razvijanje strategij nenasilnega reševanja konfliktov pomembno tudi danes. Nenasilja ne gre razumeti kot sestavljanke iz 'ne' in 'nasilja', ker nenasilje ni samo nasprotje nasilja. Gandhi je metodo nenasilnega odpora, obrnil v instrument političnega boja proti angleški oblasti v Indiji in ponudil sredstvo, ki se je učinkovito spopadalo s socialnim »zlom«. Ravno to je jedro Gandhijeve metode *satjagrahe* in hkrati namen te naloge, čeprav danes v drugih zemljepisnih in zgodovinskih razmerah. V nalogi želim pokazati, da Gandhijeve ideje preprečevanja nasilja z udejanjanjem nenasilja segajo daleč onstran posameznika in zadevajo kulture, družbene institucije in javno mnenje, ravno tako globoko pa posegajo v posameznikovo prepričanje in njegovo družbeno zavzetost. Prizadevanje za nenasilno spreminjanje družbe in hkrati s tem sprememba posameznikovega dožemanja te iste družbe in samega sebe sta med seboj povezani. Tako pri Gandhiju kot pri drugih mirovnikih se glede na cilj in obseg nalog nenasilja, razlikujeta dva tipa nenasilja: 1. načelno nenasilje, katerega najizrazitejši predstavnik je bil Gandhi, in 2. dejavno / pragmatično nenasilje, ki se izraža skozi teorijo npr. Gena Sharpa. Načelno nenasilje je tisto, v katerem je nenasilje notranja izbira posameznika (osebe), ki ima za cilj nenasilno družbo. Za dosego cilja pa so ravno toliko kot sam cilj, pomembna sredstva s katerimi ga dosežemo. Praktično nenasilje se bolj nanaša na zunanjo učinkovitost nenasilja in ima

za cilj širše družbeno gibanje, politično kulturo, navdušenje in množičnost. Za obe obliki nenasilja velja, da si v svojih nenasilnih prizadevanjih želita na svojo stran pritegniti čim več posameznikov, ki bi z usklajenim in discipliniranim delovanjem obrnili tok zgodovine v prid celotnemu človeštvu. Obe obliki nenasilnega delovanja zahtevata čas in vztrajnost, dobro organiziranost in jasno postavljene cilje. Tako pri Gandhiju, kot pri Sharpu in drugih teoretikih zasledimo obe vrsti razumevanja nenasilja; obe se med seboj prepletata, sta komplementarni in med njima ni mogoče postaviti stroge ločnice, čeprav končno izstopa vrsta nenasilja, ki je bolj značilna za enega oziroma za drugega. Gandhijeva metoda nenasilja zoper nasilnega in na videz bistveno močnejšega nasprotnika, ki ga je v njegovem času predstavljala angleška krona, je spodbudila odziv javnosti in zanetila politično akcijo v Indiji in tudi drugod v svetu.

Že v naslovu izražena predpostavka o nenasilni metodi reševanja konfliktov poudarja dva vidika: 1. pomen in učinkovitost neke zgodovinske ideje, ki se izraža kot nenasilno delovanje; njen cilj je bil zmanjšanje nasilja in prizadevanja za končni cilj, ki je bila večja socialna pravičnost; 2. prepričanje, da je Gandhi s svojo idejo in uporabo nenasilja, ponudil model za razvoj in aktualizacijo nenasilne metode.

V nalogi bom poskusila pokazati na komplementarnost teh dveh vidikov reševanja osebnih, družbenih ali morda celo mednarodnih napetosti.

Zaradi aktualnosti ideje se mi je v nalogi zdelo pomembno pojasniti temeljna načela nenasilnega protesta. Motiv z metodo nenasilnega prizadevanja je lahko tudi pomanjkljiv, toda pri posameznikih, ki jih predstavim v nalogi, je zaznati pristno in zavestno odločitev za boj, le da z drugačnimi sredstvi. Posamične akcije in nenasilne sankcije so bile pomemben element različnih zgodovinskih bojev na vseh koncih sveta in praktično v vsakem stoletju. Tudi zaradi teh so bili poskusi reševanj konfliktov z nasiljem manj tragični.

Magistrska naloga je sestavljena iz osmih poglavij, ki se lahko vsebinsko delijo na tri sklope:

1. Prvi se posveča nenasilni teoriji in temeljnim pojmom, ki neposredno in posredno zadevajo teoretični koncept nenasilja in nenasilje kot metodo in med katere spadajo: moč, avtoriteta, odgovornost in sankcije, na osnovi katerih se vzdržuje posamezni družbeni in politični sistem. V tem delu strnem poglede Kanta, Rousseauja, Arendtove, Foucaulta, Eagletona, Sharpa in drugih. Za lažje razumevanje nadaljnjega besedila

orišem kratek zgodovinski pregled nenasilnih prizadevanj. V sicer samostojnem poglavju izpostavim nekatere značilnosti civilne neposlušnosti, metode, za katero bi lahko rekla, da je najbolj pogosto uporabljena nenasilna metoda. Prvi sklop zaključim z metodo nenasilnega prizadevanja in mehanizmom spremembe. Ta predstavlja tisti trenutek, ko nasprotnik začne razumevati in sprejemati cilje, za katere si prizadevajo nenasilni aktivisti.

2. Osrednji del naloge vsebuje osnovne podatke o Gandhiju, njegovem življenju, o odločitvah in okoliščinah, v katerih je živel in ki so zaznamovale njegovo nenasilno prizadevanje ter razvoj *satjagrahe* kot unikatne nenasilne metode. Kronologija Gandhijevega življenja je pomembna za razvoj *satjagrahe*, ker ni mogoče ločevati njegovega zasebnega življenja in njegovega političnega delovanja. Še več, Gandhijeve odločitve na političnem področju imajo pridih sklepov in zaobljub, ki jih je Gandhi sprejel v odnosu do žene, spolnosti, otrok itd. S to predpostavko se v nadaljevanju posvetim *satjagrahi* kot Gandhijevi metodi nenasilnega odpora. Predstavim njene začetke v Južni Afriki in njeno vlogo v gibanju za indijsko neodvisnost. Pozornost namenim tudi Gandhijevemu odnosu do angleške oblasti ter pohodu za sol, ki ga imamo lahko za model in vzor nenasilnega gibanja danes. Ker je *satjagraha* svojevrstna metoda, ki nima primerjave tudi zaradi vloge Gandhijeve osebnosti in njegove filozofije, na podlagi katere je metoda nastala, posvetim naslednje samostojno poglavje temeljnemu pojmu, ki predstavljajo sestavne dele *satjagrahe* in brez katerih *satjagrahe* ni mogoče niti misliti. Ključno težo nosi pojmovanje in sprejemanje trpljenja, brez katerega si Gandhijeve metode ne moremo predstavljati. *Ahimsa* kot koncept ljubezni je komplementarna s trpljenjem ter predstavlja absolutno svobodo in popolnost. Zaobljuba *brahmačarja* sovpada z uresničevanjem *ahimse* in nenasilnim delovanjem, prav tako pa je tesno povezana z Gandhijevim pojmovanjem religije in odnosom med hindujci in muslimani, katerih ločitev ga je osebno zelo zaznamovala. Ta del zaključim z Gandhijevo vizijo Indije, ki danes sicer ni takšna, kot si jo je on želel, kljub vsemu pa lahko najdemo njegove odtise v njeni kulturi.

3. V zadnjem vsebinskem sklopu naloge predstavljam dva relativno sodobna primera nenasilja in nenasilnega boja: še vedno trajajoč boj Aung San Suu Kyi z vojaško hunto v Burmi in prizadevanja Nelsona Mandele v Južni Afriki ter njegov boj zoper apartheid. Primera sta namenjena predvsem izboljšanju razumevanja posameznih elementov nenasilnega prizadevanja, ki so ključni za uspeh. Med take štejemo: strategijo,

poznavanje stanja družbe in okoliščin, v katere so vpeti nenasilni aktivisti, cilji, ki so si jih zastavili, vzdrževanje pritiska in vloga tretje strani, ki predstavlja jeziček na tehtnici odločitve. Predmet analize, ki bo imela vlogo zaključka so prej naštetimi pojmi, s pomočjo katerih bom pokazala, zakaj je Gandhi bil uspešen v svojih prizadevanjih in kakšna je razlika v nenasilnem pristopu in načinih upora, če Gandhija primerjamo z Aung San Suu Kyi in Nelsonom Mandelo. S pomočjo analize bom tudi odgovorila na vprašanja, zastavljena v hipotezi, in pokazala skrivnost uspeha *satjagrahe*.

Z metodološkega vidika gre v nalogi za tri vidike, ki temeljijo na primerjalni in sistematični metodi, ti pa, kot je bilo pravkar povedano, hkrati predstavljajo tudi vsebinski okvir naloge:

1. Primerjalna študija nekaterih nenasilnih gibanj in nenasilnih aktivistov, ki so jih vodili, ter ideja, ki so jo ti izražali in/ali jo še izražajo v svojem delovanju. Gandhija in njegovo metodo sem postavila v središče in jo bom v zaključni analizi primerjala z delovanjem in metodo Nelsona Mandele in Aung San Suu Kyi. Namen zaključne primerjave bo osvetliti učinkovitost in uporabnost oziroma neuporabnost Gandhijeve metode.

2. S primerjanjem modela tako imenovanega 'nenasilnega aktivista' se bo pokazalo, kakšno vlogo so pri izoblikovanju Gandhija v nenasilnega aktivista imele določene odločitve v njegovem življenju, ter njegova religiozna usmerjenost, okolje, iz katerega izhaja, izobrazba, socialni stan, katerega pripadnik je bil kot posameznik, in okoliščine, ki so vplivale na njegovo uporabo nenasilne metode.

3. Na koncu bom uporabila sistematično metodo. Na osnovi pregledane literature in analize temeljnih elementov nenasilnih metod, samih nenasilnih metod ter njihove uporabe v zgodovini, bom sistematizirala posamezne vidike omenjenih gibanj in idej in na koncu poskušala modelirati nenasilno metodo in njene značilnosti za reševanje družbenih konfliktov danes.

Pričakujem, da bom v nalogi uspela strniti Gandhijevo misel in ideje njegovih posnemovalcev, ki so v marsičem izvirni. Vse to pa delam v zavesti, da nenasilje ni samo metoda, ampak življenjski proces, proces spreminjanja razmišljanja, ki zahteva polno udeležbo celotnega človeka in tudi drugih ljudi. Glede dialoga na eni in današnjega razvijanja orožja za prihodnost na drugi strani se postavlja resno vprašanje, zakaj takšno nezaupanje v nenasilno prizadevanje. Zdi se mi pomembno razmišljati o

načinu, kako bi si lahko sodobna civilizacija, ki živi morda v najboljšem obdobju zemeljske zgodovine, prizadevala za razmere, v katerih ne bi bilo le odsotno nasilje, pač pa bi bile ustrezneje ovrednotene človekove pravice, skratka za razmere, v katerih bi želela živeti v prihodnosti naša in prihodnje generacije. Če so nenasilne sankcije uporabljene pravilno in dosledno, lahko končajo zatiranje in z manjšim tveganjem ter večjo gotovostjo utrdijo pravico, za katero si pravzaprav prizadevajo njihovi pobudniki.

2 DEJAVNO NENASILJE ALI TEORIJA MOČI

V zgodovini sta se uveljavili dve vodilni tradiciji nenasilja: dejavno nenasilje, katerega vodilni predstavnik je Gene Sharp, in načelno nenasilje, ki ga predstavlja Gandhi in njegovo delovanje.¹ V poglavju, ki sledi se bom posvetila dejavnemu nenasilju, ki temelji na predpostavki, da je nenasilje pri zoperstavljanju agresiji in zatiranju bolj učinkovito kot druga sredstva delovanja. Sharpova teorija moči je začetek in temelj nenasilnega delovanja, ki s pomočjo nenasilnih metod² vodi v izvedbo posamezne nenasilne akcije. Brian Martin v svojem članku *Gene Sharp's Theory of Power* v samo izvedbo nenasilne akcije med drugimi značilnostmi našteva tudi naslednje: priprava na delovanje, postavljanje izzivov, izgradnja discipline, izgradnja podpore in porazdelitev moči³ (prim. Martin 1989: 4). V tem poglavju se bom posvetila predvsem teoriji moči, ker ta predstavlja teoretično osnovo za razumevanje koncepta dejavnega nenasilja.

Rousseau v svoji knjigi *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi* navaja, da če človeško družbo motrimo z mirnim in nepristranskim pogledom, nam sprva ne kaže drugega kot nasilje močnih ljudi in zatiranje šibkih; duh se upre grobosti prvih; nagibamo se k obžalovanju zaslepljenosti drugih. Med ljudmi ni nič manj trdno kot ti zunanji odnosi, ki jih večkrat proizvede naključje kot modrost in jim rečemo šibkost ali moč, bogastvo ali revščina (prim. Rousseau 1993: 24). Teorija moči kot jo razume Sharp, temelji na ločitvi družbe na vladarja ali vladajoči razred in na podrejene ter na umiku soglasja podrejenih kot načinu za doseg učinkovite politične spremembe. Moč vladarja je, da vladanje izhaja iz privolitve podrejenih; nenasilno delovanje pa v nasprotju s tem temelji na umiku privolitve. V sami teoriji moči obstajata dva ključna elementa: 1. razvrstitev ljudi na vladajoče in podrejene in 2. privolitev. Podobnega mnenja je tudi Rousseau, ki pravi: »Povsod kjer kraljuje despotizem, ne trpi nobenega drugega gospodarja; kakor hitro spregovori, se ne moremo nasloniti ne na vestnost ne na dolžnost, in najbolj slepa poslušnost je edina vrlina, ki ostane sužnjem. To je zadnja stopnja neenakosti in skrajna točka, ki zapira krog in se dotika točke, iz katere smo

¹ Tudi R. Burrowes razdeli teorijo in prakso nenasilnih prizadevanj na isti način: na izročilo načelnega nenasilja, imenovanega tudi *satjagraha*, in dejavnega nasilja (prim. Burrowes 1996: 112–115).

² Gene Sharp, ki spada med teoretike dejavnega nenasilja, deli metode nenasilnega delovanja na tri vrste: nenasilni protest in prepričevanje, nesodelovanje in nenasilno posredovanje (prim. Martin 1989: 2).

³ Nemška beseda *Macht*, 'moč', je izpeljana iz starega gotskega korena *magan*, 'moči', 'zmoči' (Canetti 2004: 249).

krenili. Tu vsi posamezniki spet postanejo enaki, ker niso nič in ker podložniki nimajo drugega zakona kot gospodarjevo voljo, gospodar pa ne drugih pravil kot svoje strasti, tu se pojmi dobrote in načela pravice zopet razblinijo. Tu se vse zvede na zakon močnejšega in s tem na neko novo naravno stanje v svoji čistosti, drugo pa je plod prekomerne sprijenosti. Sicer pa je tako malo razlike med tema dvema stanjema in despotizem je tako razkrojil pogodbo vladavin, da je despot gospodar le toliko časa, dokler je najmočnejši, in kakor hitro ga izženejo, se ne more pritožiti nad nasiljem. Samo sila ga je držala, samo sila ga zruši (Rousseau 1993: 77). Pri tem je pomembno dodati, da tisti, ki vlada, ne vključuje samo izvršilne moči, ampak tudi vladajoče skupine in vsa telesa v delovanju državne strukture. Tu seveda ne razpravljamo o kompleksnosti države ali o delitvi oblasti kot dejstvu. Sharp se v svojih analizah osredotoči na državo kot cilj. Izpostavi različne strukture, ki so vključene v državo, posebej državno birokracijo, policijo in vojsko, torej vse kar je pod poveljstvom osebe vladarja ali skupin(e), ki opravlja(jo) delo voditelja na čelu države. Vsi ostali, razen voditelja, so podrejeni. Politično moč definira kot vrsto družbene moči, kot celoto sredstev, vplivov, pritiskov, vključujoč avtoriteto, nagrade in sankcije, ki so na razpolago za uporabo, da tisti, ki poseduje moč, doseže svoj cilj (prim. Sharp 1980: 27). Med antropologi so se pojavile različne formulacije in oblike razumevanja moči, zato je morda še najbolj smiselno govoriti o različnem pojmovanju moči. Moč, ki se izraža v odnosu do posameznika ali skupine; moč, ki je legitimizirana skozi priznanje in je pogosto razdeljevalne narave; moč, ki zadeva odnos med dvema skupinama, npr. kolonialna dominacija⁴; odnos med ljudmi in okoljskimi viri; moč skupnosti, da se organizira in vzdržuje itd. Proučevanje moči ne zadeva samo proučevanje socialnih razlik, ampak tudi neenakosti, ki so vključene v te razlike. Pozornost, ki je namenjena študiju moči, vzporedno s tem vključuje tudi študij nemoči, čeprav niso vse teorije moči binarne (prim. Barnard, Spencer 2004: 446).

Sharp zoperstavlja svoje ideje o moči splošni predpostavki, da je moč monolitna entiteta, ki je v rokah osebe ali vladarja, ki je na položaju. Namesto tega dokazuje, da je moč pluralna in temelji v različnih skupinah in na različnih lokacijah, ki jih imenuje 'loci of power' - mesta moči. Ta mesta zagotavljajo kompenzacijo sile nasproti moči

⁴ Kolonialni in neo-kolonialni odnosi med narodi so postali uporabno izhodišče za antropološko kritiko institucionalne moči in epistemološke vloge antropologije v ohranjanju institucionaliziranih odnosov moči (prim. Barnard, Spencer 2004: 446).

vladarja, posebej če so ta mesta številna in široko razpršena po celotni družbi. Če sprejmemo argument, da moč ni notranja značilnost vladarja, iz tega sledi, da mora prihajati od nekod drugod (avtoriteta, človeški viri, veščine, znanje, materialni viri, sankcije itd.) Moč predstavlja Sharpu vedno pogojno in odvisno zahtevo vzdrževanja sodelovanja in manipulacije potencialno sovražnih lokacij moči. Viri vladarjeve moči so tako odvisni od poslušnosti in sodelovanja podrejenih. Takšno razumevanje bi lahko imenovali tudi teorija, ki temelji na privolitvi moči. Brez privolitve podrejenih, njihove aktivne podpore in njihove pasivne potrditve vlade, ima vladar malo moči in slabo osnovo za vladanje.

Najpomembnejša posamezna lastnost posamezne vlade, brez katere ta ne more obstajati, je poslušnost njenih podrejenih. Poslušnost predstavlja srce politične moči. Po mnenju Hannah Arendt je tisto, kar politično telo ohranja, vsakokratni potencial oblasti in končno nemoči. Z realizirano oblastjo imamo opraviti samo takrat, kadar so besede in dejanja neločljivo povezani med seboj, kjer torej besede niso prazne in dejanja ne nasilno nema, kjer besed ne zlorablajo, da bi prikrili namene, temveč jih izgovarjajo, da bi razkrili dejanskost in kjer dejanj ne zlorablajo, da bi posiljevali in uničevali, temveč da bi etablrirali in utrdili nove odnose ter tako ustvarili nove realitete. Oblast je tisto, kar javno področje, potencialni pojavni prostor med delujočimi in govorečimi šele ustvari in ga ohranja. Oblast je vedno potencial in ne nekaj nespremenljivega, merljivega, zanesljivega kot sila ali moč. Moč je to, česar ima vsak človek nekaj po naravi in kar zares lahko ima za svoje lastno; oblasti pa ne poseduje nihče, temveč nastaja med ljudmi, kadar skupaj delujejo, in izgine, kakor hitro se razidejo (prim. Arendt 1996: 211-212). Sharp nima enotnega odgovora, zakaj so ljudje poslušni, pokaže pa na pomen navad, strahu pred sankcijami, moralno obveznost, lastni interes, psihološko identifikacijo z vladarjem in odsotnost samozavesti med podrejenimi (prim. Sharp 1973: 16-24). Nenasilno delovanje temelji na umiku poslušnosti podrejenih. Moč vladarja se sesuje, če mu podrejeni na aktiven način odtegnejo svojo podporo. Pojem 'aktiven' je v tem primeru ključnega primera. Pasivnost in podrejenost v teoriji dejavnega nenasilja ne prideta v poštev, ker ta zahteva aktiven pristop, ki vključuje izziv, prizadevanje in boj z nenasilnimi metodami.

2.1 Pojem moči

Immanuel Kant v svoji knjigi *Kritika razsodne moči* moč (Macht) pojmuje kot zmožnost, ki premaguje velike ovire. Imenuje jo sila, če lahko premaga odpor tega, kar samo razpolaga z močjo. Zanj množica poseduje silo, medtem, ko avtoriteta poseduje moč in z njo tudi razpolaga. Moč Kantu predstavlja spoznavno zmožnost, ki omogoča avtoriteti, da jo aplicira na način, od katerega ima koristi in ugodnosti (prim. Kant 1999: 100). Drugače od Kanta moč razume Michael Foucault, ki postavlja temelj moči v posameznika na način, s katerim ta vpliva na kompleksno situacijo v določeni družbi. Ob tem razume moč kot nekaj, kar se proizvaja v kontinuiranih socialnih interakcijah, ki so usmerjene v različne smeri. Sooča argumente o moči, ki se konstituira v strukturalnih odnosih med posamezniki ali socialnimi razredi z argumenti o moči kot problematični, tekmovalni, ki zahteva nenehno prepričevanje, da prepriča tako tiste, ki so nemočni o njihovi nemoči in tiste, ki so močni o njihovi moči. Foucault moč ne opiše kot institucijo niti ne kot strukturo, prav tako v njej ne vidi fizične sile s katero bi nekdo lahko bil obdarjen (prim. Foucault 1981: 93). Elias Canetti je v svoji knjigi *Množica in moč* mnenja, da je kontrola moči temeljni problem v politični teoriji. Če avtoriteta želi kontrolirati posamezni politični sistem in ljudi v njem, mora obvladati način kontrole nad posamezno politično skupino ali skupinami. Večina uporov, sredstev za kontrolo vlade ali obrambo pred napadom, temelji na predpostavkah o naravi moči in načinih kontroliranja množice. Da bi bolje razumeli naravo delovanja moči, je dobro vedeti, kaj je in kakšne značilnosti ima množica, s katero tisti, ki ima moč, upravlja. V svojem tekstu bom imela v mislih predvsem značilnost množice, ko se ta zoperstavi moči vladarja in mu odtegne svojo podporo. Canetti povzame značilnosti množice v štirih temeljnih točkah, ki so osnova za uspešno nenasilno posredovanje:

»1.) Množica hoče zmeraj rasti. Njena rast ni po naravi omejena z ničemer. Kjer pa so meje postavljene umetno, torej v vseh inštitucijah, katerih glavni namen je ohranjanje zaprtih množic, je izbruh množice zmeraj mogoč in kdaj pa kdaj do tega tudi zares pride. Ustanove, ki bi mogle enkrat za vselej preprečiti naraščanje množice in ki bi bile brezpogojno varne, ne obstajajo.

2.) Znotraj množice vlada enakost. Enakost je absolutna in brez priziva in množica sama nikoli ne podvomi o njej. Pomembnost enakosti je tako temeljna, da bi množico lahko definirali kot stanje absolutne enakosti. Glava je enaka glavi, roka je enaka roki, razlike

med njimi niso pomembne. Človek postane množica zaradi te enakosti. Kar bi ga utegnilo ločevati od nje, je prezrto. Vse zahteve po pravičnosti, vse teorije o enakosti črpajo navsezadnje svojo energijo iz tega doživljaja enakosti, ki ga vsakdo pozna iz svoje izkušnje v množici.

3.) Množica ima rada gostoto. Gostota ne more biti nikoli pregosta. Ničesar ne sme biti vmes, nič ne sme priti vmes, po možnosti naj bo vse ona sama. Občutje gostote je največje v trenutku razbremenitve.

4.) Množica potrebuje smer. Množica je v gibanju in se giblje proti nečemu. Smer, ki je skupna vsem, krepi občutek enakosti. Cilj, ki je izven vsakega posameznika in v katerem se vsi poenotijo, ukine vse zasebne, neenake cilje, ki bi bili smrt množice. Za njen obstoj je smer nepogrešljiva. Zaradi strahu pred razpadom, ki je v njej vedno živ, jo je mogoče usmerjati k določenim ciljem. Množica obstaja toliko časa, dokler ima pred seboj nedosežen cilj« (Canetti 2004: 23-24). Podobnega mnenja je tudi Le Bon, ki v knjigi *Psychologie der Massen* opisuje, da je pri psihološki množici najbolj nenavadno to, da je vseeno kakšni so posamezniki, ki jo sestavljajo, koliko podobni ali nepodobni so si po načinu življenja, poklicu, značaju in inteligenci. Brž ko se preoblikujejo v množico, dobijo kolektivno dušo, zaradi katere čutijo, mislijo in delujejo povsem drugače kot bi čutil, mislil in deloval vsak sam zase. Vzrok za to je, da dobi posameznik v množici že zaradi njene številčnosti občutek nepremagljive moči; ta mu dopušča, predajati se gonom, ki bi jih sam nujno brzdal. Za kaj takega čuti zdaj tem manj potrebe, ker spričo anonimnosti množice povsem uplahne občutek odgovornosti, ki vselej zadržuje posameznika. V množici je vsako občutje, vsako dejanje, nalezljivo, in sicer tako zelo, da posameznik zlahka žrtvuje svoj osebni interes interesu skupnosti. To je sposobnost, ki je njegovi naravi povsem nasprotna in je je človek sposoben samo kot sestavni del množice. Stanje posameznika, ki pripada psihološki množici je takšno, da se ta ne zaveda več svojih dejanj. Posamezne sposobnosti se lahko do skrajnosti okrepijo, medtem ko druge odpadejo. Pod vplivom množične sugestije, se iz neustavljivega gona posameznik lahko spravi k izvedbi določenih dejanj. Impulzi, ki jim je množica poslušna, so v skladu z okoliščinami plemeniti ali kruti, herojski ali strahopetni, v vsakem primeru pa so tako ukazovalni, da tisto osebno sploh ne pride do veljave, prav tako ne interes samoohranitve. Pri njej ni nič vnaprej premišljenega. Ker množica ne pozna dvomov o resničnem in lažnem in se hkrati zaveda svoje velike moči, je netolerantna in slepo zaupa avtoriteti. Množice pa so pod vplivom sugestije zmožne

tudi velikega odpovedovanja, nesebičnosti, predanosti idealu. Medtem ko je pri izoliranem posamezniku precej edino gonilo osebna korist, ta vidik pri množicah prevlada le redkokdaj (prim. Le Bon 1912: 258-261). Ne smemo pa pri tem pozabiti kot navaja Freud, da velja zahteva množice po enakosti samo za posameznika v njej, ne pa tudi za vodjo. Vsi posamezniki so med seboj enaki, vsi pa hočejo, da jim nekdo gospoduje. Veliko enakih, ki se lahko med seboj identificirajo, in en sam, večji od vseh, to je situacija, uresničena v življenja zmožni množici (prim. Freud 2007: 299).

Da se ukroti množico, je potrebna moč, ki izhaja iz nje same. Definicija moči, ki je aktualna za obravnavano temo, zadeva predvsem moč, ki jo vladarju zaupajo tisti, ki jim vlada in nad katerimi to moč uresničuje. Politična moč vladarju ni notranja, ampak ima zunanje vire in se pojavlja kot povezava med temi viri,⁵ ki so hkrati pogoj, da se ohrani obstoječi družbeni red. Sharp je v svoji knjigi *Power and Struggle* natančno opredelil vlogo in pomen moči, ravnanje z njo, njene prednosti in pomanjkljivosti v udejanjanju dejavnega nenasilja. Moč deli na: 1.) socialno moč, ki predstavlja sposobnost nadzorovati vedenje drugih, posredno ali neposredno, in katere nadzor se izraža s pomočjo dejanj ene skupine ljudi, ki vplivajo na drugo skupino, 2.) politično moč, ki zadeva avtoriteto, pritisk in prisilo, če se uporabijo z namenom, da se doseže ali prepreči izvršitev želje tistega, ki upravlja z močjo (prim. Sharp 2006: 7-8).⁶

Teoretični vpogled v delovanje moči ima praktične posledice. Nesodelovanje in kljubovanje posameznikov pod določenimi pogoji nenazadnje lahko ustvari resne probleme vladarju, prepreči izvajanje njegove politike ali celo uniči vlado. Posamezniki se običajno ne zavedajo tega, da so sami izvir vladarjeve moči in da s tem, ko se priključijo boju zoper vlado, pomagajo k njenemu razpadu. Če posamezniki opazujejo moč vladarja za nazaj in naprej ter zaznajo njen izvor, njeno različnost in krhkost, lahko opazijo svojo vlogo v nastanku, trajanju in razvoju moči. Ko se bodo tega zavedali, bodo odkrili, da je v njihovih rokah sredstvo za obvladovanje moči. Voditelji velikokrat namensko prikrivajo ljudem vedenje o izviri moči. Canetti je zato mnenja, da je 'skrivnost'(skrivnostnost) ena izmed sestavin uspešnega upravljanja z močjo. »S koncentracijo skrivnosti označujemo odnos med številom tistih, ki jih skrivnost zadeva, in tistih, ki jo čuvajo. S pomočjo te definicije zlahka uvidimo, da so naše moderne

⁵ Viri moči so vse tisto, kar vladajočemu omogoča, da vzdržuje svojo oblast: avtoriteta, človeški viri, večšine in znanje, materialni viri, sankcije itd. (prim. Sharp 2006:10-11).

⁶ Tu je potrebno omeniti še Fischerja, kateremu politična moč predstavlja sposobnost usmerjati nacionalno življenje v skladu s nacionalnimi predstavniki in je morda bližje obravnavani tematiki (prim. Fischer 2002: 166).

tehnične skrivnosti najbolj skoncentrirane in najnevarnejše od vseh. Tičejo se vseh, le peščica pa jih je, ki so natanko poučeni o njej, in od petih ali desetih ljudi je odvisno, ali bo moč uporabljena ali ne« (Canetti 2004: 262).⁷ Lev Nikolaevič Tolstoj je v svoji knjigi *The Kingdom of God is within you* dokazal, da ljudje, na katerih sodelovanju temelji zatiralen sistem, nadaljujejo s svojim služenjem režimu tako, da postanejo vojaki ali policisti, saj zaradi dolgotrajne prevare ne vidijo povezave med njimi in dejanji nasilja, ki jih izvršujejo. Ljudje pogosto ne razumejo, da je politična moč vlade, njihova lastna moč, ki so jo zaupali vladi, da vodi sistem v njihovo dobro. Če se zadostno število ljudi tega zaveda, ni nevarnosti, da bi vlada postala tiranska do ljudi, katerim vlada. Uradniki, vojaki policija itd., ki podpirajo določen diktatorski režim, se zavedajo, da naloge, ki jih izvajajo, niso v skladu z načeli pravičnosti in poštenosti. Vsi vedo, da bodo ali pa že trpinčijo ljudi, ko izvršujejo ukaze, ki prihajajo od vladarja (prim. Tolstoj 2006: 185).

»Nenasilna akcija temelji na dejstvu, da je vlada odvisna od ljudi, da je moč pluralistična, da je politična moč krhka, ker je odvisna od mnogih skupin, ki krepijo vire moči« (Sharp 2006: 8). Na podlagi teh in podobnih dejstev je Sharp oblikoval teorije, ki opredeljujejo kontrolo moči vladarja s strani tistih, ki jim vlada:

1. Tradicionalna kontrola: Sharp jo deli na tri kategorije: *prostovoljno samoomejevanje s strani vladarja*, do katerega pride, ko vladar sam sprejme posamezna pravila, ki omejijo njegov vpliv. Onstran pravil ni možnosti za sporazum, ker bi na ta način prelomil moralne in druge norme, ki jih je sam sprejel. *Zakonski sporazumi* so eden izmed poizkusov sprejetja pravil, s pomočjo katerih se lahko nadzoruje vlado. Institucionalne in konstitucionalne ureditve liberalnih demokracij so prvi korak k temu tipu kontrole. Tak sistem temelji na predpostavki, da izvoljena vlada želi vztrajati pri restrikcijah lastne moči, da močni notranji sistemi ne bi resno ovirali normalnega funkcioniranja sistema. *Uporaba nasilnih sredstev* kot posledica izražanja nasilja v različnih oblikah: izgredi, umori, revolucije, gverilske vojne, itd. Sem bi lahko šteli tudi monolitno teorijo moči, ki pravi, da je moč vlade relativno stabilna in se ne more

⁷ Podobno razumevanje moči izpostavi Alan Clements v svoji knjigi *The Voice of Hope*, v kateri je intervjuju z Aung San Suu Kyi, burmansko voditeljico. V njem, navaja, da v primerih, ko je moč osredotočena v enem človeku, nezaupanje postane smrtonosno. Strah in zatiranje postaneta predirljiva do te mere, da ljudje izgubijo dostojanstvo in samospoštovanje. Zato je v takšni situaciji pomembno, da ljudje ostanejo mirni in delajo sistematično za dosego svojega cilja. Avtor je v pogovoru s sogovornicoprišel do spoznanja, da je nenasilje najboljša pot za doseg cilja. Je počasnejša pot, ampak so rezultati dolgoročno veliko bolj trdni, kot če bi se zmaga dosegla s pomočjo nasilja. (prim. Clements 2008: 306).

kontrolirati ali uničiti z nesodelovanjem ljudi, ampak samo z grožnjo ali uporabo sile. Vse vlade so odvisne od družbe, ki ji vladajo; tudi tiste, ki verjamejo, da so monolitne, so lahko uničene, če se jih spodkoplje in loči od njihovih virov moči (prim. Sharp 2006: 9).

2. Umik podpore: posamezni politični teoretiki, med katere spadajo Boetij,⁸ Machiavelli, Austin in drugi, so bili mnenja, da neposlušnost in nesodelovanje posameznikov, ki traja daljše obdobje, sproži krizo pri vladarju, ki predstavlja grožnjo za obstoj sistema.

3. Politično nesodelovanje: nobena vlada ne more delovati brez minimalne podpore tistih, ki jim vlada. Vlada in sistem sta zato odvisna od dobre volje ljudi, njihovih odločitev in podpore. Nestrinjanje ljudi z delovanjem vlade se med drugim lahko izraža kot: birokratsko oviranje, ki predstavlja odvisnost voditelja od njegovih podrejenih (uradniki) in razširjeno nesodelovanje, ki vključuje posameznike ali skupine, ki se ne uklanjajo volji vlade in pri tem prostovoljno sprejemajo posledice in sankcije za svoje nesodelovanje (prim. Sharp 2006: 33-38).⁹

Ko je moč v rokah ljudi, je večina tista, ki vlada. In ne vlada zato, ker ima prav, ampak zato, ker je psihološko najmočnejša. Sicer pa je dobro najprej biti človek in šele nato podrejen. Henry David Thoreau je bil mnenja, da je edina obveza, ki naj bi si jo posameznik lastil, ta, da v vsakem trenutku deluje tako, kot se mu zdi in misli, da je prav (prim. Thoreau 2007: 10). Iz tega izhaja, da je središče moči v ljudeh, ki jo zaupajo svojim predstavnikom v parlamentu. Parlament nima nobene moči, ki ne bi bila odvisna od ljudi (ljudstva). Volja ljudstva je tista, ki v nenasilnih prizadevanjih predstavlja zalogo moči. Pomanjkanje znanja o tem, kako delovati, pogosto predstavlja razlog, zakaj se ljudje ne uprejo, ampak še naprej prenašajo trpinčenje in zatiranje. Kjer ni upiranja, je strinjanje. Verjeten razlog za strinjanje izhaja iz dejstva, da so se ljudje v preteklosti že upirali krivicam in so zato bili kaznovani ali celo ubiti. Iz tega se je razvilo splošno prepričanje, da je najbolje biti poslušen in storiti, kar zahteva nadrejeni.

Tolstoj, ki med drugim podrobno razlaga odnos med bogatimi in revnimi, je izpostavil prepričanje, da vse ugodnosti, ki jih imajo bogati pred revnimi, izvirajo iz mučenja,

⁸ Boetij je mnenja, da umik pomoči in podpore (pokorščine) tiranu prereže njegove vezi z močjo, ki je vir vladarjeve avtoritete. Če se zadosti časa vztraja v nesodelovanju pride do kolapsa avtoritete brez nasilja. Pod vplivom Boetija sta bila tudi H. D. Thoreau in L. N. Tolstoj (Sharp 2006: 38).

⁹ Fischer, ki je raziskoval Gandhijev vidik nenasilnega upora, je mnenja, da niti vojska niti policija nista sposobni podvreči ljudi, ki so za svoja prepričanja pripravljeni trpeti (Fischer 2002: 258).

ustrahovanja in groženj. Zato se pridobljene prednosti bogatih vzdržujejo s pomočjo uporabe moči¹⁰ (prim. Tolstoj 2006: 183-184). Tudi Luis Fischer nakopičen kapital razume kot vladajočo moč, ampak ne v negativnem smislu. Kar je pomembno je vzpostavitev pravičnih in enakovrednih odnosov med kapitalom in delom, pri čemer pa ni nujno, da med njima vlada prikrito nasprotovanje (prim. Fischer 2002: 250). Vedno bodo obstajali bogati, ki imajo veliko, in revni, ki imajo zelo malo, ker se za obstoj moči predpostavlja tudi materialno nesorazmerje med tistimi, ki upravljajo z močjo, in tistimi, ki predstavljajo vire moči. Po mnenju Cortrighta, politična moč v demokratičnih družbah temelji na dveh faktorjih: denarju in ljudeh (prim. Cortright 2006: 194). Socialni aktivisti imajo pogosto težave razumeti in sprejeti pomembnost politične moči. Za mnoge je moč negativni pojem in jim predstavlja nekaj, proti čemur se je potrebno boriti, čeprav tudi sami v svojem nenasilnem boju uporabljajo vzvode, s pomočjo katerih upravljajo z močjo.

2.2 Vloga avtoritete

Po mnenju Foucaulta je bila dolgo časa ena izmed značilnosti moči suverena pravica, da odloča o življenju in smrti. Sčasoma je pravica do življenja in smrti bila oblikovana s strani klasičnih teoretikov, ampak je tako mnenje bilo v manjšini. Na splošno se ni razumelo, da se moč suverena nad njegovimi podaniki, lahko izraža na absoluten in brezpogojen način, lahko pa se ampak samo takrat, ko je ogrožena eksistenca suverena. Če je bil ogrožen s strani zunanjega sovražnika, ki ga je imel namen poraziti ali oporekati njegovim pravicam, je lahko brezpogojno začel vojno in od svojih podanikov zahteval, da odigrajo svojo vlogo v obrambi države. Vse to pa je storil ne da bi neposredno pričakoval njihovo smrt. Zdi pa se, da je imel moč razpolagati z njihovim življenjem in v tem smislu je imel posredno moč razpolagati z življenjem in smrtjo svojih privržencev. Če pa se mu je kdo od podrejenih zoperstavil, ga je lahko neposredno kaznoval za njegov prekršek. Če povzamemo zgoraj napisano, lahko rečemo, da moč nad življenjem in smrtjo ni bila absolutni privilegij suverena, ampak je bila pogojena z obrambo suverena in z njegovim lastnim preživetjem. Suveren izraža svojo pravico nad življenjem z izražanjem pravice do ubijanja ali obvladovanjem

¹⁰ Cortright se sklicuje na stališče G. Sharpa, ki razume moč kot odnos med vladajočim in vladanim. V njegovem razmišljanju je moč odvisna od želje vladajočih, da njihovi podrejeni sledijo ukazom. Tako se izkaže, da je celo v najbolj ekstremnih oblikah totalitarizma poslušnost neka stopnja prostovoljnosti (prim. Cortright 2006: 192).

ubijanja. Moč nad življenjem in smrtjo se je izražala kot pravica pustiti živeti ali vzeti življenje (prim. Foucault 2005: 79). Avtoriteta je nujna za obstoj in delovanje kateregakoli vladajočega sistema in že po svoji definiciji mora biti prostovoljno sprejeta pri ljudeh. Vladarji zahtevajo sprejemanje lastne avtoritete. V primeru, da je potreba vladarja po ohranitvi avtoritete temeljna, ima lahko njena izguba resne posledice za njegovo moč in položaj, ker je vsak vladar odvisen od sodelovanja in podpore podrejenih. Širša je podpora podrejenih vladarju, večji in temeljitejši je nadzor vladarja (vladanja) nad njimi. Poslušnost je srce politične moči. In kot pravi Rousseau je zelo težko ponižati na poslušnost tistega, ki sam ne skuša ukazovati, in najspretnjši politik si ne bi upal podjarmiti ljudi, ki ne bi želeli drugega kot biti svobodni (prim. Rousseau 1993: 75).

Sharp je mnenja, da so ukrepi za poslušnost bolj strogi v odnosu med vladarjem in državljani, kot pa med ljudmi, ki so si hierarhično nadrejeni in so 'del sistema' vladanja (prim. Sharp 2006: 12-16). Cortright pojasnjuje, da moč vladarja lahko izpeljemo iz razpoložljivosti tistih, ki mu pomagajo pri vladanju, pri čemer ne misli samo na posameznike, ki so neposredno v njegovi službi, ampak na celotno volilno telo. Avtoriteta temelji in se vzpostavlja s privolitvijo ljudi, ki jim avtoriteta vlada. To drži celo v najbolj strogih režimih (prim. Cortright 2006: 131). Tako kot neposlušnost podrejenih lahko oslabi avtoriteto je možno tudi obratno, oslabitev avtoritete ima lahko za posledico neposlušnost podrejenih, ki pa lahko temelji na zavestni odločitvi posameznika ali skupine.

Razlogi za poslušnost so raznoliki, kompleksni in medsebojno povezani. Sharp našteva sedem razlogov, zaradi katerih so ljudje poslušni:

1. *navada*. Iz zgodovine civilizacij in kultur je razvidno, da je poslušnost praksa človeštva, zaradi česar se je razvila v navado. Ko se ljudje navadijo ubogati, težko spremenijo svojo navado. Dolgotrajni in utemeljeni razlogi za poslušnost sta nujni, da poslušnost postane navada;
2. *strah pred sankcijami*. Najverjetneje predstavlja najtrdnejši razlog, da so ljudje poslušni. Vloga tega dejavnika je najpomembnejša, ko ostali razlogi za poslušnost postanejo šibki¹¹;

¹¹ Kot navaja Zoran Kanduč v svoji knjigi *Onkraj zločina in kazni* je strah čustvo ki naznanja konkretno ali abstraktno nevarnost, in sicer bodisi to, ki gnezdi v posameznikovi duševnosti, bodisi tisto, ki grozi od zunaj. Po drugi strani pa utegne biti nevaren tudi človek, ki se boji, neredko celo bolj, kot je nevaren

3. *moralna obveznost*. Podrejeni čuti moralno obveznost, da uboga. Razlikuje se od prave obveznosti, čeprav so kakšni deli morda povezani. Čut za moralno odgovornost je delno rezultat procesa v katerem posameznik prevzame običaje, načine in verovanja skupine, v kateri je odraščal. Izvori in posledice moralne obveznosti izhajajo iz: a) javnega dobrega, kjer je izvajanje represije vlade lahko v dobro širše družbe. Stopnja na kateri je zakon ali poseben sistem identificiran z javnim dobrim, pomaga določiti stopnjo lojalnosti; b) iz 'nadčloveških faktorjev, ko si zakonodajalec ali vladar pripisuje nadčloveške kvalitete, moči, principe, ki utemeljujejo poslušnost. Vir teh faktorjev je lahko religija, magija ali drugi elementi, ki so najpogosteje religioznega značaja; c) iz zakonitosti ukaza. Ukazi se spoštujejo, ker jih imamo za zakonite, zaradi vira, ki jih izdaja. Če vladar pridobi svojo pozicijo skozi ustaljeni postopek (volitve, itd), bodo podrejeni običajno čutili večjo dolžnost, da ubogajo; c) ljudje so mnenja, da je njihovo vedenje do voditelja pravilno v vsakem primeru. Verjamejo v to. Takšno ravnanje pogosto temelji na zapisanih ali nenapisanih zapovedih, kot so 'Ne ubijaj!', 'Ne kradi!' itd.

4. *lastni interes*. Ljudje čutijo odpor do vladarja ali do sistema, vendar ga pasivno ubogajo in mu aktivno služijo, ker v tem vidijo svoj lastni interes. Pozitivni lastni interes pride do izraza, ko ima voditelj različne tipe asistentov in pomočnikov, ki jih potrebuje zato, da vlada. Lastni interes se izraža v prestižu, močni poziciji, direktni oz. indirektni finančni podpori itd.

5. *psihološka identifikacija z vladarjem*. Razlog za poslušnost je lahko tudi tesna čustvena identifikacija z vladarjem, režimom ali sistemom.

6. *področja neopredeljenosti*. Podrejeni ne ubogajo vseh zakonov enako, ker se jim vsi ne zdijo 'smiselni'.

7. *Odsotnost samozaupanja med podrejenimi*. Posamezniki, ki jim manjka zaupanje vase, zaupajo vladarju in ga cenijo, ker namesto njih usmerja njihova življenja in jih rešuje odgovornosti pri sprejemanju odločitev. Pomanjkanje samozaupanja je lahko tudi posledica prepričanja, da je voditelj bolj usposobljen za sprejemanje odločitev, lahko pa gre za izogibanje odgovornosti. Tudi tam, kjer posamezniki želijo spremeniti obstoječi red, lahko zaradi premajhne samozavesti ostanejo podložni.

pojav, ki ga navdaja s strahom. Strah je nadvse prikladen nadzorovalni pripomoček (prim. Kanduč 2003: 11-17).

V zvezi s poslušnostjo je zanimivo mnenje Le Bona, ki pravi, da ko se neko število živih bitij zbere, bodisi živalska čreda ali človeška množica, brž ko se zbere, se instinktivno podvrže avtoriteti nekega poglavarja. Množica je vodljiva čreda, ki ne more živeti brez gospodarja. Tako željna je ubogati, da se instinktivno podvrže vsakomur, kdor se razglasi za njenega gospodarja. Če potreba množice tako ustreza vodji, pa ji vendar morajo ustrezati njegove osebne lastnosti. Vodjo samega mora fascinirati močno verovanje (v neko idejo) da lahko vzbudi verovanje v množici, imeti mora močno, imponirajočo voljo, ki jo zanj predpostavlja brezvoljna množica (prim. Le Bon 1912: 86).

Vladar mora za uspešno vladanje imeti postavljen določen hierarhični sistem, v katerem so pomembni motivi ljudi, zaradi katerih ga ubogajo. Razlogi, ki utemeljujejo moralno podrejenost in s tem vzpostavljajo poslušnost, so izrednega pomena. Tu gre npr. za strah pred sankcijami, ki je večji pri ljudeh, ki niso neposredno podrejeni vladarju, kot pri tistih, ki so mu neposredno podrejeni. Izjemo v nekaterih primerih predstavljajo vojaki.¹² Poslušnost ni povsod enaka, ampak je odvisna tako od stopnje posameznikove zavzetosti kot od socialne in politične situacije. Nikoli ni univerzalno in enako izvrševana pri vseh ljudeh. Lahko pa se lahko uveljavlja samo, ko večina ljudi spoštuje zakon. Sharp navaja primere, ko ljudje zavestno ne spoštujejo zakona in raje prenašajo mučenje, trpljenje in zatiranje, kot da bi sprejemali in podpirali odločitve vlade, s katerimi se ne strinjajo¹³ (prim. Sharp 2006: 19-25).

Ukazi in pravila v posamezni družbi, niso samoumevno sprejeta in upoštevana. Spremenljivke v tem odnosu so na splošno tri: voditelj, državljan in razmere (okolščine). Stopnja do katere vladar uspešno ravna z močjo in pri tem dosega objektivnost, je odvisna od stopnje poslušnosti in sodelovanja, ki nastane v medsebojnem sodelovanju. Tisti, ki pozna razloge za poslušnost, pozna notranjo naravo moči, ki temelji v razumevanju izvora, ustroja in vzdrževanja poslušnosti, ki je prostovoljna. Državljan največkrat ubogajo svoje voditelje iz strahu, ker se bojijo kaznovanja. Vladarji, ki so si umazali roke z zločini, se vedno trudijo, da bi v svoja grozodejstva vključili čim več ljudi, ker potrebujejo podporo teh, ki so na videz nevtralni. Vzpostavljajo sodelovanje ljudi pri izvrševanju svojih nalog. Zato je učinkovitost policije ali vojske pri izvrševanju nalog pogosto močno pod vplivom

¹² Dober primer take poslušnosti je strah pred posledicami, ki bi jih v primeru neposlušnosti utrpele družine vojakov. Te vrste strahu se poslužuje vodstvo vojaške hunte v Burmi.

¹³ Trpljenje, ki je posledica neposlušnosti je ena izmed sestavin *satjagrahe*.

prebivalstva, ki jim daje prostovoljno podporo. Da se naložijo sankcije zaradi neposlušnosti, je potrebno sodelovanje. Lahko govorimo o dveh različnih odzivih: pri prvem ljudje ubogajo brez groženj, pri drugem pa ljudje ne ubogajo kljub kaznovanju (prim. Sharp 2006: 15). Iz tega sledi, da sta prisila in poslušnost medsebojno odvisni. Večja je prostovoljna poslušnost, večje so možnosti razkrinkanja neposlušnih in kaznovanja odklonov, in manjša kot je prostovoljna poslušnost, večja stopnja prisile se uporablja za ohranitev obstoječega reda.

2.2.1 Prelaganje odgovornosti

Tolstoj je mnenja, da delovanje posameznega družbenega sistema temelji na razlogih, v katerih vsak posameznik najde razlog za svoje delovanje. Avtoriteta, ki odloča, je mnenja, da so posamezni ukrepi nujni, ker se le tako lahko vzdržuje obstoječi red, ki je nujen za blaginjo dežele in ljudi, za obstoj socialne blaginje in človeškega napredka. Ljudje iz revnejših slojev, kmetje in vojaki, ki izvršujejo naložene ukaze, ravnajo tako kot ravnajo, ker izpolnjujejo ukaze avtoritete, ki se praviloma vedno odloči prav (prim. Tolstoj 2006: 187). Vsi zločini, storjeni iz preprostega razloga, da se vzdržuje red, so razločljivi zato, ker obstajajo ljudje, ki so jih brez pomisleka pripravljeni izvršiti in to ravno zaradi zgoraj omenjenega ustaljenega sistema delovanja. Avtoriteta se namreč dobro zaveda, da ima v svojih rokah orodje – voljo ljudi – ki so vedno pripravljeni izvršiti vsak njen ukaz. Vsak sistem diktature in njegova dejanja se lahko razložijo na ta način (prim. Tolstoj 2006: 190). Tolstoj navaja primer iz Rusije, kjer so bili vojaki, ki so izvrševali ukaze avtoritete, večinoma verni kristjani. Po krščanskem nazoru se umor drugega obravnava kot greh, medtem ko je po ukazu avtoritete umor obravnavan kot dejanje časti, vredno pohvale. V svoji izkušnji opisuje ljudi, za katere je sam vedel, da so se globoko v sebi zavedali dejstva, da njihova dejanja niso opravičljiva zgolj zato, ker prihajajo od nadrejenega, kljub vsemu pa so na glas in s ponosom izrekli zapoved 'ne ubijaj', kajti za njih dejanja, ki so jih izvrševali, niso predstavljala ubijanja, ampak izvrševanje ukazov nadrejenih.¹⁴

Po mnenju Josefa Kupferja, »mora etika prava za svoje teoretično izhodišče upoštevati posameznika. Posameznik je nosilec pravic v odnosu do drugih in te pravice mu

¹⁴ Tolstoj še dodaja svoje opažanje ljudi, ki so brez premisleka poslušali in izpolnjevali ukaze; ko jim je poskušal dopovedati, da se lahko vlada tudi moti, so običajno prekinili pogovor ali postali jezni (prim. Tolstoj 2006: 191).

zagotavljajo varnost. Temelj etike prava je negativna pravica, ki ščiti posameznikovo avtonomijo in lastnino pred posegi drugih. Odnos med ljudmi prinaša odgovornost, hkrati pa služi potrebam ljudi, ki ga oblikujejo« (Kupfer 2007: 2). Strah hromi prostovoljno vstopanje v odnos. Ljudje, ki so neposredno podrejeni vladarju, npr. funkcionarji, ki izpolnjujejo ukaze vodje, ravnajo v strahu, saj se odgovornost za izvršitev ukaza prenese na njih. Poslušnost je temeljni element v strukturi družbenega življenja. Določeni sistem avtoritete je značilen za vsa živa bitja. Poslušnost kot determinanta vedenja ima posebno značilnost v modernem času. Če se ozremo nazaj v preteklost ugotovimo, da je veliko več skritih zločinov bilo storjenih v imenu poslušnosti kot jih je bilo v oboroženih uporih (prim. Milgram 2005: 145-146).

Tudi ti se zavedajo, da so posamezna dejanja, ki jih izvršujejo, sramotna in v škodo drugim, ampak jih kljub vsemu storijo. Ljudje na takšnih položajih so praviloma bolj strogi do svojih podrejenih, kot so vladarji do njih, ker so odgovorni za izpolnjevanje ukazov, ki prihajajo od vladarja, nimajo pa vladarjeve moči. Tudi vojaki, ki so zadnji člen v verigi 'ukaz – dejanje', ki izvršijo ukaz nadrejenega nad svojimi bližnjimi (o, to storijo iz strahu pred maščevanjem. Tako vsi akterji, ki so vključeni v izvrševanje ukaza delujejo iz strahu. To je razlog, zaradi katerega se naučijo izpolnjevati ukaze. Višji je položaj posameznika, bolj nestabilen je in večja je možnost, da ga izgubi. Tak posameznik verjame v obstoječi red kot edini dober. Zato nima slabe vesti ob trpinčenju drugih z namenom, da ohrani obstoječi red. Tisti, ki jih doleti kazen, so označeni kot rušilci sistema, ki ga oseba, ki kaznuje, pozna kot dobrega oz. najboljšega (prim. Tolstoj 2006: 189, 207). Tolstoj predvsem pojasnjuje, da vsi, ki so vključeni v vzdrževanje obstoječega reda, postavljajo svoje argumente tako, da z njimi opravičujejo svoja dejanja. Med njimi vlada prepričanje, da je obstoječi red nujen in nenadomestljiv in iz tega razloga je sveta dolžnost posameznika, da ga podpira.

Avtoriteta, ki ukazuje in posameznik, ki izpolnjuje ukaze, predstavljata različna konca organizacije, ki se srečujeta kot dva konca kroga. Podpirata se in počivata drug poleg drugega. Brez prepričanja, da so poleg njega ljudje, ki bodo sprejeli vso odgovornost za izvršeno dejanje, ne bi noben vojak niti pomislil na to, da koga ubije. Vedo, da so nadomestljivi. Nadomestljivi pa so zato, ker je torišče njihovega delovanja zunaj njih. V trenutku, ko vojak prejme ukaz, se zaveda, da bo odgovornost za dejanje, ki bo storjeno, nosil tisti, ki ga je ukazal. Država je organizirana tako, da kamorkoli na družbeni lestvici postavimo posameznika, njegova odgovornost ostane ista. Višji je njegov

položaj, bolj je pod vplivom zahtev od spodaj in manj je nadzorovan od ukazov zgoraj in obratno. Toda po drugi strani vsak tudi ve, da je odgovornost prej ali slej tudi osebna. In na osnovi osebne odgovornosti so take analize sploh možne.

Prelaganje odgovornosti obstaja nezavedno znotraj vsakega družbenega sistema. Tolstoj jo razdeli na podlagi družbene delitve na vladarja, posameznike, ki izpolnjujejo ukaze, in na srednji razred, ki je povezan z drugima razredoma.

1. Vladar je v preteklosti pogosto posedoval določene 'nadnaravne moči'. Iz tega razloga je bil tako zaslepljen s svojo navidezno božanskostjo, da skoraj ni nosil odgovornosti za svoja dejanja in ukaze.

2.) Posamezniki, ki so zadnji člen v verigi in izpolnjujejo ukaze, so mnenja, da morajo biti poslušni svojim nadrejenim za vsako ceno, zato ne razmišljajo o pomenu svojih dejanj. S tem izgubljajo občutek odgovornosti za ukaze, ki jih izvršijo.

3.) Srednji razred, ki po eni strani uboga ukaze nadrejenih, in po drugi sam sebe pojmuje kot nadrejene drugim, je na eni strani 'zastrupljen' z močjo in na drugi strani poln servilnosti, zaradi česar izgublja občutek za odgovornost (prim. Tolstoj 2006: 201).

Vladajoči razred, ki nima utemeljenega opravičila za dobičkonosno pozicijo, ki jo zaseda, želi zadržati svojo pozicijo in okrepiti razloge, zaradi katerih ga ljudje podpirajo. Ljudje iz nižjih razredov, ki so zaradi krivic, pomanjkanja in trpinčenja izčrpani, so ujeti v fatalno iluzijo o nespremenljivosti položaja, ki ga imajo, v to pa jih bolj ali manj uspešno prepričujejo višji sloji nad njimi. Tudi Arendtova je podobnega mnenja, ko v knjigi *Eichmann v Jeruzalemu* piše, da je vladajoča struktura prisiljena izvajati celo dejanja, ki na splošno veljajo za zločine, da si lahko zagotovi lastno preživetje in preživetje zakonov, ki podpirajo njeno delovanje (prim. Arendt 2007: 334).

V svobodni državi je normalno, da sprašujemo po razlogih. V avtoritarni državi pa je postavljanje vprašanj lahko nevarno. Zato ljudje naredijo, kar jim je rečeno, da morajo narediti, ne da bi se vpraševali, zakaj to počnejo. S tem tisti, ki so na oblasti in posedujejo moč, ljudi še bolj zatirajo, ti pa zato postajajo vedno bolj prestrašeni in poslušni. Zatirani se tako znajdejo v začaranem krogu (prim. Clements 2008: 67). Ljudje, ki ne protestirajo zoper oblast in krivične zakone, s svojim molkom izražajo strinjanje in tako podpirajo vlado. Poslušnost je vedno kombinacija prisile in pristanka. Tisti, ki so na poziciji, da odločajo in imajo koristi, dobivajo, tisti, ki so na dnu lestvice

in nimajo koristi, ampak samo dajejo, pa izgubljajo in nimajo razloga, da bi verjeli, da je obstoječi red edini pravilen in koristen. Vendar je strah močnejši od prepričanja.

2.3 Sankcije

Sankcije so način vsiljevanja poslušnosti. Bistvo uporabe sankcij se skriva v zavedanju vladarja, da je nadrejeno telo odvisno od svojih podrejenih članov, ki vzdržujejo red in opravljajo naloge. Zato se vladarji zatekajo k sankcijam z namenom, da bi bolj učinkovito uveljavili svojo avtoriteto nad podrejenimi in si zagotovili izpolnjevanje ukazov. Sankcije so lahko nasilne, ni pa nujno. Lahko so namenjene kaznovanju ali zastraševanju. Tudi posamezniki jih lahko uporabijo proti vladi in vlade jih uporabljajo nasproti drugim vladam. Načini sankcij so lahko različni: prekinitev diplomatskih stikov, embargo, vojaške invazije, napadi, itd. Nasilne sankcije, kot so preganjanje, izolacija, kaznovanje, imajo za svoj namen predvsem kaznovati neposlušnost (zaporna kazen, usmrtitev itd.). Vsaka sankcija, tako nasilna kot nenasilna, ima določen namen, in sankcije so velikokrat ključni element v domači (notranji) in tuji politiki. Po mnenju Sharpa cilj sankcij ni povečati poslušnost, ampak prepričati podrejene, da poslušnost ni prostovoljna. Ne glede na to, da je poslušnost rezultat različnih socialnih dejavnikov, vsak povod zanjo, mora delovati s pritrditvijo volje in prepričanja podrejenih, da je tudi dejansko učinkovit (prim. Sharp 2006: 26). Sankcije so najpomembnejše v času krize, ker vzdržujejo politično moč vladarja. Brez različnih tipov sodelovanja in podpore noben vladar ne more izvajati sankcij, niti pri ljudeh, ki jim vlada, kot tudi ne pri zunanjih sovražnikih.

Sankcije morajo temeljiti na strahu.¹⁵ Podrejeni morajo njihove posledice razumeti kot manj zaželene v primerjavi s poslušnostjo. Tudi Gandhi je bil mnenja, da despot privolitev velikokrat pridobi s prisilo. V takšnih primerih ima posameznik na razpolago samo dve možnosti: lahko uboga in se s tem izogne sankcijam, ali ne uboga in s tem tvega, da bo sankcioniran. Vedno pa gre za odločitev posameznika. Poslušnost obstaja samo, ko posameznik ali množica privoli v sprejemanje in izvrševanje ukazov. Po Sharpovem mnenju se poslušnosti ne da pridobiti s fizično prisilo, ki sicer vpliva na

¹⁵ Zanimivo je razmišljanje Alana Clementsa, ki je mnenja, da je strah zakoreninjen v negotovosti in v pomanjkanju usmiljenja. Ko pride v človeku do pomanjkanja usmiljenja do sebe ali do ljudi v njegovi bližini, in obratno, občutek negotovosti močno naraste (Clements 2008: 29).

telo, saj je to premalo, da bi si voditelji pridobili poslušnost (prim. Sharp 2006: 27). Izsiliti je treba osebni pristanek.

Med oblike vzdrževanja poslušnosti spada tudi grožnja. Grožnja se lahko nanaša na fizično kaznovanje ali druge sankcije, ki imajo za svoj cilj ustvarjanje poslušnosti in privolitve na način, da vplivajo na razum in čustva posameznika (npr. ko se posameznik boji sankcij, grožnja zadostuje). Potrebno je poudariti, da niso sankcije tiste, ki ustvarjajo poslušnost, ampak poslušnost ustvarja strah pred sankcijami. Gandhijeva oseba je dober primer, ki kaže na to, da morajo biti čustva zelo močna, da je posameznik sposoben sprejeti naložene sankcije in sodelovati v nenasilni akciji (civilni neposlušnosti). Avtoriteta upravlja z močjo, ki je odvisna od razpoložljivosti različnih virov. Razpoložljivost virov pa je odvisna od stopnje poslušnosti in sodelovanja posameznikov, oboje pa temelji na prostovoljni privolitvi (prim. Sharp 2006: 28). Da je poslušnost popolna, ne sme biti osebne ustvarjalnosti niti ne razvoja lastnih misli, ki bi bile v nasprotju z razmišljanjem vladajoče strukture, ampak je razmišljanje posameznikov vpeto v okvire, ki jih določa avtoriteta in jih poznamo pod besedo enoumje. O tem govori Rapport v svoji knjigi *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. Tam pravi: »Ustvarjalnost pomeni nevarnost, anomalijo, grožnjo za tiste, ki so na oblasti. Predpisi in prepovedi služijo temu, da izničijo izraze vedenja, ki ne ustrezajo vladajoči strukturi« (Rapport 2000: 6). Zato umik poslušnosti in podpore podrejenih nadrejenim zahteva samozaupanje in motivacijo za odpor, katerega posledica je lahko tudi socialni razdor in trenutni kolaps družbenih institucij, nikoli pa tak družbeni propad, s kakršnim ustrahujejo oblastniki. Vidi se, da je ena od učinkovitih sankcij v prihodnosti prav odgovornost za kolaps družbe, do katerega naj bi prišlo. Toda če bi do kolapsa prišlo, bi bilo treba vzroke poiskati v avtoritarnosti režima in nerazumnih sankcijah. Sharp navaja tri najpomembnejše faktorje v določanju stopnje vladarjeve moči: 1. želja množice, da nadzoruje moč vladarja, 2. relativna moč neodvisnih organizacij in institucij, 3. sposobnost posameznika, da misli s svojo glavo in ne privoli v sodelovanje (prim. Sharp 2006: 29).

Če med ljudmi, ki niso zadovoljni z vlado ali posameznim zakonom, obstaja težnja, da se moč vladarja kontrolira z umikom njihove podpore in poslušnosti, z nesodelovanjem, ki se razširi in vzdržuje kljub represiji in z namenom nadaljnjega podrejanja, se, ko izgine strah posameznika in se pojavi pripravljenost trpeti in prenašati sankcije za ceno spremembe, odpre možnost za spremembo, zlom avtoritete in prevzem vzvodov, ki

upravljajo z močjo. Odgovor na problem nekontrolirane moči¹⁶ pa se morda skriva v vedenju, kako izpeljati in vzdrževati tak umik podpore kljub represiji.

2.4 Začetki nenasilnih prizadevanj

Kljub široki uporabi nenasilnih sredstev je nenasilno prizadevanje ostalo manj razvita tehnika vplivanja na sedanost in prihodnost posamezne družbe. Ne glede na to pa se je v zadnjih sto letih aktivno nenasilje razširilo v svetu kot unikaten primer, ki nima politične konkurence. Nenasilna akcija temelji na dejstvu, da se lahko politično moč najučinkoviteje kontrolira pri njenem izviru. Politične odločitve, dogodki in problemi so povezani z družbo, v kateri se pojavijo. Vladar, ki upravlja z močjo, mora biti sposoben voditi ljudi, ki so mu podrejeni. Temelj nenasilnega delovanja je vedno isti: osebno prepričanje oz. vera, da je uporaba moči odvisna od privolitve tistih, ki jim moč vlada in ki jo lahko, če ji umaknejo svojo podporo, kontrolirajo ali celo uničijo moč nasprotnika.¹⁷ Nenasilno delovanje je tehnika, ki uporablja kontrolo in disciplino ter uniči (zlomi) nasprotnikovo moč z nenasilnimi sredstvi, ki prav tako temeljijo na uporabi moči, ne prizadenejo pa dostojanstva nasprotnikove osebe. Značilnost nenasilnega protesta je tudi razlikovanje o stopnji uspeha, namena in metode. Včasih se nenasilna akcija uporablja za doseg omejenih ciljev, drugič za uničenje (razkrinkanje) zatiralskih režimov, tretjič kot obramba pred napadom vlade.

Največja ovira nenasilnega prizadevanja je po Sharpovem mnenju pomanjkanje izčrpne zgodovine rabe in razvoja nenasilne tehnike. Primeri začetkov nenasilnega delovanja, ki jih beleži zgodovina, segajo v antični Rim. Sharp navaja primer iz leta 494, ko so se rimski plebejci z namenom, da se uprejo storjenim krivicam, umaknili iz mesta na hrib, ki je kasneje dobil ime 'Sveta gora'. Tam so ostali nekaj dni in s tem mestu odtegnili vsakodnevni prispevek svojega dela. Njihova vztrajnost se je obrestovala in protest se je zaključil z dogovorom in obljubami za izboljšanje njihovih življenjskih pogojev in družbenega statusa (prim. Sharp 2006: 75). Sharp je razdelil predgandhijevsko ekspanzijo nenasilne tehnike, ki je potekala od poznega 18. do zgodnjega 20. stoletja, v štiri skupine: 1. *nacionalisti* so nenasilno tehniko uporabljali za odpor proti tujcem, ki

¹⁶ Nekomolirana moč je moč, ki jo imajo podrejeni in je vladajoča avtoriteta ne more kontrolirati. Besedo problem uporabljam, ker je potrebna precejšnja mera discipline, da se moč odločanja in je na strani podrejenih, usmeri v nek konkreten cilj.

¹⁷ Nenasilje je po Sharpu verovanje ali spoznanje. V večini organiziranih verstev je prepovedano ne samo fizično nasilje, ampak tudi sovražne misli in besede. Posamezni verski sistemi predpisujejo pozitivno držo in vedenje nasproti nasprotnikom ali celo zavrnitev koncepta 'nasprotnika' (prim. Sharp 2005: 547).

so vpadali na njihovo ozemlje, in proti zakonom, ki so jih vpeljali tuji in so jim bili podvrženi. Primeri te vrste nenasilnega odpora so boji ameriških kolonistov pred 1. 1775; 2. *delavski sindikati* so kot najpogostejša sredstva nenasilnega boja uporabljali bojkot in stavke proti nepravilnemu socialnemu sistemu in za izboljšanje delovnih pogojev delavcev; 3. *posamezni nenasilni uporniki*: med najizrazitejše posameznike, ki so si prizadevali za izboljšanje obstoječega sistema s pomočjo kritike režimov in teorije nenasilnega delovanja, spadata Lev Nikolaevič Tolstoj v Rusiji in Henry David Thoreau v ZDA. Thoreau, ki je med drugim tudi pobudnik organiziranega varovanja okolja, ustanavljanja narodnih parkov in sožitja med človekom in naravo, je orisal nemoralne zakone, ki naj bi jih civilna neposlušnost spremenila. Govor o neposlušnosti in pripravljenost iti v zapor sta bili zanj sredstvi boja proti suženjstvu v ZDA. Bil je mnenja, da je manjšina nemočna, dokler se prilagaja večini. V tem, ko se nenehno prilagaja, ji sploh ni mogoče reči manjšina. Je pa neustavljiva, ko pritisne na 'večino' s svojo celotno težo. Tolstojev argument v njegovem pismu Hindujcem, ki govori o ubogljivosti in sodelovanju Indijcev in o vsem tem, kar je omogočalo britansko nadvlado nad Indijo, pa je imel velik vpliv na kasnejše Gandhijevo razmišljanje in delovanje; 4. z nenasilnimi sredstvi nastopajo tudi uporniki zoper tiranijo ali zoper strahovlado, ki jo izvaja vlada lastne države nad svojimi prebivalci (kot na primer režim v Burmi). Prispevek te skupine je najbolj viden v poraženi ruski revoluciji leta 1905 (prim. Sharp 2006: 76-78). Sharp nadaljuje, da se je razširjena uporaba nenasilja skozi zgodovino ohranila kljub manjši pozornosti, ki so jo pobudniki nenasilja namenjali razvoju tehnike. Njena uporaba je bila delno spontana, delno intuitivna in nedoločeno oblikovana. Običajno se je uporabljala v skrajno neugodnih okoliščinah in ob pomanjkanju izkušenih udeležencev ali vodij. Ljudje, ki so nenasilno tehniko uporabljali, so o sami tehniki vedeli (pre)malo in so jo več ali manj ignorirali, poleg tega pa tudi niso poznali zgodovine nenasilja. Ni bilo študij o strategiji in taktiki, da bi se lahko posvetovali, priročnikov, ki bi razložili kako organizirati vrste, voditi odpor ali vzdrževati disciplino. V bistvu je pri nenasilnih akcijah samo v redkih primerih obstajal tudi strateški načrt. Pod takimi pogoji ni nenavadno, da so bil porazi – ali samo delne zmage – pogosti in da se je nenasilno prizadevanje neredko razvilo v spontano nasilje, kar je pripomoglo k porazu (prim. Sharp 2006: 101).

Nenasilna akcija je to, kar pove že samo ime. Akcija, ki ni nasilna, ni pod nobenim pogojem kaka pasivnost ali čakanje, ni 'ne-akcija'. Samo tehniko nenasilnega dejanja

(nenasilne dejavnosti) ne sestavljajo samo besede, ampak tudi aktivni protest, nesodelovanje in posredovanje. Izraža se po množici, ki deluje kot skupina. Naslednja značilnost, ki je prav, da jo izpostavim, je, da je nenasilno delovanje večinoma zunaj zakonskega delovanja (legalnosti). To pomeni, da ne temelji na nekem ustaljenem institucionalnem delovanju. Pomembno je tudi omeniti, da nenasilno delovanje ni enako pacifizmu.¹⁸ Prav tako ga ne moremo primerjati z religioznim ali filozofskim sistemom, ki poudarja nenasilje kot stvar moralnega načela. Znana ideja, da samo pacifisti lahko učinkovito izvajajo nenasilno akcijo – pogled, ki ga pogosto enačijo s pacifizmom –, ne drži (prim. Sharp 2006: 68).

Nenasilna gibanja imajo lahko vpliv tudi, ko izpadejo kot neuspešna. Motivacija, ki je nujna za nenasilno ukrepanje, ima lahko različne vzvode: vero, solidarnost, samozavest itn. Posameznik, ki posveti svoje življenje boju za pravico, nima gotovosti kdaj ali kako se bodo njegovi naporu uresničili, saj civilna neposlušnost nikoli ne dovoljuje nezakonitost, ampak predpostavlja nenehno samokontrolo in disciplino duha.¹⁹ Podobno bi lahko rekli za prizadevanja, ki so povezana z zavezanostjo resnici. O njih razmišlja Tolstoj, ko pravi, da »človek ni zavezan resnici za vse življenje, ampak si mora za to nenehno prizadevati. V življenju se počasi prebija do vedno višje stopnje resnice in ob tem tudi sam raste. Resnica nakazuje samo smeri, v katero naj bi se razvijalo človeško življenje, temveč odkriva edino pot, v katero se lahko odvija; vse druge poti pomenijo propad. Ključnega pomena je, da prizadevanje za nenasilje časovno ni omejeno, pač pa pomeni življenjski proces. In zato si mora vsak posameznik, ki hoče biti nenasilen, prizadevati iti v smeri resnice in težiti k njej. »Nekateri spontano opravljajo nenasilne naloge, ki se jim zastavljajo v življenju, drugi pa so nehote podvrženi zakonom življenja. Človekova svoboda leži v teh dveh možnostih« (prim. Tolstoj 2006: 220-221). Iz njegovega razmišljanja ni težko razbrati, da človek ne more biti proti svoji volji postavljen v situacijo, ki nasprotuje njegovi vesti. Če sam sebe zaloti v takem položaju, to ne pomeni, da je v tem položaju zato, ker je to nujno, ampak ker sam tako želi. Nenasilno delovanje se do te mere razlikuje od milejših oblik reševanja konfliktov, da

¹⁸ Barbara Deming, nenasilna aktivistka, je vztrajala na stališču, da nenasilno delovanje ni samo pobožen protest. Mnenja je, da do neke mere predstavlja siljenje, pritisk. Na ta način uveljavlja moč, a nikomur ne škodi (prim. Cortright 2006: 119).

¹⁹ Fischer navaja, da je nenasilje sad dolgotrajnega prizadevanja, samozatajevanja in upoštevanja skrite moči v posamezniku. Iz tega izhaja, da je zoperstavljanje nasilju odvisno od človekove sposobnosti obvladovanja samega sebe (prim. Fischer 2002: 178). Podobnega mnenja je tudi Clements, ki pravi da je nemogoče vključiti človekovega duha; vklene se lahko samo telo. V trenutku, ko človek obvlada svoj razum, ga nihče ne more zlorabiti (prim. Clements 2008: 11).

so nekateri avtorji primerjali značilnosti nenasilnega boja z značilnostmi vojne. Prizadevanje za nenasilno rešitev položaja jim predstavlja obliko spopada podobne vrste, kot je vojna. Zahteva celega človeka. Vodja nenasilne akcije izdelava natančno strategijo in taktiko in od svojih somišljenikov zahteva disciplino, pogum in pripravljenost na žrtvovanje.

2.5 Metoda nenasilnega delovanja po Sharpu

Za Sharpa nenasilno delovanje predstavlja splošen pojem, ki obsega metode protesta, nesodelovanja in posredovanja, v katerih sodelujoči rešujejo konfliktno situacijo na način, da ne uporabljajo fizičnega nasilja. Sharp loči med odzivi na konfliktno situacijo, ki nikakor niso nasilni ali nenasilni, ampak se izražajo kot delovanje ali nedelovanje. V takem položaju ima nenasilno prizadevanje vlogo aktivnega odgovora. »Nedelovanje, ki lahko vsebuje pasivnost, podreitev, strahopetnost in podobno, nas ne zanima, ker nima nič opraviti z nenasilno tehniko,« pravi Sharp (Sharp 2006: 65). Ravno tako pomembno je razlikovanje med nenasilnim delovanjem in milejšimi oblikami reševanja konfliktov, kot so pomiritev, verbalni priziv nasprotniku, kompromis in pogajanja.²⁰ Sharp jih ne enači z nenasilnim delovanjem. Nenasilno delovanje ni samo verbalno, ampak je sestavljeno iz socialnih, ekonomskih in političnih aktivnosti posebne vrste (prim. Sharp 2006: 65). Brian Martin in Wendy Varney, v nasprotju s Sharpom podpirata tezo, da je komunikacija temeljni element za učinkovito nenasilno akcijo: metodi protesta in prepričevanja sta bistveni sredstvi komunikacije, medtem ko metodi nesodelovanja in nenasilnega posredovanja vsebujeta ključne komunikacijske dimenzije. Ostale dokaj dobro obdelane teme nenasilne metode komunikacije so dialog z nasprotniki, izravnava moči kot priprava na dialog in mobilizacija tretje strani. Nenasilno delovanje je oblikovano z namenom, da pospeši dialog. Simbolične akcije so po svoji naravi sicer dialoške, metode nesodelovanja in intervencije pa delujejo na podlagi pritiska na nasprotnika, da bi ta vstopil v dialog ali da bi dialog, ki se je že začel, vzel bolj resno (prim. Martin in Varney 2003: 213-219). Glede na pomen, ki ga ima po mnenju avtorjev komunikacija pri nenasilnem prizadevanju, preseneča dejstvo, da so raziskovalci nenasilja tako redko uporabljali komunikacijske metode.

²⁰ Pogajanja ne spadajo med oblike nenasilnega delovanja. So poskus verbalnega prepričevanja in skoraj vedno vsebujejo grožnjo z določenimi sankcijami, če dogovor ne bi bil sprejet. Iz pogajanj se lahko razvijejo oblike nenasilnih kot tudi nasilnih oblik delovanja (vojna, kampanje civilne neposlušnosti, itd).

Nenasilno delovanje, če nanj gledamo kot na tehniko, ni pasivno, ampak aktivno. Ne pomeni nedelovanja, ampak predstavlja delovanje, ki je zavestno nenasilno. David Cortright celo meni, da nam aktivno nenasilje zapoveduje, da se upiramo krivicam, kot tudi, da ne škodujemo tistim, ki povzročajo krivice (prim. Cortright 2006: 12). Nenasilno delovanje zato ne predstavlja poskusa izogibanja ali ignoriranja konflikta, temveč kaže, kako lahko učinkovito uporabljamo moč oziroma kako je mogoče učinkovito delovati v politiki. Ni zanemarljivo dejstvo, ki ga omeni Cortright, da nenasilno delovanje prinaša s seboj dvome in hude dileme. Lahko zmoti vitalne službe, prepreči izvrševanje politike ali ustavi običajno poslovanje. Pomembno je, da ni nujno, da loči med 'krivimi' in 'nedolžnimi' (Cortright 2006: 27). Nenasilna sredstva so kompatibilna s ciljem, ta pa je nenasilna družba. Zato nenasilna akcija ne deluje po načelu zatiranja, ampak je njena posebnost v tem, da porazdeli moči in transformira sistem, in v tem je njen potencial relativno velik. Arendtova primerja moč množice s sredstvi nasilja in ob tem pravi: »Ljudske vstaje lahko proizvedejo skorajda neustavljivo moč nasproti materialno absolutno superiornim sredstvom nasilja kake države, in sicer, ravno takrat, kadar se same vzdržijo nasilnosti, ki bi jih tako ali tako porazila. To lahko imenujemo tudi *pasivni odpor*, vendar pa se moramo zavedati, da to zasilno ime tudi ni brez ironije. *Pasivni odpor* namreč na svojem vrhuncu, ko se umakne nasilju, nedvomno sodi med najaktivnejše in najučinkovitejše oblike delovanja, ki so jih kdaj izumili, in sicer ravno zaradi tega, ker se ne preda boju, katerega rezultat bi bil poraz ali zmaga, ki si jo je mogoče načeloma priboriti samo z organiziranim množičnim umorom, kar pa je za zmagovalca pirova zmaga, saj mrtvim ne more vladati nihče« (Arendt 1996: 212).

V primerjavi z nenasiljem tudi nasilje²¹ vzpostavlja dialog, a manj prepričljivo. Čeprav cilj nasilja ni nasilni svet, je v nasprotju z nenasilnim delovanjem njegova skladnost med ciljem in sredstvi nizka. Martin in Varney poudarjata razliko med nasilnim in nenasilnim delovanjem, ki se kaže v udeležnosti in strukturi udeležencev: »Udeležba pri nasilnem delovanju je tipično omejena na mlajše oz. moške srednjih let. Nasilje ima visoko zmožnost zatiranja, prav tako tudi porazdeljevanja moči in transformacije sistema, kar je razvidno iz številnih revolucij. Kar loči nenasilno delovanje od drugih

²¹ Tudi nasilje je metoda komunikacije. Da bi bila zares komunikacija, mu manjka tretji element: razumevanje sporočila pri tistih, katerim je namenjeno. Teroristični napad je sporočilo in nasiljeje medij. Tudi vlada lahko uporablja nasilje kot obliko komunikacije: množična navzočnost policije, aretacije, brutalnost do protestnikov, a je bolje, če v tem primeru namesto 'komunikacije' uporabimo besedo 'komuniciranje'. Nasilje je že po definiciji nepopolna komunikacija. Nasilje lahko ima predvsem druge funkcije, kot so: uničenje življenja ali lastnine, rušenje reda, ohranitev *statusa quo* ipd. Ima torej nekatere komunikacijske razsežnosti (prim. Martin in Varney 2003: 217).

metod protesta, je njegov visok transformativni potencial, poleg tega pa ostaja dialoško in zahteva udeležbo²² (Martin in Varney 2003: 219). Črta med nasiljem in nenasiljem ni vedno jasna. Dejanje je nenasilno, če se nenasilni aktivist izogiba povzročanju fizične bolečine in prikrajšanju ljudi za osnovne življenjske potrebe. Množično nesodelovanje lahko smatramo za nenasilno, četudi povzroči resno ekonomsko stisko, in sicer tako dolgo, dokler se izogiba fizični sili in dejanjem, ki bi ogrožala življenje. Ko smo politično izzvani, je naš običajni odgovor jeza, maščevanje in sovražnost. V nenasilnem delovanju je ta običajni vzorec prekinjen. Disciplinirano vedenje nenasilnega aktivista spreminja tok čustvene in fizične energije, ki se sprošča v konfliktu (prim. Cortright 2006: 128), ki stopa vse bolj v osredje. Nenasilno prizadevanje je združevalna sila. Pušča odprte možnosti za komunikacijo in dovoljuje vzajemno razumevanje in spravo, čeprav se lahko konfliktnost povečuje. Poleg tega nenasilje omogoča, da nenasilni človek ločuje med osebo in delovanjem. Pomembno je namreč razlikovati med nasprotnikom kot osebo in njegovo vlogo, ki jo ima v mehanizmu zatiranja oziroma izvajanja nasilja. Ena izmed prednosti nenasilnega prizadevanja je tudi, da povzroči manj nesreč. Problem, ki se pojavlja hkrati s tem, pa je, da so načeloma vsi nesrečni izidi in žrtve na strani nenasilnih protestnikov. Breme fizičnega trpljenja pri nenasilju pade samo na eno stran. To dejstvo postavlja pod vprašaj učinkovitost nenasilnega prizadevanja. Boj je na videz popolnoma enostranski in neenak. Vsaka nenasilna akcija ima iste temeljne predpostavke. Te so njen vidik dojemanja moči in kako se z njo soočiti. Sharp je v svojem raziskovanju in popravljanju nesporazumov o nenasilnem prizadevanju v devetih točkah izpostavil najpomembnejše značilnosti nenasilnega delovanja:

- 1.) nenasilna tehnika nima ničesar skupnega s pasivnostjo;
- 2.) nenasilne akcije ne moremo primerjati z ustnim ali psihološkim prepričevanjem, čeprav morda vsebuje psihološke pritiske, ki bi prispevali k spremembi vedenja;
- 3.) nenasilno delovanje ne izhaja iz predpostavke, da je človek v svojem bistvu bodisi dober bodisi slab;
- 4.) ljudje, ki se poslužujejo nenasilnega delovanja, še niso pacifisti ali svetniki: nenasilno prizadevanje so pretežno in uspešno uporabljali preprosti in običajni ljudje;

²² Transformativni potencial nenasilja je bolj značilnost Gandhijeve kot Sharpove metode.

- 5.) uspeh nenasilnega delovanja ne zahteva preverjenih standardov in načel niti visoke stopnje skupinskega interesa ali visoke stopnje psihološke bližine med tekmovalnimi skupinami; to pa zato, ker se lahko v primeru, da propadejo prizadevanja za prostovoljno spremembo, uporabijo prisilna nenasilna sredstva, na primer;
- 6.) nenasilno prizadevanje je pojav tako v zahodni kot tudi v vzhodni kulturi, čeprav je verjetno bolj značilen za zahodno civilizacijo;
- 7.) v nenasilnem delovanju ne obstaja predpostavka, da se bo nasprotnik vzdržal nasilja nasproti nenasilnemu aktivistu; tehnika nenasilnega odpora je oblikovana tako, da se nekdo zoperstavi nasilju, ko je to nujno, a brez uporabe sile;
- 8.) ničesar ni znotraj nenasilnega prizadevanja, kar bi lahko preprečilo delovanje tako za dobre kot za slabe cilje,
- 9.) nenasilno delovanje ni omejeno na 'domači' konflikt, ki je znotraj demokratičnega sistema, ampak je široko uporaben tudi zoper diktatorske režime, tuje okupatorje in celo zoper totalitarne sisteme.

Nenasilje se nekje mora začeti. Od okoliščin in stanja v državi je odvisno, kakšne začetne cilje si bodo zastavili nenasilni aktivisti. V primeru Burme, ki jo že nekaj desetletij vodi vojaška hunta, se ljudje šele soočajo s strahom pred avtoriteto in še niso tako daleč, da bi se kontinuirano upirali na nenasilni način. Alan Clements v knjigi *The Voice of Hope*, objavlja intervju z Aung San Suu Kyi. V njej navaja njeno razmišljanje o strahu: »Šibka točka vsakega nenasilnega prizadevanja je strah pred sankcijami, ki se naseli v ljudeh. Nekateri so po dolgotrajnem izkoriščanju tako prestrašeni, da si ne upajo sprejeti pomoči, ki jim je ponujena. Ko ti ljudje vidijo druge, ki sprejmejo pomoč, se opogumijo. Tako se počasi premika naprej. Vse kar delamo in za čemer stremimo, poskušamo prenesti v vsakdanje življenje. Dejavní smo. Ljudi želimo pripraviti do tega, da bi si znali sami pomagati. Ni zadosti, da revne preskrbimo z materialnimi dobrinami, ampak jih moramo usposobiti, da bodo spremenili dojemanje samih sebe kot nemočnih in neučinkovitih. Mislim, da morajo ljudje začutiti, da imajo v rokah svojo prihodnost in da jo lahko spremenijo na bolje, če se tako odločijo. Nič ni vnaprej določeno. To je usposobljenost, o kateri govorim in za katero želim, da jo ljudje osvojijo. Predstavlja drugačen način razmišljanja in s tem tudi dojemanja sveta« (prim. Clements 2008: 162, 221). In naprej: »Vsako upanje je povezano s prizadevanjem in upanje ni isto kot razmišljanje o željah in tem, kar si želimo, ampak je izrecno povezano s prizadevanjem.

Od velikosti našega prizadevanja je odvisno naše upanje. Bolj si prizadevamo, bolj lahko upamo. Če se za nekaj trudimo, imamo pravico razmišljati o tem, da bomo uspeli. Če pa ne počnemo ničesar, nismo upravičeni do tega, da upamo na demokracijo. To bi bilo samo hotenje brez prizadevanja« (prim. Clements 2008: 186).

Pomembno se mi zdi znova poudariti, da govoriti o nenasilju pomeni predvsem misliti na metodo.²³ Metoda pomeni pot, hojo po poti. Iz tega vidika je morda lažje razumeti, da nenasilje ne pomeni pasivnosti, ampak aktivnost, le da je metoda nenasilna. Za ljudi je pomembno, da vedo, da je nenasilno prizadevanje namenjeno njim samim in da gre za vsakega posebej, za konkretna življenja in za njihovo osebno zgodovino. Tolstoj pravi, da je najpomembnejše, da so glavna prizadevanja ljudi, ki želijo služiti skupnosti in izboljšati pogoje v katerih živijo, usmerjena v izboljšanje, socialnih in predvsem ekonomskih pogojev²⁴ (prim. Tolstoj 2006: 209).

Zavrnitev sodelovanja z vlado, ki zatira ljudi, se mora aktivno izraziti kot zavrnitev sodelovanja.²⁵ Zavrnitev postane 'pogajalsko izhodišče'. Fischer v svoji knjigi *The Essential Gandhi* podaja svoje razmišljanje o zavrnitvi: «Zavrnitev je prav tako ideal kot sprejemanje. Nujno je, da zavrremo krivico tako, kot sprejmemo resnico. Nesodelovanje je najmočnejše orodje za ustvarjanje javnega mnenja v svojo korist. Dokler protestiramo, a sodelujemo, nas svet ne razume« (Fischer 2002: 145). Vsaka odločitev, ki zadeva zavrnitev sodelovanja, je težka, ker ima lahko hude posledice; sprejme jih lahko samo tisti, ki ima veliko mero poguma in inteligence. Če hoče biti uspešna, se mora zavrnitev sodelovanja izraziti kot skupinsko prizadevanje. Samo skupinski odpor in kljubovanje delujeta učinkovito. Kljubovanje lahko vsebuje vnaprejšnjo pripravo ali pa tudi ne. Sharp navaja primere iz zgodovine, ko trma in svojeglavost nista bili zadosti, da bi nenasilno prizadevanje bilo učinkovito. Glavni tok nasprotovanja se mora prevesti v strategijo delovanja. Ljudje morajo vedeti in razumeti, kako bodo vodili odpor, ki bo neizogibno sledil njihovemu prvotnemu dejanju

²³ Nenasilje je tudi filozofija. Svoje korenine ima v neškodovanju in sočutju. Aung San Suu Kyi je mnenja, da so tisti, ki izkoriščajo in zatirajo druge, brez izkušnje sočutja; z nasiljem tako rekoč kličejo po sočutju. Če bodo doživeli sočuten odnos, se bodo morda zavedli tega, da krutosti, ki jih povzročajo, hudo prizadevajo ljudi. Pobuda je torej na stranitistega, ki trpi: ni mogoče nekomu odpustiti in hkrati želeti, da bi ga prizadeli (prim. Clements 2008: 299). Ta vidik nenasilje je prežet z budističnim verskim izročilom. Tudi pri Gandhiju *ahimsa* podobno izraža versko zakoreninjenost v hinduizmu.

²⁴ Tolstoj poudarja pomembnost razmerja med ustanoviteljki religij (Mojzes, Konfucij, Buda, Kristus, Lao-tse in drugi) in ugodnimi političnimi, socialnimi in kulturnimi pogoji (prim. Tolstoj 2006: 209).

²⁵ Ko ljudje zavrnejo sodelovanje in odrečejo pomoč ter vztrajajo v nepokorščini, vzamejo nasprotniku temeljno podporo, če hoče delovati. Če ljudje vztrajajo zadosti dolgo in v zadostnem številu, sistem vladanja izgubi svojo moč.

kljubovanja, če želijo, da bodo v svojem prizadevanju uspeli. To vključuje tudi vedenje o tem, kako vztrajati kljub represiji. Zato je velikega pomena, da ljudje, ki so vključeni v nenasilno delovanje, razumejo posamezne elemente, na katerih temelji aktivno nenasilje, in kako učinkujejo. Sem spadajo: delovanje moči, metode in tehnike nenasilja, dinamika spremembe, zahteve, ki so nujne za uspeh, načela, strategije in taktike (prim. Sharp 2006: 47-48).

Civilna neposlušnost predstavlja spodbudo za tiste, ki jo udejanjajo, in je tudi izziv nasprotniku. Civilna neposlušnost, v katero so vključeni nepripravljeni ljudje in/ali voditelji, ki ljudi ne poznajo in jim ti ne zaupajo, je brez koristi in nemogoča. Brez sodelovanja ljudi so prizadevanja zgolj izzivanje in so bolj v škodo kot korist (prim. Fischer 2002: 260). Civilna neposlušnost, množična ali individualna, ki podpira druga konstruktivna prizadevanja, je lahko popolno nadomestilo za oborožen upor oziroma je boljša, ker povzroči manj škode.²⁶ Usposabljanje je nujno tako za nenasilno prizadevanje kot za oborožen upor. Načini za doseg cilja pa so različni. Usposabljanje za oborožen upor je usposabljanje za uporabo orožja, za civilno neposlušnost pa se je treba usposablјati z disciplino in konstruktivnimi programi. Pomembno je, da nenasilno delovanje ni usmerjeno k splošnemu cilju, kot je npr. neodvisnost, ampak je cilj čimbolj natančno definirano in jasno razumljivo ljudem, ki v njem sodelujejo (prim. Fischer 2002: 259). Najpomembnejši element nenasilnega prizadevanja je prenašanje pritiska. Strpnost je preozek pojem, da bi to pojasnili: strpnost (toleranca) tudi ni zadosten pogoj za nenasilje, nedvomno pa je lahko plemenita oblika strpnosti sad nenasilnega prizadevanja za boljše razmere. Nenasilne spremembe običajno pridejo počasi. Široko sprejeto je mnenje, da mora biti nenasilno prizadevanje dolgotrajno, če želi uspeli oziroma, da traja veliko dlje kot nasilno prizadevanje za spremembe. To je običajno, ne drži pa vedno. Bistvena razlika pa ni v dolgotrajnosti, saj prizadevanje za nenasilne spremembe nima časovne, temveč tako rekoč ontološko razsežnost, prizadevanje za nasilne spremembe pa ima časovno razsežnost, rok trajanja pa je nekako vpisan v spremembe, do katerih pride.

Če želimo, da je nenasilno prizadevanje uspešno, mora priti do spremembe vedenja tudi pri nasprotniku. Fischer je mnenja, da dejansko ni nobenega standardnega vzorca, s katerim bi lahko opisali, kdaj pride do spremembe v vedenju, verovanju ali v politiki.

²⁶ Tudi Sharp je prepričan, da je strateško načrtovano nenasilje lahko zelo učinkovito v reševanju konfliktov in ne le nadomestilo za nasilje (prim. Sharp 2006: vi).

Včasih si skupina, ki deluje nenasilno, prizadeva spremeniti razmišljanje in vedenje nasprotnika in ima to za primaren cilj, večinoma pa so nenasilna prizadevanja povezana s spremembo mišljenja pri tistih, ki so nenasilni; predvsem to je potrebno, da se spremeni krivična politika²⁷ ali asocialna institucionalna usmeritev. V drugih primerih si nenasilna skupina istočasno prizadeva za oboje: za spremembo lastnega vedenja in za spremembo politike. Dejanja so ravno tako pomembna kot cilj oziroma so toliko bolj pomembna, kolikor bolj imajo nenasilni aktivisti kontrolo nad njimi. Nimamo nadzora nad ciljem, ki ga želimo doseči, če izgubimo kontrolo nad dejanji, ki vodijo do tega cilja (prim. Fischer 2002: 266). Posamezniki in skupine, ki so uporabljale nenasilno delovanje, so bile neredko tudi poražene. Ne gre za čaroben ritual, ki bi bil že po pravilu vedno uspešen. Nobena oblika odpora ne jamči za zmago ne glede na to, kako dolgo traja. Neuspeh nenasilnega odpora lahko v posameznih primerih pripišemo šibkosti uporabljene tehnike in pomanjkanju strategije. Če skupina, ki se odloči za nenasilno delovanje, ne premore notranje moči, odločenosti, sposobnosti da deluje brezpogojno, in drugih kvalitiet, zaradi katerih je lahko nenasilno prizadevanje bolj uspešno, potem ji nič ne more zagotoviti uspešnega izida. Naravne moči in privzgojenih veščin v nenasilnem delovanju ni mogoče nadomestiti z nobeno stvarjo. Nenasilje ne pozna nobenih avtomatizmov. Razlog za to je morda v že imenovani posebnosti nenasilja, da ni časovna kategorija in da je primarno usmerjena na spremembo mišljenja, tako pri tistem, ki se odloči za nenasilje, kakor tudi pri tistem, ki je danes še nasilen in 'nasprotnik', ki pa lahko jutri ugotovi, da so nasilne metode odveč. Sharp se nagiba k mnenju, da bi bile zelo dobrodošle komparativne študije, ki bi primerjale dejavnike in vzroke za uspeh in neuspeh posameznega nenasilnega prizadevanja (prim. Sharp 2006: 71).

Antropologi so odkrili izjemno kulturno različnost med človeškimi družbami, ki vključuje vedenje in obnašanje v odnosu do nasilja in nenasilja. Iz tega razloga je težko klepati, da je posamezna družba bolj nasilna kot nenasilna, čeprav se morda večinsko mnenje ljudi morda nagiba v to ali v ono smer. Zanimivo je dejstvo, ki ga navaja Sharp oziroma ki ga je našel med pripadniki zahodne civilizacije: ti v soočenju s situacijo, v kateri nasilje nima nobene prednosti in v kateri pomembni dokazi kažejo, da obstajajo nenasilne alternative, ohranjajo mnenje in prepričanje, da je nasilje vendarle nujno

²⁷ Arendtova politiko razume kot razmerje, od katerega je odvisno življenje vsakega posameznika na tem svetu (prim. Jalušič 1996: VII).

(Sharp 2006: 73).²⁸ Eden izmed razlogov, da se niso ohranila bolj številna pričevanja o nenasilnih prizadevanjih v zgodovini, je primerjanje učinka nenasilja in nasilja ter uporaba različnih standardov ocenjevanja za ti dve tehniki. Včasih, ko nasilno posredovanje ni bilo uspešno, so se njegovi akterji zatekli k nenasilni akciji; to se je zgodilo na Čehoslovaškem leta 1968, ko so prej nasilne demonstracije kljub neprimernim razmeram postale nenasilne; njihovi akterji so bili popolnoma nepripravljeni. Kasneje, ko se prizadevanja niso izkazala za uspešna, je bilo nenasilno posredovanje obsojeno kot nekoristno. Redki so primeri, ko je bila primerjava med nasilnim in nenasilnim prizadevanjem narejena na podlagi časovnega trajanja, števila izgub, uspehu oziroma neuspehu, predhodnih pripravah, načinu strategije in podobnem. Cortright opozarja, da se je v primerih, ko je nenasilno prizadevanje bilo uspešno, pojavila tendenca, da se le to pozabi, zmanjša njegova vrednost ali se predstavi kot nepomembno. Nasilje in destruktivne metode se po njegovem mnenju včasih pokažejo kot nujne za rešitev zatiranih. Morda tudi zato, ker se zastavlja vprašanje, kot si ga je glede nasilja postavil Cortright: »Ali je realno pričakovati od žrtev brutalnega nasilja, da se odzovejo izključno in samo nenasilno?« (Cortright 2006: 112).

Potencial za nenasilni odpor obstaja v vsakem primeru, res pa je, da morda okoliščine niso vedno ustrezne, da bi se tudi dejansko razvil. Popoln uspeh je bil včasih zabeležen brez predhodnih analiz. Kjer so odpori v zgodovini ostali v spominu ljudi, so bile njihove zmage pozabljene, zanikane ali zmanjšane na minimum. Zgodilo se je tudi, da jih niso povezovali z nenasilnim bojem ali pa samo delno. Jasno nasprotovanje nenasilni tehniki in sredstvom je pogosto temeljilo tudi na nesporazumu ali pomanjkljivih informacijah. Pozornost, ki je bila namenjena študijam o vojaških spopadih in je vsebovala zgodovinske in strateške študije, je bila usmerjena v to, da bi koristila vojaškemu spopadam, ki naj bi se odvijali v prihodnosti. O nenasilnem prizadevanju še ni bila opravljena nobena takšna zgodovinska primerjalna študija. Zelo malo je ohranjenega o zgodovini nenasilnih dejanj, in sicer ne samo med ljudmi, ampak tudi med voditelji, ki so se udeleževali v nenasilnih prizadevanjih in v njih dozoreli v voditelje. V nasprotju s prejšnjimi predpostavkami pa je Gandhi, preden je začel svojo kampanjo, pregledal pomembna nenasilna prizadevanja, ki so se odvila v preteklosti v

²⁸ Presenetljivo je, da je nenasilje redko predmet resnih zgodovinskih raziskovanj, in po svoje dramatično, da taka dejanja zato ne morejo biti vzor za bodoče generacije. Zanemarjanje raziskovanja nenasilnih dejanj ima svoj izvor v prepričanju, da je bilo nasilje doslej edina zares pomembna in učinkovita oblika boja za spremembe (prim. Sharp 2006: 72).

Rusiji, na Kitajskem in v Indiji (prim. Sharp 2006: 74). V teku zgodovine je bilo nasilje bolj običajna metoda za doseganje revolucionarnih sprememb kot nenasilje. Nenasilje je zato še vedno 'nova' in dokaj nerazvita metoda. Čeprav primere nenasilnega delovanja lahko najdemo v vseh zgodovinskih obdobjih, pa je do učinkovite uporabe nenasilne metode, ki je prispevala k revolucionarnim spremembam, prihajalo šele v zadnjem stoletju (prim. Cortright 2006: 120).

2.5.1 Mehanizem spremembe

Sharp predstavi svoj pogled na spremembo nasprotnikovega zornega kota na način, da sprejme ravnanje in cilje, za katere si prizadevajo akterji nenasilnih dejanj. Ko je nenasilno prizadevanje uspešno, do spremembe pride na enega izmed treh spodaj omenjenih načinov, kar lahko imenujemo *mehanizem spremembe*. Prvi izmed načinov je *spreobrnitev*, sprememba mišljenja, ko nasprotnik spremeni zorni kot in podpre nenasilno prizadevanje. Drugi način je *prilagoditev*, ko se nasprotnik prilagodi novi situaciji, do katere je prišlo brez spremembe njegovega zornega kota. Zadnji način predstavlja *nenasilno prisilo*, kjer do spremembe pride brez posameznikove privolitve. Viri njegove moči so spodkopani do te mere, da nima več kontrole nad njimi (prim. Sharp 2006: 69). Nenasilna tehnika in sredstva delujejo tako, da ustvarjajo pogoje za spremembo moči! Kot dodatek vsemu je narava nenasilnega delovanja takšna, da si pridobi pomembno podporo v taboru sovražnika kot tudi pri tretji strani. Ta potencial je veliko večji in pomembnejši, kot pa če bi do spremembe prišli z nasiljem. Naj se sliši dokaj nenavadno, ampak sposobnost, da si pridobi takšno vrsto podpore, daje nenasilni skupini zmožnost vplivanja na to, da vpliva na moč svojega nasprotnika. Po Sharpu rezultati kompleksnih sprememb v poziciji in nivoju moči tistih, ki si zanjo prizadevajo, določa končni izid nenasilnega boja (prim. Sharp 2006: 70).

3 NENASILNE METODE

Nenasilne metode so metode reševanja konfliktov.²⁹ Kar zadeva samo tehniko in sredstva, lahko izpostavimo tri skupine nenasilnih metod:

1.) *Nenasilni protest in prepričevanje*, ki se pojavita, ko skupina, ki deluje nenasilno, krog delovanja maksimalno razširi z namenom, da pregovori nasprotnika ali da s tem izrazi skupinsko neodobranje ukrepov oblasti in nesoglasje z vladanjem. V to skupino spadajo naslednje metode: demonstracije, pohodi, parade, nočne straže, peticije, risanje simbolov, nošenje transparentov, romanja, demonstracije, bratovščine itd. Te metode se lahko uporabijo kot izražanje neodobranja, kot poskus spremembe mišljenja ali obojega. Metode lahko interpretiramo kot način komunikacije z nasprotnikom: nasprotnika se jemlje resno in se ga brezpogojno spoštuje, čeprav je nasilen, ne odobrava pa se njegovih dejanj.

2.) *Nesodelovanje* se pojavi, ko se nenasilna skupina umakne ali odreče sodelovanje. Ta vrsta nenasilne metode vsebuje tri podvrste, ki vključujejo: socialno nesodelovanje (izgon, ostajanje doma, izključitev); ekonomsko nesodelovanje (bojkoti in stavke) in politično nesodelovanje (zavlačevanje). Po mnenju Briana Martina in Wendy Varney imajo tudi te oblike delovanja pomembne komunikacijske dimenzije, kot sta organizacija in sposobnost spremembe vedenja. Razumljivo je, da ima stavka delavcev sporočilno vrednost za delodajalca. Medtem pa nesodelovanje samo po sebi vzpodbuja, da se o nesodelovanju ustvari pozitivno mnenje med tistimi, ki zaenkrat le opazujejo nenasilna prizadevanja (prim. Martin in Varney 2003: 215).

3.) *Nenasilno posredovanje* se pojavi, ko skupina deluje neposredno in uporablja nenasilne metode in sredstva. Skupina, ki uporablja tako tehniko, se poslužuje nenasilne obstrukcije, nenasilnega vpada, posta, vzporedne vlade in podobnih ukrepov (prim. Sharp 2006: 69, Martin in Varney 2003: 215).

Tako kot metode nesodelovanja, tudi metode posredovanja (intervencije) pošiljajo sporočila o organiziranosti in sposobnosti akterjev nenasilnega delovanja. Praktična uporaba nenasilja črpa moč iz radikalne zavrnitve nasilja (v določenih okoliščinah) in

²⁹ Sharp razlikuje med šestimi načini reševanja konfliktov: verbalno prepričevanje (in temu primerno vedenje kot je npr. pomiritev, miroljubni institucionalni prijemi, v ozadju katerih so tudi grožnje ali uporaba sankcij), fizično nasilje nasproti posameznikom, fizično nasilje z uničevanjem materialnih dobrin, uničevanje samo materialnih dobrin, nenasilno delovanje (prim. Sharp 2006: 65).

odkriva povezavo med načelno in dejavno nenasilno orientacijo. Razlikovanje med načelnim in dejavnim nenasiljem je zelo daleč od tega, da bi bila rigidna. Nenasilno delovanje v nasprotju z običajnim političnim delovanjem vključuje akcijo (od podpisovanja peticij do stavke itd.), medtem ko politično delovanje vključuje govore, srečanja, volitve, glasovanje, sodelovanje v strankah, lobiranje itd. V nasprotju s tem lahko rečemo, da nenasilno delovanje vključuje samo tiste oblike delovanja, ki so onstran običajnega političnega obnašanja.

Fischer je mnenja, da se morajo pravila za vodenje nenasilnega odpora oblikovati z vzajemnim sodelovanjem in posvetovanjem. Ni jih možno vsiliti od zunaj (prim. Fischer 2002: 263). Če nenasilno prizadevanje želi biti politično učinkovito, je dobro, da vznemirja ljudi, ki imajo moč in avtoriteto. Zgolj simbolični protest ne zadostuje. Po Cortrightu nenasilni protestniki uporabljajo tri vrste moči. Ko npr. blokirajo križišče ali okupirajo kakšno zgradbo, uporabljajo družbeno moč, ko izvedejo stavko ali bojkot, pride do izraza njihova ekonomska moč. Politična moč se izrazi, ko se nenasilna prizadevanja usmerijo v kritiko, zavrnitev in odpor zoper krivične zakone; (prim. Cortright 2006: 122). Nenasilni protesti in zapore cest lahko škodujejo nekemu, ki nujno rabi medicinsko pomoč, pa je zaradi zapore ceste ne more dobiti. Take akcije vsebujejo moralne dileme in lahko povzročijo politične probleme ter sprožijo nasprotni udarec javnega nezadovoljstva. Ko so razdiralne akcije nekritične in povzročajo določene težave nedolžnemu in že itak občutljivemu prebivalstvu, izgubijo svojo moralno legitimnost in politično podporo. Če hoče biti prisilna akcija učinkovita in moralno legitimna, mora meriti na tiste, ki so dejansko krivi za krivice in omejiti škodo, ki se povzroča nedolžnim. Ko Cortright omenja avtorje politike Združenih narodov, izpostavi, da so se ti osredotočali predvsem na ostre posamične sankcije, ki bi bile alternativa splošnim trgovinskim sankcijam. S sankcijami, kot so embargo na orožje, zamrznitev finančnega premoženja ipd., so Združeni narodi usmerili pritisk na tiste, ki sprejemajo odločitve, medtem ko so se izognili škodovanju nedolžni populaciji (prim. Cortright 2006: 123). V mednarodnih odnosih so ekonomske sankcije oster instrument, ki imajo lahko v primeru, da niso pravilno zastavljene, velike posledice pri tistih, ki so že brez njih najbolj izpostavljeni.³⁰

³⁰ Splošne ekonomske sankcije, ki povzročajo večjo gospodarsko in politično škodo, niso garancija za doseganje zastavljenih ciljev (Mikuletič 2001: 63).

3.1 Civilna neposlušnost

Oscar Wilde v nekem svojem delu pravi: »Kjerkoli obstaja nekdo, ki izvaja avtoriteto, obstaja nekdo, ki se tej avtoriteti upira.« Nekaj podobnega bi lahko rekli o civilni neposlušnosti. Po mnenju Maria Jose Falcon Y Tella lahko civilno neposlušnost³¹ »definiramo kot dejanje, ki zavedno in namenoma, javno in kolektivno ne spoštuje zakona, običajno uporablja miroljubna sredstva, se sklicuje na etične principe, medtem ko prostovoljno sprejema zakonske sankcije s pogledom na izboljšanje situacije« (Falcon Y Tella 2004: 315). Po mnenju Melberja je bil Henry David Thoreau prvi, ki je predstavil in opredelil pojem civilne neposlušnosti. Thoreau se je skliceval na legitimnost, ki omogoča možnost, da posameznik zavrne spoštovanje avtoritete, če ta ne služi pravičnim namenom. Iz njegovega razmišljanja lahko razberemo, da nepravičnih zakonov ni potrebno spoštovati. 'Civilno neposlušen' je pripravljen sprejeti majhne krivice, a če te izhajajo iz zakona, če pa zakon zahteva, da nekdo v njegovem imenu postane subjekt krivice, povzročene drugemu, potem takšnega zakona ne le ni potrebno spoštovati, pač pa se mu je treba upreti. Thoreau izpostavlja, da je najpomembnejše to, da ne storimo tistega, kar obsojamo (prim. Melber 2001: 236). Civilna neposlušnost je dejanje, ki krši zakon, ne krši pa same zakonitosti (legitimnosti). Dokler nekdo krši krivični zakon, je civilna neposlušnost nezakonita (nelegalna). Kršenje zakona pa bi bilo tudi nelegitimno, če bi se izogibal sankciji, ki izvira iz kršenja. Dejanje, ki je predstavljeno kot dejanje protesta, a se je zgodilo v okviru veljavne zakonodaje, ni izraz civilne neposlušnosti. Za tiste pa, za katere nepravični zakon ni zakon, nezakonitost ne obstaja in tam tudi ni nobene nezakonitosti, ker ni zakona. Oseba, ki je vključena v nenasilna prizadevanja in ki ne spoštuje zakona iz razloga neposlušnosti, ker ga izziva (zakon oz. zakonodajalca), je civilno neposlušna. Določiti okvire civilne neposlušnosti ni enostavno. Narava tega, kar je veljavno in kar ni veljavno, je običajno predmet debate v trenutku sprejemanja odločitve. Morda je najbolje, če civilno neposlušnost definiramo kot dejanje, ki je učinkovito nezakonito oziroma se ga obravnava kot nezakonito (prim. Falcon Y Tella 2004: 316). To pa je razlika med legalnostjo in legitimnostjo. Wyzanski poudari, da govoriti o civilni neposlušnosti pomeni, da gre za kršenje obveznih ali prepovedujočih norm, ki prinašajo s seboj pravne ali kazenske sankcije. Prepovedi so

³¹ H. Melber izpostavi termin 'državljski pogum' (*civil courage*), ki po njegovem spada v koncept nemškega debatnega prostora in ga v angleško govorečem svetu ne uporabljajo pogosto. Razume ga kot obliko državljanske neposlušnosti, ki nujno vsebuje državljanski pogum (prim. Melber 2001: 235).

namreč težje kot pozitivne norme. Ni pa nujno, da se civilna neposlušnost nanaša samo na uzakonjene prepovedujoče norme; prav tako je to lahko protest zoper programe ali odločitve vlade. Večinoma pa avtorji pogojujejo civilno neposlušnost z nespoštovanjem zakona, vladnih odredb ali pooblaščenega reda, ki kaj prepovedujejo. Na tej točki ni popolnega strinjanja. Wyzanski je npr. mnenja, da civilna neposlušnost mora vključevati nespoštovanje pozitivnega zakona, ne samo delovanje proti vladni politiki (Wyzanski 1968: 58–60). Sharp civilno neposlušnost opiše kot namerno kršitev posameznih zakonov, delov zakona, dekretov, pravil itd. Včasih se kot simbol nasprotovanja širši politiki vlade ne spoštujejo zakoni, ki so širšega regulativnega ali moralno nevtralnega značaja (prim. Sharp 2005: 544). Civilna neposlušnost je kolektivno dejanje, ki nujno vključuje večjo oziroma veliko skupino ljudi. Po mnenju zakonodajalca je nesmiselno preganjati kršitelje zakona, če je teh več kot polovica. Civilna neposlušnost pa lahko resnično uspe, če se ji pridruži večina ljudi. Morda pa je najbolj sprejemljiva rešitev, da civilne neposlušnosti ne pojmujejo niti kot popolnoma legalne niti kot popolnoma nelegalne. Zakonitost in nezakonitost nista kontradiktorni, ampak prej nasprotni stališči ene in iste realnosti. Falcon Y Tella pravi, da bi morda bilo »smiselno razmišljati o stopnjah zakonitosti« (Falcon Y Tella 2004: 318). In naprej: »Civilna neposlušnost je poskus doseči moralno korist z nezakonitimi dejanji. Iz tega sledi, da je razmerje legitimnost/nezakonitost enako 1:1. Ni nujno, da tisti, ki udeležajo civilno neposlušnost, pojmujejo svoje ravnanje kot zakonito, čeprav morda oblast misli, da lahko kasneje poda obtožnice zoper udeležence, kar je lahko tudi del taktike. Ne smemo pozabiti, da je zakon za ljudi in ne obratno. Potrebno je razlikovati med civilno neposlušnostjo kot dejanjem, ki nasprotuje zakonu, in med kršenjem nelegitimne norme, ki je moralna ali socialna norma« (Falcon Y Tella 2004: 319).

Henning Melber pravi, da je »civilna neposlušnost povezana s temeljnim problemom politične avtoritete, ki predstavlja državo in njene prebivalce in določa obseg, znotraj katerega morajo /državljeni/ ubogati in spoštovati različne zakone« (Melber 2001: 236). Medtem ko mora posameznik načeloma spoštovati vse pravne norme, brez izjeme, država lahko izbira med spoštovanjem ali nespoštovanjem. Poleg tega ni nobenih sankcij v primeru nespoštovanja pravnih norm s strani države. Pričakovati je treba, da vlada, enako kot državljani, spoštuje vse zakone³². Vlada in posameznik sta na tej ravni

³² Po mnenju Rousseauja, moderni razlagalci prava v besedi zakon ne prepoznajo drugega kot pravilo, predpisano moralnemu bitju, torej inteligentnemu, svobodnemu in obravnavanemu v svojih odnosih z drugimi bitji. Posledično pristojnost naravnega zakona omejujejo samo na človeka. Zakon vsak

načeloma enaka, dejansko pa nista. Vlada lahko izbira, katere zakone bo spoštovala in katere ne. Čeprav tega morda ne stori direktno, obstaja veliko indirektnih sredstev, s katerimi to lahko stori. Kjer je vlada tista, ki krši zakone, npr. ko ne spoštuje mednarodne pogodbe ali zagreši genocid, obstaja malo višjih ustanov, ki ji lahko naložijo sankcije, in to je trenutno zaskrbljujoče. V takšnem primeru je morda smiselno razlikovati med neposlušnostjo do moči/oblasti in neposlušnostjo do zakona. Čeprav pogosto spadata skupaj in neposlušnost zakonu vsebuje hkrati tudi neposlušnost moči, ki je predpisala zakon in obratno, je zaskrbljujoča kršitev zakonov s strani predstavnikov države. V bistvu se državljanji v takem primeru soočajo s situacijo, v kateri je zakon kršen znotraj telesa, ki poseduje moč. Civilna neposlušnost je usmerjena v neposlušnost enemu oz. posameznemu zakonu, ne v neposlušnost zakonodaji kot celoti. Poleg tega se civilna neposlušnost lahko manifestira tudi v primeru, če ni zakona, ureditve ali konkretne krivične politike. To pomeni, da civilna neposlušnost ne deluje samo pozitivno proti tistemu, kar že obstaja, ampak tudi zoper vzpostavitev tiste krivičnosti, ki je še ni, a jo je tako rekoč že čutiti na vsakem koraku, oziroma kot spodbuda, da se sprejme zakon, ki ga še ni, pa bi bil nujno potreben z vidika nenasilnih akterjev. Falcon Y Tella opredeli dejanja, v katerih se civilna neposlušnost pojavlja, na primeru treh oblik zakonskih norm: 1. konkretni zakon, ki je povod za civilno neposlušnost; 2. zakon, ki naj bi nadomestil 'slab' zakon; 3. zakon, ki je podlaga ukrepom, s katerimi izpodbijamo krivični zakon.

Če se osredotočimo samo na zakon pod prvo alinejo, je civilna neposlušnost nezakonito dejanje (prim. Falcon Y Tella 2004: 320-325). Civilne neposlušnosti ne moremo obravnavati kot zločina, čeprav je nezakonito dejanje. Civilna neposlušnost ima inovatorski namen, npr. zamenjati posamezni krivični zakon oz. vzpostaviti pravičnost. Iz našega vidika ni primeren odgovor na civilno neposlušnost niti njeno predpisovanje, niti njena prepoved, ampak preudarjanje o njeni možnosti, ko svoboda posamezniku to dopušča. Prepoved civilne neposlušnosti kot še enega zločina ni pravična, ker ni sorazmerja. Legalizirati jo, bi bilo nevarno, ker bi porasla splošna nezanesljivost zakonov oziroma zakonodaje. Konec koncev ima civilna neposlušnost spada oz. ima

opredeljuje na svoj način. Vsi pa ga vzpostavljajo na tako metafizičnih načelih, da da je zelo malo ljudi zmožno ta načela v celoti dojeti, kaj šele, da bi jih sami odkrili. Vse definicije učenih mož se tako ujemajo samo v tem, da je zakon narave nemogoče dojeti in ga zato nemogoče ubogati, če nisi velik mislec in globok metafizik. To pomeni, da so morali ljudje za vzpostavitev družbe uporabiti spoznanja, ki se težko razvijejo in za zelo malo ljudi v sami družbi (prim. Rousseau 1993: 23).

svoje vire v pravicah kot so: svoboda izražanja, svoboda zborovanja, svoboda do demonstriranja v javnosti, pravica do peticije, pravica do političnega udejstvovanja, pravica do stavke, svoboda vesti, pravica do sodnega varstva itd. Ravno zato je civilna neposlušnost pravica sama po sebi oz. temeljna človekova pravica. Glede na prej navedeno tako ni nujno, da civilna neposlušnost temelji na naravnem pravu, ampak lahko temelji tudi na pozitivnih principih. Odlikuje jo visoka stopnja solidarnosti manjšinskih skupin, katerih glas se v nasprotnem primeru ne bi slišalo. Iz naslednje trditve izhaja še eden izmed možnih odgovorov na vprašanje o pravni naravi civilne neposlušnosti: udeleženec civilne neposlušnosti ima zakonsko pravico, da izrazi svoje nestrinjanje. Ko tako ravna, dejansko spoštuje zakon oz. tisti del zakona, kateremu se zoperstavlja, saj se obenem zaveda, da je zakon v tistem delu krivičen, kakor tudi, da bo njegovo nespoštovanje zanj pomenilo krivično sankcioniranje. Vendar bo sprejel krivico, saj v danih razmerah drugače ne more pokazati na krivičnost zakona. Kar aktivist stori je, da izbere med dvema elementoma zakona, ki nikoli ne moreta obstajati hkrati in skupaj. Vsak posameznik se mora odločiti, ali bo spoštoval zakon ali sprejel sankcije; človek pa, ki ravna v smislu civilne neposlušnosti, ravna tako, da sprejme sankcije; če bi namreč spoštoval zakon, njegovo ravnanje ne bi bilo več 'civilno' oz. nenasilno.

3.2 Učinek tretje strani

Cortright je mnenja, da je največja značilnost nenasilne metode njena sposobnost pridobiti si simpatijo in politično podporo tretje strani, to je 'stranke neopredeljenih'. Od tega ali si nenasilni protestniki pridobijo podporo ali ne, je odvisen uspeh posameznega nenasilnega prizadevanja (prim. Cortright 2006: 130). Ko nasprotnik, zoper katerega je usmerjeno nenasilno prizadevanje, uporabi nasilje, podpora nenasilnemu gibanju narašča. Tudi tisti, ki so prej stali ob strani in se morda čutili in se opredelili kot neodvisne, se zdaj opredelijo. Primer takšnega delovanja je Gandhijev 'pohod za sol' (angl. *satyagraha salt*)³³ leta 1930. Ko so se Gandhi in njegovi privrženci odpravili proti morju, so med pohodom policisti pretepli precejšnje število romarjev. Ta incident je v očeh zunanjih opazovalcev naredil Anglijo šibko in Indijo nepremagljivo. Odgovor javnosti je bil usmerjen skrajno protiangliško in Gandhijevo gibanje za neodvisnost

³³ Gandhijev 'pohod za sol' je prvo nenasilno gibanje v zgodovini, ki je bilo prikazano svetu s pomočjo modernih medijev (prim. Cortright 2006: 133).

Indije si je pridobilo veliko simpatizerjev. Tukaj se jasno vidi, da je prisotnost občinstva nujna za uspeh nenasilnega prizadevanja. Tudi moralna in politična dinamika nenasilja se izredno poveča, ko so zraven gledalci. Dandanes to pomeni, da so učinkoviti odnosi z javnostjo in tiskom izrednega pomena za uspeh nenasilnega prizadevanja. Mahatma Gandhi in Martin Luther King sta se dobro zavedala pomena občinstva in sta najpomembnejše dejavnosti organizirala tako, da sta, kolikor se je le dalo, izrabila prisotnost medijev.

Pri nenasilnem prizadevanju se pritisk na avtoriteto prenaša prek socialnega prostora, po oddaljenosti od družbe/javnosti. Krajša kot je ta razdalja, bolj učinkovita je akcija. Politična sprememba temelji na zoževanju prostora med zatiranim in zatiralcem. Izpopolnjen je lahko z učinkovitimi dejanji vmesnih skupin, ki jih predstavljajo neopredeljeni (tretji). Ti stopijo na stran prebivalstva, kateremu se godi krivica. Tako politična sprememba ni odvisna od odpora samih zatiranih, ampak od dejanj tistih, ki posredujejo v njihovo korist. Tretja stran je pomembna, ker zapira prostor med zatiranimi in tistimi, ki zatirajo. Tirani vidijo svoje žrtve kot objekte in ne kot subjekte. Sami sebe obravnavajo kot večvredne in predvsem socialno drugačne od zatiranih. Ta distanca se začne manjšati, ko začne tretja stran delovati v dobro zatiranih. To je še posebej pomembno, če so tisti, ki stopijo na stran zatiranih, iz podobnega socialnega okolja kot zatirani (prim. Cortright 2006: 132-135). Velja tudi obratno. Cortright opiše Nixonovo strategijo proti vietnamskim veteranom, ki so protestirali proti vojni. Njegova strategija je težila k temu, da nenasilno gibanje spodkoplje tako, da ga prikaže kot nasilnega. Če protestniki ne premorejo zadostne mere discipline, to niti ni tako težko. Nemogoče je namreč kontrolirati dejanja vseh, ki sodelujejo v demonstracijah. Kljub vsemu pa je potrebno v največji možni meri zagotoviti nenasilje in preprečiti nasilno vedenje. Najradikalnejše in najbolj učinkovite oblike nenasilne akcije so tiste, ki ohranjajo nenasilje in tako povečajo nasprotje med pravičnimi zahtevami globalnega gibanja za pravičnost in brutalnimi odgovori oblasti oziroma represivnih sil, če do njih pride (prim. Cortright 2006: 151). Johan Galtung poudarja, da, lahko nenasilna akcija lahko nagovori tiste, od katerih je odvisno izvrševanje avtoritete, četudi nasprotniki ostanejo osebno na videz popolnoma hladni. Nenasilje tako omogoča ohraniti moralna načela v doseganju konkretnih političnih sprememb. Zato je izrednega pomena, da se nenasilni akterji zavedajo vloge tretje strani. Če nasprotniki niso dovzetni za

sprejemanje pobud nenasilne strani, lahko skupine³⁴, ki niso vključene v samo nenasilno prizadevanje, odločilno vplivajo na nasprotnika (prim. Galtung 1989: 13-33). V primeru Gandhija in britanskih kolonialnih voditeljev so privrženci kraljevine imeli nizko stopnjo spoštovanja do indijskih prebivalcev. Neposredna komunikacija *satjagrahijev* je zato imela malo vpliva. Poročila v medijih so našla bolj dovzetno občinstvo za Gandhijevo sporočilo v drugih državah, katerih člani so bili sposobni direktno komunicirati s tistimi, ki so upravljali z britanskim kolonialnim imperijem. Do kolektivnega vpliva pride, ko se tisti, ki so priče nenasilnega delovanja, zavedajo, da so njihovi pogledi širše porazdeljeni, kot sami mislijo. Blizu kolektivnemu vplivanju je učinek nenasilnega delovanja posameznika, ki ga lahko imenujemo individualno vplivanje. Z drugimi besedami individualno vplivanje, predvsem tisto, ki je transformativnega značaja, lahko razumemo kot proces notranje komunikacije (Martin in Varney 2003: 220). Preširoko zastavljeni cilji ali pomanjkanje konkretnih ciljev pa lahko pripelje do neuspeha nenasilne akcije. Primer, ki ga Cortright navaja, so bili protesti v Birminghamu. Pri teh protestih se je izkazalo, da je bila pomanjkljiva organizacijska enotnost. Protestniki so želeli izzvati šefa policije, da bi napadel nenasilne protestnike, to pa naj bi izzvalo javnost, ki bi se postavila na stran protestnikov, gibanje pa bi si s tem pridobilo podporo. Težava je nastala, ko se vodja policistov ni pustil izzvati in je tretja stran ostala nevtralna, protesti pa so se klavrno končali (prim. Cortright 2006: 139).

Ta primer je zgovoren, kako pomembna je 'notranja' organizacija nenasilnega prizadevanja. Cortright navaja Gandhija, ki je imel izgrajevanje organiziranosti gibanja za bistveni element njegove metode. Gandhi se je zavedal, da njegova metoda ne bo imela vpliva brez tako dobre organizacije in izdelane strategije, da se bo lahko vloge tretje strani le razveselila, nikakor pa je ne pričakovala kot nekaj samoumevnega (prim. Cortright 2006: 193). Organizacija/organiziranost predstavlja osebno moč. Nenasilen človek se mora popolnoma zanesti nase. Ko ljudje odklonijo sodelovanje, se moč in legitimnost avtoritete spodkopavata. Poleg tega organizacija pomeni motivirati druge, da si izoblikujejo značaj in da zavzamejo lastno stališče, ki so ga pripravljene zagovarjati in si zanj prizadevati. Najboljši organizatorji so praviloma tudi najboljši zbiralci sponzorskih sredstev, kar pa ne velja samo za nenasilno prizadevanje. Organizacije se danes razlikujejo od tistih v preteklosti: so manj hierarhične, bolj

³⁴ Po mnenju Briana Martina in Wendy Varney (2003) je velikega pomena komunikacija znotraj skupine nenasilnih aktivistov in njihovih privržencev.

horizontalne (egalitarne), odprte različnim možnostim komunikacije. Zdi pa se, da izgubljajo svoj bistven namen, ki je mobilizacija ljudi in virov³⁵ za kolektivno akcijo. Prostovoljno žrtvovanje časa, denarja in prizadevanje predstavljajo gibalno nenasilnega aktivizma. Za nenasilno delovanje je zelo pomembna strategija, kako naj bi nenasilno prizadevanje potekalo. Razen zgoraj omenjenih temeljnih načel ni univerzalnega vodila, kako naj bi nenasilno prizadevanje potekalo, saj je vsaka politična ali družbena situacija – z majhnimi izjemami – izvorna (prim. Cortright 2006: 207). Za vsako politično okolje je nujno potrebna konstruktivna alternativa obstoječemu sistemu. Protest in kritiziranje politike, s katero se nekdo ne strinja, ne zadostuje. Da bi si pridobilo javno podporo, mora biti gibanje kredibilno. Nenasilna gibanja imajo po mnenju Cortrighta politično in moralno odgovornost, da iznajdejo konstruktivne alternative politiki, ki ji nasprotujejo (prim. Cortright 2006: 211).

Glede na intenzivno uporabo Sharpovih idej pri aktivistih nenasilja je Brian Martin mnenja, da so znanstveniki, ki raziskujejo načelo nenasilnega delovanja, posvetili zelo malo pozornosti njegovi teoriji. Sharpova ključna vloga je bila sistematiziranje polja raziskovanja nenasilja. On je (prvič) klasificiral je metodo nenasilnega posredovanja in razvrstil sto različnih nenasilnih tehnik vzporedno z obsežno vrsto zgodovinskih primerov, njegova klasifikacija pa je (drugič) vzpostavila preglednost in uredila razmetane izkušnje in literaturo na temo nenasilne akcije. Sharpove ideje so bile široko sprejete med nenasilnimi aktivisti kot teoretična podpora za njihove nenasilne akcije. Obdobje priprave za nenasilno delovanje pogosto vključuje segmente teorije moči/oblasti, ki imajo značilnosti poenostavljene verzije Sharpovih idej, ti pa temeljijo neposredno na njegovih člankih ali na sekundarnih poročilih o njih (prim. Martin 1989: 2). Jedro filozofije nenasilja je vzdrževanje miru in ohranjanje pravičnosti. Odgovornost zaščititi temeljno pravičnost in človekove pravice je v sodobnem svetu prepoznana kot politični in moralni imperativ. Za preprečitev nasilja je nujno potrebno razumevanje vzrokov, zaradi katerih so države in skupnosti v konfliktu, ter poznavanje vzvodov in okoliščin, ki napajajo nasilje.

³⁵ Brez finančnih sredstev so debate o političnih ciljih prazne. Za vplivanje na politične voditelje in za ugovarjanje javnosti gibanje potrebuje denar, tega pa lahko dobi samo z organiziranim razvojem (prim. Cortright 2006: 199).

4 MOHANDAS KARAMCHAND GANDHI

Mohandas Karamchand Gandhi se je rodil 2. oktobra 1869 v mestu Porbandar v državi Gudžerat. Gandhijev oče se je štirikrat poročil. Imel je dve hčeri iz prvega in drugega zakona, njegova zadnja žena Putlibai pa mu je rodila hčerko in tri sinove. Med njimi je bil Mohandas najmlajši. Družina je spadala v kasto *vajšij*³⁶ (prim. Nicholson 1995: 11). Iz Gandhijeve avtobiografije lahko razberemo, da ga je v otroštvu najbolj izoblikoval njegov odnos do matere, ki je v njem s svojo versko vnemo vzbujala svetniške občutke. Vsa družina je bila strogo vegetarijanska, mati pa je bolj kot ostali člani družine izžarevala duhovno globino hindujske vere, strogo se je držala vseh hindujskih praznikov, večkrat se je postila in opravljala daritve, ki so bile predpisane ob določenih priložnostih. Gandhi navaja, da mu je izmed vtisov o materi v spominu najbolj ostala njena svetost: »Niti pomislila ni, da bi se dotaknila hrane, ne da bi opravila prej vse dnevne molitve, ki so bile predpisane. Obiskovanje templja je bila ena izmed njenih dnevnih dolžnosti. Prav tako je imela zdrav občutek treznosti. Bila je dobro informirana o zadevah v državi in tudi druge ženske so imele o njeni inteligentnosti zelo visoko mnenje« (Gandhi 1957: 5). Odraščajoč v takšnem družinskem okolju in obkrožen z vplivi jainizma³⁷ v Gudžeratu je že zelo zgodaj razvil občutek do spoštovanja vsega živega, vegetarijanstva, posta v namen samoočiščenja in strpnosti do različnih ver in kast.

4.1 Poroka in študij

Ob branju Gandhijeve avtobiografije bralec lahko opazi, da se kot rdeča nit skozi celotno knjigo vleče dejstvo, da Gandhi ni nikoli popolnoma sprejel svoje poroke pri trinajstih letih. Bolj kot je bil star, bolj nesmiselno se mu je zdelo početje poroke med otroki, ki ga v nekaterih delih Indije prakticirajo še danes. Takega mnenja je tudi Luis

³⁶ V hindujskem kastnem sistemu je kasta *vajšij* tretja izmed štirih glavnih kast. Kasto *vajšij* sestavljajo trgovci, obrtniki in posestniki. Oseba, rojena v brahmanski, kšatrijski ali vajšijski družini postane dvakrat rojena, če opravi *upanayana* iniciacijo v vedsko učenje. Beseda *vajšija* izhaja iz korenine *vis*, kar pomeni živeti. Glede na učenje Manu-smriti *vaišji* izhajajo iz trebuha Brahme.

³⁷ Džainisti verujejo, da je bil Mahavira štiriindvajseti začetnik prave vere ali 'vodnik prek reke'. Mahavira je zavrgel razodetje in zasnoval svoj verski sestav, temelječ na logiki in izkušnji. Sprejel je bolj pesimističen pogled na človekov položaj in se ukvarjal z odrešenjem iz tega položaja. Človeška duša je po njegovem mišljenju ujeta v tvar (materijo), zato si mora znova pridobiti prvotno čistost in tako doseči nesmrtnost. Osvoboditev pa lahko doseže samo s tem, da se znebi kopičenja svojih dejanj in njihovih posledic. Vsaka duša je enota zase. Na ta način džainizem potrjuje mnoštvo bitij v nasprotju z eno najvišjo resničnostjo, kar je značilna trditev Upanišad (Velika verstva sveta 1986: 180).

Fischer, ki o Gandhijevi poroki pravi: »Gandhi bi osebno preložil poroko na poznejše obdobje, ko sta fant in dekle že zadosti razvita in sposobna nositi breme zakona na svojih ramenih« (Fischer 2002: 213). Ne samo, da Gandhi svoje poroke ni sprejel, tudi razumeti je ni mogel in nobenega smiselnega argumenta ni našel v podporo poroki pri trinajstih letih. Sam o tem pravi: »Moja boleča dolžnost je, da tukaj zabeležim svojo poroko pri trinajstih letih. Nobenega moralnega argumenta nisem našel v podporo taki nesmiselni zgodnji poroki« (Gandhi 1957: 8). Hindujski prakticirajo tudi zaroko, ko se starši bodočih zakoncev dogovorijo o poroki. Gandhi sam poudarja, da se je poročil in da ni bil samo zaročen.³⁸ V času poroke se mu je vse zdelo primerno, pravilno in sploh všečno. Ni se zavedal, da ga bo to dejanje, ki ga nikoli ni zares doumel, spremljalo do konca njegovega življenja. Sramežljivost, ki sta jo Gandhi in njegova žena Kasturba v začetku zakona čutila drug do drugega, sta premagala šele čez čas in šele postopoma sta se začela spoznavati in govoriti neobremenjeno drug z drugim. S Kasturbo, ki jo je Gandhi klical Ba, sta bila istih let; oba sta bila v času poroke stara 13 let (prim. Gandhi 1957: 11).

Gandhi v svoji avtobiografiji večkrat omeni svojo spolno poželjivost in težave, ki mu jih je ta povzročala v razmerju do žene. Večkrat se je znašel v skušnjavi, da bi ženi bil nezvest in dejstvo, da se to nikoli ni zgodilo, je povezoval s hrepenenjem po resnici. Zanj je menil, da mu je bilo prirojeno. Ampak lekcija zvestobe, ki si jo je naložil, je imela tudi povratni učinek. »Če sem se jaz zaobljubil, da bom zvest svoji ženi, bi tudi ona morala obljubiti svojo zvestobo meni, sem si rekel. Take misli so iz mene naredile ljubosumnega moža. Absolutno nobenega razloga nisem imel, da bi dvomil v zvestobo svoje žene, ampak ljubosumnost ni čakala na razloge« (Gandhi 1957: 11-12). Zaradi ljubosumnosti, ki ji je bil podvržen je Gandhi čutil potrebo, da pazi na vsa Kasturbina dejanja in tako je verjel, da žena ne sme nikamor brez moškega dovoljenja. Zaradi tega sta se pogosto sprla. Na Gandhijevo srečo se je Kasturba odločila, da bo šla, kamor hoče in kadarkoli hoče, ne da bi morala vprašati za dovoljenje svojega moža. Trenutki tišine med poročenima otrokoma so tako postali dnevno opravilo. Kasneje je Gandhi ugotovil in tudi sam priznal, da je bilo popolnoma neumno, da je od Kasturbe zahteval, da se drži

³⁸ Zaroka je predhodna obljuba med starši otroka, da otroka poročijo in nima nobenih posledic, če se prekine. To pomeni, da smrt dečka ne pomeni vdovstva deklice. Gre samo za dogovor med starši. Zaročenci pogosto niti ne vedo, da so zaročeni. »Dogodilo se je, da sem bil zaročen trikrat, seveda brez moje vednosti. Povedali so mi, da sta dve deklici, ki sta bili izbrani zame umrli in tako sem sklepal, da sem bil zaročen trikrat. Zelo dobro se spomnim, da sem bil star 7 let, ko so me zaročili tretjič« (Gandhi 1957: 8).

njegovih prepovedi. »Če sem jaz imel pravico naložiti svoje zahteve njej, mar jih ni imela tudi ona pravico naložiti meni? Vse to mi je sedaj popolnoma jasno. Ampak v tistem času sem se trudil vzpostaviti svojo moško avtoriteto.³⁹ Praksa v hinduizmu je takšna, da se hindujski mož čuti gospodarja svoji ženi, ki mu mora biti v vsem uslužna. Vse moje strogosti so izhajale iz ljubezni. Svojo ženo sem želel narediti za idealno ženo. Kasturba je bila nepismena. Moje ambicije so bile, da naredim njeno življenje čisto življenje, da jo naučim kar sem se jaz naučil in da istovetim njeno življenje z mojim« (Gandhi 1957: 12-13, 185). Gandhi se je na drugi strani zavedal, da je Kasturba značajsko močnejša od njega, zato ji svojih strahov, ki jih je imel pred temo, tatovi in duhovi, ni upal zaupati. Vedno je bil mnenja, da je bolj pogumna od njega in tega ga je bilo sram (prim. Gandhi 1957: 21). Vzporedno s tradicijo porok med otroki ima hindujska družba še en običaj, ki je v določenih razsežnostih še bolj nenavaden od pravkar omenjenega. Starši mladoporočencema ne dovolijo, da bi ostala dlje časa skupaj. Ta prepoved verjetno izhaja iz same zgodnje poroke, kajti otroka, čeprav poročena, nista sama sposobna skrbeti zase. Zato žena preživi več kot polovico svojega časa v hiši svojega očeta. Gandhi in Kasturba sta tako v času prvih petih let svojega zakona (od 13 do 18 leta) živela skupaj vsega tri leta. Gandhi opisuje, da se ne spomni, da bi kdaj preživela skupaj več kot šest mesecev, preden je prišlo sporočilo ženinih staršev, da se naj Kasturba vrne k njim (prim. Gandhi 1957: 14).

Gandhi je pri 18 letih odšel na študij prava na University College v London. V Angliji je ostal od leta 1888 do leta 1891, ko se je vrnil v Indijo. Med bivanjem v Angliji je ugotovil, da so nekatere kulturne navade Angležev bistveno drugačne od indijskih. Poleg tega, da se je izučil za pravnika, je Gandhi upal, da ga bo bivanje v Angliji ozdravilo ljubosumja. Ni doumel, da odtujitev od žene ni rešitev in da se bo ljubosumje vrnilo takoj, ko bo spet skupaj z njo. Tako je po vrnitvi iz Anglije svojo ženo še vedno sumničil nezvestobe v vsaki še tako majhni stvari. Nekoč se je z namenom, da bi premagal svojo spolno željo, odločil, da ženo pošlje v hišo njenega očeta in jo vzame nazaj šele, ko jo bo ta odtujitev popolnoma zlomila. Kasneje je uvidel, da je bilo to dejanje čista norost, ki si je nikoli ni odpustil. Sam o tem pravi: »Nikoli si nisem odpustil strastnosti, ki sem jo bil kriv in s katero sem pogosto prizadel mojo ženo. Verjetno je samo hindujska ženska bila sposobna prenašati tako stisko in prav to je eden

³⁹ Gandhi je med drugim imel tudi strah pred temo; nikoli ga ni upal razkriti svoji ženi. O tem pravi: »Kako naj bi razkril svoje strahove svoji ženi ne več otrok, ampak odrasel mladenič. Vedel sem, da je Kasturba bolj pogumna od mene in tega me je bilo sram« (Gandhi 1957: 21).

od razlogov zakaj spoštujem žensko kot inkarnacijo strpnosti. Ženska, ki sumi, da ji je mož nezvest bo ostala tiho in bo to prenašala. Če pa mož sumi, da mu je žena nezvesta je z njo konec, ker jo mož vrže iz hiše. Kam lahko taka ženska gre? Hindujska žena ne more zaprositi za ločitev na sodišču. Pravo ji ne nudi nobene pomoči. Nikoli si nisem in si ne bom mogel odpustiti, da sem svojo ženo spravljal v tako obupno stanje« (prim. Gandhi 1957: 25). Rak rana njegovega sumničenja je bila izkoreninjena šele, ko je začel razumevati *ahimso*.⁴⁰ Šele takrat je doumel veličino *brahmačarje*,⁴¹ hkrati s tem pa mu je postalo jasno, da žena ni moževa sužnja, ampak njegova sopotnica, pomočnica in enakovredna partnerka. Nicholson opisuje, da je bilo razmerje med Gandhijem in Kasturbo v mladosti pogosto neskladno, z leti pa je postalo razumevajoče in ubrano. Kasturba je imela pomemben vpliv na Gandhijevo življenje, čeprav je bila vedno le v ozadju. Ob njeni smrti je Gandhi izjavil: »Lahko le rečem, da je praznina, ki je nastala z Bajino smrtjo,⁴² neizmerna, z ničemer je ne morem zapolniti. (prim. Nicholson 1995: 46).

4.2 Odhod in delo v Južni Afriki

Gandhiju po vrnitvi iz Anglije delo ni in ni moglo steči. Trudil se je imeti odvetniško prakso v Bombayju, ki jo je zaradi neizkušenosti kmalu moral zaključiti. Kasneje se prijavil za honorarno delo visokošolskega učitelja, a ga ni dobil. Vrnil se je v Rajkot, se odločil, da bo živel skromno in se preživljal z izdelovanjem osnutkov za odvetnike. Tudi ta služba ni trajala dolgo. Sprl se je z nekim britanskim oficirjem in moral zaključiti s tem delom. Takšno je bilo zakulisje dogajanja, v katerem se je Gandhi odločil, da bo sprejel službo pravnega zastopnika indijske muslimanske trgovske družbe v Natalu v Južni Afriki. Gandhi je v Južni Afriki v celoti preživel 21 let (1893-1914). To je bilo obdobje, v katerem se je več ali manj »izoblikoval Gandhi upornik« (Krek 2000: 289-290).

Gandhi je prvič šel v Južno Afriko leta 1893. Ko je prejel sporočilo iz Južne Afrike, da je vse pripravljeno za njegov prihod, ga je to navdihnilo s precejšnjim upanjem, da se bo

⁴⁰ *Ahimsa* je verski pojem in pomeni nenasilje in spoštovanje vsega živega. *Ahimsa* v sanskrtu pomeni 'izogibanje *himsi*', škodovanju. *Ahimsa* je v jedru hinduizma, budizma in jainizma. Prvič so jo omenjali v indijski filozofiji v Upanišadah okrog leta 800 pr. Kr. Zahodu je *ahimso* prvi predstavil Gandhi. <http://en.wikipedia.org>, 30.6.2006.

⁴¹ *Brahmacharya* je 'zaobljuba celibatu'. Gandhi se je zaobljubil leta 1906, ta zaobljuba pa mu je pomenila vdanost bogu, samodisciplino in zavezanost javnemu delovanju (prim. Krek 2000: 295).

⁴² Kasturba je umrla v zaporu, medtem ko je bila zaprta skupaj z Gandhijem (prim. Nicholson 1995: 46).

končno osvobodil telesnega poželenja. Kljub temu pa je čutil bolečino ob ločitvi od žene. Služba, ki jo je Gandhi sprejel, naj bi trajala eno leto. Ker se po enem letu še ni obetala možnost stalne vrnitve v Indijo, se je odločil, da pošlje po ženo in otroke. Leta 1898 se po šest mesečnem obisku v Indiji z ženo, z dvema svojima otrokoma in sinom svoje ovdovele sestre drugič vrne v Južno Afriko. Takrat je še bil mnenja, da mora njegova družina, kolikor se le da, ustrezati angleškemu standardom, kar se tiče oblačenja in obnašanja. Žena in otroci so se tako dokaj hitro začeli privajati na nova hišna pravila, kajti Gandhi je menil, da si bodo samo tako lahko pridobili določen vpliv in najbolj prispevali k izboljšanju življenja indijske skupnosti, v kateri so živeli (prim. Gandhi 1957: 306). Ko je v času njihovega bivanja v Južni Afriki prišlo do upora Zulujev, je Gandhi bil na delu v Johannesburgu. V prepričanju, da lahko zahteva pravice, ki mu pripadajo kot britanskemu državljanu, je bila njegova dolžnost, da sodeluje v obrambi britanskega imperija (prim. Fischer 2002: 49). Iz tega razloga je ponudil svojo pomoč vladi v Natalu. Pridružil se je sanitetnemu oddelku. V času upora je bil ločen od družine, kar ga je pripeljalo do spoznanja, da je rojevanje in posledično skrb za otroke v protislovju z brezpogojnim služenjem širši skupnosti oziroma tistim, ki potrebujejo pomoč. Ob nekem pohodu ga je prešinila misel, da če se hoče posvetiti služenju skupnosti, mora opustiti željo po otrocih in blagostanju ter začeti živeti življenje *vanaprasthe* (prim. Fischer 2002: 64). To je bil trenutek, ko se je odločil, da si ne želi imeti več otrok. Ta odločitev je med drugim izhajala tudi iz prizadevanja, da bi nadzoroval svojo spolno željo. Cortright ob tem pravi, da je Gandhijev asketizem razumel kot preveč ekstremen, njegov pogled na ženske in na spolnost pa kot bizaren in žaljiv (Cortright 2006: 9). Erikson pa je v nasprotju s Cortrightom pokazal, da sprejemanje Gandhijeve resnice ni povezano s spolno abstinenco ali zgrešenim pogledom na ženske. »Taka in podobna Gandhijeva verovanja in prepričanja lahko razumemo kot čuden rezultat njegovega časa in njegovih življenjskih izkušenj« (Erikson 1993: 234). Ob raziskovanju napetosti med nenasiljem in nasiljem – med pritiskom in prepričevanjem, je zaznati Gandhijevo včasih zmedeno razmišljanje o tej tematiki. Fischer trdi, da je bil Gandhi prijazen do vseh, razen do svoje žene in sinov. Pričakoval je, da bodo vsi, tako žena kot sinovi, posvetili svoje življenje služenju, samoobvladovanju, da se bodo odrekli željam in tudi, da ne bodo sklenili zakona. Pričakoval je, da bodo živeli v skladu z zaobljubo *brahmačarje*, ki jo je tudi sam sprejel. Celo več, Gandhi se je nagibal k temu, da bi svojim sinovom dajal manj, kot je bil pripravljen dati drugim. Zaradi tega so se počutili zapostavljene, saj jim je lastni oče,

ki si je pridobil izobrazbo, odrekal, da bi si jo tudi sami pridobili.⁴³ Svetu je pustil v domače sfere in nikoli ni poskušal ničesar prikriti oziroma skriti. Bil je namreč mnenja, da ga prikrievanja lahko samo prizadenejo (prim. Fischer 2002: 156-157).

Ko je Gandhi začutil, da se je njegovo delo v Južni Afriki končalo, se je odločil za vrnitev v Indijo. V času zabave, ki so jo Gandhiju pripravili ob njegovem odhodu, mu je prijatelj pokazal del dnevnika *Natal Mercury*, v katerem je bil naveden kratek zapis predloga natalске vlade, ki se je nanašal na prepoved Indijcem, da bi volili člane parlamenta. Gandhi je čutil potrebo, da se upre takemu zakonu. Njegovi prijatelji so mu bili pripravljeni pomagati, ampak so se sami čutili nesposobne in nemočne. Ob predlogu, da naj ostane še nekaj časa v Južni Afriki, je privolil, da ostane še kakšen mesec. Ostal je naslednjih 20 let in vodil boj za pravice Indijcev (prim. Fischer 2002: 37-38). Odločil se je boriti proti rasnim predsodkom, v korist vseh in na način, da ne bi odrekel humanosti nasprotniku, za katero si je prizadeval tudi sam. Brez razumevanja Gandhijevega duhovnega sveta je težko dojeti cilj in metodo njegovega prizadevanja. Še težje pa je razumeti, kaj lahko način njegovega življenja ponudi modernemu svetu. V Južni Afriki se je Gandhi transformiral v drugo osebo; zdelo se je, kot da bi se ponovno rodil. Njegova načelnost, disciplina in vera v možnost sprememb, tako človeka kot družbe so zgolj pokazatelji, da je živel življenje, ki ga je velikokrat pripeljalo do dvoma v lastne zmožnosti in na točko, na kateri mu je ostala samo vera v Boga.

4.3 Vrnitev v Indijo in prizadevanje za njeno neodvisnost

Ob vrnitvi v Indijo so Gandhijeve dosežke v Južni Afriki v Indiji že poznali. Sam pri sebi je sklenil, da se ne bo boril za pravice Indijcev, dokler ne bo bolje spoznal, vseh težav v Indiji. Leta 1915 je začel graditi svoj ašram v Sabarmatiju v Ahmedabadu. Dve leti po svoji vrnitvi, leta 1917 je organiziral in vodil prvo *satjagraho* oziroma nenasilni protest v Indiji in mobiliziral zakupnike, ki so protestirali proti nepravičnim delovnim razmeram v Čamparanu (Bihar). V tem času je do določene mere še vedno verjel, da je angleška oblast večna, in prav tako kot v Južni Afriki je bil prepričan, da Indijci morajo služiti imperiju, če želijo imeti njegove državljanske pravice. V času prve svetovne vojne so se indijski prostovoljci borili skupaj z angleškimi vojaki in z vojaki iz drugih področij britanskega imperija. Velika vojna, kot so jo pozneje imenovali, je spremenila

⁴³ Gandhi je imel s svojim najstarejšim sinom, ki se je vdajal alkoholizmu in drugim ne preveč svetlim platem življenja, popolnoma porušen odnos.

potek zgodovine. Angleži in njihovi zavezniki so zmagali, ampak z velikimi žrtvami. Indijci so čutili, da so si zaslužili spoštovanje, a so bili hitro razočarani. Angleži namreč niso izpolnili obljube glede lastne vlade, ki so jo dali Indiji med vojno. Da bi bilo še huje, se je izredno stanje in omejitve temeljnih človekovih pravic nadaljevalo tudi po vojni (prim. Nicholson 1995: 27). Po vseh neizpolnjenih obljubah Angležev se je Gandhi odločil, da se bo boril proti angleški vladavini v Indiji. Odločil se je, da bo razglasil vsesplošni *hartal*.⁴⁴ O tem je sam zapisal: »Satjagraha je proces samoočiščenja in naše samoočiščenje je sveti boj. In zdi se mi, da je bistvo stvari, da ima svoj začetek v samoočiščenju. Zato naj vsi ljudje Indije začasno prenehajo s svojim delom na ta dan in posvetijo ta dan postu in molitvi« (Gandhi 1957: 460). To je bilo Gandhijevo prvo politično dejanje proti angleški vladi v Indiji. Iz angleške zgodovine je razvidno, da so se osvobodili izpod kolonialnega jarma samo tisti, ki so si to svobodo vzeli. Britanci je niso nikomur podarili (prim. Fischer 2002: 115, 129). Podobno mnenje o zgodovini angleškega vladanja tujcem ima tudi Hannah Arendt v svoji knjigi *Eichmann v Jeruzalemu*: »Pokoli celotnih ljudstev niso brez precedensa. V starih časih so bili na dnevnem redu, stoletja kolonizacije in imperializma pa ponujajo mnogo primerov bolj ali manj uspešnih tovrstnih poskusov. Izraz administrativni pokoli je očitno bolj ustrezen. Pojavil se je v zvezi z britanskim imperializmom. Angleži so namerno zavrnili takšne postopke kot način ohranjanja oblasti v Indiji. Izraz je na mestu, ker razbija iluzijo, da se tako pošastno dejanje lahko zagreši le nad tujim narodom ali nad drugo raso« (Arendt 2007: 331). Gandhi je verjel, da je dolžnost vsakega prebivalca Indije, ki verjame, da Indija kot celota ima koristi od povezanosti z Anglijo, da pomaga kraljestvu v stiski. Iz tega razloga mora vlada biti vlada za ljudi in za njih prenašati mirno in spoštljivo neposlušnost, ko se dogaja krivica. Ko dve strani prideta tako daleč, da se sporazumeta, je bil Gandhi mnenja, da ideal resnice zahteva, da so zaobljube, ki so sprejete, v duhu izpolnjene prav tako, kot na papirju (prim. Gandhi 1957: 449-455). Zaradi razmer, ki so vladale v Indiji, je bilo vsepovsod moč čutiti nepotrpežljivost do angleškega vladanja. Nezaupanje do angleških politikov se je ljudem vtisnilo globoko v spomin. V nekaterih primerih je postalo sovraštvo naroda nalezljivo. Tisti, ki so nasprotovali nasilju, so to pogosto počeli zato, ker je bilo v nekem trenutku to najbolj

⁴⁴ *Hartal* je stavka, bojkot, množična stavka delavcev in trgovcev kot dejanje *satjagrahe* in nenasilnega nesodelovanja z britansko vlado. Gandhi si ni upal razglasiti *satyagrahe* v Indiji, dokler se ljudje ne bi naučili biti miroljubni. Miroljubno protestiranje je pogoj za množično *satjagraho*. Tisti, ki vodi ljudi, mora biti sposoben obvladovati ljudi znotraj meja nenasilja. Če tega ni sposoben, je bolje, da sploh ne začne civilne neposlušnosti (prim. Krek 2000: 296).

prikladno. Niso odobraval nasilja, hkrati pa so bile preveč strahopetni ali sebični, da bi svoje mnenje izrazili javno. Gandhi sam je izjavil, da skoraj nikogar ni srečal, ki bi verjel, da je osvoboditev Indije možna brez nasilja: »Moji sonarodnjaki so mnenja, da slabosti moderne civilizacije izhajajo od Angležev in zaradi tega verjamejo, da so Angleži slabi. Ne vidijo razlike med civilizacijo, ki je slabo naravnana, in ljudmi, ki živijo v tej civilizaciji. Indijci so mnenja, da morajo osvojiti moderne metode civilizacije in nasilja, da bodo lahko izgnali Angleže. Knjiga *Hind Swaraj or Indian Home Rule* je bila napisana z namenom, da bi svojim sonarodnjakom pokazal, da sledijo samomorilski politiki« (navajam po: Fischer 2002: 103-104). Bil je trdno prepričan, da bo *Swaradž*⁴⁵ dosegel svoj namen, ko se bodo množice zavedle svoje sposobnosti, da uravnavajo in kontrolirajo avtoriteto. To pa je tudi definicija *swaradža*, ki se zgodi, ko so ljudje sposobni vladati sami sebi, kar lahko izkusi samo vsak sam. Za *swaradž* je potrebna vnaprejšnja priprava ljudi. Samo tako lahko stvari potekajo v narodnem interesu. Leta 1919 je Rowlatov zakon,⁴⁶ ki ga je sprejela britanska vlada, spodbudil Gandhija, da je organiziral prvo vsenarodno kampanjo *satjagrahe*. Vlada je odgovorila z naglim sodiščem in represijo, ki je dosegla vrh 13. aprila, ko je bilo v mestu Amritsar v Indiji ubitih 400 Indijcev. Ta dogodek je močno vplival na Gandhija, ki je postal odločen revolucionar, čeprav trdno zavezan nenasilju. Leto dni kasneje je Indijski nacionalni kongres sprejel Gandhijev program nesodelovanja in izpeljal obširno mobilizacijo ljudi, Gandhi pa je razglasil začetek množične državljanske neposlušnosti v okviru nacionalne kampanje nenasilnega nesodelovanja (prim. Krek 2000: 291).

⁴⁵ Swaradž je 'svoboda'. Gandhiju je beseda pomenila svobodo v dveh različnih pomenih: kot 'zunanja' in 'notranja' svoboda. Drugi pomen kliče v spomin staro hindujsko in budistično idejo duhovne osvoboditve in pomeni psihološko osvoboditev od slepil, strahu in nevednosti. *Swaradž* v obeh pomenih implicira spoznanje lastnega jaza in samoobvladovanje. Ideja svobode kot samostojnosti, kakor so jo razumeli pripadniki indijskega nacionalističnega gibanja, je sprva pomenila zgolj politično neodvisnost. Gandhi je ta pomen razširil tako na osebno kakor politično osvoboditev kot nujna pogoja za svobodo Indije, in sicer skupaj s satjagraho (prim. Krek 2000:297).

⁴⁶ Rowlatov zakon (*Rowlat Acts*) je načrt zakona, ki je grozil, da bo vzel prebivalcem Indije pravico do osebne svobode. Komisija, katere predsednik je bil Sidney Rowlatt, je predlagala, naj bi celo v mirnem času preklicali zagotovila listine *habeas corpus*, ljudsko sodišče za kazenske procese, pravico do pritožbe, nedotakljivost zasebnih domov, svobodo tiska in zbiranja, in sicer zgolj zato, ker je to sklenila vlada. Po takem zakonu bi smel guverner v provinci poljubno razglašati izredno stanje (prim. Privat 1997: 47, Erikson 1993: 383).

5 SATJAGRAHA – GANDHIJEVA METODA NENASILNEGA ODPORA

Po Cortrightu Gandhijeva metoda *satjagraha*, temelji na aktivnem nenasilnem odporu in množičnem nesodelovanju. Pomeni prepričljivo, toda nenasilno socialno akcijo, ki realizira in brani resnico. Metoda je nova in predstavlja revolucionarni način boja za človekove pravice in temeljne svoboščine v človeški zgodovini (prim. Cortright 2006: 19-20). *Satjagraha* tesno povezuje vprašanje religiozne resnice z bojem za socialno pravičnost. Hkrati s tem pa je *satjagraha* dinamičen koncept, ki poudarja kontinuirano delovanje, povezano z željo po sprejemanju novega razumevanja temeljne resnice o človekovem obstoju in bivanju. *Satjagraha* temelji na transformaciji konfliktov z močjo ljubezni do resnice. Gandhi je bil mnenja, da je treba vse zakone, ki so v kaki državi sprejeti, spoštovati. Tiste pa, ki nasprotujejo človekovemu dostojanstvu, pa je ne glede na to, da so sprejeti, potrebno ignorirati.

Nasilno delovanje je najbolj vidno takrat, ko traja. Vedno pa je prehodno in začasno. Hitler, Mussolini in Stalin so bili sposobni izraziti takojšnji učinek nasilja.⁴⁷ Za Gandhija je bila vojna z vsemi svojimi poveličevanji in surovo silo poniževalna in regresivna. Demoralizirala je tiste, ki so se usposabljali zanjo. Zato je Gandhi verjel, da je vsaka vojna popolnoma zgrešena. Človeštvo se lahko znebi nasilja oziroma izstopi iz logike vojne samo z nenasiljem. Nenasilje je Gandhiju pomenilo edino, česar atomska bomba ne zmore uničiti (prim. Fischer 2002: 292). Gandhi nikoli ni uvidel, da je vojska nujna ali potrebna, čeprav je verjel, da jo lahko človeštvo uporabi v pravične namene. Pripomore k disciplini, čistoči, duhu sodelovanja in vsebuje pripravo na vsako organizirano delovanje. Ko pa se spopadeta dve sili, ki se borita za planetarno nadoblast, pa pravico deli tista, ki zmaga. Pravica pa se izraža kot moč tistega, za katerega se zdi, da je upravičen, da kaznuje. Kaznovanje vzdržuje krog nasilja in maščevanja, da se ta ne more prekiniti. Hannah Arendt pravi, da je v sami naravi

⁴⁷ Zanimivo je Gandhijevo razmišljanje o poteku druge svetovne vojne. Če bi Judje v drugi svetovni vojni imeli voditelja, bi bila njihova izkušnja druge svetovne vojne popolnoma drugačna. (prim. Fischer 2002: 288). Največji izziv, pred katerega je bil postavljen Gandhi in njegova filozofija, je bilo vprašanje holokavsta. Judovski voditelji so se spraševali, če bi bila Gandhijeva metoda primerna ali celo možna v primeru Hitlerja in judovskega vprašanja. Gandhi je zapisal leta 1938, da bi nemški Judje lahko odgovorili nenasilno. S tem mnenjem se je le redko kdo strinjal. Louis Fischer je bil mnenja, da Gandhi na to vprašanje ni mogel pravilno odgovoriti, ker ni razumel resnične groze totalitarizma. Imel je izkušnjo z Britanci, ki bi lahko bili nasilni in tiranski, ampak se ne morejo primerjati z krutostjo in barbarstvom nacizma (Cortright 2006: 113).

človeškega ravnanja, da je vsako dejanje, ki se je kdaj zgodilo, zabeleženo v zgodovini človeštva, in da ostane v človeštvu še dolgo potem, ko je njegova aktualnost postala stvar preteklosti. Nobena kazen ni nikoli imela dovolj odvračilne moči, da bi preprečila nadaljnje zločine (prim. Arendt 2007: 314). Gandhi ni verjel v kratkoročno nasilje kot pot do uspeha. In nobena metoda se mu ni zdela vredna svojega imena, če v svojem bistvu ni bila dobra. Zaobljubil se je nenasilju, ker je verjel, da samo to vodi do najvišjega dobrega v človeštvu (prim. Fischer 2002: 175). Njegovo mnenje o nenasilju je bilo: »Nekateri menijo, da nenasilja ni možno uresničevati z množico ljudi. Zdaj se je to pokazalo kot možno. Ko je množica pod vplivom šibkega človeka, se zateče k nasilju. Ampak v takem primeru nasilje tako hitro pozabi, kot ga zagreši. Lahko si predstavljam priložnosti, ko bo moja dolžnost, da glasujem za vojaško usposabljanje tistih, ki si to želijo. Zavedam se, da ne verjamejo vsi v nenasilje tako, kot verjamem jaz. Vem pa, da človeka ni mogoče narediti nenasilnega s pomočjo prisile« (Fischer 2002: 181). Gandhi ni od nekdaj verjel v nenasilje, ampak se je tega naučil.

Ko je bil v stanju dvoma in skepse, je naletel na Tolstojevo knjigo *The Kingdom of God is within You* in bil globoko presenečen nad njo. V tem času je namreč še verjel v nasilje. Sam navaja, da ga je branje Tostojeve knjige ozdravilo skepticizma in ga naredilo iskrenega vernika v nenasilje. Tolstoj je bil za Gandhija največji apostol nenasilja, ki ga je imela tedanja doba (prim. Fischer 2002: 180). Ko so se marksistični in drugi sistemi mišljenja osredotočili na boj za oblast in revolucionarne spremembe, so z nasiljem pogosto opravičevali celo najbolj ekstremna dejanja za ceno utopičnih idealov. Gandhi nasproti temu poudarja prvenstvo dejanj in nujnost nenasilnih metod (prim. Cortright 2006: 18). Sebe je opisal kot človeka dejanj, ne kot misleca, čeprav je bil tudi to. Gotovo pa je njegov največji prispevek nenasilna socialna akcija, ki jo je poimenoval *satjagraha*.⁴⁸ S svojo metodo nenasilnega gibanja je odločilno pripomogel k osvoboditvi Indije izpod angleške krone.

5.1 Začetki *satjagrahe* v Južni Afriki

Gandhijeva slava političnega voditelja izhaja predvsem iz njegove vloge v indijskem nacionalnem gibanju v Južni Afriki. Preden se je Gandhi angažiral v Indiji, je bil skoraj dvajset let politično aktiven v južni Afriki. Zdi se, da je imela *satjagraha* v Južni Afriki

⁴⁸ Imena, ki jih prevajam iz angleškega jezika sem deloma slovenila. *Satjagraha* ni *satyagraha*, kot jo navaja angleški prevod Gandhijeve avtobiografije.

bolj vlogo uverture za odločitve, ki jih je Gandhi sprejel v Indiji. Pomembno pa je poudariti, da Gandhi ni bil edini odgovoren za politično aktivnost Indijcev v južni Afriki (prim. Mongia 2006: 130).

Geneza indijskega vprašanja je skrajno zapletena, ne samo zaradi različnega političnega statusa britanskih kolonij Natala in Cape ter afrikanerskih republik Transvaal in Orange Free State. Po južnoafriki anglo-burski vojni, ki je trajala od 1899 do 1902, so se leta 1910 štiri kolonije oziroma province združile v Južnoafriško Unijo pod samostojno vlado. Če se na kratko ozremo v zgodovino naseljevanja južne Afrike, so bili Nizozemci v 16. stoletju prvi Neafričani, ki so se začeli naseljevati v južni Afriki. Naselili so se v Transvaalu. Po naselitvi so začeli 'uvažati' sužnje iz Malaje, Jave in tihomorskih otokov. V Natalu so začeli gojiti sladkorni trs, čaj in kavo. Ker se je črnsko prebivalstvo upiralo, da bi delali za njih, so začeli voziti pogodbene delavce iz Indije. Prvi indijski pogodbeni delavci so prišli v Natal leta 1860. Večina jih ni spadala v nobeno kasto, ampak so bili med 'nedotakljivimi'. Ti so prišli v Južno Afriko napol sestradani in niso niti dobro vedeli, kam so prišli. Na privatnih farmah so morali ostati vsaj pet let. Imeli so zagotovljeno oskrbo in nastanitev zase in za svoje družine ter nekaj malega plačila. Po izteku dobe petih let jim je bila plačana pot nazaj v Indijo. Če so želeli, so lahko ostali še nadaljnjih pet let, in sicer kot svobodni delavci. V večini primerov so ostali in tako postali stalni prebivalci Južne Afrike (prim. Fischer 2002: 38).

Indijsko populacijo v Južni Afriki lahko delimo na tri skupine: V prvi skupini so bili pogodbeni delavci iz Indije, ki so leta 1860 bili izbrani za delo na plantažah sladkornega trsa v Natalu. V teku let so delali tudi v rudnikih premoga na severu kot tudi pri gradnji in vzdrževanju natalске železnice. Zaradi različnih okoliščin se je leta 1866 migracija delavcev iz Indije ustavila in osem let kasneje znova začela ter zaključila leta 1911. V letih 1860-1911 naj bi v Natal, ki je veljal za začetno destinacijo pogodbenih delavcev, prišlo 152.184 Indijcev.

V drugo skupino spadajo pravkar omenjeni pogodbeni delavci in njihovi nasledniki, to je v kolonijah rojeni Indijci. To je pomembno, ker je leta 1895 Natal naložil 3 funte davka na odraslega, ki je pogodbeno prišel v kolonijo ali pa je bil naslednik pogodbenega delavca. Leta 1903 so bili zavezani plačati davek še za vsako dekle, starejšo od 13 let in za vsakega fanta, starejšega od 16 let. Cilj uvedbe tega davka je bil, vzpostaviti razmere, v katerih bi Indijci lahko ostali v Natalu samo pogodbeno. Davek je bil ključni dejavnik za *satjagraho* leta 1913. Tudi v Transvaalu se je pojavila

populacija bivših pogodbenih delavcev kot tudi restriktivna politika, vodena z ideologijo t.i. 'azijske grožnje'.

Tretjo skupino je sestavljala majhna populacija muslimanov iz Gudžerata in parsi trgovcev, ki so prišli iz Indije ali iz drugih kolonij. Oboji so predstavljali ti. 'proste potnike', ki so se prosto gibali med Indijo in Afriko, poleg tega jim ni bilo potrebno plačati letnega davka treh funtov na osebo. Ko so prišli v južno Afriko, jih je bilo največ v Natalu in Transvaalu (prim. Mongia 2006: 132-133).

Razmere v Južni Afriki v času Gandhija so bile daleč od tega, da bi bile naklonjene indijskim priseljencem. Tako je Gandhi že ob začetku svojega bivanja in službovanja ugotovil, da so Indijci – ali 'kuliji', kot so jih imenovali Angleži – drugorazredno prebivalstvo brez osnovnih pravic.⁴⁹ To je izkusil tudi sam. Medtem ko je zastopal svojo stranko, so na sodišču od njega zahtevali, da odstrani svoj turban, s katerim si je pokrival glavo. Ko je potoval s kočijo, ga je voznik pretepel, ker ni hotel odstopiti sedeža angleškemu potniku, in vrgli so ga iz hotela, v katerega je vstopil, ker Indijcem vstop ni bil dovoljen (prim. Fischer 2002: xix). Zares pomembni za Gandhijevo delovanje pa sta dve epizodi, ki se nanašata na južno Afriko.

Prva se je odvila kmalu po tistem, ko je Gandhi prispel v Južno Afriko in so ga vrgli iz vlaka za Pretorio na postaji Pietermaritzburg, ker se ni hotel presesti v drugi razred in odstopiti sedeža belemu potniku.⁵⁰ Po Kupferju ta dogodek ponazarja dejstvo, da je vrednota odvisna od notranje vrednosti posameznika, in od tega, kar želi posameznik doseči v svetu v svojem življenju (prim. Kupfer 2007: 3). Čeprav je Gandhi legalno kupil svojo vozovnico, se ga ni obravnavalo kot enakega. S pravnega vidika je njegov nasilni izstop iz vlaka pomenil zaničevanje abstraktnih zakonov in pravic, ki naj bi ga ščitile. Po tem dogodku je Gandhi začel dvomiti o svoji dolžnosti, ki jo je imel v Južni Afriki. Tehtal je, ali naj se vrne v Indijo ali se bori za svoje pravice in se ne ozira na žalitve, ki jih je bil in jih še bo deležen. Zdelo se mu je strahopetno, da bi se vrnil v Indijo, ne da bi opravil svojo dolžnost. Neprijetne izkušnje v odnosu z belimi priseljenci

⁴⁹ Odpor, ki so ga belci v južni Afriki čutili do Indijcev, je v veliki meri izhajal iz higijenskih navad Indijcev. Indijske navade so bile nehigijenske v primerjavi z angleškimi navadami, to pa je pritegnilo njihovo pozornost. Indijci so veljali za umazane in skopuške. Živeli so namreč v istem prostoru kot so trgovali, kar je bilo za Angleže nepredstavljivo (prim. Fischer 2002: 35). Kljub temu je Gandhi poudarjal, da ni mesta na zemlji, kjer ljudje ne bi bili sposobni razviti humanosti, ki bi ponujala primerne možnosti za razvoj in izobrazbo tistih, ki so manj razviti in izobraženi. Dokler bo obstajal prezir temnopoltih, tako dolgo ta razvoj ni mogoč (prim. Fischer 2002: 69).

⁵⁰ Ta dogodek nekateri avtorji, med njimi tudi Kupfer, opisujejo kot mejnik v Gandhijevem življenju (prim. Kupfer 2007: 3).

so mu omogočile vpogled v razmere, v katerih so živeli drugi Indijci v Južni Afriki. Nekateri avtorji, ki so preučevali Gandhijevo življenje, so mnenja, da je ta incident pomenil najpomembnejši obrat pri Gandhiju in je kasneje služil kot katalizator v njegovem aktivizmu (prim. Fischer 2002: 32). Gandhi je v Južni Afriki že zelo zgodaj odkril, da ni pristnega prijateljstva med hindujci in muslimani, čeprav so bili oboji bili Indijci (prim. Gandhi 1957: 441). Iz tega lahko sklepamo, da je bil eden izmed ciljev, ki si jih je Gandhi zastavil in mu ga je kasneje v glavnem uspelo uresničiti, kako združiti ljudi na osnovi globljih razlogov, ki bi presegli verske razlike in delitve.

Radhika Mongia na drugačen način opiše drugo poglavje Gandhijevega delovanja v Južni Afriki. Zadeve predstavi s stališča sklepanja poligamnih porok, ki jih Angleži niso priznavali, kar je imelo za posledico združitve Indijcev v *satjagraha* gibanju. Drugo epizodo predstavlja obdobje osmih let po letu 1906,⁵¹ v katerem je Gandhi razvil in preizkusil svojo novo metodo nenasilnega odpora – *satjagraho*. Odlok iz leta 1906, imenovan tudi 'Črni zakon', je spodbudil gibanje pasivnega odpora. Vsebino odloka je predstavljala zahteva, da se morajo vsi Azijci, stari več kot 8 let, registrirati in dokazati stalno bivališče v pokrajini. V nasprotnem so bili kaznovani z denarno globo ali zaporom. Indijsko nasprotovanje zakonu se je nanašalo na zahtevo certifikatov za ženske. Ko so nasprotniki prevzeli obliko pasivnega odpora, se je vlada na to odzvala z izključitvijo žensk iz zakona in namesto tega zahtevala imena žensk na registracijah njihovih mož in očetov. Čeprav so imeli privolitev vlade, zakon ni bil takoj objavljen. Leta 1906 je Transvaal prevzel vodenje Unije in zakon sprejel leta 1907. Ob sprejetju zakona so Azijci, med katere so poleg Indijcev spadali tudi Kitajci, aktivno začeli *satjagraha* kampanjo, ki je z vmesnimi premori trajala do leta 1913 (prim. Mongia 2006: 134). V začetku *satjagraha* kampanje je Gandhi imel podporo prostih potnikov in drugih Indijcev v Transvaalu. Situacija pogodbenih delavcev je bila namreč za elito, med katero je spadal tudi Gandhi, vedno postranskega pomena. Vprašanja, ki so zadevala pogodbeno delo, so redko vključevali v politične programe. Ko je elita zahtevala konec pogodbenega dela, je bil namen tega izboljšanje lastnega položaja. Zaradi teh razlik je prihajalo do nenehnih napetosti med prostimi potniki in bivšimi pogodbenimi delavci (prim. Mongia 2006: 138). Na srečanju, na katerem so razpravljali

⁵¹ Leta 1906 je organiziral vojaško zdravstveno službo, da bi britanski vladi pomagal v boju z zulujskimi uporniki. V vojni je bil razočaran nad surovostjo Angležev. Julija se je zaobljubil čistosti, da bi dosegel večjo samodisciplino. Na septemberskem srečanju Indijcev v Johannesburgu je pozval k državljski neposlušnosti proti represivni vladni zakonodaji. Pozneje je to opredelil kot nastanek *satjagrahe* ali militantnega nenasilnega delovanja. (prim. Krek 2000: 290).

o Azijskem zakonu, se je zbralo okrog 3000 Indijcev in Kitajcev – pasivnih upornikov. Rezultat prve faze *satjagrahe* je bil dogovor, sklenjen leta 1908 med Gandhijem in generalom Smutsom, ministrom za notranje zadeve. Dogovor se je nanašal na sporazum, da naj bi se Azijci prostovoljno registrirali, vlada pa naj bi preklicala zakon, ki je zahteval obvezno registracijo. Dogovor je bil sklenjen, ampak nekateri so se uklonili in se kljub temu že prej registrirali, medtem ko vlada ni preklicala zakona. Medtem ko je bilo okrog 2000 ljudi aretiranih, je podpora gibanju pojemala. Zavezanost *satjagrahi* in nenehne aretacije so skupnost oslabile tako fizično kot finančno. Vlada kljub dogovoru nikoli ni preklicala zakona. Posledično je Gandhi bil podvržen kontroli in kritikam s strani Indijcev, ker dogovor ni obrodil sadov. To je vodilo v drugo fazo *satjagrahe*, ki je nekako najbolj znana po sežiganju registracijskih potrdil Indijcev; to se je zgodilo avgusta leta 1908. Medtem ko so nekateri sežgali svoja potrdila in bili aretirani, jih je še veliko več zaprosilo za registracijsko potrdilo. V začetku leta 1909 je bilo nekaj vidnih podpornikov gibanja obsojenih in gibanje je več ali manj izčrpalo samo sebe (prim. Mongia 2006: 138-139).

Glavna sprememba v zahtevah *satjagraha* gibanja v letih 1911-1913 je bila odprava davka treh funtov na osebo za bivše pogodbene delavce v Natalu. Ta sprememba je pokazala na politično organizacijo 'nove elite' bivših pogodbenih delavcev in njihovih naslednikov. To obdobje je bilo najmanj izrazito in uspešno, kar zadeva podporo *satjagrahi* kot tudi za Gandhija, ki je bil žrtev nenehnih napadov. To so mnogi videli kot neuspešno prizadevanje za indijska vprašanja in za njegovo neprestano poudarjanje *satjagrahe*, ki so imeli že za neuspešno strategijo. Vzporedno s spremembami v podporo *satjagrahi* je poučno je prikazati spremembe v odzivih na različne odločitve. Natalski indijski kongres, ki je zgodovinsko gledano predstavljal interes indijskih trgovcev, ni podprl Gandhijeve strategije, čeprav je Gandhi imel podporo Britansko-indijskega združenja v Transvaalu. Ko je Gandhijeva žena Kasturba razumela težavo s priznanjem zakona Indijcev in muslimanov, se je odločila pridružiti *satjagrahi*. Njeni odločitvi se je pridružilo tudi nekaj drugih žena (Mongia 2006: 139-140). Angleži namreč Indijcem niso priznali poligamnega zakona, če so ga ti sklenili, saj je zakon iz angleškega – cerkvenega – vidika sklenjen samo s prvo ženo. Indijci so se med drugim sklicevali na to, da so Malajci, ki že generacije živijo v južni Afriki, sledili islamskim navadam sklepanja zakonov in da je bil poligamni način sklepanja zakonov notranja praksa v južni Afriki. Gandhi se je poskušal pogajati z vlado, ampak ni uspel. Podpora

gibanju je narasla po septembru 1913, ko so bili *satjagrahiji* (12 moških in 4 ženske) aretirani in zaprti za tri mesece. Člani južnoafriške indijske skupnosti, posebej moški, so se mobilizirali in priključili *satjagrahi* z namenom, da zaščitijo čast žensk. Medtem ko izbrana trgovska organizacija, kot je npr. bila Natalski indijski kongres,⁵² ki je nasprotovala *satjagrahi*, v svojih pomislekih glede imigracijskega zakona sploh ni omenjala vprašanja porok, ampak se je namesto tega osredotočila na bivališča in trgovske licence (prim. Mongia 2006: 142-143). Znotraj strukture transvaalskega imigracijskega zakona je bila tudi vrsta kategorij imigrantov, opisanih kot 'prepovedanih imigrantov'. Med tiste, ki niso bili prepovedani, so spadali zakonita žena in otroci zakonitih naseljencev in pravočasno registriranih mož. Bai Rasul, žena Adama Ismaila, indijskega muslimana, ki je bil zakoniti prebivalec Transvaala, je poskusila vstopiti v južno Afriko. Zavrnilo so jo, odkar je v registracijski listni njenega moža bilo vpisano ime njegove druge žene, od katere se je ločil. Primer je prišel celo pred Vrhovno sodišče Južne Afrike, o njem pa je odločil sodnik Wessels. Ta je zadevo presojalo tako, da zakon med možem in ženo v Transvaalskih zakonih pomenil krščanski zakon, zato je menil, da bo najbolj modro dati pomenu besede 'žena' bolj liberalno interpretacijo. V sodbi junija 1911 je sodišče zapisalo: »Musliman je upravičen do tega, da pripelje samo eno ženo. Nikjer ni zapisano, da je to prva žena, ker mi ne razlikujemo med prvo, drugo in tretjo ženo muslimanov; to niso žene v krščanskem smislu. Dejstvo, da je bil poročen samo enkrat, drugih žena ne dela manj žena. Toda če se bo mož odločil, da pripelje eno ženo, ne more pripeljati druge žene, ker je samo prva žena njegova žena.« Gandhi je o tem izrazil svoje mnenje v časopisu Indian Opinion: «Tistim, ki imajo več kot samo eno ženo, mora biti dovoljeno, da vse pripeljejo s sabo, neovirano. Če je sodnikovo mnenje glas zakona, menim, da je potrebno spremeniti zakon. Na britanskem ozemlju, kjer se spoštuje vse religije, ni mogoče imeti zakona, ki bi žalil katerokoli religijo, ki se izraža v okviru zakona» (Gandhi 1975: 120). Odločitev, ki je leta 1913 bila sprejeta v primeru muslimana Kulsana Bibija, katerega poroke niso upoštevali, je pomenila razpotje v pridobivanju podpore za pasivni odpor (prim. Mongia 2006: 144). Svetovno znana poročila o nasilju med protestniki in množične aretacije so bile povod za uspeh

⁵² En teden po svojem prihodu v Pretorio je Gandhi zbral vse Indijce v mestu, da bi jim predstavil sliko stanja, v katerem živijo. Takrat je bil star 24 let, to pa je bil njegov prvi javni nastop. Občinstvo so sestavljali predvsem muslimanski trgovci, pomešani z nekaj Indijci. O tem zborovanju je Gandhi zapisal: »Prizadeval sem si, da bi izginile razlike med hindujci, muslimani, parsi, kristjani. Iz tega razloga sem čutil, da je skoraj nujno ustanoviti organizacijo, ki bo skrbela za interese Indijcev, zato sem Indijcem svetoval, da svojo organizacijo imenujejo Natalski indijski kongres. Tisti, ki bodo plačali letno članarino, bodo postali člani. Kongres je vključeval predstavnike različnih veroizpovedi, ki so bili indijske narodnosti: hindujce, muslimane, parse in kristjane« (prim. Fischer 2002: 33-34).

pasivnega odpora. Ta uspeh je spremenil Gandhija v *Mahatma* Gandhija. Potrebno je poudariti dvoje: 1. Pasivni odpor je znova dobil zagon na temelju časti žensk; in 2. odpor ne bi imel velikega uspeha, če ne bi bilo stavke pogodbenih delavcev.⁵³ Tako so dogodki v Južni Afriki postali predzgodovina Gandhijeve vloge voditelja indijske nacionalne politike (prim. Mongia 2006: 146).

5.2 Satjagraha gibanje v Indiji

Anglija se je v času industrijske revolucije financirala s plenjenjem Indije. Večina Indijcev je živela v vaseh, kjer je bilo posledice britanske nadvlade močnejše čutiti. Prisiljeni so bili gojiti žitarice za izvoz namesto za lokalno uporabo. Na domačem ozemlju so bile obdavčene. Zato je večina ljudi pod Angleži izgubila vse vire za lastno preživetje. Leta 1857 se je po stoletjih izkoriščanja spontan upor domorodnih skupin razvil v vstajo, ki se je razširila po celotni severni Indiji. Upor se je najprej začel z lokalnimi izgredi brez koordinacije in enotnosti. Voditelji so ga zatrli in sledil je povratni ukrep. Indijci so bili mnenja, da bi z malo več nasilja naslednjč morda uspeli. Čez nekaj generacij so ljudje začeli izgubljati zaupanje vase. Porajal se je občutek, da so rojeni zato, da jim vladajo drugi in da si ne zaslužijo lastne vlade. Najboljši, med katere je spadal tudi Gandhi, so odhajali na šolanje v London in se v Indijo vračali kot bodoči birokrati Britanske Indije (prim. Fischer 2002: xi).

Verjetno ni ljudstva na svetu, ki bi se dobro počutilo, če mu vladajo tujci. Vsak bi raje imelo svojo vlado, četudi bi slabo vladala. Enako je veljalo za Indijo. Gandhi je prišel do zaključka, da za Indijo v odnosu z Angleži obstajata dve možnosti: prva je, da se Indijci naučijo vojskovanja, česar se gotovo ne bodo naučili od Angležev; in druga, da sledi svoji poti discipline in samožrtvovanja, ki se bosta izražali s civilno neposlušnostjo. Kljub temu, da so bili Angleži relativno dobri vladarji, dobro vladanje ne more biti nadomestiti možnosti lastne vlade in večje avtonomije (prim. Fischer 2002: 138). Gandhi se je trudil razumeti tiste, katerih probleme je reševal, zato je razvijal svojo pozornost do vseh slojev prebivalstva v Indiji. Bogatejšim Indijcem je želel pojasniti, da ne morejo izzvati Angležev brez podpore revnejših množic. Na ta način je izpostavil notranjo povezanost med množicami in indijsko elito. Zatiranje, ki so ga

⁵³ Leta 1913 je Gandhi vodil 'veliki pohod'. Več kakor dva tisoč rudarjev in delavcev na sladkornih plantažah, moških, žensk in otrok, se je udeležilo pohoda iz Charlestona do Volksrusta, da bi opozorili na diskriminacijsko zakonodajo in nemogoče delovne razmere (Krek 2000. 290).

Angleži izvajali nad Indijci se je sprevrglo v ekonomsko hegemonijo, ki je osiromašila množice. Angleški lastniki so izčrpali kmete, jim odvzemali žito in zahtevali rento, da so zadovoljili potrebam domače proizvodnje in trgovine. Gandhi je na revščino ljudi odgovoril z ekonomskim protestom in neodvisnostjo. Gandhijevo zavračanje obstoječe hierarhije je temeljilo v želji, da bi zadovoljil potrebe ljudi in da bi zadostil temeljni enakosti, za katero je verjel, da opredeljuje človekovo življenje. Hierarhija, zunanja ali notranja, ki ne priznava temeljnega dostojanstva, je destruktivna, še zlasti, če je ne skrbijo najrevnejši oziroma se nanje ne ozira. Gandhi je opozoril na vzporednice med angleškim zatiranjem Indijcev in zatiranjem, ki so ga Indijci izvajali nad lastnimi sonarodnjaki. Pojavljala so se nasprotja znotraj indijske družbe med bogatimi in revnimi Indijci. Gandhi je vzporedno primerjal angleško zatiranje Indijcev z indijskim zatiranjem žensk in nedotakljivih (prim. Kupfer 2007: 6-8).

Zaradi razmer, v katerih so živeli Indijci, je bilo v Indiji vsepovsod moč čutiti nepotrpežljivost zaradi angleškega vladanja. Nezaupanje do angleških politikov se je ljudem vtisnilo globoko v spomin. Pojavilo se je sovraštvo naroda, ki je v nekaterih primerih lahko nalezljivo. Tisti, ki so nasprotovali nasilju, so to pogosto počeli zato, ker je bilo to v nekem trenutku najbolj prikladno. Niso odobravali nasilja, hkrati pa so bili preveč strahopetni ali sebični, da bi svoje mnenje izrazili javno. Gandhi pravi, da skoraj nikogar ni srečal, ki bi verjel, da je osvoboditev Indije možna brez nasilja: »Moji sonarodnjaki so mnenja, da slabosti moderne civilizacije izhajajo od Angležev, in zaradi tega verjamejo, da so Angleži slabi. Ne vidijo razlike med civilizacijo, ki je slabo usmerjena, in ljudmi, ki živijo v tej civilizaciji. Indijci so mnenja, da morajo osvojiti moderne metode civilizacije in nasilja, da bodo lahko izgnali Angleže. Knjigo *Hind Swaraj or Indian Home Rule* sem napisal z namenom, da bi mojim sonarodnjakom pokazal, da s tem sledijo samomorilski politiki« (navajam po: Fischer 2002: 103-104). *Swaradž*⁵⁴ bo dosegel svoj namen, ko bodo množice jasno ugotovile svoje sposobnosti, da uravnavajo in kontrolirajo avtoriteto. To pa je tudi definicija *swaradža*. Ta se zgodi takrat, ko so ljudje sposobni vladati sami sebi, to pa lahko izkusi samo vsak sam. Za

⁵⁴ Swaradž: svoboda. Za Gandhija je ta beseda pomenila svobodo v dveh različnih pomenih: »zunanjo svobodo« in »notranjo svobodo«. Ta drugi pomen evocira staro hindujsko in budistično idejo duhovne osvoboditve in pomeni psihološko osvoboditev od slepil, strahu in nevednosti. Swaradž v obeh pomenih implicira spoznanje lastnega jaza in potemtakem samoobvladovanje. Ideja »svobode« kot samostojnosti, kakor so jo razumeli pripadniki indijskega nacionalističnega gibanja, je sprva pomenila zgolj politično neodvisnost. Gandhi je ta pomen razširil tako na osebno kakor politično osvoboditev kot nujna pogoja za svobodo Indije, skupaj s satjagraho kot edino metodo, s katero ju je mogoče doseči (prim. Krek 2000:297).

swaradž je potrebna vnaprejšnja priprava ljudi. Samo tako lahko stvari potekajo v narodnem interesu. Gandhi je verjel, da je delo edina metoda za doseg neodvisnosti. Delo je pojmoval kot blaginjo. Doma stkana oblačila so bila za Gandhija simbol enotnosti Indijcev, njihove ekonomske svobode in enakosti in zato posledično tudi vitalnega pomena za neodvisnost Indije. Pomen samoočiščenja naroda, ki sem ga omenila prej, je Gandhi poudarjal predvsem zato, ker je poznal problem uživanja alkohola in opojnih substanc, ki so jih delavci redno uživali pri svojem delu. Samoočiščenje naroda je zanj bilo vsaj toliko pomembno kot neodvisnost Indije (prim. Fischer 2002: 258-260).

Indija ni mogla postati ena narod, ker so njeni prebivalci – v Gandhijevem času kot tudi prej in danes – pripadali različnim religijam. Gandhiju je patriotizem pomenil isto kot humanost, in tiste, ki so bili narodno zavedni, druge religije oz. množstvo religij ni motilo. Celo nasprotno: v verstvih je videl pomemben potencial v iskanju nenasilne rešitve. Gandhi si je želel sodelovanja med narodi za rešitev civilizacije. Zavedal pa se je, da sodelovanje predpostavlja svobodne narode, ki so tega vredni. Nobeden zakon ne more ustvariti organske enotnosti; ustvari jo lahko samo sprememba srca. Ko pride do spremembe srca, posebnega zakona, ki bi poenotil ljudi, ljudje niti več ne rabijo. Demokracija ni stanje, v katerem se ljudje obnašajo kot ovce. V demokraciji je svoboda izražanja mnenja posameznika naloga, njegovo avtonomno delovanje pa je ljubosumno varovano (prim. Fischer 2002: 192).

5.2.1 Gandhijev odnos do angleške oblasti

Prvi Gandhijev stik z angleškimi oblastmi je bil pod vplivom občutka, da on kot človek in Indijec nima nobenih pravic in zelo malo možnosti. Kasneje je odkril, da nima pravic, ker je Indijec. Kljub svoji začetni naklonjenosti do Angležev je ob vrnitvi iz Južne Afrike ugotovil, da Indijo povezanost z Britanci tako politično kot ekonomsko dela bolj nemočno, kot je bila kadarkoli prej. Tudi vojaško se Indija zaradi svoje revščine ni mogla spopasti z nikomer (prim. Fischer 2002: 151-152).⁵⁵ Gandhijev namen ni bil

⁵⁵ L. Tolstoj se verjetno ne bi strinjal z Gandhijem, saj je bil mnenja, da je nemogoče, da bi 30.000 Angležev zaslužnili dva milijona Indijcev, če se ne bi Indijci sami s tem strinjali. To lahko pomeni, da so Indijci zaslužnili sami sebe. Gotovo pa je poslušnost Indijcev bila posledica različnih vplivov, ki so se izražali prek volje posameznikov. »Razlogi za poslušnost različni, lahko so okrepljeni ali šibkejši. Glede na to variira tudi stopnja vladarjeve avtoritete. Ko preneha vpliv posameznega razloga za poslušnost, se pojavi določena izguba moči in vladar išče izenačitev s tem, da poveča druge vzvode poslušnosti: npr. ostrejša sankcije« (prim. Sharp 2006: 30-31).

izgnati Angležev, temveč jih imeti za prijatelje in partnerje v novi zvezi narodov. Strastno se je zavzemal je za osvoboditev Indije, ampak ne z nasiljem in ne na račun ponižanja Angležev. O svojem načinu odpora, s katerim se je zoperstavil angleški vladi v Indiji, pravi: »Samo organizirano nenasilje lahko ukroti organizirano nasilje angleške vlade. Nenasilje se bo izražalo s civilno neposlušnostjo, ki ne bo omejena na člane *satjagraha ašrama*,⁵⁶ ampak bo sprejela vse, ki se bodo hoteli pridružiti gibanju.« Gandhi je uravnotežil dobrobit humanosti s tem, ko je postavil meje glede tega, kaj Indijci lahko storijo za svoje dobro. Pravi: »Moj cilj je spremeniti Angleže s pomočjo nenasilja do te mere, da bodo ugotovili, da je narobe to, kar počnejo z Indijo. Ne mislim in ne želim pa nikogar poškodovati. Želim vplivati na vas, da bi spremenili svoje razmišljanje« (del iz Gandhijevega pisma lordu Irwinu 2. marca 1930, Fischer 2002: 226).⁵⁷ Podobno povzema Kupfer: »Nenasilje izraža namen spremeniti vedenje ali institucijo tistih, ki imajo moč, ampak brez fizičnega nasilja. Izogibanje škodovanju je minimalna zahteva« (Kupfer 2007: 10). Ko se to zgodi, nastopi psihološki moment za pogajanja. *Satjagraha* je za Gandhija predstavljala očiščenje. Zaradi nevarnosti, da ne bi prišlo do nemirov, ki bi se končali z nasiljem, se je Gandhi zavedal, da samo pripravljena in za to izurjena množica lahko uporablja metodo *satjagrahe*. Izkušnje so ga namreč izučile, da ljudje ne morejo biti resnicoljubni in miroljubni samo v določenih trenutkih in za določene ljudi, če niso takšni v vseh situacijah (prim. Fischer 2002: 193, 218).

Večina pozornosti v literaturi, ki govori o nenasilju, je usmerjena v učinek nenasilnega delovanja pri nasprotnikih. Če primerjam dve tradiciji nenasilne metode, Sharpa in Gandhija, lahko sklenem, kot sem omenila že zgoraj, je Gandhi videl bistvo nenasilja v spreobrnitvi nasprotnika, medtem ko Sharp dojema učinek nenasilja v razponu med prepričevanjem in siljenjem. Smith navaja, da je nenasilje oblika neverbalne komunikacije. Mirno vztrajanje *satjagrahijev* nasproti brutalnim napadom pri napadalcih sproži ponovno vrednotenje njihovih lastnih vrednot, seveda ob dejstvu, da napadalci zaznajo vedenje *satjagrahijev*. Obnašanje aktivistov mora odmevati in ustvariti razumevanje pri nasprotniku, v nasprotnem primeru ne vzbuja možnosti

⁵⁶ *Ašram* (*ashram*) je samostojna, neodvisna, ponavadi verska skupnost (prim. Nicholson 1995: 61).

⁵⁷ Cilj Gandhijevega nenasilja je bil, da Angleži spoznajo Indijce kot sebi enake in sposobne, da vladajo sami sebi. Nenasilno prizadevanje in protest omogočata ljudem, ki nimajo institucionalnih vzvodov moči, da sami zahtevajo, kar jim pripada, in sicer na način, ki je v soglasju s skrbjo za nasprotnika. Medtem ko nasilje neti strasti in povračilo, miroljubni protest usmeri pozornost na krivico, kot je npr. diskriminacija ali kolonialno vladanje.

spreobrnitve nasprotnika. Če se aktivisti vedejo neprimerno, je malo možnosti, da dosežejo simpatijo pri nasprotniku (prim. Smith 1969: 157). Medtem ko obstajajo posamezni primeri spreobrnitve iz razloga nenasilnega delovanja, pa ni dokaza o neki splošni spreobrnitvi, ki bi sledila nenasilnim prizadevanjem. Po mnenju Briana Martina in Wendy Varneyjeve, igra nenasilje v odnosu do nasprotnika – glede na vzpostavitev dialoga med nenasilnim akterjem in nasprotnikom – dvojno vlogo: je hkrati dialog in priprava na nadaljnji dialog. Nenasilje je življenjski proces. Nenasilni akterji iščejo rešitve problemov s pomočjo dialoga in na način dialoga. Ko nasprotniki zavrnejo dialog ali uporabijo nasilje, nenasilna akcija postane sredstvo, ki opogumi nasprotnika, da vzpostavi dialog. V takih primerih je nenasilno delovanje sredstvo izenačitve moči/sile, ki je priprava na dialog med enakimi (prim. Martin in Varney 2003: 219). Vendar, kot rečeno, dialog je brezpogojen način ravnanja brez časovne omejitve. Gandhi je bil prepričan, da se *satjagrahe* lahko lotimo brez uporabe fizičnega nasilja in celo brez sovražnosti nasproti pripadnikom nasprotne skupine. Sharp navaja Hind Swaradž, zgodnji pamflet, ki ga je Gandhi napisal leta 1909, in v katerem je izrazil svojo teorijo kontrole politične moči. V odlomku, naslovljenem na angleške vladarje, pravi: »Imate ogromne vojaške zaloge, vaša letalska moč je nedosegljiva in lahko nas porazite do zadnjega. Ampak Anglija potrebuje Indijce, da jim lahko vlada in če boste nasprotovali naši volji, vam ne bomo pomagali. Brez naše pomoči ne boste mogli storiti niti koraka naprej« (Sharp 2006: 84). Odločitev, ki jo je Gandhi osnoval in jo je potrdil vseindijski delavski odbor, je vsebovala izjavo o nesodelovanju in umik prostovoljne podpore britanskemu podkralju. Izjava se je glasila: »Menimo, da bi bil zločin proti človeštvu in Bogu, če bi se še naprej uklanjali vladavini, ki je povzročila katastrofo naši državi. Spoznali smo, da najbolj učinkovita pot, da dosežemo svobodo, ni pot nasilja. Pripravili se bomo, da do največje možne mere prekinemo sodelovanje z britansko vlado in da se pripravimo na civilno neposlušnost, ki bo vključevala tudi neplačevanje davkov. Prepričani smo, da če umaknemo našo prostovoljno pomoč in prenehamo plačevati davke, ne da bi se kljub vašemu izzivanju zatekli k nasilju, je zagotovljen konec tej nečloveški vladavini« (Gandhi 1958: 100). Kasneje istega leta je Gandhi na prošnjo Indijskega narodnega kongresa začel gibanje civilne neposlušnosti in nesodelovanja za dosego indijske avtonomije. Decembra leta 1920 se je Vseindijski kongres enotno odločil, da je (prvič) potrebno zahtevati večjo samodisciplino in zagotoviti ozračje popolne mirnosti, miru in dobre volje, da naj (drugič) tako muslimani kot hindujci očistijo svoja srca in vzpostavijo zaupanje drug do drugega, da naj (tretjič)

hindujci nikogar ne imenujejo nečistega ali manjvrednega od sebe, da je (četrtič) potrebno trgovce s pijačo prepričati, da se odrečejo svoji licenci za prodajo alkoholnih pijač, v nobenem primeru pa se pri prepričevanju ne sme uporabljati fizične sile, in končno (petič), da je treba uvesti kolovrat v vsak dom in hišo (prim. Fischer 2002: 147).⁵⁸ Da bi se pripravili na avtonomijo, je Gandhi svetoval posameznikom, naj ohranjajo duha služenja, resnice, nenasilja, odpovedi, samoobvladovanja, potrpežljivosti. Gandhijevo povabilo za delo na kolovratu vsaj za pol ure na dan, zavoljo milijonov, ki stradajo, je naredilo gibanje duhovno močno in politično privlačno. Tudi kongresniki naj bi za dobro naroda za pol ure na dan vrteli kolovrat. Gandhi je bil mnenja, da ni nič bolj dostojanstvenega kot eno uro na dan delati nekaj, kar morajo delati revni. S tem se identificiramo z njimi in preko njih z vsem človeštvom. »Ne morem si predstavljati večjega čaščenja Boga, kot je v njegovem imenu delati za revne tako, kot delajo oni sami«. Na to se nanaša tudi njegovo razmišljanje o javnih kuhinjah za reveže: »Če bi imel moč, bi zaprl vse kuhinje, kjer dajejo zastoj hrano. To je degradacija naroda, ki vzpodbuja lenobo, brezdelje, hinavščino in celo zločin. Takšna napačna dobrotelost na noben način ne pripomore k blaginji naroda. Poleg vsega pa daje še napačen občutek zaslužnosti tistega, ki daje. Kako prijetno bi bilo, če bi dajalec odprl institucijo, kjer bi dajali hrano v zdravem, čistem okolju možem in ženam, ki bi delali zanj. Pravilo bi se moralo glasiti: 'Brez dela, ni hrane!'« (Fischer 2002: 199). Za sestradane ljudi so besede Bog in svoboda brez vsakršnega pomena. Če hočemo ljudem dati občutek svobode, jim moramo ponuditi zaposlitev, ki jo lahko opravljajo doma in ki jim bo omogočala bolj dostojno življenje.

Gandhi se je zavedal, da so milijoni ljudi bili preveč revni, da bi si lahko po bojkotu tujih oblek privoščili *khadi*. Tem je svetoval naj se zadovoljijo z več predpasniki okoli bokov. Temu predlogu je tudi sam sledil, saj je rekel, da ne mara svetovati nekaj, čemur tudi sam nisem pripravljen slediti. Sam se je odločil za spremembo (nosil je samo obleko okoli ledij), da bi tako olajšal pot tistim, ki so bili preveč revni, da bi si lahko privoščili zamenjavo tujih oblačil z domačimi. Gandhi se je zavedal, da lahko samo organizirano in disciplinirano delovanje zlomi vladavino Britancev. Iz tega razloga je predlagal, da se bojkot angleškega blaga mora zgoditi naenkrat in po vsej Indiji, če

⁵⁸ Ob bojkotu je na stotine odvetnikov odšlo s sodišč in žrtvovalo svojo kariero. Po vaseh so osnovali zasebna arbitražna sodišča in stranke so prihajale k njim, namesto da bi se pritoževale pri državnih institucijah. Državne šole in univerze je zapustilo na tisoče študentov. Ženske v mestih so se poslovile od razkošnih sarijev in se začele oblačiti v *khadi*, bombažno tkanino, ki so jo spredli in tkali po vaseh (prim. Privat 1997: 62).

želijo, da bo uspešen (Fischer 2002: 136-139). Umik podpore je bil v sorazmerju s sposobnostjo protestnikov, da ohranijo red v družbeni strukturi. Način kontrole politične moči, ki so ga uporabili Indijci, je bilo disciplinirano nesodelovanje množic z vladajočim sistemom. Na tem temelji *satjagraha*.

Medtem, ko si je prizadeval za spreobrnitev Angležev, si Gandhi ni delal utvar, da bo rešitev enostavna in da bodo uspeli brez boja in brez uporabe moči. Glede na položaj Indije nasproti vojaško in ekonomsko močni Angliji je bilo logično, da je odpor Indijcev lahko samo nenasilen in da temelji na uporabi moči nesodelovanja. V Gandhijevi odsotnosti pa so se pojavljale močne težnje, da bi teroristi našli svojo priložnost.⁵⁹ To dejstvo potrjuje tudi Diwaker, ki je v svoji knjigi *Satjagraha: Its Tehnique and History* napisal: »Če ne bi bilo Gandhija, ki je vodil Indijo in jo je tudi prebudil, bi se gotovo poslužili običajnih metod oboroženega upora proti tujim okupatorjem. To bi bilo neizogibno« (Diwaker 1946: 55). Tudi po tistem, ko je Gandhijev program bil sprejet v Vseindijskem narodnem kongresu in se je množična nenasilna kampanja že začela, so teroristi še naprej delovali, poleg tega pa so imeli široko podporo zagovornikov nasilne revolucije. Posebej Subhas Chandra Bose, ki je bil izvoljeni predsednik kongresa l. 1939, je podpiral nasilni upor proti Angležem, prav tako je bil tudi Javaharlal Nehru naklonjen nasilni vojni za osvoboditev. Takšno je bilo politično ozadje, v katerem je bila sprejeta Gandhijeva strategija in znotraj katerega je Gandhi oblikoval številne nenasilne pohode. J. Nehru, kasnejši ministrski predsednik neodvisne Indije, v začetku ni verjel v etiko nenasilja, Gandhijevo filozofijo in v verske razloge za njegovo početje. Kakorkoli že, čez čas je tako kot mnogi drugi Indijci postal privrženec Gandhijeve nenasilne strategije, ki je imela za svoj cilj odhod Angležev iz Indije brez ponižanja in sovražnosti. Nehru piše v svoji knjigi *Toward Freedom* o nenasilni metodi : »Sprejeli smo metodo, kongres jo je sprejel za svojo, ker je verjel v njeno učinkovitost. Gandhi jo je predstavil ljudem, ne samo kot pravilno metodo, ampak tudi kot najbolj učinkovito za dosego našega cilja. Kljub njenemu 'negativnemu imenu'⁶⁰ je to dinamična metoda, ki je popolno nasprotje pohlevnemu uklanjanju volji vladarja. To ni beg strahopetca iz akcije, ampak zahteva držo pogumnega moža« (Nehru 1941: 80). V razvoju nenasilnega odpora v sredini 20. stoletja so posamezna nenasilna prizadevanja vsebovala sledi nasilja. Vendar je moč različnih odporov temeljila

⁵⁹ To se je dogajalo kljub temu, da je nenasilni odpor igral pomembno vlogo v analizah in delovanju indijskih nacionalistov že pred Gandhijem (prim. Sharp 2006: 85).

⁶⁰ Negativno oziroma zanikujoče ime, *nenasilje*.

predvsem v množični solidarnosti in splošnem nenasilnem kljubovanju. Eksperimenti, ki so bili opravljeni pod Gandhijevim vodstvom, prav tako pa tudi njegove ideje in dejavnosti, še vedno stimulirajo novejša nenasilna gibanja ali vplivajo na nastajanje novih pobud, in sicer tako, da so Gandhijeve komponente pogosto spremenjene in prilagojene novejšim kulturnim in političnim tokovom in razmeram. V 20. stoletju se je pojavila izredna ekspanzija nenasilnih odporov. To je bila učinkovita zamenjava za nasilje v povečanem številu različnih političnih konfliktov.

Ko je Gandhi organiziral *hartal*, so se v nekaterih mestih, kot na primer v New Delhiju, Ahmedabadu, Lahoru in Amritsaru, pojavili vsesplošni nemiri. Gandhi je izzivalce nemirov obsodil in preklical celotno gibanje, sam pa je najavil, da se bo 72 ur postil v spravo zaradi nasilja in nemirov (prim. Nicholson 1995: 27). Post je radikalna odločitev, v kateri posamezni avtorji vidijo element prisile in ga zaradi tega odklanjajo, češ da ni tako nenasilen, kot so nenasilne druge metode. Zanimivo je mnenje nobelovca Amartya Sena, ki je o Ghandijevih postih zapisal: »Včasih lahko nekdo ima zelo močan razlog, da izbere neko možnost, zgolj z namenom zavrniti jo. Ko se je Gandhi postil, je bil njegov namen političen in usmerjen proti angleškemu kralju. Gandhi ni stradal, ampak je zavrnil možnost, da bi jedel, kar je tudi namen posta. Človek, ki je žrtev lakote, ne more izbrati podobne politične odločitve« (Sen 1999: 292). Gandhi ni želel kaznovati izzivalce nemirov. Čeprav je nemire obsodil, se je bolj ukvarjal z odpuščanjem kot z kaznovanjem, ker je zagovarjal mnenje, da se krivice popravljajo samo z odpuščanjem. Zavzemal se je predvsem za etičnost posameznikovega obnašanja. Verjel je, da izguba moralne veličine posameznika proizvaja veliko silo/nasilje, ki je podlaga za nasilni odziv nasprotnika. To ni moč osebe. Iz tega razloga je po izbruhu nemirov ob *hartalu* čakal več let, preden je sprožil novo gibanje državljanske neposlušnosti. Vedel je, kakšen vpliv ima med indijskim ljudstvom, in vedel je, kako nevarno je lahko nenasilno gibanje, če popusti disciplina. Šele potem, ko je napisal premišljeno pismo angleškemu podkralju v Indiji, da mu daje priložnost za umik, je sprožil novo veliko gibanje. Leta 1930 je s skupino privržencev je odšel do morja, da bi pobral prgišče soli, s čimer bi se pritožil na davek na sol. Spremljala ga je gospa Sarojini Naidu,⁶¹ pesnica in ožja sodelavka. Gandhija so kmalu po tistem, ko je prispel na obalo aretirali. S. Naidu pa je

⁶¹ Sarojini Naidu, ki je prišla z Gandhijem na konferenco, je bila edina ženska delegatka na konferenci. Gandhi je izpostavil dejstvo, da je izvoljena predsednica Kongresa. Sarojini Naidu je bila zastopnica indijskih žensk in so joklicali *Nightingale of India* (Sen 2006).

poslej vodila svetovno znano demonstracijo *Dva tisoč petsto upornikov proti solinam Dharasana* (prim. Nicholson 1995: 37-38).

5.2.2 Pohod za sol

12. marca 1930 se je Gandhi in 78 članov ašrama odpravilo na pohod proti morju. 5. aprila 1930 je Gandhi pobral prgišče soli, kar je bilo znamenje zloma zakona, ki ni dovoljeval posedovanja soli. Gandhijevo dejanje je sprožilo naval ilegalnega pridobivanja soli po vsej Indiji. Pohod za sol je bil neke vrste opozorilo Angležem, da ne morejo vladati Indiji v nasprotju z željami Indijcev, in opozorilo Indijcem, da je v njihovi moči, da onemogočijo vladanje Angležev v svoji deželi.⁶² Pridelovanje soli je simboliziralo potrebo po indijski ekonomski neodvisnosti. Gandhi je vzpostavil odnos s tretjo stranjo (mednarodno javnostjo) in si pridobil njihovo simpatijo in skrb. Razumel je, da bo indijska neodvisnost potrebovala odnose in podporo tistih, ki so onstran odnosov, ki Indijo povezujejo z Anglijo. »Identiteta Indije je namreč določena tako z zunanjimi kot notranjimi socialnimi odnosi« (Kupfer 2007: 11). Poročila o napadih policije na protestnike so v primeru Gandhijevega pohoda proti morju vzpostavljala dinamiko *jiu-jitsua*.⁶³ Ko so nenasilni pohodniki zaznali podporo tretje strani pri opazovalcih, so se ti postavili na stran protestnikov. Tretja stran je pritisnila na britanske kolonialne voditelje in dokončala verigo nenasilja med aktivisti in njihovimi nasprotniki (prim. Martin in Varney 2003: 225). V Indiji so tisti, ki so izvajali civilno neposlušnost, naredili korak naprej. Tudi indijski podkralj se je strinjal z mnenjem, ki so ga izpostavili Tolstoj, Nehru in Gandhi in se je nanašalo na britansko vladanje v Indiji; strinjal se je tudi s stališčem, da je *satjagraha* sredstvo, ki lahko uniči kraljevino (prim. Sharp 2006: 42). Britanska vlada je množično nesodelovanje in civilno neposlušnost dojela kot grožnjo in hkrati prepoznala velik potencial nenasilnega boja za kontrolo politične moči. Nenasilno gibanje si je počasi pridobivalo somišljenike tudi na angleški strani. Lord Irvin je Gandhijevo *satjagraho* imenoval »popolnoma legitimna oblika političnega nasprotovanja« (prim. Sharp 2006: 41). Z njegovega vidika je Gandhijeva metoda

⁶² Po mnenju Nicholsona je bila ideja pohoda navdihniti široko državljansko neposlušnost in zbegati vlado. Davek na sol, ki ga je hotel Gandhi ukiniti, ni bil samo simbol pravice vlade, da obdavčuje, se pravi pravice, da vlada, ampak je bil tudi čustvena zahteva. Davek je bil najhujše breme za revne, ker nihče ni mogel živeti brez soli, posebno ne v deželi z vročim podnebjem. Revni so morali plačevati prav tak davek na sol kot bogati. Mnogi so tudi menili, da je odvrtno plačevati davek na dobroto, ki jo daje narava (prim. Nicholson 1995: 39).

⁶³ *Jiu-jitsu* uporablja moč nasprotnika v svojo korist.

predstavljala premišljen in domišljen poskus, ki je imel za svoj cilj ustanovitev nove vlade s pomočjo množičnih nenasilnih akcij. Ta poskus je pojmoval kot protiustavno in razdiralno dejavnost. Množična akcija je ne glede na to, da je nenasilna, zanj predstavljala poskus, ki ima za svoj cilj neodvisnost Indije in ki se poslužuje moči v neki drugi obliki. Britanska vlada je *satjagraho* prepoznala kot grožnjo za katero je potrebno mobilizirati vse razpoložljive vire, ugotoviti njene šibke točke in se ji upreti.

6 SATJAGRAHA – POJEM IN VSEBINA

Ideje, kot so resnica, pravica, mir in svoboda, ne obstajajo v vakuumu v kaki čisti obliki, ki bi jo vsi avtomatično sprejeli. Njihov pomen se oblikuje v socialnem in političnem kontekstu, v katerem potekajo različne oblike interakcije in se sporočajo različne vsebine. Vloga *satjagrahe* in *satjagrahijev* je bil ustvariti takšen širok družbeni, politični, ekonomski in kulturni kontekst. Cilj *satjagrahe* in sploh vsakega nenasilnega prizadevanja je doseči dogovor za družbene izboljšave. Politična moč sama po sebi nima nobenega smisla, ampak je njen smisel v usposabljanju ljudi, da izboljšajo svoj ekonomski in družbeni položaj.

6.1 Opredelitev pojma

Ko je Gandhi iskal primerno besedo za *pasivni odpor*, ki bi najbolje opisal njegova nenasilna prizadevanja in bi jo lahko razumeli tudi Indijci,⁶⁴ je v časopisu *Indian Opinion* razpisal nagrado za tistega, ki bo predlagal najprimernejšo indijsko besedo. Njegov nečak Maganlal Gandhi je zmagal na natečaju, ko je predlagal besedo: *sadagraha* (*sat*, 'resnica', in *agraha*, 'trdnost'), ki jo je kasneje Gandhi spremenil v *satjagraha* (*satya* tudi izhaja iz korena *sat*, pomeni pa 'biti'), da je bila bolj jasna (prim. Gandhi 1957: 319). Resnica tako izhaja iz biti.⁶⁵ Iz tega lahko izpeljemo Gandhijevo idejo, da je *satjagraha* v svojem bistvu orožje resnicoljubnih. *Satjagraha* pomeni 'moč resnice'. Resnica je duša oziroma duh. Zato *satjagraho* lahko imenujemo tudi moč duha. Izključuje uporabo nasilja. Ker človek ni sposoben spoznati absolutne resnice, tudi nima pravice kaznovati. Povezava je na prvi pogled nenavadna, a popolnoma ustreza smislu, saj je resnica 'telo' življenja, življenje samo. Beseda *satjagraha* je bila skovana v Južni Afriki, in sicer z namenom, da bi razlikovali nenasilni odpor Indijcev v Južni Afriki od pasivnega odpora sufražetk in drugih nenasilnih gibanj, v katerih nenasilje ni bil izhodiščni pogajalski položaj. Gandhi je poudarjal, da se *satjagraha* ne pojmuje kot orožje šibkih. To je po Gandhiju pomen, ki označuje pasivni odpor, čakanje brez prave nenasilne iniciative. Ta se je razlikoval od oboroženega upora. Njegova uporaba se je nanašala tudi na krščanske mučence. Pojem civilna neposlušnost je začela predstavljati

⁶⁴ Besedi *passive resistance* in *civil disobedience*, s katerima je Gandhi opisoval svoja nenasilna prizadevanja, si je izposodil iz angleškega jezika.

⁶⁵ Po Gandhiju resnica ni atribut Boga, ampak resnica je Bog (prim. Gandhi 1957: 319).

civilno (=nenasilno) kršitev nemoralnih in krivičnih zakonov.⁶⁶ Izraz 'civilna neposlušnost' je začel prvi uporabljati Henry David Thoreau, da bi poudaril svoj upor proti suženjskim zakonom države. Lahko bi rekli, da je civilna neposlušnost veja *satjagrahe*. Nesodelovanje predpostavlja umik sodelovanja z državo, ki je po mnenju nenasilnega akterja postala podkupljiva (pokvarjena). Gandhi je nenehno poudarjal: »Mnenja sem, da je potrebno ravnati tako, kot se nam zdi, da je prav, četudi je to za nekoga drugega morda narobe. Izkušnja mi je pokazala, da je to edina pot. /.../ Instituciji sem zvest tako dolgo, dokler ta prispeva k mojemu razvoju in razvoju naroda. Takoj, ko ugotovim, da institucija zavira moj razvoj, je moja dolžnost, da sem ji nezvest« (Fischer 2002: 189). Civilna neposlušnost predpostavlja spoštovanje zakonov, brez strahu pred posledicami. In šele tisti, ki spoštuje vse zakone, lahko izrazi svoje nesodelovanje – *satjagraho*, katere predmet nenasilnega odpora je brezpogojni zagovor resnice (prim. Gandhi 2001: 4). *Satjagraha* ni isto kot pasivni odpor; metodi se med seboj razlikujeta. Pasivni odpor se pogosto razume kot orožje šibkih in ne izključuje uporabe fizične sile ali nasilja z namenom, da doseže svoj cilj, medtem ko je *satjagraha* orožje močnih in izključuje uporabo nasilja v katerikoli obliki. *Satjagraha* pomeni prizadevanje za resnico, ne da bi prizadeli trpljenje nasprotniku; trpljenje *satjagrahi* prevzame nase (prim. Gandhi 2001: 6). Na političnem bojišču je *satjagraha* nenasilni boj za korist ljudi, večinoma sestavljen iz nasprotovanja napakam v obliki krivičnih zakonov. Ko se posameznik želi zoperstaviti krivičnemu zakonu, ima na razpolago dve možnosti: 1. da se s fizično silo zoperstavi tistemu, ki je sprejel zakon, 2. da prenaša trpljenje in sprejme kazen za nespoštovanje zakona.

Pomembno je, da civilni upornik vedno spoštuje zakon (zakonitost). Samo tako ima pravico, da krši tiste zakone, za katere meni, da so krivični, in za to mirno sprejme kazen (prim. Gandhi 2001: 6-7). Zgodovina je zgodovina vojn. Med Angleži obstaja obče znan pregovor, da narod, ki nima zgodovine, tj. se ni vojskoval, je srečen narod. *Satjagraha* je metoda varovanja pravic na podlagi osebnega trpljenja. Predstavlja nasprotje uporu z orožjem. Ko človek zavrne nekaj, kar je v nasprotju z njegovo vestjo, uporablja moč duha. Vsak bo priznal, da je žrtvovanje sebe neprimerno višji cilj, kot žrtvovanje drugih. Če nenasilni človek uporablja to vrsto moči napram zakonu, ki je krivičen, trpi samo tisti, ki udejanja nenasilje. *Satjagrahi* je zavezan temu, da se upre vsakemu krivičnemu zakonu, ki ni kazenske narave, in sicer z namenom, da vpliva na

⁶⁶ Za Gandhija je bil edini moralno sprejemljivi način spremembe zakona nenasilni upor, ker samo nenasilje spoštljivo obravnava nasprotnika (prim. Kupfer 2007: 5).

vlado, da bolj upošteva voljo ljudi. Gandhijev prijatelj in sodelavec Swami Shraddhananda je bil mnenja, da *satjagraha* ne more postati množično gibanje, prav tako pa je menil, da *hartala* ni mogoče izpeljati brez uporabe nasilja. Razlika med *hartalom* in civilno neposlušnostjo je v tem, da je *hartal* je bil izpeljan z namenom, da se ljudje uprejo napačni predstavi vlade glede njenega vodenja države. Medtem ko je civilna neposlušnost disciplina za tiste, ki se bodo odločili zanjo, sta Gandhi in Shraddhananda imela različni mnenji glede začasno prekinjene civilne neposlušnosti. Gandhi jo je prekinil, ker se mu je zdelo, da ni dosegel zadostne kontrole nad množico in se je bal, da bi lahko prišlo do nemirov. Dokler se potencialni protestniki *satjagrahe* niso držali v svojih mislih, besedah in dejanjih, ni hotel razglasiti množičnega gibanja (prim. Gandhi 1957: 467). Po nemirih, do katerih je prišlo v času *hartala*, ni hotel več tvegati. Civilno neposlušnost je uveljavil šele, ko je bil popolnoma prepričan, da se bo množica obnašala disciplinirano. *Hartal* je bil za Gandhija meja, ki mu je pomagala presoditi, kakšna je stopnja discipliniranosti množice (prim. Gandhi 2001: 16-25). *Satjagraha* gibanje je lahko uspešno, četudi obstaja samo en *satjagrahi*, ki je trdnega značaja. Učinkovitost *satjagrahe* ne pogojuje množica privržencev, saj je odločitev za nenasilje – ne glede na množičnost – osebna. Tisti, ki niso želeli narediti *satjagraha* zaobljube, so se po Gandhijevi prošnji udeleževali v delu, ki se neposredno ni nanašalo na samo gibanje. Zaobljuba je bila nujna zato, da so se *satjagrahiji* v vsakem primeru vzdržali nasilja. Samo posameznik, ki se zaveda, da je v človeku nekaj, kar je nad njegovo nasilno naravo in k čemur se lahko vedno zateče, lahko postane *satjagrahi*. V času odpora niso bili vsi *satjagrahiji* pripravljene iti do konca. Nekateri so se pridružili odporu brez nekega izoblikovanega lastnega prepričanja in pogosto z različnimi nameni. Prav tako so se nekateri kljub strogemu nadzoru v času odpora zatekli k nasilju. Tudi zaradi tega se je boj včasih podaljšal. Iz tega razloga je daljša priprava posameznika na *satjagraho* nujna, ker mora biti popoln *satjagrahi* tudi več ali manj popoln človek, čeprav je to ideal, ki nikoli ni povsem izpolnjen. Popolnost posameznika se ne zgodi čez noč, ampak si je za to potrebno nenehno prizadevati. Iz tega vidika je *satjagraha* najboljša in najbolj temeljna vzgoja (prim. Gandhi 2001: 35-36). Ker je odpor popolnoma odvisen od notranje moči, ta ne more uspeti brez discipline *satjagrahijev*. Gandhi se je zavedal, da morajo ljudje, preden so pripravljene udeleževati se v civilni neposlušnosti, temeljito razumeti njen globlji pomen. Izkusil je, da je izredno težka, naporna in dolgotrajna naloga vzpodbuditi ljudi za miroljuben pristop, ki je pogoj za *satjagraho* (prim. Gandhi 1957: 471). Gandhi je bil prepričan, da tisti, ki želijo ljudi

voditi po poti *satjagrahe*, morajo biti sposobni vzdrževati nenasilje med ljudmi, ki se pričakuje od njih samih. Zato je *satjagrahi* lahko samo nekdo, ki tankovestno in natančno opazuje, kaj se dogaja v človeku (prim. Gandhi 1957: 469).⁶⁷ Nenasilje v Gandhijevih očeh je bolj aktivno in bolj resen boj, kot je zgolj povračilo, katerega bistvo je, da prizadene škodo in poveča šibkost. Nasilje samo poslabša situacijo. Ne more pomagati, izzove pa nasilni odgovor. Kar zadeva sam odnos med *satjagraho* in njenimi izpolnjevalci – *satjagrahiji*, je konec nenasilne kampanje uspešen in vreden napora samo, če *satjagrahiji* postanejo bolj duhovno moči, kot so bili na začetku kampanje. Gandhi je pri tem izhajal iz osebne izkušnje, saj od svojih privrženecv ni zahteval izpolnjevanje nečesa, kar sam ne bi bil pripravljen storiti oz. izpolniti. Zavedal se je, da smo si ljudje različni in da bistvo skupnega sobivanja, zato temelji na sprejemanju različnosti. Iz tega izhaja tudi njegova trditev, ko pravi: »Test naše civilizacije bo, če bomo sposobni doseči enotnost v različnosti. Človek je produkt, stvaritev svojih misli. Kar misli, to postane« (prim. Gandhi 1957: 439, Fischer 2002: 163). V primeru uporabe nenasilne metode se v začetku morda pojavijo dvomi v njeno učinkovitost, dokler se ne izkaže kot uspešna. Gandhi, ki je kljub izvorni strategiji eksperimentalna s političnimi zmožnostmi neposlušnosti, je poudarjal pomen spremembe volje pri nasprotniku kot prvega pogoja za sprejetje poslušnosti in sodelovanja. Da se to zgodi, morajo biti izpolnjeni trije pogoji: 1. psihološka sprememba od pasivne podrejenosti k samospoštovanju in pogumu, 2. spoznanje posameznika, da je njegova podpora tista, ki omogoča obstoj izkoriščevalskega sistema, 3. izgradnja prepričanja, katerega posledica bo umik sodelovanja in poslušnosti (prim. Sharp 2006: 31).

Cortright omenja tri stopnje aktivnosti v Gandhijevih političnih kampanjah: prepričevanje, žrtvovanje in nesodelovanje (prim. Cortright 2006: 22). Na te tri stopnje aktivnosti se posredno nanaša tudi eden izmed vitalnih principov nenasilne strategije pri *satjagrahi*, ki ga predstavlja vztrajnost. Da se dosežejo korenite socialne, ekonomske in politične spremembe, je potreben dolgoročen in kontinuiran politični pritisk. V trenutku, ko je gibanje odpora na višku in nasprotnik popusti, je zgrešeno, če bi žrtve množice privrženecv zapravili za nekaj bornih drobtin, ki padejo iz pogajalske mize, ampak je potrebno vztrajati do konca in se ne vdati ponudbam, ki so morda samo pesek v oči. Vzdrževanje pritiska je nujno za doseg konkretnih rezultatov. V določenih trenutkih je prav narediti kompromis, v drugih pa je ključnega pomena vztrajati v odporu. Dejstvo

⁶⁷ Satjagraha je popolnoma nenasilno orožje; je metoda, pot. Gandhi je bil mnenja, da je njegova dolžnost, da razloži njeno uporabo in njene omejitve (prim. Gandhi 1957: 380).

je, da ni mogoče spreminjati zahtev, ko se enkrat nenasilno prizadevanje ustavi oziroma ko se sprejme ponudba, ki jo je dal nasprotnik. Izkušnje kažejo, da se naknadnim zahtevam, ki so bile postavljene, ne ugoti. Avtentičnost, vztrajnost in kredibilnost so ključni dejavniki oz. zahteve za učinkovit socialni protest.⁶⁸ Veliko gibanj je uspešnih ne samo zaradi modre strategije, ampak zaradi vztrajnosti. Vztrajnost je vrlina, ki omogoča vse ostale. Nikoli ne moremo vedeti, kako lahko naša dejanja danes vplivajo na dogodke v prihodnosti. Zlato pravilo nenasilnega ravnanja je vzajemna strpnost in gotovost, da nikoli ne bomo mislili enako, da bomo vedno videli samo dele resnice in to iz različnih zornih kotov. Gandhi je presenetljivo izpostavil naslednje: »Izkušnja me je naučila, da je vljudnost najtežji del *satjagrahe*. Vljudnost ne pomeni zunanje obzirnosti, ampak iskreno željo, želeli nasprotniku dobro. Čeprav se nisem strinjal z vladnimi uradniki, ki so uveljavljali zakon s katerim se nisem strinjal, nisem imel nič proti njim osebno« (navajam po: Fischer 2002: 83). Gandhi je v svojih nenasilnih prizadevanjih izpostavil svoje nestrinjanje z nenasilnih bojem, v katerem se je uničevala lastnine in druge materialne dobrine. V nasprotju s tem Gene Sharp vključuje sabotžo na svoj seznam legitimnih nenasilnih metod. Podobnega mnenja je tudi Barbara Deming, za katero so posamezne oblike uničevanja lastnine sprejemljive, če se izogibajo fizičnemu škodovanju človeku (ljudem) in ne povzročajo političnega maščevanja. Demingova sicer razlikuje med lastnino, ki je podaljšek osebe, kot je na primer dom, in lastnino, ki je uničujoča, kot je na primer tovarna, ki izdeluje nuklearne izstrelke (prim. Cortright 2006: 123). V tem oziru pride do izraza Gandhijevega ideologija, na kateri gradi temelje za nenasilno prizadevanje, ko o uničenju lastnine pravi: »V uničenju lastnine z namenom žalitve ali obrambe ne vidim nobenega izraza poguma ne žrtvovanja« (prim. Fischer 2002: 290). Če bi danes iskali organizacijo, ki do neke mere upošteva Gandhijeve ideale, je po mnenju Cortrighta Greenpeace ena izmed organizacij, ki je pri svojem delovanju popolnoma nenasilna in izvaja legitimne in pogosto učinkovite okoljevarstvene akcije. Pri svojih akcijah se velikokrat upira zakonu, ampak se izogiba uničevanju lastnine ali kakršnemukoli škodovanju drugim ljudem. Delujejo odprto in so pripravljene sprejeti posledice svojih dejanj (prim. Cortright 2006: 126). Pomembno je poudariti še eno razliko: nekatere nenasilne skupine so mnenja, da so v primeru protestov upravičeno nasilni, če so policisti nasilni do njih. Takim skupinam težko rečemo, da so nenasilne, saj bistvo nenasilja temelji na Gandhijevi postavki, da se

⁶⁸ Tudi neresničneobtožbe nasilja imajo lahko pogubne posledice za socialni aktivizem (prim. Cortright 2006: 146).

aktivisti ne smejo maščevati ali uporabljati nasilja, ne glede na provokacijo. Cilj Gandhijevega nenasilnega gibanja je bil osvojiti srca in misli milijonov, ki so se odločili podpreti politično spremembo,⁶⁹ predvsem pa ostati pošteni do nasprotnikov. Protestniki v boju za državljske pravice so zato vzdrževali visok moralni standard in ohranili svojo premoč nad tistimi, ki so jih diskriminirali in napadali (prim. Cortright 2006: 148). Tretja stran se večinoma odloči za tiste, ki trpijo krivico; zato je odločitev tretje strani toliko lažja, kolikor večja je razlika med pravičnimi, ki so zatirani s strani krivičnih, in samimi krivičnimi.

Gandhija lahko razumemo samo tako, da nenasilje dojamemo kot način razmišljanja in življenja. Nenasilje ni samo taktika, ampak je strategija; je njegovo življenje. Gandhi je potem, ko je spoznal pomen nenasilja, velikokrat poudarjal, da nenasilje nima časovne omejitve. Je način, v katerem ima spoštovanje nasprotnika konkretno vsebino, saj ga nenasilna metoda vključuje v reševanje problemov, zdravljenje odnosov in v splošen dvig kakovosti življenja posameznika; to je metoda, lahko izuri v nenasilnem boju tudi tistega, ki je včeraj prisegal na nasilje. Gandhi je začel pri sebi. Njegovo nenasilje ni politično orožje ali tehnika za socialno spremembo, bolj je umetnost civilizacije, ki zadeva vprašanje, kako kakovostno preživeti. Nenasilja se lahko samo naučimo. Ne rodimo se nenasilni. Ne moremo sicer reči, da smo nesposobni za nenasilje, edino kar lahko rečemo, je, da se ga ne želimo naučiti. Toda nenasilje je izraz najvišjega moralnega zakona, namreč neprestano delo za dobro človeštva. Gandhi je rekel, da ni nič takšnega, čemur bi lahko rekli gandizem. Za seboj ni želel zapustiti nobene sekte. Prav tako tudi ni trdil, da je iznašel in uvedel kakšno novo doktrino ali princip. Vse, kar se je trudil doseči, je, da bi resnico uporabil v življenju in v soočanju z vsakodnevnimi težavami. Za mnenja in zaključke, do katerih je prišel, pravi, da niso dokončni. Lahko jih spremeni že jutri. Vse, za kar si je prizadeval, je bil poizkus z resnico in nenasiljem v najširšem možnem obsegu. In prepričan je bil, da se bo civilizacijam sodilo glede na njihov odnos do manjšin (prim. Fischer 2002: 278-280). *Satjagraha* ni bila načrtovana predhodno, ampak se je predvsem zgodila spontano. Zdi se, da je tudi sam Gandhi šele kasneje uvidel, da so vse njegove predhodne odločitve bile usmerjene k temu cilju, ne da bi se tega sam zavedal. Svoje metode je namenil vsemu svetu ne samo Indijcem. Bil je ujet v neizbežne kompromise in nasprotja političnega življenja. Morda je zato razkril

⁶⁹ Nobena skupnost ne more doseči resnično pomembnih stvari brez skupnega duha. Fischer pravi, da je veriga tako močna, kot je močan njen najšibkejši člen (prim. Fischer 2002: 66).

popolnoma novo metodo za doseganje političnih sprememb, ki ima globok pomen za prihodnost človeštva.

6.2 Trpljenje – gonilna moč *satjagrahe*

Dejanje, ki temelji na zavračanju škodovanja drugemu, pogosto zahteva sprejemanje nasprotnikovega nasilja pri sebi. Po Gandhiju je ultimativni test ljubezni pripravljenost sprejeti posledice nasprotnikovega nasilja. V hinduizmu in drugih religijah je trpljenje razumljeno kot očiščenje. To je razlog Gandhijevega nenehnega ponavljanja, da je njegova metoda za močne, ne za šibke. Od človeka zahteva pogum, da se na storjene krivice ne odzove nasilno.

Satjagraho lahko bolj kot dejanje moralnega prepričanja opišemo kot obliko političnega pritiska. Gandhijevi bojkoti in množično nesodelovanje, ki ga je vodil in vzpodbujal, so imeli za cilj politične spremembe po poti nenasilnega delovanja (prim. Cortright 2006: 26). *Satjagraha* se v svojem bistvu razlikuje od drugih nenasilnih metod po tem, ker temelji na verski resnici, kot jo je jo je utemeljil in razumel Gandhi.

Fischer je v svoji knjigi *The Essential Gandhi. An Anthology of His Writings on His Life, Work and Ideas* zapisal, da ni pomembno, ali gre za pritisk ali prepričevanje, pač pa za to, da Gandhijeva metoda zahteva pripravljenost trpeti. Pripravljenost (pre)trpeti, ne samo trpljenje posameznika, je bistvo nenasilja; trpljenje pa je nekakšna zamenjava za nasilje drugih (prim. Fischer 2002: 173). Ravno iz tega razloga je nenasilje vrh in končni cilj poguma. Ta del *satjagrahe* predstavlja novost v sami metodi, saj je potrebno razlikovati zahtevo po trpljenju in pripravljenosti zanj, od pripravljenosti sodelovati v neki obliki nenasilnega angažiranja. Gandhi je bil v tem unikaten. *Satjagrahi* na svoja ramena mora sprejeti breme trpljenja, če želi biti *satjagrahi*. Nikoli ni silil posameznika, naj sodeluje v nenasilnem prizadevanju, ko pa se je posameznik za to odločil, je moral sprejeti rigorozna pravila sodelovanja.⁷⁰ Gandhi je verjel, da je napredek tem večji, kolikor bolj čisto je trpljenje. Napredek je odvisen od pripravljenosti za trpljenje. Pripravljenost za žrtvovanje je ključna značilnost *satjagraha* in je pomembna za izvrševanje njene politične moči. Nenasilje pomeni, da ljubimo tiste, ki nas sovražijo.

⁷⁰ Gandhi pravi o svoji metodi, da pomeni spreobrnitev, ne siljenje. Pomeni trpljenje tistega, ki izvaja civilno neposlušnost, ne trpljenje tirana, diktatorja. Prepričan je bil, da je ta metoda prava in da jo lahko sprejme vsak človek, ne da bi moral spremeniti svojo vero ali razumeti njeno filozofijo (prim. Gandhi 1957: 164).

Samopomoč pomeni trpljenje in trpljenje pomeni *satjagraho* (prim. Fischer 2002: 177, 289). Civilna neposlušnost pomeni sposobnost za neomejeno trpljenje brez opojnega razburjenja, ki ga povzroči ubijanje. Raziskovalci se razhajajo v mnenjih, ali trpljenje je ali ni ključni vidik *satjagrahe*. Nekateri so prepričani, da je, drugi verjamejo, da je osebna žrtev integralna za pravo definicijo nenasilnega dejanja. Gene Sharp poudarja, da se lahko zgodi, da so nenasilni uporniki podvrženi stiskam v času političnega boja in zato morajo biti pripravljeni sprejeti zatiranje, ki je rezultat izzivanja obstoječe oblasti/avtoritete (prim. Sharp 2005: 383-384). Za razliko od Gandhija Niebuhr nasprotuje temu, da bi zanikali prisilne elemente *satjagrahe*. Kritičen je do Gandhijevega zadržanja do nasilnega posredovanja, ki ne škoduje neposredno ljudem, in njegovega pojmovanja *satjagrahe* kot čiste duhovnosti. Elementi prisile so po Niebuhru nujni. Sebičnost človeške skupnosti je potrebno razumeti kot neizbežno. Zato čisti pacifizem ni primeren odgovor na socialno zatiranje in institucionalizirano tiranijo (prim. Niebuhr 1960: 243).

Gandhi poudarja, da nenasilje ni nekaj mehničnega. Nihče ne postane nenasilen zgolj tako, da reče, da bo nenasilen. Nenasilja se je potrebno naučiti. Ko se to zgodi, se nenasilje samo izraža v vseh naših dejanjih. Nenasilja se ne more učiti nekdo, ki se boji smrti in nima poguma za odpor. Če se človek v soočenju z nasiljem obnaša strahopetno, je strahopetec. Kar zadeva strahopetnost, je Gandhi neusmiljen. Ne želi pomagati pri maščevanju in strahopetcu ne dopušča, da išče zavetje v nenasilju (prim. Fischer 2002: 299). Cortright navaja primere tistih, ki so bojkotirali vietnamsko vojno, in so jih nekateri imenovali strahopetci. Na prvi pogled je v nasprotju z Gandhijevo idejo nenasilja to, da Gandhi zagovarja, da v primeru, če bi kdo moral izbrati med strahopetnostjo ali nasiljem, bolje, da izbere nasilje. S tem ni mislil opravičevati nasilja, ampak poudariti zelo pomembno vlogo poguma. Če izberem nenasilje zgolj iz strahu ali ker se bojim bolečine in trpljenja, ne sledim v resnici Gandhijevi poti. Pogum, vztrajnost, neustrašnost in samožrtvovanje, ki je nad vsemi, so kvalitete, ki naj bi jih imeli voditelji. Zbrati pogum za odpor avtoriteti je izredno težko, tako v tolerantni demokraciji kot v zatiralnih diktaturah (prim. Cortright 2006: 30-33).

Gandhi razume trpljenje kot pot samouresničitve in duhovne izpopolnitve. Prilastil si je religiozno dimenzijo trpljenja in jo transformiral v metodo socialne akcije. Religiozno prepričanje pa ni pogoj za nenasilno dejanje, čeprav je pri Gandhiju to dvoje sovpadalo. Gandhi je pokazal, da se je mogoče zoperstaviti in transformirati socialno zlo prek

discipliniranega boja in trpljenja pod pogojem, da nenasilno akcijo usmerimo na področje, kjer se lahko izrazi naša moč in vpliv. Pritisk na ekonomske strukture moči vpliva na politične strukture moči. Prav tako bistveno, vendar težje, je razumsko dojeti, da nenasilna dejanja pomenijo prostovoljno trpljenje. To je način, na katerega nenasilje deluje. Predsodek Angležev nasproti Indijcem je že povzročil trpljenje, naloga *satjagrahe* pa je narediti to trpljenje vidno (prim. Gandhi 1957: 482).

6.3 Ahimsa

Če smo glede na vsebino dosledni, *satjagraha* ne pomeni nenasilja, ampak metodo. Beseda, ki jo prevajamo kot nenasilje –*ahimsa* – izhaja iz sanskerta in predstavlja osrednji pojem budizma. Pomeni popolno odsotnost nasilja v mislih, besedah in dejanjih. Ne pomeni samo pasivnega koncepta misli, ampak predstavlja pozitivno vrednotenje vsakega živega bitja, ter mu dopušča možnost samouresničitve. Princip *ahimse* je vplival tudi na jainizem in budizem.

Po Gandhiju *ahimsa* predstavlja brezpogojno ljubezen in označuje popolnost, medtem ko *satjagraha* pomeni udejanjeno ljubezen. *Ahimsa* pomeni popolno svobodo od bolezni, jeze, sovraštva in je vseprežemajoča ljubezen do vsega. Lahko si jo predstavljamo kot veliko drevo, ki daje več sadu, kolikor bolj ga vzgajamo in skrbimo zanj (prim. Gandhi 1957: 218). Resnico in *ahimso* (ljubezen) je možno uresničevati samo s pomočjo nenehnega osebnega prizadevanja⁷¹. Gandhi pravi, da ne moremo izkusiti popolne resnice, dokler smo ujeti v okvir smrtnosti. Kljub temu pa jo lahko vizualiziramo v svoji domišljiji. Resnica v svoji telesni obliki je navdihnila starodavnega Iskalca resnice, da je spoznal *ahimso*. Vprašanje, ki se mu je postavilo, se je glasilo: »Ali naj prenašam tiste, ki mi povzročajo težave, ali naj jih uničim?« Iskalec je ugotovil, da tisti, ki je uničil drugega, v življenju ni naredi nobenega napredka, ampak je ostal na mestu, medtem ko tisti, ki prenaša ljudi, ki mu povzročajo težave, gre naprej in občasno vzame s seboj tudi druge. Iz prvega dejanja uničenja se je naučil, da

⁷¹ Po mnenju Rousseauja je usmiljenje naravno čustvo, ki v vsakem posamezniku umirja delovanje samoljubja in tako prispeva k vzajemnem ohranjanju vrste. Usmiljenje je tisto, ki nas brez premisleka sili na pomoč tistim, ki jih vidimo trpeti. Usmiljenje je tisto, ki v naravnem stanju stopi na mesto zakona, nravi in vrline, s to prednostjo, da nikomur ne pride na misel, da ne bi ubogal njegovega milega glasu. Usmiljenje je tisto, ki namesoto vzvišene maksime umne pravice pravi: »Vse torej, kar hočete, da bi ljudje vam storili, storite vi njim.« V tem naravnem čustvu je potrebno bolj kot v subtilnih argumentih iskati vzrok odpora, ki ga vsak človek občuti do tega, da bi delal zlo, celo neodvisno od vzgojnih načel (prim. Rousseau 1993: 51).

resnica, ki je bila objekt njegovega prizadevanja, ni bila izven njega, ampak v njem (prim. Gandhi 2001: 40-41).

Beseda *satja* (resnica) izhaja iz *sat*, ki pomeni bivanje, obstoj, eksistenca. Nič v resnici ne obstaja, razen resnice. Zaradi tega je *Sat* oziroma resnica morda najpomembnejše ime za boga. V bistvu je bolj pomembno reči oboje: da je »resnica bog« in da je »bog resnica«. Kjer je resnica, je tudi vedenje, ki je resnično. Kjer ni resnice, ni resničnega vedenja. Iz tega razloga je beseda *Chit*, 'vedenje', povezana z imenom boga. Kjer pa je resnično vedenje, je vedno tudi blaženost, sreča (*Ananda*). Kjer je sreča, ni prostora za žalost. Prav tako kot je resnica večna, je večna tudi blaženost, ki izhaja iz nje. Zato poznamo Boga pod imenom *Sat-chit-ananda*, Edini, ki v sebi poseblja sebe, resnico, vedenje in blaženost. Nič ni narobe, ko človek sledi resnici in kdaj pa kdaj zaide. Če je iskren v svojih prizadevanjih, se bodo napake izravnale. Iskanje resnice, zahteva predanost. Samo to je pot, ki vodi k Bogu. Ni prostora za strahopetne, prav tako ne za poraz (prim. Gandhi 2001: 38-39). Vsak posameznik sam zase definira, kaj mu pomeni resnica, kar pa še ne pomeni, da je resnic toliko, kot je posameznikov. Če A predstavi svoje videnje resnice in se B in C z njim strinjata, to še ne pomeni, da se od B in C zahteva enaka sposobnost kot od A-ja. To tudi ne pomeni, da tisti, ki ne razume ali nima svojega videnja resnice, slepo sledi A-ju. Samo tisti, ki se sam odloči, da bo sledil resnici, čeprav sam nima točno determiniranega pojma, lahko sledi tistemu, ki ta pojem razume.

Gandhi je videl problem civilizacij v tem, da večinoma ignorirajo religiozno sporočilo nenasilja. Nastaviti nasprotniku 'drugo lice' je način, kako odvzeti nasprotniku možnost, da nas poniža. Takšen odziv moralno onemogoči nekoga, ki izvaja nasilje. Če žrtev zavrača ponižanje, udarci nimajo nobenega učinka (prim. Cortright 2006: 13). Gandhi pravi: »Vztrajanje v resnici me je naučilo ceniti lepoto sporazuma. Kasneje sem dojel, da je ta usmeritev temeljni del satjagrahe« (Gandhi 1957: 148). Arvind Sharma je mnenja, da ima prizadevanje za resnico svoje pasti, na katere je dobro biti pozoren: 1. Lahko pripelje do tega, da ljudje sebe smatrajo za pravične in krepotne; v imenu pravice pa so sposobni ubijati; tako ta resnica tvega, da se sprevrže v absolutizem; 2. prizadevanje za nenasilje brez resnice imamo lahko za zatočišče pasivnosti, morda celo za strahopetnost. Vedeti, kaj je prav in tega ne storiti, je eden izmed izrazov strahopetnosti (Sharma 2006). Gandhi je bil prepričan, da so vse dobre stvari, ki so se mu zgodile, rezultat njegovega nenasilja (prim. Gandhi 195: 349). Bistvo nenasilja je ne

ponižati drugega ne glede na to, kakšno vlogo igra v življenju in na čigavi strani je. Poistovetenje z vsem, kar živi, je nemogoče brez samoočiščenja. Brez tega izpolnjevanje zakonov *ahimse* ostane prazno. Po Gandhijevem mnenju se »bog ne more udeležiti pri nekom, ki ni čist v srcu. Samoočiščenje pomeni ostati čist v hoji skozi življenje. Ampak pot očiščenja je težka in strma. »Doseči popolno čistost pomeni postati popolnoma nenavezan na strast v mislih, besedah in dejanjih« (Gandhi 1957: 504). Gandhijevo vsakodnevno branje, iz katerega je črpal ideje in vrednote za svoje življenje, je bil hindujski sveti tekst Bhagavadgita.⁷² »Njeno sporočilno vrednost se je trudil živeti v vsakem trenutku«, pravi Mahadev Desai, Gandhijev učenec in tajnik. Gandhi je verjel, da je osrednje učenje Gite biti nesebičen in objektivni. Zanj je bila najvišja oblika duhovnosti nenavezanost na sadove svojega dela (prim. Cortright 2006: 12). Sharma pravi, da je odnos med *ahimso* in resnico tak, da brez *ahimse* ne moremo iskati in najti resnice. *Ahimsa* in resnica sta povezani na tak način, da ju je nemogoče ločiti. Sta kot podoba, vtisnjena na kovancu, in kovina, v kateri je odtisnjena. Nenasilje je sredstvo in resnica je njegov cilj (prim. Sharma 2006). *Ahimsa* za Gandhija predstavlja najskrajnejšo mejo ponižnosti, kar je razvidno iz njegovega odnosa do nedotakljivih. Služenje ubogim je bila njegova velika želja, ki ga je vedno znova pripeljala med revne in mu pomagala, da se je poistovetil z njimi.⁷³ V svojem iskanju resnice se ni prizadeval samo za osamosvojitve Indije, ampak tudi za transformacijo razmišljanja naroda. Spremeniti je hotel miselnost in izkoreniniti kastni način razmišljanja. To potrjuje tudi Cortright, ko pravi: »Gandhiju so poleg politične neodvisnosti⁷⁴ bili pomembni tudi enotnost med muslimani in hindujci, sprejemanje ljudi iz najnižje kaste –nedotakljivih – in usposabljanje ter izobraževanje žensk« (Cortright 2006: 23). Nemogoče je poznati absolutno resnico. Človeško razumevanje je vedno pogojno in relativno. Relativno pomeni dobesedno, da je razumevanje stvari odvisno od razmerij med ljudmi. Glede resnice pa ni ultimativnega odgovora, je samo kontinuirano iskanje resnice, ki od posameznika zahteva toliko ponižnosti, da ta uvidi, da iskanje resnice po svoji naravi izključuje nasilje.

⁷² Gandhi je *Bhagavadgito* skrajšano imenoval *Gita*, zato ponekod uporabljam skrajšano obliko imena. Bhagavadgita je filozofski dialog in sveto besedilo hinduizma, ki je močno vplivalo na Gandhija (prim. Krek 2000: 295).

⁷³ Fischer navaja Gandhija: »Smisel življenja je v spoznanju samega sebe. Ne moremo delovati, dokler se ne poistovetimo z vsem, kar živi. Vsota vsega živega je Bog. Orodje tega vedenja pa je brezmejno in nesebično služenje« (Fischer 2002: 275).

⁷⁴ Gandhijeve ambicije so segale višje od neodvisnosti. Prek osvoboditve Indije si je prizadeval za osvoboditev t.i. 'šibkih ras' na zemlji izpod jarma zahodnega izkoriščanja, v katerem je imela v njegovem času Anglija najvidnejšo vlogo.

6.4 Zaobljuba brahmačarja

Ta zaobljuba je ena izmed pomembnejših odločitev, ki jih je Gandhi sprejel v svojem življenju, prav tako pa je imela pomemben vpliv na razvoj *satjagraha* metode. Potem ko le Gandhi eno leto preživel v Indiji, je šel leta 1901 tretjič v Južno Afriko. Nastanil se je v Johannesburgu in začel izdajati časopis *Indian Opinion*. Po uspešni odvetniški praksi je leta 1904 v bližini Durbana ustanovil naselbino Phoenix, ki je predstavljala njegov prvi *ašram*⁷⁵ (prim. Krek 2000: 290). Gandhi je leta 1906, v času upora Zulujev, ko je bil s sanitetnim oddelkom, v katerega je bil vključen na pohodu, dobil idejo, da si želi posvetiti služenju skupnosti; če pa hoče to doseči, mora opustiti željo po otrocih in blagostanju in živeti življenje *vanaprasthe*⁷⁶ ter sprejeti zaobljubo *brahmačarje* oz. celibata (prim. Gandhi 1957: 206). Sam je svojo odločitev obrazložil z razlogom, da si ne želi imeti več otrok: »Moj glavni razlog za sprejem zaobljube celibata je bil, izogniti se možnosti, da bi imel več otrok. Zaradi tega, sem si prizadeval, da bi se čimbolj discipliniral in samoobvladoval. Ta naloga mi je predstavljala neskončno težav. Prva stvar, ki sem jo storil v ta namen, je bila, da sva z ženo začela spati ločeno. Moja zvestoba ženi ni bila vredna nič, dokler sem bil suženj spolnega poželenja. Če sem pošten, lahko rečem, da moja žena nikoli ni bila zapeljivka. Zaradi tega mi ni bilo težko, da sprejem zaobljubo *brahmačarje*. Samo od mene je bilo odvisno, če jo bom sprejel. Največjo oviro je predstavljala moja šibka volja, povezana s poželjivostjo. Klonil sem zato, ker motiv, ki je spremljal moje poskuse ni bil najvišji« (Gandhi 1957: 205-206). Gandhi je dokončno sprejel zaobljubo *brahmačarje* leta 1906. Takrat je bil star 36 let. Svojega razmišljanja o zaobljubi ni delil s svojo ženo, vse dokler se ni odločil sprejeti zaobljube, a tudi takrat se je z njo samo posvetoval. Žena tej odločitvi ni nasprotovala. Gandhiju pa so se o tem postavljala mnoga vprašanja: »Kako bom krotil svoje poželenje? Odpoved telesnemu razmerju v zakonu je marsikomu nenavadna. Začel sem

⁷⁵ *Ašram* (sanskrt: *ashram*) je v starodavni Indiji predstavljal puščavnikov dom, kjer je modrec živel v miru in spokojnosti. Običajno so bili ašrami daleč stran od človeških prebivališč, v gozdu ali v gorah, v osvežujočem naravnem habitatu, ki je spodbujal duhovno vzgojo in meditacijo. Puščavniki so se urili v duhovnih in fizičnih vajah, kot so različne oblike joge. Beseda *ašram* izhaja iz sanskrta in dobesedno pomeni 'zaščito'. Ašrami so močni simboli indijske verske in kulturne zgodovine. Večina hindujskih kraljev je imela v ašramih svoje modrece, ki so v pomembnih zadevah svetovali kralju in njegovi družini. Modrec je imenoval *rajguru*, 'kraljevi učitelj' (<http://en.wikipedia.org>).

⁷⁶ *Vanaprastha* je človek, ki se odloči za življenje v gozdu kot puščavnik potem, ko se je odrekel želji po materialnih dobrinah. Ta beseda običajno opisuje določeno obdobje v življenju (od 60. do 80. leta), ko človek začuti, da se mora umakniti iz družbenega življenja. To obdobje življenja tudi predstavlja prehodno obdobje od materialnega k duhovnemu življenju. Je tretje od štirih faz (*Brahmacharya*, *Grihastha*, *Vanaprastha in Sanyasa*), kot jih je predpisal Manusmriti za Dhwiya kaste v hindujskem sistemu življenja (<http://en.wikipedia.org>).

z vero, da mi bo bog pomagal pri tem, kajti moji nameni so bili čisti« (Gandhi 1957: 208). In naprej: »Ugotovil sem v svoje zadovoljstvo, da je spolna združitev v zakonu sama po sebi dobra in koristna. Trenutna zadovoljitev in vzburljenje pri tem je gotovo prav dobra, ampak ju vedno spremlja izčrpanost. In želja po združitvi se pojavi spet takoj za tem, ko izčrpanost mine. Čeprav sem vedno bil predan delavec, si lahko jasno prikličem v spomin, da me je to vdajanje užitkom motilo pri mojem delu. Zavedanje te omejitve je bilo tisto, ki me je postavilo nazaj na pot samoobvladovanja in ne dvomim, da je ravno samoobvladovanje tisto, kateremu sem dolžan relativno svobodo in energijo, ki se je razvila v meni« (Gandhi: Collected Works vol. 1, 1975). »Stopnjevanje želje je Gandhija vodilo do izvira moči v sebi. Globoko v meditaciji je ugotavljal, koliko lastne vitalne energije je bilo ujete v spolnem poželenju. Ob tem je ugotovil, da spolnost ni samo fizični instinkt, ampak tudi izraz duhovne moči, ki je v ozadju ljubezni in ustvarjalnosti in jo hindujski spisi imenujejo *kundalini*⁷⁷ – življenjska sila evolucije« (prim. Cassel 1993: 40). Zdi se, da tudi sam Gandhi ni vedel, kako se bo odvijalo njegovo življenje po zaobljubi. Pred zaobljubo se mu je zdelo, da ga skušnjava lahko premaga v vsakem trenutku. A se bodo skušnjave še pojavljale, v kakšni obliki, kako se jim bo zoperstavljal? Na njegovo srečo pa je z zaobljubo prišla rešitev: »Zdaj, ko sem sprejel zaobljubo, mi ta predstavlja varen ščit pred skušnjavami« (Gandhi 1957: 208).

Gandhi v svoji avtobiografiji *The Story of My Experiments with Truth* navaja, da znanje o tem, da dosledno izpolnjevanje zaobljube celibata pomeni realizacijo *brahmana*, ne dolguje študiju Shaster,⁷⁸ ampak je to vedenje počasi raslo v njem, skupaj s pridobivanjem izkušenj (Gandhi 1957: 62). Prav tako se je iz izkušenj naučil, da je tišina del duhovne discipline in zagovornik resnice. Leta 1912, ko je živel na Tolstojevi farmi se je odpovedal mleku, kmalu zatem pa se je še odločil, da bo živel samo od sadja, in sicer bo jedel najcenejše sadje. Njegova ambicija je bila živeti življenje najrevnejših slojev. Bil je mnenja, da obstaja globoka povezanost med telesom in dušo. 'Razmišljanje telesa' vedno hrepeni po sladkosti in razkošju, zato je um tisti, ki kontrolira čute in čutnost. Vsak dan, ko je izpolnil zaobljubo, ga je to vodilo bližje vedenju, da v celibatu leži zaščita za telo, um in dušo (prim. Gandhi 1957: 208). In na

⁷⁷ *Kundalini* v sanskrtu pomeni 'zvit kot kača'. Koncept *kundalini* prihaja iz joga psihologije starodavne Indije in se nanaša na jogijsko prebujenje in duhovno dozorevanje.

⁷⁸ *Shastra* je sanskrtska beseda, ki označuje vzgojo in izobraževanje v splošnem. Beseda se običajno uporablja kot pripona besedi, ki označuje tehnično oziroma neko specializirano vedenje, spretnost. Če razširimo pomen, se *shastra* uporablja za razprave in za pisanje tekstov, ki razlagajo neko idejo, predvsem v zadevah, ki se tičejo religije in kulture.

drugem mestu: »Nisem se zavedal, kako nujna je bila zaobljuba celibata za lastno samouresničitev, lahko pa sem jasno opazil, da prizadevanje nekoga, ki si želi služiti skupnosti z vsem svojim bitjem, ni možno brez te zaobljube« (Gandhi 1957: 316). Narobe bi bilo, če bi si domišljali, da je Gandhi z lahkoto izpolnjeval zaobljubo. Sam pravi, da *brahmačarja* ni enostavna in nikakor ne zadeva samo telesa. Začne pri telesu, a se ne konča s telesom. Gandhi ni dvomil v to, da *brahmačarja* predstavlja način, kako se znebiti nezaželenih misli, ampak to mora ugotoviti vsak zase. Svetniki in preroki so nam zapustili svoje izkušnje, niso pa zapustili recepta, kako priti do teh izkušenj (prim. Gandhi 1957: 317). Po njegovem mnenju je bilo obvladovanje okusa prva in najpomembnejša stvar pri izpolnjevanju zaobljube, zato je vse svoje prehranjevalne navade prilagodil ne samo vegetarijanskemu, ampak tudi celibaterskemu načinu življenja. Šest let eksperimentiranja ga je prepričalo, da idealna prehrana za tak način življenja vsebuje samo sveže sadje in oreške⁷⁹ (prim. Gandhi 1957: 209).

Post sam po sebi je sicer kontroverzna in negotova taktika, ki deluje samo v določenih okoliščinah in pod strogo določenimi pogoji. V očeh zahodne civilizacije je post odrekanje hrani in pijači. V izročilu Vzhoda pa se post velikokrat pojmuje kot izraz razmerja med človekovo duševno in telesno strukturo in pomeni, da je treba dati telesu/duši to, kar zares potrebuje(ta). Predstavlja torej močno osebnost ter visoko raven poznavanja samega sebe in svojih resničnih potreb. Po mnenju nekaterih raziskovalcev, med katere spada tudi Judith Brown, post uveljavlja moralni pritisk in ima nenasilje lahko zaradi njega dvomljiv prizvok. Ni nujno, da prisilni elementi v *satjagrahi* (npr. post) izločijo posamezno metodo kot nenasilno, če nasprotniku ne škodujejo. Bolj negotovo vprašanje, ki zadeva post, je njegova politična prepričevalna moč. Post deluje samo takrat, ko je del množičnega odpora, kot je bilo na primer gibanje sufražetk ali Gandhijevo gibanje. Cortright pravi: »Vzrok posta mora biti razumljen širše in sprejet znotraj družbe. Take okoliščine pogosto ne sovpadajo, ko pa se to zgodi, je post lahko izredno učinkovita metoda« (prim. Cortright 2006: 95). Za Gandhija je imel post izrazito verski in samo duhovni pomen. Pogosto se je postil, ko so izbruhnili spopadi med dvema skupinama. S tem je hotel sporočiti, da je nasilje do članov skupnosti nasilje do njega. S pomočjo posta si je prizadeval, da bi Indijci svojo pozornost usmerili k višjemu cilju (prim. Kupfer 2007: 13). Gandhi je sicer vztrajal na stališču, da so razlogi

⁷⁹ Poleg vsega je bil Gandhi mnenja, da 999 od 1000 bolezni lahko ozdravimo s pravilno prehrano ter s terapijo z vodo in zemljo. To in vse ostale Gandhijeve odločitve je navdihovala njegova duhovnost, s katero se je, kot sam pravi, trudil živeti v skladu z Njim (prim. Gandhi 1957: 272).

za njegov post izključno religiozni, zavedal pa se je dejstva, da njegovi nasprotniki te razloge morda vidijo kot dejanja prisile. Na koncu je ugotovil, da je post lahko tako orožje discipline kot orodje vdajanja užitku. Zato je svoje razmišljanje strnil v stališče, da je dobro jesti toliko, da lahko telo funkcionira, to pa je spet mogoče razumeti na različne načine (prim. Gandhi 1957: 321). Fischer, ki navaja Gandhija, je mnenja, da se posta ni dobro lotiti z namenom, da bi z njim delovali proti sovražniku, ampak ga je potrebno prakticirati izključno zaradi sebe oziroma zaradi ljudi, ki so blizu in v njihovo dobro. Post je zato lahko utemeljen samo v primeru, če želimo spremeniti tiste, ki nas imajo radi, in ne tiste, ki nas sovražijo (prim. Fischer 2002: 182). Kontrola poželenja pomeni najprej kontrolo drugih čutov.

Mehanični (kozmetični) post je brez pomena. Če kdo odreka hrano svojemu telesu, svoj um pa hrani z mnogimi vrstami sladice in dobrot, razmišljajoč o tem, kaj vse bo pojedel in kaj popil, je posta konec, še preden se je začel. Tak post ne pripomore ne h krotenju poželenja ne k razvijanju okusa. Post je učinkovit, če um sodeluje s sestradanim telesom. To pomeni, da duša neguje odpor do stvari, ki se jih telo odreka, in obratno: da se telo veseli stvari, ki jih neguje duša. Odpoved brez obojestranske nenaklonjenosti ne pomeni nič. Um je središče vse čutnosti. Ko želja izgine iz uma, je naravna posledica tega zaobljuba oziroma odpoved, odpoved, ki je sad izbire, obljube (prim. Gandhi 1957: 207-210).

Podoben in hkrati radikalno drugačen pomen kot post ima gladovna stavka. Eagleton je mnenja, da ljudi, ki gladovno stavkajo požene njihova lastna smrtonosna volja v smrt. Volja postane tuje telo v njihovem mesu in ga razjeda. Naj so njihova dejanska prepričanja takšna ali drugačna, so v tem pogledu otroci razsvetljenstva, kajti za razsvetljenje je volja zvečine sila, ki obvladuje materijo in si jo gospodovalno podreja v svoje namene. Tisti, ki gladovno stavkajo zvečine upajo, da bodo preživeli. Smisel gladovne stavke ni le v zavračanju hrane, ampak v zavračanju zatiralčeve hrane, s čimer se razkriva ironija, da nas pri življenju ohranjajo tisti, ki jim gre v nekem bolj temeljnem smislu za naše uničenje. Stvar ni v tem, da umremo, ampak da svojo smrt dramatično položimo nekomu pred vrata. Gladovna stavka je simptom šibkosti in obupa pa tudi prizorišče kljubovanja. Uničenje samega sebe je znamenje tega, kako dramatična sprememba bi bila potrebna, da bi bilo naše vsakdanje življenje znosno. Je pa tudi obupana alternativa tej spremembi. Če hočemo danes z bombnim napadom vplivati na javno mnenje, pravi, ne sme imeti ne maščevalnega ne terorističnega značaja, marveč

mora biti izključno uničevalen. Kdor gladovno stavka, hoče, da ugodijo njegovim zahtevam, tako da bo lahko spet jedel. Tak človek izhaja iz mnenja, da življenju daje temeljno vrednost vse to, čemur se je pripravljen zanj odpovedati. Tisti, ki gladovno stavkajo, hočejo preobraziti šibkost v moč. Zmago nad silami, ki jih tlačijo, lahko dosežejo le tako, da jih ogoljufajo za edini del samih sebe, ki ga lahko nadzorujejo: svoje telo. Oblast lahko požene tistega, ki gladovno stavka, v smrt, toda s tem samo sebe prikrajša za nekoga, ki bi si ga lahko podjarmila, in kdor gladovno stavka, s tem tudi računa. S tem, ko tisti, ki gladovno stavka, uniči lastno meso in kri, priča o moči, ki je z njihovega vidika celo bolj mogočna od države. Tisti, ki umre zaradi gladovne stavke iz svoje smrti naredi izjavo ne orožje (prim. Eagleton 2008: 106-118).

Celibat pomeni nadzorovanje čutov, misli, besed in dejanj in ne samo odpoved spolnosti. Dokler volja misli ne nadzoruje v celoti, je celibat nesmiseln (prim. Gandhi 1957: 211).

Kristjani pogosto pojmujejo celibat kot karizmo, dar od Boga za služenje drugim, medtem ko Hindujski razumejo celibat v smislu ponovnega rojstva. Cassel pravi: »Asketsko zavrtni svet je dejanje, ki ga marsikdo občuduje. Zavrtnitev ni altruistična ali filantropična, ampak je znak popolnega samospoštovanja, kajti stvar posameznika je, da skrbi za svoje dobro. Biti zaskrbljen z rešitvijo samega sebe iz vezi ponovnega rojstva in iz biološkega obstajanja ni krivda posameznega značaja. Gandhi je bil plemenito protisloven v svojem nesebičnem ravnanju, z namenom, da osvobodi svojo dušo iz vezi mesa«⁸⁰ (Cassel 1993: 40). Celibat v smislu samopozabljenja v služenju drugim, kot ga pozna zahodna kultura, je krščanska, ne hindujska ideja. Pri Gandhiju je treba gledati na celibat skozi oči indijske kulture. V duhovni dediščini Indije je odpoved spolnosti vrlina. Celibat, ki ga posameznik osmisli in služi nekemu višjemu namenu, ne predstavlja nič nenavadnega in neracionalnega. Zaobljuba *brahmačarja* je priprava za Gandhijevo kasnejše pojmovanje *satjagrahija*, za katerega je rekel, da je rojen z namenom, da bo prevaran in razočaran (prim. Gandhi 1957: 352). Če povzamem zgoraj navedeno, Gandhijeva *satjagraha* ima svoje začetke v zaobljubi *brahmačarje*, ki jo je Gandhi sprejel v Južni Afriki; iz nje se je razvila metoda, kot jo poznamo danes.

⁸⁰ Gandhi sam zase pravi: »Ne morem živeti na dva načina: po mesu in po duhu. Človek je človek zato, ker je sposoben samoobvladovanja in samo dokler uresničuje to, ostaja človek. Celibat ni enostavna stvar in prav gotovo ne zadeva samo telo. Začne se z obvladovanjem telesa, ampak se ne konča s tem. Ne dvomim, da obstaja rešitev kako se znebiti nezaželenih misli, ampak vsak jo mora najti zase. Svetniki in modreci so nam pustili svojo izkušnjo, a to ni nezmotljivo in univerzalno načelo. Brez iskrene predanosti Njegovi milosti je popolni nadzor nad mislimi nemogoč. Prva sprememba, ki sem jo naredil v svojem načinu življenja je bila, da sem nehal spati z ženo v isti postelji (Gandhi 1957: 317-318).

6.5 Gandhijev pojem religije in odnos med hindujci in muslimani

Gandhiju pojem religije pomeni samouresničenje oziroma temeljno človekovo spoznanje o sebi; Gandhi pojem religije uporablja v širšem smislu. Vzgojen je bil v hinduistični religiji, družina je spadala v kasto vaišij,⁸¹ čeprav je sam trdil, da njegova inačica hinduizma vsebuje vse, kar mu je bilo znanega iz islama, krščanstva, budizma in zaratuizma. Cortright je mnenja, da je Gandhijevo verovanje oblikoval jainizem, miroljubna oblika hinduizma, ki je bila zelo vplivna v pokrajini Gudžarat v zahodni Indiji, kjer je Gandhi odraščal. Gandhi nikoli ni bil formalni privrženec jainizma ali katerekoli druge religije, čeprav je bil pod močnim vplivom hinduizma (prim. Cortright 2006: 11). Kljub vsemu prej navedenemu pa njegovega razumevanja verstev ni mogoče jemati ločeno od treh temeljnih hindujskih predstav: dolžnosti (*dharma*), discipline dejanja (*karmajoga*) in duhovne osvoboditve (*mokša*) (prim. Gandhi 1957: 38, *Velika verstva sveta* 1986: 182). V svoji filozofiji – če že ne kar religiji nenasilja – je Gandhi zavrnil sistem kast. Imel ga je za hinduizmu neorganski prirastek, ki nima veliko opraviti z iskreno pobožnostjo. Različne situacije in dogodki, so Gandhiju omogočili srečanja z ljudmi različnih veroizpovedi. Izkušnje, ki jih je ob tem pridobil, so v njem oblikovale prepričanje, da ni nobene razlike med sorodniki in tujci, sonarodnjaki in prebivalci drugih držav, hindujci in kristjani ter parsi in muslimani (prim. Fischer 2002: 57). Po njegovem so vse religije usmerjene k istemu cilju, le poti, ki vodijo do tega cilja, se razlikujejo. Pravi: »Verjamem v absolutno edinost Boga in s tem tudi v edinost človeštva. Če se odpovemo izkušnjam, dogmam, doktrini in obliki, opazimo enotnost in enost duha. Izgine potreba po delitvi vesolja na nebesa in pekel, delitvi ljudi na dobre in slabe, na večno odrešene in večno pogubljene. Ljubezen bo oblikovala naša dejanja in napolnila naša življenja« (navajam po: Fischer 2002: 206). Gandhi v svoji avtobiografiji opiše dogodek, ki jasno ponazori njegov odnos in razumevanje religije. Pravi: »Nisem nosil *shikha*⁸² in ne svete vrvice okrog vratu. Ob nekem najinem srečanju mi je Acharya Ramadevji, ki je bil vnet hindujec, dejal: 'Boli me, ko te vidim, tebe, verujočega hindujca, brez shikha in brez svete vrvice. To sta dva zunanja simbola hinduizma in vsak hindujec bi ju moral nositi'.« Gandhi mu je na to odgovoril: »Dokler bodo obstajale različne religije, bo vsaka izmed njih imela nek zunanji simbol, po katerem se bo razlikovala od drugih. Ko pa se simbol spremeni v fetiš in orodje za dokazovanje

⁸¹ V hinduizmu so štiri kaste.

⁸² *Shikha*, čop las, ki ga nosijo hindujci, predstavlja enega izmed zunanjih simbolov hinduizma.

večvrednosti ene religije nad drugo, ga je potrebno zavreči« (Gandhi 1957: 393). Zaradi svoje odprtosti do vrednot, ki jih lahko najdemo v vsaki religiji, je na Gandhija naredilo močan vtis Sveto pismo Nove zaveze, posebej *Pridiga na gori*,⁸³ za katero je rekel, da se mu je vtisnila v srce (prim. Gandhi 1957: 68). Gandhijeva naklonjenost do krščanstva je imela močno oporo v učenju Leva N. Tolstoja. Tolstojev klic k odporu si je Gandhi razlagal kot povabilo k kolektivnemu odporu. Predvsem je bil navdušen nad Tolstojevim *Pismom Hindujcem* ki je bilo objavljeno v reviji *Free Hindustan* in kasneje znova natisnjeno z Gandhijevim komentarjem v časopisu *Indian Opinion*. V tem pismu je Tolstoj pisal, da so Indijci sami odgovorni za zatiranje, ki ga nad njimi izvajajo Angleži, ker dovolijo, da se kolonialna nadvlada nadaljuje. Gandhi je povzel Tolstojevo misel v stavku: »Svoboda zahteva neposlušnost in zavračanje kolonialne avtoritete« (prim. Cortright 2006: 14). Ne glede na naklonjenost, ki jo je gojil do krščanstva, se je Gandhiju zdelo nepredstavljivo, da bi krščanstvo pojmoval kot popolno religijo, največjo med vsemi drugimi religijami. Celo več, z vidika pripravljenosti žrtvovati se se mu je zdelo, da hindujci presegajo kristjane (prim. Gandhi 1957: 137). Gandhi je vztrajal pri mnenju, da smo ljudje sicer potreben, ampak nepopoln dejavnik pri božjem razodetju. Iz tega izhaja, da se zaradi svoje nepopolnosti lahko tudi zmotimo v svojem govoru o Bogu. Če je na primer sporočilo napačno, ampak razlagano po mirni poti, je storjena minimalna škoda. Če pa se izkaže, da je bilo sporočilo/razodetje pravo, potem mu gre vsa moč (prim. Sharma 2006). Na ta način religija predstavlja samouresničenje in poglobljanje spoznanja o sebi, saj se veren človek v iskrenem nenasilnem prizadevanju spoznava in se uči iz lastnih napak.

Gandhi se je v trenutkih stiske zatekal k molitvi, o kateri pravi: »Molitev mi je rešila življenje. V življenju sem imel grenke izkušnje, ki so me spravljale v obup. Tega sem se znebil samo s pomočjo molitve. Res je, da molitev ni del mojega življenja na tak način kot je resnica. Iz molitve sem črpal notranji mir. Verjamem izključno v Boga in ljudem verjamem samo zato, ker verjamem v Boga« (navajam po: Fischer 2002: 269). Bhagavadgita je bila Gandhijevo osrednje versko branje. Večkrat je poudarjal, da je ob branju njenih tekstov imel občutek, da ne gre za versko knjigo, ampak za alegorijo. Kljub vsemu pa je po štiridesetih letih branja Bhagavadgite ugotovil, da ni popolne odpovedi brez doslednega izpolnjevanja nenasilja v vseh oblikah (prim. Fischer 2002: 160).

⁸³ Gandhi tukaj najverjetneje misli na *Blagoe* (glej: Sveto pismo nove zaveze, Matej 5,3-11), ki predstavljajo osrednji del 'Pridige na gori' (Matej 5,1-7,28).

Gandhi je 25. maja 1915 ustanovil ašram v Ahmedabadu (prim. Fischer 2002: 111). Odločil se je, da bo ob prvi priložnosti, ki se mu bo ponudila, vzel v ašram tudi nekoga izmed nedotakljivih,⁸⁴ če si bo ta tega želel in bo pripravljen živeti po pravilih, ki so veljala za ašram. Sprejel je tričlansko družino. Oče družine je bil učitelj v Bombayu. V trenutku, ko se je to zgodilo, je usahnila finančna pomoč iz katere se je ašram preživljal, ker se hindujci niso strinjali z Gandhijevo ukinitvijo hierarhije znotraj indijske družbe. Na posledice se je Gandhi pripravil, saj je s svojim ravnanjem želel opozoriti na nesmiselnost kastnega ločevanja. Tudi znotraj ašrama so se pojavljale težnje in predlogi, naj se družina nedotakljivih izseli. Ko so se strasti umirile, je Gandhi povedal, da je bil sprejem družine v ašram dobra lekcija za vse stanovalce ašrama. Hkrati pa je to bilo sporočilo za ljudi zunaj ašrama, da ašram ne podpira razvrščanja ljudi na nedotakljive⁸⁵ in druge. Nedotakljivost je Gandhiju predstavljala strup, ki se je vtihotapil v hindujsko družbo. Noben človek ni manjvreden. Gandhi je vzpodbujal nedotakljive: »Nedotakljivi s svojo prisotnostjo čistijo hindujsko družbo. Očistiti morate še svoja življenja. Vzdržujte čistočo domov in sebe, tako da nihče več ne bo imel razloga s prstom kazati na vas. S svojo čistočo boste osramotili hindujce« (Fischer 2002: 216). Ti so namreč *parije* imeli za umazane in so se zato izogibali vsakemu stiku z njimi. Vsako delo, ki je povezano z bojem za neodvisnost, je pomembno. Konsolidacija družbe navznoter je bila pogoj razmišljanja o neodvisnosti od tuje oblasti. Vzdrževanje čistoče je prav tako pomembno kot odstranjevanje barikad. Stvar, za katero je Gandhi bil prepričan, da se je Indija mora naučiti od Zahoda, je bila čistoča. Bil je mnenja, da je potrebno preoblikovati zahodne metode in jih prirediti indijski kulturi (prim. Fischer 2002: 216-222).

Hindujci verjamejo v reinkarnacijo. Posameznik je uvrščen v določeno kasto zaradi svojih dejanj iz prejšnjega življenja. To pomeni, da se tudi brahman lahko rodi kot nedotakljivi in obratno. Gandhijev boj proti kastnemu sistemu, ki je določene ljudi degradiral na raven nedotakljivih, je bil dolgotrajen in težak. V ašramu se kastnih delitev niso držali, ker kasta nima nič opraviti niti z religijo na splošno in tudi ne posebej s hinduizmom. »Greh je verjeti, da je nekdo večvreden kot drugi oz. da je

⁸⁴ Gandhi je nedotakljive imenoval *harijani*, 'božji otroci', kasneje pa je tako poimenoval tudi naslov tednika, ki ga je izdajal. Nedotakljivi so bili ljudje na dnu družbene lestvice, zunaj kast. Nedotakljivi so morali opravljati umazana dela: pometanje ulic, čiščenje stranišč, odnašanje mrtvih ljudi in živali ipd. Zanje so trdili, da 'onesnažujejo' hindujce iz višjih kast (prim. Nicholson 1995: 62).

⁸⁵ V sistemu hindujskih kast so nedotakljivi zunaj vseh kast. Nedotakljiv se ne sme dotakniti nikogar iz katerekoli kaste, prav tako se tudi ne sme dotakniti stvari, ki se jih dotikajo člani kast. V vaseh in mestih živijo v najbolj umazanih predelih. Razlog za to je, ker zanje nobeno drugo delo ni primerno.

nekdo manjvreden kot drugi. Nedotakljivost je največji madež hinduizma in ni sankcija religije. Hinduizem ravna narobe, greši ker sankcionira nedotakljivost. Degradira nas in nas dela pariže nasproti Angležem« je zapisal Gandhi (navajam po: Fischer 2002: 116-119).

Težko vprašanje, ki se ga je Gandhi zavedal in se mu posvečal, je bilo razmerje med Indijci in muslimani. Muslimani so čedalje bolj pritiskali, da bi se v primeru neodvisnosti odcepili od Indije. Gandhi se je zavedal, da je pot do hindujsko-muslimanskega prijateljstva možna samo, če se odpravi 'nedotakljivost'. Politična svoboda brez revolucije vrednot bi prinesla katastrofo. Te napovedi so se do določene mere tudi uresničile, ko je prišlo do konflikta in ločitve med Indijo in Pakistanom. Gandhi je bil prepričan, da bo enotnost Indije gradil na hindujsku-muslimanskem prijateljstvu, kar pa se je na koncu izkazalo za neizvedljivo. Imel je zamisel, kako razpravljati o skupnem bivanju hindujcev in muslimanov, in o tem zapisal: »Če želimo, da se bo v Indiji ohranil notranji mir, mora biti ta zagotovljen do stopnje, ko bodo imeli muslimani nadzor nad vsem, kar zadeva njihovo kulturo, vero ter ekonomske in druge interese. V dejanskih okoliščinah je nemogoče, da bi hindujce in muslimane ločili na dva naroda. Vsak musliman ima hindujsko ime, če gre zadosti daleč nazaj v družinsko zgodovino. Vsak musliman je samo hindujec, ki je sprejel islam. Indija ima skupno, enotno kulturo. Če se bo Indija razdelila, bo izgubljena za vedno. Če se ne bo, pa morajo hindujci in muslimani živeti skupaj v slogi, ne v sovraštvu« (Fischer 2002: 307-309). Kupfer je mnenja, da so notranji elementi indijske socialne identitete družbene skupine, opredeljene po spolu, razredu in religiji. Vsaka skupina je opredeljena na podlagi odnosa, ki ga ima do svojega nasprotnega pola. Če vzamemo za primer identiteto indijskih muslimanov in hindujcev, je tudi ta vzajemno sestavljena. Gandhijevo razumevanje odnosa kot definiranje indijske identitete določa njegov odgovor na antagonizem med hindujci in muslimani. Kupfer vidi vztrajanje muslimanov na neodvisnosti od hindujcev podobno kot vztrajanje Indijcev na neodvisnosti izpod Angležev. Muslimani v postkolonialni Indiji so verjeli, da njihove potrebe ne bodo izpolnjene, dokler se ne bodo ločili od dominantnejše religiozne skupine (prim. Kupfer 2007: 13). Gandhi je bil v nasprotju s tem mnenja, da je ločitev dveh religioznih skupin enakovredna uničenju Indije kot družbeno in kulturno definirane entitete. Avtonomija temelji v celoti na notranji moči naroda in na njegovi sposobnosti, da se upre neenakostim. Ekonomska enakopravnost je pomenila ključ nenasilne poti do indijske

neodvisnosti. Delo za ekonomsko neodvisnost pa je hkrati s tem pomenilo ukinitve stalnega konflikta, ki obstaja med kapitalom in delom. Ob neki priložnosti je Gandhi rekel: »Svoboda Indije nam pomeni vse.« To se vidi tudi iz njegovega razmišljanja, ko ovrednoti cilj neodvisne Indije pred vsem drugim: »»Mnenja sem, da je bolje izbrati nasilje, če sta na izbiro samo strahopetnost in nasilje. Tistim, ki verjamejo v metode nasilja, tudi jaz svetujem usposabljanje za rokovanje z orožjem. Bolje je, da se Indija zateče k orožju in brani svojo čast, kot da se strahopetno umakne in postane nemočna priča svoje sramote« (Fischer 2002: 137). Nenasilna pot do neodvisnosti in svobode veliko pomeni tudi za ves svet. Svoboda, ki je rezultat nenasilja, pomeni ustoličenje novega reda v svetu. Samo nenasilna pot do svobode predstavlja upanje za ljudi. Človek je svoboden takrat, ko se počuti svobodnega. Zato je potrebno negovati duha svobode, še preden se ta udejanji.

6.6 Pot naprej

Kar zadeva razvoj nenasilne metode, lahko ugotovimo, da je bil Gandhi eden izmed tistih, ki so največ prispevali k prepoznavnosti in uporabi nenasilne tehnike. Z njegovimi političnimi eksperimenti, nesodelovanjem in neposlušnostjo, z kljubovanjem britanski vladi, spreminjanjem politike vladanja in s spodkopavanjem političnega sistema se je razširila metoda ter njeno orodje, s tem pa se je prečistila tudi njena uporaba. Sharp je mnenja, da je Gandhi namenil večjo pozornost strategiji in taktiki, kar zadeva modifikacijo tehnike, bolj razsodno je uporabljal nenasilno metodo kot ščit in se zavedal povezave med množično politično akcijo in pravilom nenasilja. Rezultat Gandhijevega dela je bil, da je metoda postala bolj aktivna in dinamična. S svojimi političnimi kolegi in prebivalstvom Indije je Gandhi v raznih konfliktih, tako v Južni Afriki kot Indiji, demonstriral, da je lahko nenasilen boj politično učinkovit in da se ga lahko uporabi v širšem obsegu. Gandhi je uporabljal nenasilni pristop z namenom, da se sooči tako z notranjimi problemi Indije, kot z britansko okupacijo. Poudarek na spreobrnitvi nasprotnika, ki jo je Gandhi nenehno ponavljal, ni bil običajen v nenasilnem prizadevanju, ampak je bil bolj značilnost Gandhijevega odpora in njegove osebnosti. Pomemben je, ker je bil poskus spreobrnitve nasprotnika ali skupine ne glede na socialno razdaljo, ki je zevala med njim in nasilnimi nasprotniki.

Poleg vzpostavljanja enotnosti znotraj Indije je Gandhi bolj znan po svojem boju proti britanski okupaciji Indije. V tem boju je deloval na temelju razumevanja moči in

priznal, da njegov pristop k razrešitvi, se pravi *satjagraha*, temelji na strategiji moči. V politiki je njena uporaba temeljila na nespremenljivem pravilu, da vlada lahko vlada tako dolgo, dokler ima privolitev podrejenih. To je temeljni princip njegove strategije ob zavedanju, da je »nasilje običajno hitrejša pot, ki pridobi oblast samo na kratek rok« (Kupfer 2007: 12). V Gandhijevi perspektivi se to glasi takole: če vzdrževanje krivičnega ali nedemokratskega režima temelji na sodelovanju, pokornosti in poslušnosti ljudstva, ki nima dovolj poguma, da bi bilo svobodno, potem sredstva za spremembo ali ukinitve režima temeljijo v nesodelovanju, kljubovanju in neposlušnosti ljudstva.

Vidik Gandhijevih vrednot, ki je danes deležen največ pozornosti, je prav gotovo uporaba nenasilja. Odnos med nenasiljem (*ahimso*) in resnico opisuje Sharma kot dve strani kovanca – za nobeno stran ne moremo reči, da je prava. Brez nenasilja ne moremo najti resnice, ker se med seboj tako tesno prepletata, da ju je nemogoče ločiti (Sharma 2006). Če kdo hoče nasilje, je že izgubil tudi resnico. Morda je še najbolj točna primerjava, ki jo je izrazil Amartya Sen: »Nenasilje je sredstvo, resnica je cilj«. Vse Gandhijevo delovanje je navdihoval nauk *satjagrahe* in samo tak način delovanja se mu je zdel edina in primerna pot do sprememb. Nobene oblike nasilja ni podpiral. Ob tem naj navedem primer stavke delavcev v Ahmedabadu, kjer so indijski delavci delali v bombažnih predilnicah. Pogoji dela so bili slabi. Ker je bil Gandhi v dobrem odnosu z lastniki bombažnih predilnic, je to oteževalo rešitev problema. Delavcem je svetoval naj za izboljšanje delovnih pogojev stavkajo, še prej pa jim je predstavil pogoje za uspešno stavko, ki so se glasili: »nikoli ne uporabljajte nasilja, nikoli ne nadlegujte tistih, ki ne stavkajo, nikoli se ne zatekajte k miloščini, ostanite mirni in ne glede na to, kako dolgo bo stavka trajala, si poskusite zaslužiti kruh v času stavke s kakšnim drugim delom« (prim. Fischer 2002: 126). *Satjagraha* je bila zanj orožje resnicoljubnih, *satjagrahi* (človek, ki se odloči za nenasilno delovanje) pa je zaobljubljen nenasilju, ki ga mora spolnjevati v mislih, besedah in dejanjih. Tak človek se razumno in po svoji volji pokorava zakonom družbe, ker je mnenja, da je njegova sveta dolžnost, da se jih drži (prim. Gandhi 1957: 469).

Gandhi se je v kriznih trenutkih vedno znova obračal k Bogu in izražal svoje zaupanje vanj. Igro usode je vse svoje življenje polagal v božje roke. Tistim, ki so branili njegovo avtobiografijo, je več kot očitno, da se je zaradi svoje nepopustljivosti velikokrat znašel

na robu, na katerem mu je ostala samo neomajna vera v Resnico,⁸⁶ ki jo je gojil. »Vztrajanje v resnici me je v življenju prepričalo, da cenim lepoto kompromisa. Šele kasneje sem uvidel, da je takšen način razmišljanja jedro satjagrahe« (Gandhi 1957: 148). To pa še ne pomeni, da se je imel za nezmotljivega. Vedno je bil mnenja, da je samo tisti, ki gleda svoje lastne napake z konveksnimi lečami – in tako je počel tudi v primeru napak drugih –, sposoben presojanja dejanj drugih (prim. Gandhi 1957: 469). Zdi se, da je v temelju vsega, za kar si je Gandhi prizadeval in se trudil dokazati, človekova zmožnost, da živi način življenja, za katerega ima vseskozi razlog, da ga ceni. Viri, iz katerih črpa energijo za tak pogled, pa so različni. Gandhi se je navdihoval ob branju Bhagavadgite, in živel dosledno po navodilih za življenje, ki jih predpisuje hindujska religija. Z vidika žrtvovanja se mu je zdelo, da hindujci prekašajo kristjane. Zato mu je bilo nemogoče sprejeti krščanstvo kot popolno religijo ali kot največjo med vsemi religijami (prim. Gandhi 1957: 137).

Temelj ideje pravičnosti v humanističnem in družbenem smislu, ki je tako zelo opevana pri sodobnih avtorjih, leži v identifikaciji očitne krivice. Pravičnost ni abstrakten pojem. Najprej pove nekaj o človekovi osebni strukturi, o kreposti pravičnosti, ki je hkrati tudi verski in kulturni pojem. V istem pomenu pa govori tudi o družbeni razsežnosti pravičnosti, ki se lahko uveljavlja na vseh ravneh družbenega življenja od izobraževanja in varovanja okolja do gospodarstva in politike. Pravičnost je argument, na podlagi katerega je še mogoče govoriti o kakem dogovoru. Zdi se, da se je Gandhi specializiral za to področje. S sonarsko natančnostjo je identificiral krivice (mnogo manj krivce), ki so zadele Indijce pod angleško vladavino. Vedel je, da nobena skupinska odgovornost ne more nadomestiti individualne odgovornosti in da je ravno prebujanje individualne (osebne) odgovornosti tisto, za kar si je goreče prizadeval. Odgovornost pa zahteva svobodo in svoboda zahteva odgovornost tako v odnosu do države kot v odnosu do posameznika. Morda se je ravno zato želja po indijski neodvisnosti v določenem trenutku spremenila v zahtevo, za katero je bilo pod Gandhijevo taktirko samo vprašanje časa, kdaj jo bodo Angleži izpolnili. Po mnenju Fischerja nam je Gandhi dal namig o tem, kakšen je evlucijski potencial človeškega bitja. Gandhi si je prizadeval za mir, 'telo resnice', in to je bilo bistvo njegovega življenja. Ni bil samo politični voditelj, ampak je skoraj do popolnosti razvil svojo človeškost, to pa lahko razumemo kot višek delovanja in prizadevanja vsakega posameznika (prim. Fischer 2002: xviii). V

⁸⁶ Gandhi je rekel: »Bog je Resnica«. Kasneje je stavek še obrnil: »Resnica je Bog«.

Gandhijevem modelu sama dejanja *satjagrahijev* temeljijo na rigorozni vdanosti resnici, za katero se predpostavlja, da prodre naravnost v zavest nasprotnika, kar vodi k spreobrnitvi.

Medtem ko dejavno nenasilje vključuje neposredno komunikacijo po simboličnih dejanjih, vsi ti primeri primarno težijo k spremembi razmišljanja in vedenja nasprotnika. Za Gandhija je individualno vplivanje oziroma notranji mir predstavljal pogoj za nenasilno delovanje. Ta vidik je danes splošno sprejet pri akterjih nenasilnega prizadevanja (Martin in Varney 2003: 221). Nenasilna gibanja so si pogosto poskušala pridobiti podporo pri vojaki, kar pa ni bilo vedno uspešno. Primer takšnega neuspešnega poskusa je dolgoletna vladavina vojaške hunte v Burmi.

7 JUŽNA AFRIKA

V tem in naslednjem poglavju želim na kratko predstaviti dva primera uveljavljanja nenasilja, ki sta deloma sodobna in deloma sorodna z Gandhijevo idejo nenasilja. Oba primera, Južna Afrika in Burma, pa sta po drugi strani tudi zgovorna primera, kako naporno je uveljavljanje nenasilne metode in kako pomembno je vprašanje spremembe mišljenja in oblikovanja osebne identitete vpletenih.

Že pred prihodom Evropejcev so bila v Afriki bila močna in velika kraljestva kot sta Malijski imperij in Gansko cesarstvo. Evropski način videnja 'novega sveta' je pač kulturno determiniran z evropskim načinom razmišljanja in dojemanja kulturno drugačnega sveta. Evropejci interpretirajo stvari in dogodke z njim domačimi pojmi, kot da bi ti bili obče veljavni. V tem je težava, saj evropski pojmi niso splošno veljavni. Če bi bili, bi bilo marsikateremu antropologu na terenu veliko lažje, kot mu je v resnici bilo. John L. Comaroff je zapisal, da je južna Afrika podcelina živih antropoloških nasprotij. Na tem območju sovpadajo nerazvita plemenska tehnologija in tehnološko razvita rudarska in industrijska mesta (prim. Comaroff 1980: 300). Ni pa bila samo raznolikost dežele in njenih domorodnih naseljencev tista, ki je pritegnila interes evropskih dežel.

7.1 Začetki osvajanja in vlada belih naseljencev

World Book Encyclopedia omenja, da so se evropski interesi glede južne Afrike pojavili že okrog leta 1400. Portugalski pomorščaki so raziskovali afriško obalo z namenom, da najdejo zlato in pomorsko pot v Indijo. Prav tako so pričakovali zavezništvo v njihovem boju proti islamu. Leta 1652 so se Holandci odločili, da si uredijo naselbino na Rtu dobrega upanja.⁸⁷ Holandsko podjetje v vzhodni Indiji je s tem namenom poslalo skupino delavcev, katerih vodja je bil Jan van Riebeck, da zgradi naselbino, ki bi bila na polovici poti od Evrope do Indije in v kateri bi se lahko holandske ladje na svoji poti v Indijo oskrbele z vodo in hrano. Načrti so se izjalovili kmalu potem, ko je van Riebeck ugotovil, da ima nezadostno delovno silo za izpeljavo naloge, zato je podjetje, ki ga je poslalo, sprejelo odločitvi, ki sta imeli daljnosežne posledice na zgodovino južne

⁸⁷ Rt dobrega upanja. V večini angleške literature, ki sem jo prebrala na to temo, ga avtorji imenujejo z imenom *Cape*, ne da bi navajali njegovo polno ime *Cape of Good Hope*.

Afrike: 1. Odločili so se za uvoz sužnjev, ki so bili večinoma iz Indije in Indonezije, nekateri pa so bili tudi Afričani. Med sužnji so bili tako navadni delavci kot strokovnjaki; 2. Podjetje se je odločilo, da podeli služabnikom, ki so prej delali na farmah kmetov, ki so pripadale podjetju, status svobodnih meščanov. Ti so se zato lahko naselili kot upravniki farm in delali kot zasebniki. Prvi svobodni meščani so bili izpuščeni leta 1657 in so začeli kmetovati vzdolž reke Liesbeeck. To so bili prvi Buri.⁸⁸ V 18. stoletju so se začeli belci naseljevati hitreje, nekontrolirano in v velikem obsegu. Za primerjavo naj navedem podatek, da so do leta 1775 beli naseljenci bili razširjeni 500 kilometrov severno in 800 kilometrov vzhodno od Cape Towna. Zaradi ukvarjanja farmerjev s pastirskim kmetovanjem je trgovina v Cape Townu, ki je bilo v začetku pastirska naselbina,⁸⁹ postala nasičena z žitaricami. Kmetje so bili napol nomadi. Imeli so svoje naselbine, a so se selili iz kraja v kraj, da so pasli živino (prim. *World Book Encyclopedia*, 77). V začetku svojega bivanja na področju južne Afrike so uradniki in kolonialisti zelo malo vedeli o ljudeh, ki so kasneje postali predniki večine prebivalcev moderne južne Afrike. To so bili Bantu govoreči farmerji, ki so poselili deželo vzhodno od Cape kolonije, ker je tam bila zadostna količina padavin, da so lahko gojili proso in pasli živino. Nekateri belci so se komaj zavedali njihovega obstoja, drugi pa niti niso jasno razlikovali med njimi in Khoisan⁹⁰ ljudmi. Bolj pogoste interakcije med kolonialisti in Bantu govorečimi farmerji so se začele v 18. stoletju. Ekspedicije, ki so raziskovale ozemlje, kjer so bivala domorodna plemena, so bile v začetku sestavljene iz posameznih kolonialistov, njihovih strank in morda nekaj sužnjev, ki so deželo obiskovali kot lovci, trgovci in v skrajnem primeru kot roparji. Po letu 1770 pa so do sedaj oddaljeni člani dveh skupnosti (skupnosti belcev in skupnosti domorodcev) začeli tekmovati za zemljo na obeh straneh Fish Riverja, kar je bil začetek stoletja konfliktov med belimi naseljenci in afriškimi družbami po vsem ozemlju južne Afrike (prim. Thompson 1985: 77). Mnogi Afričani⁹¹ so se močno upirali naseljevanju belcev. Najbolj znani po svojih uporih sta plemeni Xhosa in Zulu. Pleme Xhosa se je na vzhodni obali upiralo pritiskom naseljencev, a so jih ti na koncu po vrsti obmejnih vojn

⁸⁸ Bur. *Boer* v jeziku (nizozemskih) Afrikanerjev pomeni kmet, farmer. Do leta 1900 je večina Afrikanerjev živela na farmah (*The World Book Encyclopedia*, 67)

⁸⁹ Cape Town: 'Mesto dobrega upanja'.

⁹⁰ *Khoisan* je ime za dve glavni etnični skupini v južni Afriki. Kulturno sta razdeljeni na: lovce in nabiralce Bušmane (imenovane tudi *San*) in pastirje *Khoi* (znane tudi kot *Hotentoti*). Skozi stoletja, ko se je ljudstvo *Khoisan* selilo proti jugu za iskanjem zemlje; tako so se nekateri infiltrirali med Bantujce. Najbolj znani izmed teh plemen sta Xhosa in Zulu, ki sta obe prevzeli 'tleskanje' z jezikom in nekatere druge sposojenke. Glej: <http://en.wikipedia.org> (22.10.2006).

⁹¹ Afričani so pripadniki domorodnih plemen.

potisnili naprej proti severu. Darian-Smith pravi: »V zgodnjih desetletjih 19. stoletja, so holandski lovci in *trekboerji*,⁹² ki so se selili severno od kolonije Cape – ta je bila pod upravo Britancev – predstavljali enega izmed večjih naselitvenih valov belcev na ozemlju južne Afrike. Beli naseljenci so pustošili in uničevali področja domorodnih afriških družb, ki so bile v tem času pod vplivom velikih notranjih sprememb. Podoba oboroženih *boer laagerjev*⁹³ je postala klasični emblem pojavljajočega se afrikanerskega nacionalizma od konca 19. stoletja naprej« (Darian-Smith 1996: 12). Še bolj kot Xhosa pa so se prevladi belcev upirali Zuluji, dokler na koncu tudi oni niso klonili. Ampak celo v takih primerih sta k razpletu bojov v korist belcev veliko prispevala ekonomski vdor in notranje razprtije v vrstah domorodnih prebivalcev.

Leto 1870 je bilo prelomno za domorodne plemenske skupnosti. Te so najprej izkusile intenziven pritisk, ki se je izvajal nad njimi. Ob koncu 19. stoletja se je več ali manj končal proces podjarmljanja, ki se je začel že v času Van Riebecka. Vsa domorodna plemena južne Afrike, ki so prej ohranjala svojo neodvisnost, so bila pod vladavino belcev. Po vsej regiji so beli naseljenci vključevali domorodne Afričane v kapitalistično ekonomijo, ki so ji dominirali. Afričani so bili zavezani k plačevanju rente, dajanju dela svojih pridelkov ali pa so plačevali svoj delež kot delovna sila. V nasprotju s tem so Afričani bili nezmožni (nepripravljeni), da bi se združili in se uprli. Za njih je bilo skoraj nemogoče, da bi zbrali skupine večjega obsega proti njihovim zavojevalcem. Povrh vsega so Afričani, tako kot belci, imeli resna notranja razhajanja. Politična kultura združenj afriških farmerjev je namreč vsebovala pogosta rivalstva med člani domorodnih poglavarških družin. Vojne, ki jih je sprožil poglavar Mfecane, so tudi posamezna poglavarstva in rodove postavila ene nasproti drugim (prim. Thompson 1990: 123). Ko so bili afriški poglavarji in njihovi svetovalci soočeni z ekspanzijo belcev, so morali sprejeti določene odločitve, ki so zadevale področje zunanjega odpora in notranjega sodelovanja, kar je bila v določenih okoliščinah edina logična rešitev.

2.) Po letu 1870 je južna Afrika⁹⁴ postala prva sooblikovalka svetovne ekonomije, predvsem zaradi nahajališč zlata in diamantov. Potrebno je poudariti, da je večina

⁹² Beseda *trekboer* je sestavljenka iz: *trekker*, 'popotnik' (ki se seli z vozom, zlasti z volovsko vprego) in *boer*, 'kmet' (Darian-Smith 1996: 12).

⁹³ *Boer laager* je tabor, ki ga tvorijo vozovi, postavljeni v obliki kroga, in predstavljajo zaščito pred napadi črnih bojnikov (Darian-Smith 1996: 12).

⁹⁴ Za primerjavo naj navedem Avstralijo, ki je prav tako eno izmed področij, ki so nekoč bila del britanskega imperija. Ima precej skupnih potez z južno Afriko, na primer zemljepisna širina, notranjost dežele je dokaj pusta, z njo si deli mite o 'prazni zemlji', skupna jima je tudi politika nadvlade belcev. Poleg podobnosti pa obstajajo tudi razlike v zgodovini teh dveh kolonij, ki se kažejo predvsem v

južnoafriške ekonomije v zgodnjem času temeljila na gojenju žitaric in govedu. Šele konec 18. stoletja so odkrili bogata nahajališča diamantov in zlata. Posledica tega je bila, da je rudarstvo zelo hitro postalo temelj južnoafriške ekonomije. Prav tako pa je rudarstvo prispevalo k temu, da je južna Afrika postala ena izmed industrijskih gigantov v svetovnem merilu. V južni Afriki pa so poleg zlata in diamantov odkrili tudi bogata nahajališča kroma, premoga, bakra, železove rude, mangana, platine, srebra in urana.⁹⁵ Zlato in diamante so izvažali v Evropo, zlasti v Anglijo, in v Ameriko. Stopnja sprememb se je v večini delov južne Afrike drastično pospešila zaradi trčenja zunanjih in notranjih dejavnikov. Nobena skrivnost ni, da vrh britanskega imperializma sovпада z odkritjem in izrabljanjem bogatih najdišč zlata in diamantov v notranjosti južne Afrike. Na področjih kjer je bila zemlja še vedno v rokah Afričanov je bela vlada pritiskala na plemenske poglavarje in starešine plemen, da so privolili v zaposlitev delavcev za delo v rudnikih (prim. Thompson 1990: 110).

7.1.1 Raznolikost narodov

Kate Darian-Smith piše, da so Afričani v začetku zavrnili delo v rudnikih. Britanska vlada se je zato odločila uvoziti pogodbene delavce iz Indije. Ti so v južno Afriko prišli okrog leta 1860 in so imeli pomemben vpliv na socialno in politično zgodovino južne Afrike (prim. Darian-Smith 1996: 9). Po letu 1860 lahko prebivalstvo južne Afrike razdelimo na štiri velike skupine: 1. Afričani: črnsko prebivalstvo sestavlja 74% celotne populacije. Ločeni so na podskupine, ki se od ene do druge razlikujejo po njihovih tradicionalnih etničnih razliknostih, čeprav veliko črncev, ki živijo v mestih takšno razdelitev zavrača; 2. belci sestavljajo 14% populacije in so razdeljeni na dve skupini: 3/5 vseh južnoafriških belcev predstavljajo tako imenovani Afrikanerji. Druga skupina (2/5) južnoafriških belcev je angleškega rodu in govori angleški jezik; 3. tretjo skupino prebivalcev južne Afrike predstavljajo ljudje mešanega izvora (*coloured people*), ki so po svoji številčnosti na tretjem mestu; 4. zadnjo in najmanjšo med etničnimi skupinami predstavljajo predniki Azijcev, ki so v južno Afriko prišli večinoma iz Indije. Thompson pravi, da, so bili Afričani ob koncu 19. stoletja kljub vsemu v veliki večini po številu prebivalstva v regiji, čeprav so bili zavojevani. Belci so nadzirali obseg rodovitne zemlje ter glavna najdišča zlata in diamantov, ki so jih izkoriščali s pomočjo

izražanju odpora domorodnih prebivalcev do imperialistične prisotnosti, ki je zavojevala njihovo ozemlje (Darian-Smith 1996: 1).

⁹⁵ *The World Book Encyclopedia*, str. 67.

črne delovne sile (prim. Thompson 1985: 80). Kot navaja Kate Darian-Smith, je leta 1910⁹⁶ nastala Južnoafriška Unija,⁹⁷ ki so jo sestavljale štiri afriške kolonije: Cape Colony, Natal, Transvaal in Orange Free State.⁹⁸ Z novo ustavo, ki je nastala ob formiranju Unije, je manjšina belih naseljencev dobila monopol političnega zastopanja nad ostalimi prebivalci južne Afrike, čeprav je južna Afrika po mnenju Darian Smithove brez dvoma »*black man's country*«. »Južnoafriška državna moč je tako temeljila na upravljanju odnosov med rasami in vzdrževanju prevlade belcev v interesih kapitalističnega širjenja. To pomeni, da je bil ves stanovanjski, trgovski, kmetijski in industrijski prostor rasno določen in kontroliran« (Darian-Smith 1996: 13).

7.2 Kapitalistična ekonomija in razvoj apartheida

Osvajanja Evropejcev v začetku kolonialnih zavojevanj so bila usmerjena v tropska področja, kot piše Kate Darian-Smith v svoji knjigi *Text, Theory, Space*. Ta so bila gosto poseljena z domorodnimi prebivalci in so jih osvajalci lahko hitro preoblikovali v evropska trgovska in plantažna združenja. V nasprotju s tem so bile populacije domorodnih prebivalcev v južni Afriki, podobno kot v Avstraliji, dokaj redke, njihova zemlja pa je v očeh Evropejcev veljala kot manj primerna za evropski način kmetovanja (prim. Darian-Smith 1996: 6). Ob koncu 19. stoletja so Afrikanerji, britanski naseljenci in britanski vojaki dokončno podjarmili lokalno prebivalstvo ter ga začeli vključevati v kapitalistično ekonomijo kot poceni delovno silo. Leta 1870 so lokalne okoliščine prej kot mednarodna tekmovalnost vzpodbudile Anglijo, da si je že naslednje leto (1871) prilastila najdišča diamantov, nato pa leta 1877 podjarmila pokrajino Transvaal ter leta 1879 kraljestvo Zulujev, ki je predstavljalo najmogočnejše južno afriško področje. Po mnenju Thompsona pred letom 1896 ekonomski posli južne Afrike niso nikoli zares pritegnili pozornosti britanske vlade, razen kratkih in začasnih epizod. Priložnostno so namenili južni Afriki več pozornosti ob porazu Zulujev ali novicam o novih obsežnih nahajališčih zlata in diamantov. Britanska vlada je namreč veliko več pozornosti namenjala domačim problemom, irskemu vprašanju in težavam, ki jih je imela v evropski diplomaciji (prim. Thompson 1990: 132).

⁹⁶ Tega leta je južna Afrika postala neodvisna zveza: burska, britanska in afriška ljudstva so zahtevala ločeno identiteto. Iz teh konfliktov so nastala tri nekdanja ozemlja angleškega visokega komisariata: Bocvana, sedanji Lesoto in Svazi (prim. Comaroff 1980: 300).

⁹⁷ Ob ustanovitvi Južnoafriške Unije je njena ustava vsebovala določene rasne omejitve. V provincah Transvaal in Orange Free State so lahko volili samo belci (prim. Thompson 1985: 81).

⁹⁸ Te province so se združile že leta 1907 v želji, da oblikujejo Južnoafriško Unijo.

Ko je leta 1910 ustanovljena Južnoafriška Unija, je njena ustava vsebovala določene rasne omejitve. Delitev med belci in ostalimi prebivalci južne Afrike se je povečevala z rasistično ideologijo, ki se je uveljavljala med Evropejci in Američani pod različnimi imeni in v obliki različnih družbenih teorij, ravno tako pa tudi med belimi Južnoafričani, Južna Afrika pa je postajala bolj toga, kot kadarkoli prej.⁹⁹ Belci so se trudili obdržati popoln monopol nad politično močjo v Transvaalu in Orange Free State¹⁰⁰ ter neke vrste virtualni monopol v koloniji Natal. Kot je o južni Afriki pravilno sklepal William Beinart, je napetost med naseljenci in domorodnimi plemeni glede lastništva nad naravnimi viri in velikim vplivom belih naseljencev na produkcijo dobrin in upravljanje z državnim aparatom zagotavljala minimalno ravnotežje, saj bi lahko najmanjši poskus reguliranja okolja imel globoke politične posledice (Darian-Smith po Beinart 1996: 7). Korak za korakom se je delovni sloj ljudi razcepil v dva razreda, na belce in črnce. Belci so imeli razne ugodnosti, ki so jim omogočale boljši položaj, bili so bolje plačani in svobodni; črnci so bili brez ugodnosti za napredovanje, bili so revni, nesvobodni in tako prisiljeni živeti v težkih razmerah.

Leta 1870 so kolonialisti Afričanom postavili zahtevo, naj nosijo prepustnice, neke vrste potne liste, in zahtevo, da živijo v ločenih delih mesta ali, če so bili rudarji,¹⁰¹ da živijo v za njih ograjenih prostorih, ki spadajo pod območje rudnika. Po letu 1885 afriškim rudarjem ni bilo več dovoljeno gibati se zunaj teh ograjenih prostorov v času trajanja njihovih pogodb. Gospodarji so kot pojasnilo k takim ukrepom navajali, da je to ukrep, ki preprečuje krajo zlata in diamantov (prim. Thompson 1990: 118). To se je kasneje zgodilo tudi Indijcem. Tudi od njih so Angleži zahtevali, da se vpišejo v register Indijcev. Ti dve zahtevi dokazujeta – kar meji na ironijo –, da je angleška kolonialna politika bila enotna do vseh, ki so bili podjarmljeni, ne glede na to, kakšne narodnosti in kakšne barve so bili. O tem govori tudi Darian-Smith: »Različnost kulture, kapitala in ljudi, ki se je pojavila med državo Britanijo in njenimi kolonijami in med kolonijami samimi, je imela za posledico formiranje enotne britanske vladne politike nad celotnim britanskim kolonialnim imperijem« (Darian-Smith 1996: 9). Ne glede na to, pa se je angleška vlada v zunanji politiki postavila v obrambno pozicijo, in sicer glede na njeno

⁹⁹ Čeprav v 19. stoletju avtorji še ne omenjajo politike rasne segregacije – apartheida –, kot ga poznamo danes, pa lahko opazimo zametke in tudi rezultate te politike že v času Gandhijevega delovanja v južni Afriki.

¹⁰⁰ Transvaal in Orange Free State sta koloniji, ki so ju ustanovili Nizozemci.

¹⁰¹ Pogoji v kampih, kjer so živeli rudarji so bili nehumani. Afričani, navajeni življenja s svojimi družinami v kmečkem okolju, so bili zaprti v utesnjene prostore in nadzorovani s trdo disciplino. Ves čas trajanja pogodb (šest mesecev ali leto) niso smeli imetistika z ženskami (prim. Thompson 1990: 119).

relativno moč in napenjanje njene ekonomske in vojaške tekmovalnosti nasproti Nemčiji (prim. Thompson 1990: 114). Rasno ločevanje in diskriminacija sta bili kljub vsemu znamenji industrijske 'razvitosti'. Beli delavci so zaslužili približno osemkrat več kot Afričani in so bili prosti nadzora glede njihovih nastanitvenih dogovorov. Belci so bili v privilegiranem položaju vseh segmentih življenja in dela. V tem času že lahko govorimo o neki predstopnji, če že na kar o prvi stopnji apartheida. Povrh vsega je leta 1895 Transvaalska vlada, odredila *Pass Law*, osnutek zakona, ki so ga sestavili vodje rudarske industrije, ki je dajal delodajalcem večjo kontrolo nad gibanjem njihovih afriških delavcev. Če so kakšnega delavca našli brez prepustnice, so ga lahko aretirali (prim. Thompson 1990: 121). Kot da to ne bi bilo zadosti, je leta 1896-1897 podlegla zavojevanju belcev še zadnja domorodna skupnost v južni Afriki, in sicer pleme Venda. Ta poraz je prizadel celotno regijo. Akutna infekcijska bolezen, imenovana živalska kuga, se je razširila iz severa in uničila več kot 90 procentov afriškega goveda, ki je predstavljalo temeljno dobrino blagostanja domorodnih prebivalcev. Trgovci in razni strokovnjaki so potiskali afriško politiko v mednarodne kapitalistične mreže in to v takem obsegu, da so nekatera ljudstva: npr. Swazi, klonila, ne da bi povzročila kakršenkoli fizični odpor (prim. Thompson 1990: 123), ali, kot pravi Veena Das: »Etnografi so to marsikje opisali, na kakšen način je politično nasilje razgibano in kako to deluje na življenja ljudi in njihove medsebojne odnose. Včasih nasilje privzame obliko kontinuiranega upravljanja s strahom, kot se je to pokazalo v politiki in brutalnem vladanju v času apartheida v južni Afriki. Tudi ko nasilje ni prisotno v tako grobih oblikah, lahko pride do počasne erozije skupnosti prek mehkega političnega primeža, ki neprizanesljivo vznemiri svet, v katerem ljudje živijo« (Das in drugi 2001: 1).

Razmišljanja, ki so jih kolonizatorji namenjali južni Afriki, so Južno Afriko uvrščala na raven Kanade: obravnavali so jo kot regijo, kateri bi dominirali beli naseljenci tujega ali britanskega rodu, ki bi se Angliji pridružili z namenom formiranja federalnega britanskega ozemlja. Britanska kolonija in republika Afrikanerjev naj bi se združili v avtonomno državo, ki bi jo upravljali beli prebivalci pod angleško krono. Ravno v tem okviru je materinstvo, kot je to komentirala Anna Davin, predstavljalo bistveno komponento v viktorijanski ideologiji rasnega zdravja in čistosti. Materinstvo je bilo povezano z blagostanjem imperija in sposobnostjo Britancev, da skrbijo za širjenje bele rase v kolonijah belih naseljencev. Vloga mater je bila skrb za britanske ideale ter za ohranitev in reprodukcijo britanske rase po vsem imperiju. Te ideje so predstavljale tudi

nepremagljive ovire in globoke značilnosti zahodne civilizacije. Migracija britanskih žensk v južno Afriko je postala nacionalnega pomena. Če je južna Afrika želela postati samoupravna kolonija britanskega imperija, prijazna in tesno povezana z materinsko državo, je morala biti naseljena z lojalnimi britanskimi državljani (prim. Whitlock: 1996: 70). Propaganda številnih družin pa je tudi drugod po zahodnem svetu, ki si je želel kolonialne širitve, imela močan prizvok razvijanja militarizma in slepe lojalnosti.

Takšna država z dovolj velikim številom lojalnih državljanov bi bila tudi zadosti močna, da bi sama vzdrževala notranji red in mir in si uspešno pridruževala nadaljnje domorodne afriške skupnosti. Kraljeva mornarica bi Južno Afriko in njene bele 'vladarje' varovala pred nevarnostjo z morja, britanski trgovci bi nadzorovali njeno zunanjo trgovino, britanska vlada pa bi nadzorovala njeno zunanjo politiko (prim. Thompson 1990: 133). Kot je razvidno iz članka *The History of Apartheid*, je angleška nadvlada nad nizozemskimi naseljenci, imenovanimi tudi Buri ali Afrikanerji, imela za posledico, da so Nizozemci ustanovili dve novi koloniji: Orange Free State in Transvaal. Odkritje diamantov v teh regijah okrog leta 1900 je pripeljala do angleške invazije, ki se je razvila v Anglo-bursko vojno. Ti dve skupini sta si delili oblast do leta 1940, ko si je *Afrikaner National Party* pridobila večino. Zakonsko podprto rasno segregacijo so v Južni Afriki prakticirali že pred letom 1948, a jo je *National Party*, ki je začela delovati isto leto, razširila in jo poimenovala *apartheid*. Najprej je bil namen apartheida ohranjanje nadvlade belcev ob hkratni rasni delitvi (*divide et impera*). V začetku šestdesetih letih je postal načrt politike apartheida izvesti in poudariti teritorialno in politično zatiranje. S sprejetjem zakonov, ki so podpirali apartheid leta 1948, je rasna diskriminacija postala institucionalizirana. Kot pravi Benson v svoji knjigi *Nelson Mandela*, so »zakoni apartheida zbliževali ljudi z namenom, da jih razdvojijo« (Benson 1988: 33). Rasni zakoni so se dotaknili vsakega vidika socialnega življenja, vključujoč prepoved sklepanja porok med črnici in belci in omejitve glede dela, ki je bilo ločeno na tisto, ki ga opravljajo samo črnici, in drugo, ki ga opravljajo samo belci. Leta 1950 so bili na podlagi *Zakona o registraciji* prebivalstva vsi prebivalci Južne Afrike razdeljeni v tri kategorije: belce, črnice in mešane. Zadnja kategorija je v glavnem vključevala Indijce in Azijce. Razdelitev na tri kategorije je temeljila na videzu, socialni sprejetosti in izvoru. Belec je bil definiran kot tisti, ki je na videz očitno bel ali je na splošno sprejet kot belec. Posameznik ni spadal v razred belih, če je bil eden izmed njegovih staršev črn. Določba, da se nekoga sprejema kot očitno

belega, je temeljila na njegovih navadah, izobrazbi, govoru in vedenju. Črnci so bili klasificirani glede na pripadnost posameznemu plemenu, mešani pa so bili tisti, ki niso spadali ne med bele in ne med črne. Notranje ministrstvo je bilo odgovorno za pravilno klasifikacijo državljanov. Nespoštovanje rasnih zakonov se je strogo kaznovalo. Vsi črnci so morali nositi prepustnice, ki so vsebovale prstne odtise, sliko in informacije o dostopu na področje belcev. Prav tako leta 1950 sprejeti *Group Areas Act* ustanovil rasno ločene stanovanjske in poslovne četrti v mestnih predelih, kjer pripadnikom druge rase ni bilo dovoljeno posedovati zemlje, živeti ali delovati. Z uporabo tega zakona in še dveh drugih, sprejetih leta 1954 in 1955, ki so dobili skupno ime *Land Acts*, je bil zaključen proces, ki se je začel že leta 1913. Na koncu je 80 % zemlje pripadlo beli manjšini. Leta 1953 sta bila sprejeta *Public Safety Act* in *Criminal Law Amendment Act*, na podlagi katerih je vlada imela pooblastilo, da razglasi izredne razmere in poveča kazni za tiste, ki so protestirali ali podpirali razveljavitev zakonov. Kazni so bile denarne, zaporne ali telesne (bičanje, mučenje). Leta 1960 je večja skupina črncev v Sharpevillu zavrnila nošenje prepustnic, nakar je vlada razglasila izredne razmere. Te so trajale 156 dni, 69 ljudi je umrlo in 187 jih je bilo poškodovanih (prim. *The History of Apartheid in South Africa*, 2008).

Da bi lažje uveljavili rasno segregacijo in preprečili črncem dostop do ozemlja belcev, je vlada okrepila obstoječi zakon o prepustnicah, ki je od temnopoltih prebivalcev zahteval nošenje dokumentov, s katerimi bi lahko dokazali, da so lahko prisotni na sicer nedovoljenem področju. Drugi zakoni so prepovedovali socialne interakcije med rasami, opravičevali ločeno javno infrastrukturo, utemeljevali ločene izobraževalne standarde, dovoljevali posamezni rasi določeno delo, omejevali črnska delavska združenja in prepovedovali udeležbo črncev v vladi. Z *Bantu Authorities Act* je vlada ponovno vzpostavila plemensko organizacijo za črne Afričane, na podlagi katerih je leta 1959 ustanovila 10 področij, imenovanih *homeland* ali *bantustan*. *The Bantu Homeland Citizenship Act* iz leta 1970 je vsakega črnega Južnoafričana vključil v posamezni *bantustan* in s tem črnce izključil iz kreiranja južnoafriške politike. Štirim *bantustanom* je bil priznan status neodvisne republike, preostali pa so imeli različno obliko samouprave, vsi pa so bili odvisni, tako politično kot ekonomsko od Južne Afrike. Odvisnost južnoafriške ekonomije od črnske delovne sile je vladi oteževala izvajanje politike ločenega razvoja. Čeprav je vlada imela moč vsaj navidezno zatreti kritiko na račun svoje politike, je vedno obstajala opozicija, ki se je borila proti apartheidu.

Skupine črncev s podporo posameznih pripadnikov bele manjšine so prirejale demonstracije in stavke, bili pa so tudi poskusi nasilnih protestov in sabotаж. Ko so Afrikanerji želeli svoj jezik uveljaviti kot obvezni za vse afriške študente, je leta 1976 prišlo do nemirov v Sowetu. Posledično so posamezni politiki pozivali k sprostitvi rasnih prepovedi in ustanovitvi rasne enakosti (prim. *Encyclopedia Britannica*, 2008).

Politika *apartheida* je bila deležna tudi mednarodne cenzure. Na podlagi te se je bila Južna Afrika leta 1961 prisiljena umakniti iz skupnosti Commonwealth, ko je postalo očitno, da ostale države članice ne bodo sprejele njene rasne politike. Leta 1985 sta Velika Britanija in Združene države Amerike uvedli selektivne ekonomske sankcije zoper Južno Afriko. Kot odgovor na sankcije in druge oblike pritiska je južnoafriška vlada leta 1986 odpravila zakon o prepustnicah, čeprav črnici še vedno niso smeli živeti na področjih, ki so bila označena 'samo za belce'. Še večje spremembe v politiki Južne Afrike so se zgodile, ko je predsednik F. W. De Klerk leta 1990-91 razveljavil večino zakonov, ki so bili podlaga za politiko *apartheida*, vključno z zakonom o registracijah. Sistematična rasna segregacija je kljub temu ostala globoko zasidrana v južnoafriški družbi. Nova ustava, ki je podelila volilno pravico črnem in ostalim rasnim skupinam je bila sprejeta leta 1993 in začela veljati leta 1994. Izid državnih volitev leta 1994 je bila koalicija z črnsko večino. To je bilo znamenje konca *apartheida*, ki je imel svojo osnovo v pravu, ne pa tudi konec njegovega socialnega in ekonomskega učinkovanja (prim. *Encyclopedia Britannica*, 2008).

7.3 Nelson Mandela – metoda nenasilnega-nasilnega upora

Nelson Mandela je bil rojen 18. julija 1918. Bil je sin poglavarja iz plemena Tembu, ki so govorili Xhosa jezik. Odpovedal se je svojemu poglavarstvu in postal pravnik. Obiskoval je univerzitetni kolidž v Fort Haru in študiral pravo na Univerzi v Witwatersrandu. Po opravljenih izpitih za odvetnika je odprl odvetniško pisarno skupaj z Oliverjem Tambom.¹⁰² Leta 1944 se je pridružil združenju *African National Congress* (ANC) in kasneje postal eden izmed njegovih vodij. V ANC si je prizadeval oživeti organizacijo in nasprotovanje politiki *apartheida*, ki jo je izvajala vladajoča *National Party*. Med leti 1956 in 1961 so mu sodili zaradi izdaje, a je bil oproščen. V tem času se

¹⁰² Mandela, Sisul Tambo in drugi so ustanovili 'Ligo mladih', ki je svoje smernice imela v razvijanju afriškega nacionalizma in je želela aktivirati politično zavest ljudi. Prek Lige mladih so Mandela in ostali želeli stimulirati razvoj močnega gibanja za narodno osvoboditev, katerega ideja naj bi bila afriški nacionalizem (prim. Benson 1988: 23).

je ločil od svoje prve žene in se poročil z Winnie Madikizela, od katere se je leta 1996 prav tako ločil. Po masakru oboroženih policistov nad neoboroženimi Afričani v Sharpevillu leta 1960 in poznejši prepovedi delovanja ANC je Mandela opustil svoj pristop nenasilnega odpora in začel pozivati k sabotажam, ki bi slabile južnoafriški režim. Leta 1962 so ga zaprli in ga obsodili na dosmrtno ječo. Od leta 1964 do leta 1982 je bil Mandela zaprt na Robben Islandu v Capetownu s še nekaj drugimi somišljeniki, kasneje pa je bil preseljen v strogo zavarovan zapor Pollsmour Prison, kjer je bil do leta 1988, ko so ga hospitalizirali zaradi tuberkuloze. V času, ko je bil zaprt, si je Mandela pridobil široko podporo med južnoafriško črnsko populacijo, njegovo prestajanje zaporne kazni¹⁰³ pa je bil eden izmed razlogov, da je mednarodna skupnost obsodila politiko *apartheida*. Iz zapora je bil izpuščen 11. februarja 1990. Marca istega leta je bil izbran za namestnika ANC, kasneje leta 1991 pa je zamenjal Oliverja Tambo na mestu predsednika ANC. Nelson Mandela in predsednik Južne Afrike, F. W. De Klerk, sta s skupnimi močmi končala ero *apartheida* in izpeljala miren prehod Južne Afrike v demokracijo. Aprila leta 1994 je Južna Afrika imela prve 'vserasne' volitve, na katerih je zmagal Mandela in ANC. Kot predsednik je ustanovil *Truth and Reconciliation Commission* (TRC), ki še danes raziskuje kršitve človekovih pravic v času *apartheida*, omogoča stanovanja, izobrazbo, ekonomski razvoj ter si prizadeva zvišati življenjski standard črnškega prebivalstva. Leta 1996 je še nadziral uzakonitev nove ustave. Naslednje leto je odstopil svoje mesto znotraj ANC in se odločil, da ne bo kandidiral za mesto predsednika Južne Afrike (prim. Benson 1988: 11, Encyclopedia Britannica, 2008).

¹⁰³ Vodilni v zaporu so uporabljali različna sredstva, da so razdelili zapornike med seboj, vključujoč govornice, nagrajevanja zločincev, ki so sodelovali z vlado, preselitev potencialnih zločincev. Komunikacija med zaporniki je bila temeljna za vzpostavitev solidarnosti, ki bi se lahko razvila v stavko (prim. Martin in Varney 2003: 228).

7.3.1 Metoda nenasilnega odpora

Ko vladajoča skupina razglasi monopol moči nad ljudmi, ki kot člani družbe nimajo skoraj nobenih pravic, se ti ljudje ne čutijo dolžne izpolnjevati in spoštovati zakonov, še manj pa se čutijo zavezane moralnim in etičnim argumentom, ki utemeljujejo spoštovanje avtoritete. Zakoni so kreirani tako, da ščitijo privilegirano manjšino, pogosto na račun kolonializirane večine. Zato ni čudno, da je južnoafriška družba v začetku 20. stoletja bila ena izmed najbolj plodnih, kar zadeva zgodovino civilne neposlušnosti. Zagotovila je socialno okolje, iz katerega je vzniknilo prvo množično gibanje, ki ga je vodil Mohandas Gandhi. Njegov vpliv je oblikoval tudi organiziran upor proti *apartheidu* v Južni Afriki med leti 1950 in 1960. Južnoafriške kampanje v petdesetih letih so imele svoj višek v bojkotu avtobusov v Johannesburgu leta 1957, kar pa je bil tudi temeljni kamen za organizirano civilno neposlušnost. Te akcije so bile sorodne zgodnjim protestom v Indiji in gibanju, ki se je v šestdesetih letih razširilo na jugu ZDA. Henning Melber pravi v svojem članku o civilni neposlušnosti v Južni Afriki in Namibiji naslednje: »Pogum posameznika in organizirane osebne kot tudi skupinske oblike civilne neposlušnosti imajo dolgo tradicijo znotraj politično motiviranega delovanja v Južni Afriki. Z zanikanjem statusa državljana kolonializirani prebivalci niso imeli razloga, da se identificirajo z uveljavljenimi vladnimi strukturami. Imeli so razloge, da se uprejo organiziranemu izkoriščanju s strani vladajoče skupine, ki je skoraj izključno predstavljala interese bele manjšine« (Melber 2001: 237). Nenasilno gibanje v južni Afriki je začel poglavar Alber Lutuli; predstavljalo je začetek organiziranega nenasilnega protesta proti organiziranemu izkoriščanju. V poznejšem obdobju so protivladna gibanja, ki so izhajala iz poznih šestdesetih let, prispevala k različnim oblikam civilne neposlušnosti (v smislu nenasilnega, ne pa tudi pasivnega protesta). Pomembno je poudariti, da se civilna neposlušnost v Južni Afriki ni nanašala samo na upor temnopoltih prebivalcev proti manjšini belcev, ampak so se pojavljali tudi primeri organiziranega političnega protesta članov bele manjšine. Nasprotovanje krivicam *apartheida* in zahteve za socialno enakost niso bile omejene samo na barvo kože (prim. Melber 2001: 238-239). ANC se je odločila za popolnoma novo strategijo, ki je temeljila na množični akciji. Mandela je obtožil predhodne voditelje ANC, da so delali z upanjem, da bodo oblasti z lepimi besedami prepričali, da jim dajo pravice, ki jih zahtevajo in ki jim pripadajo. On je hotel na oblast izvajati pritisk, da bi zadovoljile

njihovim zahtevam. Zaznal je velik problem v navezovanju stika z množicami, kajti zavedal se je, da je ideologija ljudi, ki so predani boju za osvoboditev, močna, da pa to še ni bilo prepričanje množic; šlo je torej za to, kako to prenesti množicam. Sisulu, Mandela in drugi člani Lige mladih so razpravljali o načinu, ki bi bil najbolj primeren za upor. Izkazalo se je, da so ljudje pasivni odpor težko sprejemali, kljub vsemu pa je bil nenasilni pristop edini primeren način upora proti močno oboroženi in militantni državi. Akterjem nenasilnega prizadevanja se je že v začetku zastavilo vprašanje, kako obvladati in disciplinirati ljudi, ki že vsakodnevno trpijo izkoriščanje v najhujših možnih oblikah. Za začetek so Mandela in ostali želeli vzpostaviti disciplino in pokazati ljudem, da je za nenasilje potrebno veliko več poguma in odločenosti, kot za odprto nasilno akcijo. Mandela je opozarjal prostovoljce, da ne smejo na noben način nasilno odreagirati na nasilne provokacije, ne glede na to, kakšne bodo te. Prav tako jih je opozarjal, da bo vlada do prvih prostovoljcev izjemno groba. Temeljno se mu je zdelo, da disciplina ostane opažena in da ne sme biti nobenih znakov nereda ali pijanstva. Prostovoljci so morali biti previdni in čisti. Kampanja upora se je začela ob obletnici ANC-ja, 26. junija 1950 s pozivom k narodni stavki. Mandela je na mitingu imel govor, ki je trajal predolgo v noč in policija ga je zaprla. To je bila njegova prva zaporniška izkušnja. Ko so ga izpustili, je ugotovil, da se kampanja širi. Vlada je ljudi zapirala na podlagi obtožb, da širijo komunistične ideje. Po štirih mesecih se je kampanja prevesila v svoj končni del, ki je bil poziv množicam, da se pridružijo uporu. Afričani so imeli pobudo. Samo ena stvar jim je lahko vzela pobudo: nasilje. Bel policist je 18. oktobra 1950 ubil dva Afričana, ki sta bil obtožena, da sta ukradla posodo barve in se upirala aretaciji. V zmedu, ki je nastala je policist izstrelil več kot dvajset nabojev in pobegnil. Razbesnela množica je napadla policijsko postajo in izzvala nered. Ubitih je bilo sedem Afričanov in štirje Evropejci (nobeden ni bil policist). Doživljenjska prepoved dela, ki jo je vlada izrekla 52 vodjem, je povzročila zastoj kampanje. Nobeden od zakonov ni bil ukinjen, vlada je brez popuščanja nadaljevala z *apartheidom*. V ANC-ju je prišlo do težav v organizaciji, do pomanjkanja sredstev in tako je tudi prenehalo izhajati glasilo Kongresa (prim. Benson 1988: 31-42). Mandelo so hoteli prisiliti, da izstopi in ANC in vseh pridruženih organizacij. Imel je idejo, kako bi se lahko organizirali. Ljudi je zbiral po naseljih, ulicah in jih vzpodbujal, da se zbirajo tudi na drugih krajih, to je v tovarnah, na avtobusi in drugod. Vzpodbujal je izobraževanje otrok, ki je bilo med drugim po zakonih *apartheida* kaznivo. S tem je podrl namere vlade, ki je težila k temu, da bi Afričani bili šibka, neorganizirana in neopredeljena

vojska delavcev. Izobraževanje Afričanov so odvzeli iz rok misijonarjev, ker so učili enakost črncev in belcev. Vlada je menila, da je misijonarje potrebno pregnati, ker pri domačinih vzbujajo napačna pričakovanja.

Nenasilni bojkoti so imeli nekaj uspeha, ampak nič od tega ni bilo bistvenega značaja. Benson navaja primer, ko je vlada zvišala cene prevozov z avtobusi: ljudje so bojkotirali vožnjo z avtobusi in skoraj štiri mesece hodili peš. Na koncu so cene znižali. Težave so imeli tudi z izpeljavo stavke. Stavka, da nekdo pride na delo in ne dela, se ni obnesla, ker so pogosto posredovali policisti, zaradi česar je posledično prihajalo do nasilja. Da bi se temu izognili, je Mandela predlagal ljudem, naj ne hodijo v službo, ampak ostanejo doma. Znan Mandelin stavek: »Ni lahke poti do svobode!« so oblasti proučile do konca. S tem je jasno povedal, da misli na resen politični boj za spremembe. Boj z nasiljem. Ob neki drugi priložnosti je povedal, da je vsak sam poklican, da izbere metodo, ki se mu zdi najbolj primerna. Ob tem je poudaril, da se je ANC odločil za nenasilje (Benson 1988: 63-78). Po vseh izkušnjah, ki so jih imeli z uporabo nenasilne metode, so Mandela in njegovi sodelavci prišli do zaključka, da je za osvoboditev dežele nasilje neizogibno in da bi bilo popolnoma nerealistično od afriških voditeljev, da bi še naprej pridigali o nenasilju in miru, medtem ko vlada na njihove miroljubne zahteve odgovarja s silo.

7.3.2 Sprememba metode

Po nasilnih reakcijah in odzivih vlade je Mandela začel razmišljati o smiselnosti in uporabnosti nenasilne metode: »Če je reakcija vlade taka, da s surovo močjo zlomi naš nenasilni boj, moramo znova premisliti svojo taktiko. Mislim, da bomo zaključili poglavje o nenasilni politiki.« S prijatelji je delal na analizi stavke. Ugotovili so, da je do neuspeha prišlo zaradi neizkušenosti vodstva. Minilo je manj kot 14 mesecev, odkar je ANC postala nelegalna, a je še vedno usposabljala kadre, ki naj bi delovali odprto. Vprašanje, ki se je Mandeli postavljalo, je bilo: Ali je politično pošteno še naprej govoriti o miru in nenasilju, če imamo opravka z vlado, katere nasilna dejanja so prinesla Afričanom toliko trpljenja in revščine? Sam sebi je že odgovoril na to vprašanje. 26. junija 1961, ob obletnici 'Dneva svobode' je iz ilegale dal izjavo, ki je predvidevala nove metode boja. Vse, kar je v tistem trenutku lahko povedal je bilo, da bo šlo za nesodelovanje. Afriške prijatelje v tujini je imel namen zaprositi, da bojkotirajo in izolirajo južnoafriško vlado na diplomatskem ekonomskem področju in

tudi na drugih ravneh. Do odločitve, da ANC začne uporabljati nasilne metode, ni prišlo čez noč. Nekateri so imeli pomisleke glede usklajevanja časa. Tudi Mandela je bil zaskrbljen ob dejstvu, da dolgotrajen boj ni prinesel nobenih koristi in rezultatov. Po drugi strani pa je razmišljal, da glede na to, da je že nenasilni protest bil zatrt z masakri, lahko domnevati, kaj se bo zgodilo, ko se bo začelo nasilno delovanje proti vladi. ANC kot množična politična organizacija z izraženo politiko nenasilja ni hotela spremeniti načel in se obrniti k nasilju, čeprav ni izražala nestrinjanja nad nasilnimi akcijami pod pogojem, da bi te bile dobro kontrolirane. Mandela in ostali so se odločali med štirimi oblikami nasilja: sabotazo, gverilskim vojskovanjem, terorizmom in revolucijo. Opredelili so se za sabotazo, ki je bila logičen izbor glede na dotedanje politično ozadje. Sabotaza sama po sebi ni vključevala izgubo življenj, poleg tega pa je vlivala največ upanja za bodoče rasne odnose. Glede na to, da je bila Južna Afrika v veliki meri bila odvisna od tujega kapitala in trgovine, so Mandela in njegovi računali s tem, da bo načrtno uničevanje energetskega izvirov in prekinitve na telefonskem in železniškem omrežju odgnale tuji kapital. Mandela je bil mnenja, da bo sabotaze izvajal Umkonto¹⁰⁴. Umkonto je decembra 1961 razglasil, da so končali s politiko nenasilja. Albert Lutuli je kritiziral Mandelo, ker se ni posvetoval z vodilnimi v ANC in ker je izhajal iz ANC, ko so formirali Umkonto. Nedolgo po ustanovitvi Umkonta je bil Mandela po 17 mesecih delovanja v ilegali dne 5. avgusta 1962 aretiran (prim. Benson 1988: 91-101).

Proces na sodišču je bil svojevrsten dogodek, ker je Mandela priznal, za kar so ga obtoževali, in svoje priznanje primerno obrazložil. Ko se je zagovarjal na sodišču leta 1964, je govoril o odnosu med ANC in Umkonto, popravljajoč trditve države in opisujoč nasilje vlade, ki je pripeljalo do tega, da so na nasilje odgovorili z nasiljem. Trdil je, da nasilje, h kateremu se je zatekel on in njegovi prijatelji, ni terorizem. Vsi, ki so sestavljali Umkonto, so bili člani ANC, vključno z Mandelo, in so za sabo imeli ANC tradicijo nenasilja in pogajanja kot sredstva za reševanje političnih nesporazumov. Narod je že dolgo prej razmišljal o nasilju: o trenutku, ko se bo uprl belcem in osvojil zemljo zase. Vodje ANC so vplivali na ljudi in jih učili, da je izogibanje nasilju najpomembnejše in da naj uporabljajo nenasilne metode. Ko so o tem razpravljali junija 1961, nihče ni mogel ugovarjati dejstvu, da politika ustvarjanja nerasistične države z

¹⁰⁴ *Umkonto ve sizve* pomeni 'Kopje naroda'. Majhni skupini z Mandelo na čelu so zaupali nalogo, da ga ustanovi. Skupina je bila formirana z namenom, da izvaja sabotazne akcije. Najeli so majhno farmo, ki je bila sedež združenja. Njegovim članom so bila dana stroga navodila, da se za morajo vsako ceno izogibati škodovanja ljudem (prim. Benson 1988: 94).

nenasiljem ni ničesar dosegla in da so nasledniki začeli izgubljati zaupanje v tako politiko in so kot nasprotje temu začeli gojiti ideje o terorizmu. Mandela je poudarjal, da je nasilje postalo oblika političnega boja: nastale so majhne skupine, ki so se spontano začele združevati in načrtovati nasilno obliko političnega boja. Pojavila se je nevarnost, da bi te skupine, kolikor ne bi bile pravilno vodene, izvajale teroristična dejanja tako proti Afričanom kot proti belcem. Ideološka težnja ANC je bila vedno težnja afriškega nacionalizma, ki je predstavljala idejo o svobodi in uspehu afriškega naroda v lastni državi. Mandela je bil pripravljen prekiniti oborožen upor in začeti pogovore z vlado, kadarkoli bi bila vlada pripravljena obravnavati ANC kot politično stranko (prim. Benson 1988: 130) in kot enakopravnega partnerja. Individualne oblike civilne neposlušnosti, ki so zadevale premišljeno in zavestno neposlušnost nasproti avtoriteti, kažejo na obstoj nasprotovanja izven omejene sfere političnih disidentov, ki jih je oblast tolerirala. Tistih, ki so se zaobljubili ne samo političnim, ampak tudi moralnim in etičnim principom za ceno svojega življenja, je bilo nešteto. Lahko so vzor, ki kaže na to, da je civilna neposlušnost rezultat moralnega in zavestnega zavračanja vsega, kar je krivično in nehumano. Melber navaja primer častnika Colonea Terblancha, ki je kljub temu, da je dobil ukaz, da uporabi silo, prepričal demonstrante, da prenehajo s svojim pohodom in se z neizvršitvijo ukaza izognil nasilju. V tem dejanju lahko prepoznamo sposobnost posameznih ljudi, ki so bili kljub temu, da so bili lojalni, sposobni prepoznati nesmiselnost posameznih ukazov in ravnati drugače oziroma v nasprotju z njimi. Poleg tega je to tudi dokaz, da civilna neposlušnost, ki temelji na moralnosti, ni identična s splošnim nasprotovanjem sistemu in njegovim vladajočim strukturam. Melber opozori, da Terblancha lahko pojmuje tudi kot vnetega privrženca obstoječe družbe, ki ni odobral revolucionarne spremembe obstoječega družbenega reda (prim. Melber 2001: 240). Ne glede na vse je bil Mandela mnenja, da je potrebno pozdraviti različnost mnenj in pogledov. Ena izmed najučinkovitejših metod za soočanje z različnostjo je strpnost, ki predstavlja sposobnost sprejeti kritiko in je ne jemati osebno (prim. Mandela 2001, 2-8). Res pa je, in to je razvidno tudi iz izkušnje Južne Afrike, da človeka ni mogoče nikoli spoznati do konca. Ni mogoče videti njegovega značaja in načel ter smisla za pravičnost, dokler ne pokaže svoje barve kot vladar ljudem in kot tisti, ki postavlja zakone. Šele v praksi se pokažejo lastnosti posameznika.

V kontekstu politične kulture, ki je zavezana vrednotam pluralizma v liberalni demokraciji, se kritični glasovi naj ne bi takoj povezovali z nelojalnostjo obstoječemu sistemu. Konec koncev je bil to eden izmed ciljev boja proti totalitarnim režimom. Obstaja izziv v smeri izboljšanja družbe, da ta postane bolj pravična, enakopravna in bolj humana. Civilno neposlušnost lahko pojmuje kot temeljno orodje, ki lahko prispeva k realizaciji tega cilja. Dejansko pa si mora vsaka družba prizadevati za ustvarjanje lastnih kapacitet civilne neposlušnosti kot temeljne sestavine, ki ustvarja pogoje za boljšo in pravičnejšo družbo.

7.4 Pričakovanja in stanje v Južni Afriki danes

Ob razmišljanju, kako opisati stanje v Južni Afriki po dobi *apartheida* ter podati pričakovanja ljudi in predstaviti stanje v trenutno demokratični družbi, mi je prišla v roke raziskava Gwyneth Boswell, ki je leta 2005 opravila kvalitativno raziskavo o situaciji in stanju duha v Južni Afriki. Pogovarjala se je z 17 osebami (15 moških in 2 ženski) iz plemena Xhosa, starih med 55-87 let iz province Eastern Cape, ki so se v svoji mladosti borili za osvoboditev izpod *apartheida*. Intervjuji odkrivajo skupino ljudi, ki je veliko žrtvovala za svobodo svoje dežele, nekateri izmed njih so še vedno optimistični, drugi malo manj, skoraj nobeden od njih pa nima urejenega zdravstvenega in socialnega položaja. Proces pomiritve in sprave¹⁰⁵ se lahko uresničuje samo na dolgi rok in na neformalni ravni. Delo komisije TRC, ki zagovarja prehodno obnovitev odnosov in vzpodbuja ljudi, da se vzdržijo maščevanja ter iščejo spravo in enotnost, ima strastne zagovornike kot tudi močne nasprotnike. Kljub vsemu so razmere preživetja težke za večino starejših in ljudi srednjih let, ki so jih nekoč obravnavali kot kriminalce, zdaj pa so prepoznani kot žrtve. Njihova generacija se je borila za osvoboditev izpod *apartheida* v želji, da bi rešila probleme, ki so jih pestili, in da bi bila njihova zgodba slišana. Članek kronološko povzema izkušnje t.i. 'izgubljene generacije' tistih, ki so se borili in sodelovali v upor. Avtorica odkriva dejstvo, da pojmi, kot so 'upor', 'boj' itn., pomenijo različno različnim ljudem v Južni Afriki. Najpogosteje se nanaša na 'mlade leve' - generacijo mladih ljudi, ki so pobegnili v tujino ali delovali v ilegali. Opisuje tudi trenutno generacijo mladega črnškega prebivalstva, za večino katerih je zapuščina

¹⁰⁵ Pri spravi gre po mnenju Jalušičeve za izključno individualen, osebni odnos do sveta, ki vedno zavrača novo in v katerem si mora vsako novo, vsaka nova generacija znotraj obstoječega omogočiti možnost svojega obstanka sveta, v katerem bo tudi zares doma (prim. Jalušič 1996: XVI-XXII).

apartheida predvsem neizobraženost, brezposelnost in v posameznih primerih tudi življenje v kriminalnem podzemlju. Pojem upor ali boj se lahko nanašata tudi na *umgwenya* - prvo generacijo vojnih veteranov, izmed katerih so nekateri živeli v izgnanstvu, drugi pa doma. Oboji pa so se ilegalno borili za skupne cilje. Sama pripoved ljudi, ki so sodelovali v intervjujih, veliko prispeva k pravičnosti v družbi, razmišljanja o preteklosti pa prispevajo k spravi in miru v prihodnosti (prim. Boswel 2005: 6).

Namen te študije je bil raziskati izkušnje in dosežke skupine intervjuvancev, iz generacije veteranov in mladih levov. Odgovore intervjuvancev je avtorica analizirala iz štirih temeljnih vidikov: njihovega otroštva, vzgoje in izobrazbe; leta po zaključenem izobraževanju in vključenosti v upor; z vidika njihove trenutne situacije, zaposlitve in življenjskega standarda; z vidika njihovih dosežkov, upora in strahov za prihodnost Južne Afrike. Tukaj ne bom podala vseh rezultatov raziskave, ampak samo temeljne smernice, ki nam bodo ponazorile stanje in občutke ljudi v Južni Afriki po koncu *apartheida*.

Večina intervjuvancev je bila ponosna na svojo izobrazbo, a je hkrati poudarjala, da je ta manjvredna oz. manj kvalitetna od tiste, ki so je bili deležni otroci belih naseljencev. Nobena izmed intervjuvanih oseb ni bila finančno dovolj premožna, da bi si pridobila višjo izobrazbo. Nekateri so si jo pridobili kasneje. Avtorica povzema navajanje dveh, ki sta pokazala na dejstvo, da so tudi tisti, ki izhajajo iz ljubečih družin, po desetletjih življenja v tiraniji, revščini in pomanjkanju izobrazbe nezadovoljni s svojo mladostjo, bili prisiljeni, da se vključijo v boj za osvoboditev. Če se intervjuvanci niso vključili v boj proti rasni politiki takoj po koncu šolanja, so postali politično aktivni pozneje. Nekaj jih je rekrutirala tudi Južnoafriška študentska organizacija. Avtorica med drugim navaja tudi pripoved intervjuvanca, ki se je po 28-ih letih vrnil iz izgnanstva. To kaže na to, da so razmere, ki trenutno vladajo v Južni Afriki, daleč od idealnih in da niti malo ne predstavljajo tistega, kar so uporniki pričakovali od neodvisnosti. Brezposelnost je še vedno visoka, ljudje še vedno živijo v lesenih barakah, veliko je revščine, nekateri umirajo od lakote. Medtem ko je zemlja na razpolago za obdelovanje, je upravljanje z njo še vedno v rokah belcev. Odgovori kažejo na to, da še vedno obstaja ekonomski boj za prihodnje rodove.

Za starejšo generacijo je velikega pomena, da se svoboda za katero so se borili, ohranja. Kot šibke točke prihodnosti Južne Afrike so intervjuvanci omenjali: a) neukrepanje vlade nasproti belcem, ki posedujejo ves denar; b) korupcijo, mamila, alkohol in

kriminal; c) ekonomijo, ki ostaja v rokah belcev, medtem ko črnski voditelji izgubljajo svojo identiteto; č) istospolne poroke; d) visoko okuženost s HIV/AIDS, revščino in nizko izobrazbo; e) brezposelnost in korupcijo; f) plemensko vojno med Zulu in Xhosa.

Končna in največja skrb intervjuvanih oseb se je kazala tudi v tem, da bo naslednja generacija južnoafriških voditeljev manj uspešna, ker nima izkušnje *apartheida* in se zato ne zaveda, kako enostavno lahko zatiranje prodre na površje, če ga volivci ne razumejo in ne ohranjajo pozornosti (prim. Boswel 2005: 8-16). Po Melberjevem mnenju je tisto, kar je potrebno v Južni Afriki danes, strpen post-kolonialni politični sistem, ki dovoljuje različne poglede, vključno z uresničevanjem državlanske neposlušnosti (prim. Melber 2001: 236).

8 NENASILNI ODPOR AUNG SAN SUU KYI V BURMI

Preden začnem opisovati položaj v Burmi, državi z uradnim imenom Unija Mjanmara (državno ime je leta 1989 spremenila vojaška hunta, ki je leto prej prevzela oblast z državnim udarom), bi rada povedala dvoje: prvič, da bom uporabljala angleško denominacijo ustanov in političnih strank in tudi njihovih kratic, in drugič, da ostajam pri državnem imenu 'Burma', saj jo pod tem imenom še vedno obravnava večina literature, ki sem jo uporabljala pri svojem študiju.

Iz Burme prihajajo sporočila o neusmiljenem etničnem čiščenju, umorih, mučenju, posilstvih in podobnem. Uničenih je več kot 3.000 vasi. Približno milijon beguncev je zapustilo državo, še vsaj milijon jih je pregnanih z domov in živijo v nemogočih razmerah v pragozdu. Diktator Tan Šve poveljuje 400.000 vojakom, okrog 70.000 od njih je otrok, nekateri so mlajši od 11 let.

Aung San Suu Kyi,¹⁰⁶ ki ima vpogled v vse zgoraj naštetu, pravi: »Odločitev, da se zoperstavimo vladi, temelji v prepričanju, da je nevarnost, ki prihaja z vstajo in prizadevanjem za temeljne človekove pravice v represivni družbi, prednostna in bolj pomembna, kot varnost in mirno življenje v suženjstvu. Naše nenasilno gibanje temelji na veri v človeško sposobnost za poštenost in sočutje« (Clements 2008: 8). Suu Kyi in njena stranka predstavljata in vodita eno izmed največjih in najbolj dramatičnih nenasilnih revolucij modernega časa.

8.1 Politična zgodovina Burme

Burmanci, najštevilčnejši prebivalci Burme že v preteklosti niso bili pripravljeni živeti v enotnosti, ne drug z drugim ne z drugimi etničnimi manjšinami. Morda je v tem razlog, da Burma ne pozna tradicije politične svobode. Dilema o narodni enotnosti traja že zelo dolgo. Znana je že v obdobju od 11. do 19. stoletja v času vladanja kraljev, ki so se čutili, da so napol božanska bitja, in zahtevali absolutno poslušnost svojih podložnikov. Kralji so z osvajanji ustanovili kraljestvo, v katerem ni bilo razvitih političnih struktur, ki bi zagotavljale redno nasledstvo od enega kralja do drugega. Ker je bila politična

¹⁰⁶ Aung San Suu Kyi nekateri avtorji skrajšano imenujejo Suu Kyi. Tak način navajanja sem privzela tudi sama. Ime Aung San Suu Kyi je sestavljanje imena njene stare mame: Suu, njene matere: Kyi in njenega očeta: Aung San. Ko nekdo izgovori njeno celotno ime tako izkaže spoštovanje njeni družini (prim. Clements 2008: 277).

avtoriteta utemeljena v liku kralja, so njegovi podložniki posebej zvesto kralju kot osebi. Britanci so Burmi despotsko vladali od konca tretje anglo-burmanske vojne leta 1885 pa vse do leta 1940.

V Burmi sta se v dvajsetem stoletju pojavili dve večji gibanji. Prvo je doseglo svoj višek v času druge svetovne vojne s politično neodvisnostjo, do katere je prišlo leta 1948 in se končalo z vojaškim udarom Ne Wina leta 1962. Glavna figura tega obdobja je bil Aung San, ki ga Burmanci še danes častijo kot heroja in državnika, katerega vizija enotnosti v različnosti bi lahko vodila do stabilne države, a so se njegova prizadevanja končala leta 1947, ko so ga umorili. Drugo večje gibanje se je začelo leta 1988 s študentskimi protesti in vstopom Aung San Suu Kyi, hčerko Aung Sana, v politično arena in sicer z njenim pozivom k 'drugemu odporu za narodno neodvisnost'. Namen odpora Aung Sana je bila osvoboditev Burme izpod tuje nadvlade, odpor Aung San Suu Kyi pa teži k osvoboditvi naroda izpod tiranije domače vojske. Konec leta 1930 je Aung San upal, da bodo on in drugi voditelji Dobama Asiayone (We Burman Society) lahko sprožili številna nenasilna in nasilna dejanja civilne neposlušnosti, ki bi prisilila Britance, da zapustijo Burmo. Ob izbruhu druge svetovne vojne je Aung San uvidel, da Burma nima zadosti vojaške moči, da bi lahko sama porazila Britance. Zato je sprejel pomoč Japoncev, da premagajo Britance, čeprav je Aung San kot socialist imel pomisleke in strahove, da bo fašistična vlada Japonske bolj zainteresirana za ustanovitev lastnega imperija v Burmi, kot da bi pomagala Burmancem v njihovem boju za osvoboditev izpod angleške oblasti. V začetku leta 1940, ko so Japonci s pomočjo Burmancev premagali Britance, je Aung San uvidel, da je za prihodnost Burme nujno, da jo Japonci čim prej zapustijo. Leta 1945 so se on in ostali iz APFL¹⁰⁷ pridružili Britancem in skupaj izgnali Japonce iz Burme. Po vojni pa je APFL vstopil v miroljubna pogajanja z Britanci, da bi dosegel burmansko neodvisnost (prim. Johnson 1998: 1). Strategija APFL je bila doseči neodvisnost in ustanoviti enotnost znotraj Burme in med samimi Burmanci ter med Burmanci in rastočo indijsko in kitajsko manjšino in številnimi domorodnimi etničnimi skupinami. Aung San je razvil obliko federalizma, ki je ponujal enotnost v različnosti. Predstavljal je spoštovanje do kulture etničnih manjšin in jim obljubil, da bodo vključene v proces političnega odločanja. Aprila 1947 je APFL zmagala na volitvah, kljub temu pa je znotraj same stranke že bilo zaznati razhajanja. Aung Sana je na čelu stranke nasledil U Nu, ki ni delil prepričanja in

¹⁰⁷ Anti-Fascist People's Freedom League.

vere svojega predhodnika, kar je zadevalo enotnost Burme. Njegova politika je vodila v povečano centralizacijo politične, socialne in ekonomske moči in vedno več etničnih manjšin se je začelo nasilno upirati lastni vladi. U Nu si je zagotovil podporo v vojski, kar je omogočilo Ne Winu, da je leta 1962 izvedel vojaški udar in utrdil svojo diktatorsko moč nad glavnimi elementi burmanske družbe. Vojska je odvzela oblast obstoječi vladi in zaključila poskus demokratizacije Burme. Kot odgovor na vojaški udar in slabo ekonomsko gospodarjenje ter zlorabo moči s strani vojaško vodene *Burmese Socialist Programme Party*, so se študentje v Rangunju leta 1962 uprli vojaški vladi, a je Ne Win proteste nasilno zatrl in uničil zgradbo študentskega združenja na univerzi v Rangunju.

Leta 1988 se je Ne Win odpovedal svojemu položaju v BSPP.¹⁰⁸ Nadomestil ga je Sein Lwin, ki so ga imenovali tudi 'burmanski klavec'. Študentje, menihi, delavci in razne organizacije so se združile in pritiskale na BSPP, da je zamenjala Sein Lwina z Maung Matingom; on je spadal med pomembnejše burmanske intelektualce, ki so podpirali Ne Wina. Prebivalstvo je še naprej zahtevalo konec vojaškega vladanja in ustanovitev civilne vlade, uveljavitev človekovih pravic, osvoboditev političnih zapornikov in večstrankarsko demokracijo. Krog okrog Ne Wina se je strateško umaknil, ter opazoval dogajanje in čakal svojo priložnost, da zlomi opozicijsko gibanje. 18. septembra 1988 so izvedli vojaški udar, ter ustanovili novo zakonodajno telo SLORC (*State Law and Order Restoration Committee*), ki je ukazal vojski, da nasilno posreduje proti tistim, ki se bodo borili za demokracijo (Johnson 1998: 2). Vojska je obnovila svojo absolutno premoč pod imenom *State Law and Order Restoration Council* (SLORC). Presenetljivo pa se je SLORC strinjal z izvedbo volitev spomladi leta 1990. Vodstvo stranke je namreč bilo trdno prepričano, da bo stranka zmagala na volitvah predvsem zaradi lastne propagande in kontrole, ki so jo imeli nad mediji. Kakorkoli že, na volitvah je z 80% glasov zmagala stranka NLD,¹⁰⁹ katere voditeljica je bila Aung San Suu Kyi, in sicer ne glede na to, da je bila Suu Kyi od julija 1989 v hišnem priporu, prav tako pa so bili zaprti tudi ostali vodilni iz stranke. SLORC je ignoriral in razveljavil rezultate volitev, ter zaprl večino predstavnikov NLD, ki so bili izvoljeni. Kljub zmagi NLD-ja vojska ni predala oblasti in takšna situacija se je ohranila vse do danes.

¹⁰⁸ Burma Socialist Program Party.

¹⁰⁹ National League for Democracy so ustanovili posamezniki, ki jih je skrbelo za prihodnost Burme, večinoma intelektualci in upokojeni oficirji. Stranka ima vlogo mediatorja med vlado in državljani.

Trenutno v Burmi obstajajo tri politične sile: SLORC, ki je novembra leta 1997 svoje ime spremenila v *State Peace and Development Council* – SPDC, NLD, ki predstavlja opozicijo SPDC in si prizadeva za uveljavitev rezultatov zadnjih volitev, ter etnične manjšine, ki nasprotujejo vladanju vojaške hunte in so na strani NLD. Od leta 1989 je SPDC dosegla premirje z največ 16 etničnimi skupinami. Po premirju vojaška vlada ni kazala nobenih namenov, da bi nadaljevala s prizadevanji za mir. To je pojasnila z besedami, da je SPDC samo vojaška vlada in se ne more pogajati o stvareh, ki zadevajo politiko. Temeljne zamere etničnih manjšin se ne bodo poravnale tako dolgo, dokler bo vojaški režim na oblasti. Odnos med NLD in etničnimi manjšinami je dober in se razvija. Ta razvoj je pozitiven znak, da različne etnične skupine v Burmi lahko dosežejo enotnost z nenasilnimi sredstvi. Kar zadeva odnos med SPDC in NLD, se odvijajo nekatera prizadevanja za doseg miru v državi (prim. Oishi 2002: 52). Suu Kyi je bila leta 1995 izpuščena iz hišnega pripora, a ko je SLORC ugotovil, da z njenim izpustom ne bo imel nobenih ekonomskih koristi, je za Suu Kyi jeseni leta 1996 ponovno odredil hišni pripor, v katerem je še danes (Johnson 1998: 3).

Glede na povedano lahko ugotovimo, da se Burma od leta 1948 naprej, odkar je neodvisna, sooča predvsem z nalogo vzdrževanja in ohranjanja integritete nove države. Neuspeh pri doseganju tega primarnega cilja se kaže tudi v več kot petih desetletjih vojaške vladavine, ki je tudi največja zaviralnica sprememb.

8.2 Aung San Suu Kyi

Aung San in njegova hčerka Aung San Suu Kyi sta dva izmed burmanskih voditeljev, ki sta (bila) najgloblje povezana z burmansko javnostjo. Ko je Suu Kyi pozivala k drugemu boju za nacionalno neodvisnost in v ta namen sklicala zborovanje pri pagodi Švedagon v Rangunu (Jangonu) avgusta leta 1988, se je zborovanja udeležilo okrog 500.000 ljudi. Popolnoma drugače od svojega očeta je Suu Kyi večino svojega življenja preživela zunaj Burme. Kot žena Michaela Arisa, profesorja orientalskih študij, je živela v Oxfordu v Angliji in opravljala materinske dolžnosti do svojih dveh sinov. Po končani diplomi se je posvetila pisanju svoje doktorske teze o burmanski literaturi na londonski univerzi. Marca 1988 se je zaradi slabega zdravstvenega stanja njene matere vrnila v domovino. Ljudje so jo želeli slišati predvsem zaradi priljubljenosti, ki jo je bil deležen njen oče, potihem pa so upali, da bo prevzela njegovo nekdanjo vlogo in si prizadevala uresničiti njegovo idejo o burmanski enotnosti in neodvisnosti.

Verjetno se oče in hčerka najbolj razlikujeta po svojem načinu bojevanja. Aung San je kot način boja za neodvisnost Burme izbral tako orožje kot tudi nenasilne metode, medtem ko se je Suu Kyi v svojem prizadevanju, da transformira Burmo iz vojaške diktature v večstrankarsko demokracijo, zavezala nenasilju. Suu Kyi s spoštovanjem govori o svojem očetu, podpira prisotnost in vlogo burmanske vojske, toda le, dokler je ta v službi državljanov. Kar zadeva metodo boja Aung Sana, je potrebno dodati, da je za izgon tujih vladarjev izbral orožje, ko je ves svet imel v rokah orožje, a se je takoj zatekel k miroljubnim pogajanjem z Britanci, ko je to postalo mogoče. Njegov politični cilj, da bi zagotovil enotnost znotraj Burme, je vedno temeljil na dialogu in spoštovanju teženj, ki so jih izražali tako Burmanci kot etnične manjšine.

Čeprav politična in socialna usmeritev Suu Kyi temelji na budizmu in na duhovnem izročilu njenega očeta, je sama bistveno manj vpeta v strategije in metode, ki so jih uporabljali njen oče in njegovi sodelavci. Njena zavezanost, da dvigne ekonomsko, socialno in moralno raven življenja prebivalstva ter zagotovi osnovne možnosti za demokracijo, pa predstavlja temeljno kontinuiteto v boju za neodvisnost in enotnost Burme. Kot predstavnica gibanja za demokracijo ima Suu Kyi položaj, ki ga ni enostavno zamajati ali zrušiti. Vzrok za to je deloma v njeni pristni karizmi, ki je del njenega značaja, deloma pa v statusu, ki ga je imel njen oče. Svojemu očetu Aung Sanu sledi tudi v sklepanju odnosov z ljudmi, saj tudi sama izhaja iz *mette*¹¹⁰ in odgovornosti do osnovnih potreb ljudi. Trenutna vlada ne kaže, da bi imela posluh za to, saj se poslužuje nasilja in ustrahovanja in si na ta način le utrjuje pozicijo, na katero je prišla z nasilnim prevzemom oblasti. Strah je temelj, na katerem gradi podrejenost. Kljub vsemu pa je privrženost ljudi demokraciji in človekovim pravicam vedno močnejša; to se je pokazalo tudi na volitvah leta 1990, ko je zmagala NLD. Ne glede na to, da vojska brezkompromisno uveljavlja ukaze svojih nadrejenih, saj bi sicer navadne vojake aretirali ali celo pobili, so vojaki na volitvah podprli NLD. Celo več, stranka je dobila večino glasov v okrožjih, kjer je večina vojaških kompleksov. Burmanska diktatura – kot sem že omenila – temelji na strahu in povzročanju eksistencialne stiske. To logiko nasilja je Suu Kyi natančno opisala v svojem znanem eseju *Freedom from Fear*. Opisala jo je kot strah ljudi pred člani SLORC in strahom SLORC pred ljudmi. Na prvi pogled se zdi, kot da bi šlo za 'hladno vojno v malem', toda zaradi revščine večine prebivalstva in nesorazmerja med vojaško močjo in civilnim prebivalstvom je položaj veliko bolj

¹¹⁰ *Metta* je eden od budističnih principov, 'ljubeča prijaznost'.

resen. Po mnenju Suu Kyi bo svoboda prišla takrat, ko bodo ljudje premagali strah (prim. Johnson 1998: 3-4). Kljub temu, da je SLORC leta 1997 spremenil svoje ime v bolj mehko obliko SPDC,¹¹¹ pa še naprej vzdržuje vojaško nadvlado v Burmi. Obstaja tudi možnost, da SLORC spremeni svojo socialistično usmeritev in se prilagodi kapitalizmu, podobno kot je to storil režim na Kitajskem, toda dokler bo 'nov' ekonomski sistem funkcioniral na enak način kot 'star', se pravi na način, da bo šel dobiček neposredno vojaškim vodjem, bo ostanek prebivalstva še vedno živel v revščini. Zanimiv je podatek, da je v Burmi zelo narasla proizvodnja heroina in da je sedaj Burma celo vodilna med državami po izvozu heroina. To ne kaže le na slabo stanje ekonomije, pač pa tudi na vire, iz katerih se napaja vojaška oblast za svoje delovanje (Johnson 1998: 4).

Toda ne glede na to je NLD potem, ko je režim razveljavil rezultate volitev (1990), uporabila strategijo nenasilnega odpora. Ko se je NLD poskušala politično udejstvovati, ne samo bojkotirati vladnih odločitev, si je SPDC prizadeval zlomiti opozicijo. Po avgustu leta 1998 so Aung San in njeni sodelavci večkrat poskušali, da bi se člani stranke srečali zunaj Ranguna. Vsakokrat so jih ustavile vladne enote in jih nasilno vrnile nazaj v mesto. Septembra leta 2000 so bili Aung San, predsednik NLD Aung Shwe in podpredsednik Tin Oo pridržani v hišnem priporu. Akcija SPDC je izzvala val mednarodnih kritik ne samo v zahodnem svetu in v OZN (Kofi Anan), pač pa tudi v azijskih državah, kot sta sosednja Tajska, Južna Koreja in druge. Tedaj je presenetilo dejstvo, da je SPDC septembra leta 2000 začel bolj resne pogovore z Aung San, in sicer prek mediatorja Združenih narodov, Razali Ismaila, ki je bil sicer prijatelj malajskega premierja, Malaja pa je močna privrženka vojaške hunte. Obe strani sta spoštovali neformalno premirje, v času katerega so prenehala medsebojna obtoževanja, SPDC pa je izpustil 200 političnih zapornikov, vključno s predsednikom stranke NLD Aung Shwejem in podpredsednikom Tin Oojem (Oishi 2002: 55-56).

NLD sestavljata dve koalicijski skupini: skupina intelektualcev, v kateri so pravniki, zdravniki, umetniki – in jih predstavlja Aung San Suu Kyi –, in skupina upokojenih vojaških častnikov, ki jih predstavlja Tin Oo, ki je bil vrhovni poveljnik oboroženih sil. Poleg NLD sta še dve značilni skupini, ki si prizadevata za demokracijo: *National Coalition Government of the Union of Burma* (NCGUB) in *All Burma Student Democratic Front* (ABSDF). Obe skupini smatrata Aung San za najvišjo voditeljico

¹¹¹ State Peace and Development Council.

gibanja. Vojaška vlada dolgo ni priznala Aung San za sprejemljivo predstavnico demokratičnega gibanja. Za generale je bila gospodinja, ki bi morala ostati doma in se ne vmešavati v politiko. Kljub tem poniževalnim opazkam pa jo vojaška hunta jemlje resno in se je tudi boji. Aung San ni bila nikoli v zaporu, deloma zaradi spoštovanja do njenega očeta, delno pa iz strahu pred odzivi mednarodne skupnosti. Ko so ugotovili, da lahko uveljavi svoj vpliv kljub hišnemu priporu, so vojaški voditelji neuspešno poskušali, da bi jo izgnali iz države. Po njeni prvi izpustitvi iz hišnega pripora je hunta poskusila spodkopati njen položaj tako, da ji je onemogočala politično aktivnost in jo je izolirala. Zaradi tega se je povečal zunanji pritisk na SPDC in ta je bil prisiljen sprejeti Aung San kot verodostojno in uradno predstavnico NLD in kot partnerico v pogovorih. Glavni problem SPDC je, da težko sprejema drugačnost oziroma da sploh ni pripravljen sprejeti sprememb. Menim, da je razlog za to strah, ki se je nakopičil zaradi zločinov nad prebivalstvom. Ne gre samo za strah pred izgubo oblasti, pač pa za strah pred soočenjem z resnico. Z vidika ideologije vojaškega režima je to nerešljiv položaj. Če pride na dan resnica in bo morala SPDC priznati vse zločine, ki so jih zagrešili njeni voditelji in predstavniki, se ji glede na metode, ki jih je zagovarjala stranka, ne piše dobro. Vaclav Havel je bil mnenja, da vsak režim prej ali slej postane žrtev svojega »uničujočega principa« (prim. Clements 2008: 183). Ne glede na to pa v vsakem nasilnem režimu tiktaka časovna omejitev nasilja; življenja, ki ni časovna kategorija, namreč ni mogoče v nedogled uničevati iz 'dobrih' razlogov (iz razloga 'dobrega').

8.3 Poskusi razrešitve konflikta med NLD in SPDC

Mikio Oishi v svojem članku *Creating a Ripe Moment in the Burmese Conflict through Nonviolent action* meni, da nenasilna prizadevanja v Burmi predstavljajo način nenasilnega odpora po teoriji Gena Sharpa. Boj NLD je po njegovem mnenju odličen primer takšnega prizadevanja. S tem mnenjem se ne strinjam, ker sta metoda in princip nenasilja Suu Kyi po mojem šolski primer Gandhijeve *satjagrahe*, čeprav *satjagrahe* v njenem začetnem obdobju. V dokaz temu lahko navedem dejstvo, da Suu Kyi ne odobrava in se tudi na noben način ne zateka k metodam, kot je sabotaza ali druge oblike uničevanja lastnine. Na drugi strani pa je v NLD veliko nezadovoljstva zaradi počasnega napredovanja. Sicer pa lahko boj med NLD in SPDC označimo za destruktivni boj za moč in oblast. Sledi nasilja, do katerega je občasno prihajalo, je utrpela NLD, ki se je zavezala nenasilnemu prizadevanju brez časovne omejitve. Kar

manjka v odnosu med NLD in SPDC, so pogajanja in poskus bolj natančno evidentirati konfliktne točke med obema stranema, da bi jih lahko povzeli v enotni odločitvi. Pomanjkanje takšnih stikov in pogosta raba sovražnih akcij na obeh straneh oddaljuje poskus rešitve konflikta. Ugodni trenutek bo najbrž nastopil takrat, ko se bodo viri konfliktov izčrpali in bo njihovo stanje takšno, da se bodo lahko začela pogajanja. Pogoj za pogajanja je, da si lahko obe strani pogledata v oči in da v pogledih ni več sledu po maščevalnosti ali po afektivnem 'imeti prav'. Za to morajo biti izpolnjeni trije pogoji:

1. Obojestranska 'mrtva točka'; do te pride, ko nobena stran nima več izhoda iz konflikta s sredstvi, ki so ji na voljo in za sprejemljivo ceno. To je lahko tudi točka 'status quo', ki pa je nestabilna, ker lahko hitro eskalira v nasilne izbruhe in posledično v novo krizo. V primeru upornikov ali nenasilnih protestnikov vsaj v začetku konflikta vlada razpolaga z orodjem moči in legalnostjo. Temeljni izziv za protestnike je vprašanje, kako zmanjšati asimetrijo moči oziroma kako pritegniti 'tretjo stran'.

2. Najti je potrebno osebo, ki bo predstavila interese obeh nasprotujočih si strani. Njena naloga je, da predstavi mnenje večine, ki jo zastopa, in da zna vzpostaviti zavezništvo, katerega cilj je rešitev problema. Največji izziv za to osebo je, da jo vlada prepozna kot verodostojnega partnerja za pogajanja.

3. 'Izhod' ali 'prehod'. Ta se nanaša na realno možnost za razrešitev konflikta. 'Izhod' v tem kontekstu prvotno pomeni najdenje poti iz brezizhodne situacije. Vsekakor ne gre samo za spretnost pogajalcev, pač pa tudi za vpliv naključnih dejavnikov in sreče. Namen 'izhoda' pa je tudi, da omogoči boljšo perspektivo za prihodnost, kot jo za obe strani predstavlja trenutno stanje (Oishi 2002: 53). Ko obe strani prepoznata logiko višanja cene, ki bo sledila, če se bo konflikt nadaljeval, in se hkrati zavedata možnosti pozitivnega izida pogajanj, je veliko možnosti za vzpostavitev mirnega dialoga. Pomembna razlika glede na Gandhijevo *satjagraho* je, da tu spreobrnitev – sprememba mišljenja – vsaj na prvi pogled ni nujna, kar pomeni, da obe strani vstopata v pogajanja enakovredni. Glede na Gandhijevo metodo lahko sklepamo, da bo rešitev – spreobrnitev nasprotnika – prej ali slej prišla. Velik delež pri tem nosi tista stran, ki prisega na nenasilje in v kateri je – vsaj glede na logiko nenasilja – do temeljne spremembe mišljenja že prišlo. Glede na dane razmere se zdi, da so pogajanja več kot nič in da dajejo več možnosti za pozitivno razrešitev težave, kot nadaljevanje konflikta ali njegovo nasilno razreševanje. Pri oblikovanju 'ugodnega trenutka' je pomembna vloga tretje strani, kot meni Oishi. Osnovna naloga tretje strani je premostitev prepada, ki

vlada med nasprotnikoma, sprememba perspektive in vzpostavitev pogojev, na osnovi katerih lahko poteka komunikacija. Največji izziv za mediatorja, ki spada v kontekst tretje strani, je pridobiti si toliko spoštovanja obeh strani, da mu dovolita vstopiti v konflikt in mu razkrijeta vsaka svojo plat resnice. Spor med SPDC in NLD temelji v boju za moč in zakonitost. V začetnem obdobju je SPDC imel premoč nad NLD. Imel je kontrolo nad vojsko in naravnimi viri. Namesto, da bi iskal demokratično definirano legitimnost, si je SPDC prizadeval za ostro legalnost, in sicer pod pretvezo, da namerava ohraniti obstoječo narodno enotnost. Ta vidik zakonitosti izhaja iz nerazlikovanja hunte med narodno in partijsko politiko.¹¹² Posledica tega nerazlikovanja so pomešani pojmi in nenehno porajajoči se motivi za kaznovanje tistih, ki ne razumejo. Demokracija tako obstaja v domeni partijske in ne narodne politike. Po tej razlagi se običajni državljani ne morejo udeležiti odločanja o temeljnih vprašanjih, ki zadevajo državo in državljane. Na izključevanje od udeležbe pri odločanju je treba računati toliko časa, dokler se bo SLORC čutil zadosti močnega, da 'zmaga' na volitvah. Na volitvah leta 1990 je bila NLD – po mnenju SLORC – dokaj šibka, saj je bila njena generalna sekretarka v hišnem priporu. Hunta je preračunala, da bo stranka *National Unity Party* (NUP), ki jo je ustanovila hunta, zmagala ali pa pobrala vsaj toliko glasov, da ne bo nobenega zmagovalca. Na koncu je z veliko večino zmagala NLD. To je povzročilo resno strateško krizo voditeljev SLORC, sledila pa je kriza legitimnosti in nazadnje sramoten preobrat. Takrat je SLORC privzel tridelno strategijo z namenom, da bi si povrnil legitimnost in vzpostavil red: 1. začel je proces snovanja nove ustave, ki naj bi zagotovila vodilno vlogo vojski, 2. hunta je nadaljevala z uspešnim vzpostavljanjem premirja z večino etničnih uporniških skupin, 3. vojska je razglasila, da je v državi dosegla mir, kar se je zgodilo prvič po razglasitvi neodvisnosti. SLORC si je leta 1993 pridobil nekaj podpore z ustanovitvijo *Union Solidarity Development Association* (USDA), katere namen je bil nevtralizirati zmago NLD na volitvah 1990. NLD je v naslednjih letih izzivala legitimnost hunte s simboličnimi akcijami, katerih namen je bil nasprotovanje in spodkopavanje vojaške oblasti in ugleda vojske na mednarodni ravni. To je imelo za posledico, da se je NLD v boju zoper vojaški režim še bolj dosledno zavezala nenasilnemu boju (prim. Oishi 2002: 54). Glede na to, da ima SLORC popoln nadzor nad vsem, kar se dogaja v državi, tako nad vojsko, mediji, naravnimi viri, industrijo in kmetijstvom, je nenasilna metoda v bistvu edina možna pot, ki jo ima NLD

¹¹² Narodna politika zahteva varnost in enotnost države. Partijska politika pa je pod narodno politiko.

na razpolago, če hoče zmagati oz. uveljaviti kriterije človekovih pravic, omogočiti nasprotnikom, da spremenijo svoj pogled brez strahu za njihovo temeljno dostojanstvo.

Moč NLD izhaja tudi iz podpore, ki jo ima v mednarodni skupnosti. Konec koncev je NLD na mednarodni ravni bolj zanesljiv partner kot trenutna vojaška oblast. NLD je mnogo bolj sposoben soočiti se z razmerami v državi in brzdati moč vojaškega režima s svojo legitimnostjo (t.i. 'mehka moč'), kot pa obratno. NLD je namreč uspešno obrnil legitimnost SLORC v svojo korist, in sicer z zmago na volitvah leta 1990 in s podelitvijo Nobelove nagrade Aung San Suu Kyi (1990). K vzpostavitvi ravnotežja sil v Burmi med NLD in vojaško hunto so prispevali tudi rešitve in predlogi Združenih narodov, Komisije za človekove pravice, ekonomske sankcije ZDA, Evropske unije in Svetovne banke ter številnih drugih držav, kampanje, ki so bojkotirale izdelke podjetij, ki so delovala v Burmi itn.

NLD si prizadeva, da bi zmanjšala ugled politike SPDC v mednarodni areni. Vojaška hunta je tako izpostavljena mednarodni ekonomiji in politiki. Ljudje, ki trpijo in katerih pravice se ne upoštevajo, so postali 'zadrega' režima v mednarodni skupnosti, in velika ovira za to, da bi ga mednarodna skupnost sprejela kot legitimnega predstavnika ljudstva. Nespremenjeno stanje, ki traja že nekaj desetletij, je načelo zunanje odnose burmanske vlade ne samo z zahodnimi državami in Združenimi narodi, pač tudi s sosednjimi državami, ki vedno glasneje poudarjajo obveznosti, ki jih ima Burma do ASEANA.¹¹³ NLD je zrahljala stabilnost državnega aparata tudi s tem, da vodilne nenehno spominja na to, da nimajo pravice voditi države, saj niso bili legitimno izvoljeni na volitvah. Dilemi, pred kateri je postavljena SPDC, je, da je (prvič) NLD vedno močnejši notranjepolitični dejavnik in (drugič) da postaja povratni udarec mednarodne skupnosti vedno bolj boleč. Največjo težavo za SPDC predstavljajo ekonomske sankcije, ker je ekonomija države že močno načeta in ljudje živijo iz dneva v dan v večji revščini. Ekonomska ekspanzija v zgodnjih devetdesetih, ki so jo omogočile investicije sosednjih držav, je upadla; večletna zaporedna recesija je postala hud problem državne ekonomije. Moč NLD v Burmi se je sicer navidezno zmanjšala, odkar je leta 1988 SPDC ukrepala zoper njo. Cilj SPDC je bil že takrat ohraniti dominantno vlogo in privilegije, ki so s tem povezani, za vsako ceno. Cilj NLD je zaenkrat še vedno vzpostaviti demokratično vlado, ki bi bila rezultat volitev iz leta 1990. Upati je, da se bo razširila tudi perspektiva NLD in da leto 1990 ne bo postalo

¹¹³ Association of Southeast Asian Nations.

usodno za njegovo verodostojnost. Najbrž ni nepomembno poudariti dejstvi padca predsednika Suharta v Indoneziji (leta 1998) in poročilo Svetovne banke o stanju ekonomije v Burmi; ta dve stvari lahko predstavljata to torišče sprememb in zorni kot videnja situacije s strani SPDC. Indonezija je namreč predstavljala vzor in navdih za generale burmanske hunte pri njihovem oblikovanju nove ustave (prim. Oishi 2002: 56). Poročilo Svetovne banke o stanju ekonomije v Burmi, je izpostavilo slabo gospodarjenje vojaške vlade kot glavni razlog za sedanje gospodarske razmere. Svetovna banka predlagala reformo politike in upoštevanje človekovih pravic, če hoče Burma doseči ekonomsko blagostanje.

Znotraj SPDC obstaja rivalstvo med t.i. 'zmerneži' (*moderates*), ki bi jih lahko označili tudi kot liberalce in katerih vodja je šef vojaške obveščevalne službe, general Khin Nyut, in 'jastrebi' (*hardliners*), ki so konzervativci in jih vodi Gen Maung Aye, vrhovni poveljnik vojske in podpredsednik stranke. Predsednik SPDC, general Tan Shwe ima vlogo blažilca napetosti med obema vejama. Liberalci imajo navidezno prednost, ker so dosegli premirje z etničnimi manjšinami. Poleg tega si prizadevajo za to, da bi izboljšali mednarodni položaj Burme. Sad njihovega dela je tudi vključitev Burme v ASEAN leta 1997. Ta struja ima tudi občasne stike z NLD. Nekaj nedorečenosti je glede predstavnika SPDC v javnosti, kar izhaja iz rivalstva z konzervativci. Glede ne trenutno premoč liberalcev pa še vedno obstaja možnost, da bodo konzervativci zavladajo, če pride do padca politike liberalcev. V prihodnjih pogajanjih z NLD je treba pričakovati nagajanje konzervativcev, saj bi jim propad pogajanj prinesel nekaj prednosti, tako da bi lahko 'vrnili udarec'. Ne glede na to pa so pogajanja velika obljuba in boljše izhodišče za sklenitev premirja, kot konflikt. Nenehno pa je treba upoštevati realne razmere: SPDC še vedno upravlja z močjo (prim. Oishi 2002: 57). SPDC vidi rešitev težav v ohranitvi Narodne konvencije, ki naj bi bila podlaga novi ustavi, in v tem, da vojska ostane na oblasti do prihodnjih volitev. NLD si v nasprotju s tem prizadeva za oblikovanje vlade, ki bo v skladu rezultatov volitev leta 1990. Združeni narodi so že večkrat poskusili vplivati na rešitev situacije v Burmi s svojimi predlogi. Tako je leta 1998 Alvaro de Soto, odposlanec Združenih narodov, predlagal rešitev, ki se je nanašala na vlado, in sicer da naj bi ta izpustila politične zapornike, začela pogajanja z NLD, dovolila NLD, da deluje kot politična stranka, in zagotovila svobodo gibanja Aung San Suu Kyi. V zameno za to bi NLD opustila svojo namero, da zbere ljudski parlament. Predlog rešitve je bil podprt tudi s finančno ponudbo Združenih narodov in Svetovne

banke v vrednosti ene milijarde dolarjev kot nagrada vladi, če bi sprejela ponujeno rešitev. SPDC je ponudbo zavrnila in to utemeljila z razlogi, češ da je to podkupnina in da ni dobro izhodišče za pogajanja. Na drugi strani se je oblikovala t. i. 'ASEAN rešitev', ki sem jo omenila že prej. Sekretar združenih narodov Kofi Anan je poslal v Burmo predstavnika Malaje Razali Ismaila kot posebnega odposlanika Združenih narodov z nalogo, da predstavi rešitev problema, kot si ga predstavlja ASEAN. Rešitev se je nanašala na podporo v pogajanjih med NLD in SPDC. Predlog ASEAN je vseboval obljubo, da bo ASEAN v primeru, če SPDC začne pogajanja z Aung San, s skupnimi močmi branil trenutno vlado pred mednarodnimi kritikami in se trudil za odpravo ekonomskih sankcij, ki so jih uvedle zahodne države. Ta pristop je pokazal na odklon od tradicije ASEANA, ki naj bi se ne vmešaval v notranje zadeve držav članic. Ostalo je veliko neodgovorjenih vprašanj, toda za začetek pogajanj je bil zanimivo dogodek, saj je ASEAN imel vlogo poroka za izpeljavo samega procesa. Malajski premier Mahathir Muhamad je izjavil, da burmanska vojska ne bo prepustila oblasti civilni vladi, dokler ne bo imela zagotovila, da se ji ta ne bo maščevala za dejanja iz preteklosti. Ta pogoj je bil neosnovan. NLD večkrat poudaril, da razlikuje med osebami in dejanji in da prevzem odgovornosti ni isto kot maščevanje. Prihodnjo burmansko vlado, o kateri so tekli pogovori, naj bi bila sestavljali tako člani SPDC in NLD kot tudi predstavniki etničnih manjšin. Taka vlada naj bi osnovala novo ustavo, na podlagi katere naj bi potekale prihodnje volitve (prim. Oishi 2002: 58). Nerealno pa je bilo pričakovati, da se bo trenutna vlada po štiridesetih letih vladanja odrekla moči na tako enostaven način. Morda se v tem že izrisuje rešitev, v kateri bo popustil tudi NLD in opustil zahtevo, da se spoštuje izide volitev iz leta 1990.

Proces narodne sprave naj bi vključeval iskanje zločincev in žrtev zlorabe človekovih pravic. Samo to je način do narodne 'ozdravitve'. Žrtve bi se prepoznale, zločinci pa bi sprejeli odgovornost in kazen za svoje zločine. V Burmi bi vzpostavitev demokracije pomenila ne le prepričati vojaške voditelje, naj se odpovejo ideologiji vladanja vojske, pač pa tudi prepričati jih, da bi bili kooperativni pri iskanju odgovornih za zločine. Takšna transformacija zahteva tudi preoblikovanje legalnih struktur in legitimnosti vojske, da bi lahko 'degradacija' z ravni trenutnih voditeljev države v status profesionalnih vojakov sploh uspela. Pri oblikovanju koalicije pa lahko SPDC pričakuje tudi povratni sunek mednarodne javnosti zaradi podpore, ki jo uživa NLD tako doma kot na mednarodni ravni. Ugled in prepoznavnost NLD v mednarodni skupnosti pa bi

najverjetneje pospešil odpravo gospodarskih sankcij zahodnih držav in mednarodnih bank. Odprava sankcij ni edini način, ki bi Burmi prinesel demokracijo. Veliko dejavnikov je, ki vplivajo na razmere, in ni moč napovedati, kdaj bo prišlo do ključne spremembe. Vpliv mednarodne skupnosti je lahko zelo koristen. SPDC je sicer izjavil, da jih ne zanima, kaj mislijo o Burmi drugi, kljub temu pa se zelo trudi, da bi si pridobil možnosti normalnega ekonomskega sodelovanja in pomoč drugih držav. Na drugi strani pa je dejstvo, da je politika SPDC na notranjem področju 'neprehodna' in nasilna; vse, kar so uporniki dosegli, so dosegli na nenasilen način, s številnimi simboličnimi akcijami nesodelovanja in z veliki izgubami. Samo domnevamo lahko, da bi dosegli bistveno manj, če bi tudi sami uporabljali nasilne metode.

8.4 Metoda nenasilnega odpora Aung San Suu Kyi

Do določene mere drži, kar pravi Aung San Suu Kyi v knjigi Alana Clementsa *The Voice of Hope*: »Vsak narod si mora izboriti svobodo sam. Danes ni več mogoče računati s tem, da bi se svetovna javnost opredelila kot tretji, ki odloči v konfliktu med dvema. In zakaj ne? Tisti, ki so trenutno na oblasti so strateško preveč pomembni, da bi se jim tisti, ki imajo konkretne ekonomske koristi zaradi njihove pomembnosti, uprli« (Clements 2008: 16). Ne glede na to pa ni zanemarljivo, da moč šibkih ni zanemarljiva. Konec koncev je to moč, ki po mnenju Sharpa postavlja oblast in ji omogoča, da ta vlada. Temeljno sporočilo samoodgovornosti Suu Kyi, ki jo je razvila v plemenito politično ideologijo, izvira iz budizma¹¹⁴ in jo je poimenovala »revolucija duha«.¹¹⁵ Nemogoče je strniti vse misli, ki so pomembne in bi najbolje predstavile idejo nenasilnega odpora, kot si ga je zamislila Suu Kyi. Poskusila pa bom poudariti tiste vidike, ki najbolj izstopajo in ki so veliko pripomogle k temu, da sta si Suu Kyi in njena stranka NLD pridobile široko mednarodno podporo.

Kot razlog, čemu nenasilni odpor¹¹⁶ Suu Kyi navaja naslednje: »Ne verjamem v oborožen upor, ker izkrivlja tradicijo, da ima tisti, ki je najboljši v ravnanju z orožjem, hkrati tudi oblast. Četudi demokratično gibanje uspe s pomočjo orožja, v mislih ljudi pusti idejo, da je na koncu zmagal tisti, ki je bil bolje oborožen. Ampak to ne pripomore

¹¹⁴ Budistična filozofija razlaga, da se mora negativna izkušnja transformirati v njeno pozitivno nasprotje. Lahko bi rekli, da je vsaka izkušnja koristna, iz vsake se lahko nekaj naučimo.

¹¹⁵ Ime 'duhovna revolucija' izhaja iz dejstva, da represija, ki so ji ljudje podvrženi, ni samo politična ali socialna, ampak predvsem moralna in duhovna (prim. Clements 2008: 82).

¹¹⁶ Suu Kyi misli na fizično nenasilje. Dokler se misli, besede in dejanja ne izražajo v konkretni fizični akciji, tako dolgo je mnenja, da uporablja nenasilne metode (prim. Clements 2008: 156).

k demokraciji» (Clements 2008: 31). Zločinec težje odpusti žrtvi kot žrtev zločincu. Žrtev lažje odpusti zato, ker je njen moralni razlog za odpuščanje močnejši. Ničesar ni, česar bi se žrtev morala sramovati. Nihče je ne more ponižati, razen če poniža sama sebe. Lahko celo rečemo, da zločinec težko odpusti žrtvi, ker se zaveda, da je storil nekaj česar se sramuje. Zato poskuša preložiti del svoje krivde na žrtev. Vedno, ko pogleda žrtev, ga je lahko sram za dejanja, ki jih je storil. Položaj je paradoksen. Strinjam se s Suu Kyi, da lahko tisti, ki ima v rokah orožje, na nasilen način doseže spremembe. Če bi gibanje prišlo do demokracije pride na nasilen način, se bi težko zne bilo razmišljanja, da je treba nujne spremembe doseči za vsako ceno, tudi za ceno nasilja. To lahko vodi v neskončen vrtinec nasilja, ki se ne bo nikoli končal. Izhaja iz logike, da nekdo lahko uspe in si podvrže drugega, če poseduje večjo moč kot njegov nasprotnik. Za politično prihodnost države je bolje, če doseže spremembe na nenasilen način. Brian Martin in Wendy Varney sta trdila, da se nenasilni akterji zatečejo k nenasilni akciji zato, ker nimajo nobene druge možnosti. To do neke mere velja, če se oboroženi spopad že začel in je zatekanje k nenasilju dokaz, da gre za vojaško premoč nasprotnika in za pomanjkanje dejanske podpore (prim. Martin in Varney 2003: 226). Vendar je to tukaj zunaj konteksta.

Suu Kyi pripoveduje, da je bil to glavni razlog, zaradi katerega se je njen oče obrnil od nasilja k nenasilju. Ugotovil je, da je za državo najboljše, če svojo politično prihodnost gradi s pomočjo politike in pogajanj in ne s pomočjo vojske (prim. Clements 2008: 154). Poleg tega je v Burmi prepad med bogatimi in revnimi ogromen. V najslabšem položaju so kmetje. Veliko bolj kot z načinom mučenja in nasilja nad revnimi se Suu Kyi prizadeva razumeti miselnost mučiteljev. Iz njenih odgovorov novinarjem je zaznati, da ni tako prestrašena, kot so ljudje v Burmi, kar je morda posledica tega, da je večino svojega življenja živila zunaj Burme v svobodni družbi in ji strah pred avtoriteto ni postal navada. V svobodni državi je normalno, da ljudje sprašujejo, v avtoritarni državi pa je postavljanje vprašanj nevarno. Zato ljudje enostavno naredijo, kar jim je rečeno. S tem tisti, ki imajo moč, nemočne še bolj zatirajo, nemočni ljudje pa postajajo vedno bolj prestrašeni. To je začaran krog.

Metoda civilne neposlušnosti v Burmi je še povsem na začetku. Suu Kyi si prizadeva za nenasilje od volitev leta 1990. Sama pravi, da se trudi ljudi v Burmi spodbuditi, da bi postavljali vprašanja in se tako počasi znebili strahu pred oblastjo. Ko se bodo ljudje naučili spraševati, ne bodo več slepo sprejeli vsega, kar jim je ukazano. Suu Kyi sama

sebe nima ne za gandhijevsko niti ne za budistično političarko. Naslednje njeno razmišljanje dobro opiše način njenega dela: »Vedno sem bila mnenja, da je potrebno delovati glede na trenutno situacijo. Ni možno oz. ni dobro imeti samo ene politike ves čas. Če hočemo ustanoviti močno demokratično tradicijo, je potrebno uveljaviti enega izmed temeljnih principov, da se politične spremembe zgodijo na miren način in v posvetovanju z ljudmi. Če hočemo demokracijo, se moramo držati njenih temeljnih načel in metode. V politiki je treba biti dosleden. Boj za demokracijo je boj za izboljšanje vsakdanjega načina življenja. Ni možno ločiti političnega sistema od načina vsakdanjega življenja. Osnovno načelo, ki ga želimo predstaviti ljudem, je, da cilj našega prizadevanja ni nekaj oddaljenega, ampak je to izboljšanje našega vsakdanjega življenja« (Clements 2008: 113-116). Morda še najbolj vznemirja dejstvo, da vidi Suu Kyi razlog za neuspeh nenasilnih prizadevanj v Burmi v verskem izročilu. Medtem, ko razlikujemo med dvema temeljnima predpostavkama nenasilja – prva temelji na veri v Boga in njena moč in navdih prihajata iz (mono)teističnega razumevanja sveta, življenja in človeštva, druga pa v razumnosti, njena moč pa prihaja iz moralne drže ljudi, ki so se odločili biti nenasilni –, je treba dalje razlikovati med nenasilnimi idejami, ki se navdihujejo v verstvih. Večina nenasilnih voditeljev, na primer Martin Luther King, Mahatma Gandhi, Vaclav Havel, Nelson Mandela in mnogi drugi so bili prepričani v krščanski ali hindujski koncept eksistence. V primeru Burme imamo opraviti z drugo obliko nenasilja, ki temeljni na verovanju v *anato*, ta pa predstavlja budistični koncept praznine ali medsebojne povezanosti brez kakršnegakoli stalnega božanstva, bitja, boga ali 'razmišljajočega bistva', ki bi bila za tem. Primer za to nenasilje je tudi voditelj tibetanskih budistov Dalajlama. Če primerjamo med seboj nenasilna prizadevanja, so bili vsi teistični poskusi uspešni, medtem ko budistični niso imeli uspeha. Menim, da je razlog za to v dejstvu, da so krščanska gibanja že od nekdaj organizirana oziroma se versko prepričanje vedno izraža tudi po skupnosti. Cerkve so organizirane ustanove in imajo relativno velik družbeni vpliv, medtem ko budisti nimajo izkušnje skupinskega delovanja. Mislim, da je to eden glavnih razlogov, zakaj so nenasilna prizadevanja, ki so temeljila na krščanstvu, toliko uspešnejša od drugih. Če vzamemo za primer latinsko Ameriko, vidimo, da so vsa njihova nenasilna gibanja temeljila v določenih cerkvenih skupnostih. Tudi islam ima mošeje, minimalno družbeno formalno organiziranost in mesta, kjer se ljudje tedensko redno srečujejo. V budizmu take vrste formalne organiziranosti ni. Težava je tudi v tem, da se budisti v Burmi ne morejo nikjer srečevati. Če bi se začeli srečevati enkrat ne teden, bi obveščevalna služba takoj

raziskovala namene zbiranja. Če bi se zbralo sto ali dvesto ljudi v samostanu, bi to imelo resne posledice. Ko je režim v času totalitarnega sistema pošiljal vohune v krščanske cerkve, da bi zbirali podatke in poročali, kaj se tam dogaja, to ni bil razlog, da bi zaradi tega prekinili/prepovedali zbiranja. Pustili so, da so se ljudje lahko redno srečevali. To je velika prednost vsakega nenasilnega gibanja, da mu je omogočena možnost, da se somišljeniki med seboj srečujejo« (Clements 2008: 152-153). Družbeni vidik nenasilja ne more nadomestiti temeljnega vidika. Temelj nenasilnega gibanja je notranja moč. Za Suu Kyi je to duhovna trdnost, prepričanje, da je to, kar dela, dobro, čeprav sadovi njenega dela niso takoj vidni ali dosegljivi. Temu bi lahko rekli 'moč šibkih', kot nenasilje imenuje Vaclav Havel. To je moč, ki izvira od znotraj iz osebe. Če ima človek zaupanje v to, kar dela, in ve, da je to, kar počne, prav, potem to v njem proizvede moč (postane vir moči in poguma), ki je zelo pomembna, ko poskuša nekaj doseči 'kot človek'. Če ne verjame v to, kar počne, njegova dejanja izgubijo kredibilnost. To najprej opazi on sam. Ne glede na to, kako močno si bo prizadeval, se bodo v njegovem delovanju pojavile očitne pomanjkljivosti. Pogum je kakovost, ki se lahko zoperstavi še tako močni vojski. Značilnost poguma je, da nima nobenih zunanjih interesov, ki bi bili pomembnejši od tega, da je nekaj prav. Ko ga človek enkrat ima, je pripravljen marsikaj tvegati, sprejeti, potrpeti. Pogum mu je potreben, da se lahko osredotoči na potrebe drugih in zapostavi svoje. Pogumni človek vidi resnico v svetu okrog sebe tako, da se ga neposredno dotika. Umetnost aktivizma Suu Kyi prav tako izraža osvoboditev in boj neposredno z življenjem. Kljub nekaterim omejitvam, ki jih po mojem mnenju predstavlja budistično okolje, je ljubezen, ki pomeni delovanje in ne le stanje uma,¹¹⁷ zgovorna v njenem življenju. Prizadevanja Burme v boju za osvoboditev je morda samo kaplja v morju. Ne glede na to pa je dodatek k svetovnemu prizadevanju, da bi se premostilo tiranstvo, končalo nasilje in ustvarile družba, ki bo temeljila na svobodi (prim. Clements 2008: 11-12).

¹¹⁷ Vodje imajo pomembno vlogo v kolektivnem vplivanju in v komunikaciji znotraj gibanja. V obliki nenasilja, ki ga je podpiral Gandhi, naj bi voditelji dosegli visoko stopnjo duhovne čistosti, kar se izraža tudi pri Suu Kyi.

SKLEP

Naj sklenem z besedami Aung San Suu Kyi: »Težava nenasilnega prizadevanja je v strahu ljudi. Nekateri so tako prestrašeni, da si ne upajo sprejeti pomoči, ki jim je ponujena. Ko taki vidijo druge, ki sprejmejo pomoč, se počasi opogumijo. Tako stopijo korak naprej. Vse, kar delamo in za čemer stremimo, poskušamo vnesti v prakso. Delujemo. Ljudi želimo pripraviti do tega, da bi si znali sami pomagati. Upam zato, ker veliko delam. Delam na tem, za čemer stremim in kar si želim. In prebivalci Burme si želijo demokracijo« (Clements 2008: 221). Nenasilno delovanje se vzpostavlja kot oblika družbene in politične komunikacije. Zaradi izkušenj iz preteklosti in premoči vojske si Burmanci ne morejo privoščiti, da bi uporabljali druge oblike nenasilja. Morda je v tej zadregi razlog, da prizadevanja Burmancev do sedaj niso obrodila sadov.

V nalogi sem vključno z Gandhijem naredila tri študije primerov nenasilnega odpora kot metode reševanja konfliktov, ki so si kljub podobnosti (nenasilje) še bolj nepodobni zaradi konkretnih zgodovinskih in družbenih okoliščin. Na ta izbor sem se namenoma omejila zato, ker bi bil katerikoli drug primer ravno tako poseben, bolj neprimerljiv kot primerljiv z drugimi. Ugotovila sem, da je neka podobnost med primeri oziroma med osebnostmi, ki so nenasilje uveljavljale, morda v tem, da je bilo teh primerov v drugi polovici dvajsetega stoletja zabeleženih več kot kadarkoli prej v zgodovini. Človeštvo je obremenjeno z nasiljem. O tem ne more biti dvoma, saj je človeška zgodovina pravzaprav zgodovina vojn. To dejstvo vpliva tudi na sprejemanje in razumevanje tistih, ki so se odločili, da bodo nenasilju posvetili življenje, kakor tudi na ugotavljanje uspešnosti oziroma neuspešnosti posameznih nenasilnih prizadevanj.

Preden bom sintetizirala spoznanja in odprla raziskavo za nadaljnje vidike, bom uspešnost in neuspešnost treh primerov nenasilja ponazorila z razpredelnico. Posamezni navedeni kriteriji so naključni in njihov seznam ni dokončen. Gre za elemente, ki so pomembni za oceno uspešnosti nenasilnega prizadevanja. Povezala sem jih z ravnanjem nenasilnega aktivista. V nalogi sem se osredotočila predvsem na ravnanje posameznikov, čeprav je bilo njihovo delovanje povezano s širšim okoljem: družine, strank in celotne družbe. Kljub vsemu pa so Gandhi, Mandela in Aung San Suu Kyi imeli (oz. še imajo) ključno vlogo v nenasilnem prizadevanjih za osvoboditev, tako da teh dogodkov brez njih najbrž ne bi bilo.

Tabela: Primerjava med elementi uspešnosti in posameznimi akterji nenasilja

| | | GANDHI | MANDELA | AUNG SAN SUU KYI |
|-----|----------------------------------|-------------------------------|---|--|
| 1. | Strategija | natančno izdelana | izdelana, a so jo spreminjali glede na potek dogodkov | je ni |
| 2. | Okoliščine | ugodne za nenasilno delovanje | delno ugodne za nenasilno delovanje | neugodne za nenasilno delovanje |
| 3. | Cilji | neodvisnost Indije | demokracija vlada Južnoafričanov | demokracija in potrditev rezultata zadnjih volitev |
| 4. | Vzdrževanje pritiska | da | da | ne |
| 5. | Podpora javnosti (tretje strani) | da | da | da |
| 6. | Žrtvovanje kot pogoj za uspeh | da | ne | ne |
| 7. | Element sovraštva | ne | da | ne |
| 8. | Nenasilna metoda | <i>satjagraha</i> | stavke, bojkoti, sabotaže itn. | nenasilni protesti, redki poskusi bojkota |
| 9. | Organiziranost delovanja | Indijski narodni kongres | African National Congress (ANC), <i>Umkonto</i> (kasneje) | <i>National League for Democracy</i> |
| 10. | Družbeni sistem | svobodno suženjstvo | apartheid | diktatura |
| 11. | Nasprotniki | Angleži (tujci) | Afrikanerji, Angleži (tujci) | Vojaška hunta (Burmanci) |

Gandhi je imel vizijo o prihodnosti Indije in skladno s tem je potekal tudi njegov boj za neodvisnost Indije. Strateško se je lotil izpolnitve načrta za indijsko neodvisnost. Nanašal se je na usklajeno delovanje po vsej Indiji in je zajemal vse družbene razrede. Vanj je vključil tako hindujce kot muslimane, nedotakljive in ženske. Posamezni cilji, ki si jih je zastavil so bili natančno določeni in ozko opredeljeni. S tem je povečal možnost za uspeh. Nelson Mandela se je v začetku boja za osvoboditev Južne Afrike izpod oblasti bele manjšine odločil za nenasilno metodo, za katero se je izkazalo, da ni bila učinkovita do te mere, da bi jo še naprej uporabljal, zato jo je opustil in sprejel odločitev za izvajanje sabotaž. To ga je pripeljalo do tega, da je moral v ilegalo. Ko so ga zaprli, je kljub zaporu imel velik vpliv na *Umkonto*. Vmesni cilji, ki si jih je zastavil, niso bili jasno določeni, zato so nekateri uspeli, drugi pa ne. Aung San Suu Kyi ima bolj želje kot cilj, ampak nima izdelane strategije. Večina ciljev je kratkoročnih, mnoga prizadevanja pa so preveč prilagojena trenutnim okoliščinam in ne vidijo 'čez'.

Gandhi je imel na prvi pogled 'idealne' okoliščine za uresničenje svojih ciljev. Angleži so bili kljub vsemu prizanesljiv nasprotnik. Poleg tega je imela Anglija izkušnjo urejene in svobodne družbe. Gandhi je zelo hitro prišel do stopnje, ko se je lahko z Angleži pogovarjal o prihodnjem statusu Indije kot partner, medtem ko Mandelo in Aung San

Suu Kyi te možnosti nista imela. V Južni Afriki so bila druženja prepovedana. Ne vem natančno, kako so lahko ljudje v teh okoliščinah premagali strah in se vključili v gibanje za osvoboditev. To je bilo morda povezano s zgodovino plemen na jugu Afrike, predvsem s kraljestvi plemen Zulu in Xhosa, ki sta kljub apartheidu ohranjali plemenski ponos in tradicionalne vrednote. Aung San Suu Kyi se s svojo stranko bori zoper domače ljudi. Prebivalci Burme so prestrašeni do te mere, da jim je strah postal navada. Za premik v smeri demokracije pa je potrebno najprej izkoreniniti strah. Boj proti rojakom je posebna okoliščina in zahteva posebno ukrepanje. Težko je uporabiti katerokoli metodo. Ukrepanje je še veliko težje, ker ne more računati na narodno zavest, ki je bila na primer ključni dejavnik pri Gandhiju, dejavnik, ki ljudi motivira in jih dela vztrajne.

Cilji nenasilja in civilne neposlušnosti so pomembni, ker je od njih odvisna ocena uspešnosti nenasilnega prizadevanja. Gandhi je postavil jasne in zelo visoke cilje ter jim prilagodil svoja prizadevanja. Množice je izobraževal za delovanje in postopoma pridobival njihovo podporo. Od ljudi je zahteval popolno disciplino. Dokler je ljudje niso povsem sprejeli, ni začel gibanja *satjagrahe*. Mandela je svoje cilje opredelil, a jih je bilo manj in niso bili tako visoki, kot pri Gandhiju. Aung San Suu Kyi nima konkretnih ciljev, bolj želje. Zaradi dobro razvite strategije je Gandhi vedno znova presenetil Angleže z nenasilnim delovanjem *satjagrahe*, saj je bil korak pred njimi. Vzdrževal je napetost do te mere, da so bili Angleži prisiljeni ukvarjati se z razmerami, v katerih so živeli Indijci. Mandela je vzdrževal pritisk, ko je bil v ilegali, morda še bolj, ko so pripadniki *Umkonta* začeli izvrševati sabotažne akcije, ni pa bilo brezpogojne napetosti. Burmanci ne vzdržujejo pritiska, ker je bil doslej vsak poskus združevanja in protestov nasilno zatrt.

V vseh opisanih nenasilnih prizadevanjih je (bila) vključena tretja stran (javnost). Pri Gandhiju in Mandeli je mednarodna skupnost izvrševala zadosten pritisk, da so nasprotniki popustili in sprejeli pot dialoga, ki je na koncu obrodil sadove. Indija je razglasila neodvisnost, Južna Afrika je odpravila zakone, ki so bili podlaga apartheidu. Mednarodna skupnost je posredovala tudi v primeru Burme, ampak doslej neuspešno. Morda manjka element domače javnosti, ki je bil pri Gandhiju in Mandeli nedvomno močno prisoten. V Burmi je hunta že tako dolgo na oblasti, da je postala popolnoma samozadostna, domačo javnost je prepojila s strahom, poleg tega pa je bil neenoten tudi pritisk mednarodne skupnosti ter njenih večinoma le ekonomskih sankcij. Burma ima

relativno dobre trgovinske odnose s svojimi sosedomi, kar dodatno otežuje položaj. Najhuje pa je to, da vojaška hunta svojo ekonomsko krizo rešuje s proizvodnjo in trgovino z mamili. Južna Afrika je kljub politični svobodi še daleč od tega, da bi bila država blaginje, čeprav ima velika naravna bogastva. Burma ima pred seboj še dolgo pot. Med Indijci je bilo manj človeških žrtev, kot v Južni Afriki in Burmi. *Satjagraha* je bila najprej Gandhijev osebni projekt, šele kasneje je postala množično gibanje. Gandhi se ji je povsem posvetil in bi ji bil zvest, tudi če ne bi bilo uspehov. Z metodo je izpostavil predvsem način doseganja cilja, čeprav je sam 'cilj' nosil sam v sebi. Zavedal se je, da bi slabi nameni in nasilna dejanja, četudi bi bila v službi plemenitega cilja, uničili vse. Ključni trenutek *satjagrahe* pa je predstavljala transformacija strahu v pogum. Burma do te stopnje še ni prišla, ker vladni aparat učinkovito ustrahuje ljudi. Južnoafričani in Mandela so ta trenutek premostili s spremembo načina boja.

Gandhi je pri uresničevanju svoje metode nenasilja zahteval pripravljenost trpeti in žrtvovati se. Izhajal je iz sebe, celostne posvetitve nenasilju, in je to do neke mere pričakoval tudi od somišljenikov. Žrtvovanje je pomenilo pripravljenost trpeti in tvegati celo svoje življenje za življenje drugih. Ko je premostil strah s pomočjo trpljenja, je *satjagraha* začela zmagovati. Mandela se s pojmom trpljenja ni pretirano ukvarjal. Uvrstila sem ga v tradicijo dejavnega nenasilja, saj je na prvo mesto postavil cilj in šele nato razmišljal o metodi. Aung San Suu Kyi uvrščam v tradicijo načelnega nenasilja, toda na njeno pojmovanje trpljenja ima velik vpliv budizem. Budistična vdanost v karmo tudi sicer predstavlja problem za nenasilno delovanje v Burmi, saj budisti trenutno stanje razumejo kot nekaj, kar mora biti. V zatiranju iščejo globlji smisel, ki je zakoreninjen v vdanosti v usodo.

Posebej bi izpostavila dejstvo, da je uspeh nenasilnega prizadevanja v veliki meri odvisen od okoliščin in strategije. Ni vsaka strategija primerna za vsako okolje. Dokaz za to je Mandela, ki je v ključnem trenutku uvidel, da nenasilno prizadevanje ni zadosti. Mandela je model nenasilnega akterja, kot ga opredeljuje Sharp. Dosegel je cilj, in sicer na način, ki ni neposredno škodoval posameznikom, uporabil pa je toliko sile, da ne moremo reči, da je bilo njegovo delovanje v celoti nenasilno. Sharp se s tem verjetno ne bi strinjal. Vsako dejanje, ki namerno načrtuje večje spremembe, predpostavlja pogum in tveganje. Brez teh je delovanje obsojeno na neuspeh, še preden se začne. To je ključna stvar, ki dela burmansko gibanje za neuspešno. Aung San Suu Kyi si ne upa tvegati do te mere, da bi prevzela odgovornost za ljudi, ki jo podpirajo, ali da bi tvegala

življenje. Tega pogoja sicer ni mogoče postavljati kot 'pogoj', saj je znano, da so totalitarni sistemi na ta način pošiljali v smrt milijone vojakov. Zato je ta kriterij tako pomemben pri Gandhiju. Pri njem namreč človek dobi vtis, da ni bil nikoli sam oziroma da ne bi bil nikoli sam, tudi če bi ga zapustili vsi. Prav pri njem pa je tako visoko postavljen kriterij delovanja vplival na to, da je živel vsak trenutek življenja, kot da bi bil edini in zadnji. Na drugi strani Aung San Suu Kyi ne postavi kriterijev za delovanje, ker se boji števila žrtev, do katerih bi najverjetneje res prišlo. V tem trenutku je težko reči, če v Burmi sploh poteka proces nenasilnega odpora in civilne neposlušnosti. Čeprav si Aung San Suu Kyi in njeni somišljeniki prizadevajo za spremembe se zdi, da se ohranja nek 'status quo', ki traja od razveljavitve zadnjih (edinih) volitev.

Dozdeva se, da se posamezni nenasilni akterji zatečejo k nenasilju zato, ker je to v tistem trenutku edina možnost. To daje vtis, kot da nenasilno prizadevanje ni iskreno. Kdor se je zavezal načelnemu nenasilju, ve, da nenasilje ni strahopetnost in da se tisti, ki je nenasilen po srcu, ne more zanašati na sklicevanje na načela oziroma na odobritev nasprotne strani. Potrebuje moč, sicer ne bo mogel izvajati nenasilnega pritiska. Glede na Gandhijevo *satjagraho* gre za moč, ki nima časovne omejitve. Ne gre torej za dvoboj, pač pa za razumno uporabo moči, ki ne le ne škoduje, pač pa je sposobna vplivati na izid konfliktne situacije. Če kdo misli, da bo nenasilna akcija uspešna zgolj zato, ker si prizadeva za 'pravičen cilj', je njegovo pričakovanje utopično, podobno kot je utopija mnenje, da bi prišlo nenasilje v poštev, če bi lahko dokazali, da je nenasilno delovanje najbolj učinkovita metoda. Nenasilje bo vedno imelo moralno vrednost, in sicer kot sredstvo, in svojo vrednost ohrani, četudi ne doseže zastavljenega cilja. Nenasilje je metoda brez časovne omejitve. Izvira iz človeka in se nekako vrača nazaj k njemu. Vse, karkoli se zgodi v njenem imenu, se zgodi zaradi človeka, družbe. Je notranji vir za prepoznavanje pravice in krivice. V tem smislu je nenasilje edini način, s katerim lahko zatirani izrazijo svoje nestrinjanje. Kjer nenasilje ne priteka iz notranjega vira in mu manjka disciplina, je le še metoda, ki se lahko hitro sprevrže v kaos. V tem je Gandhi unikaten, saj je nenasilje pripeljal do točke, ko ne gre več za cilj, ampak za »odločitev«, ki je hkrati tudi »ločitev od« vsega drugega kar ne predstavlja *satjagrahe*. Iz tega razloga *satjagraha* ne ostane na ravni metode, ampak postane način življenja, ki temelji na svetosti življenja. Zgodovina, ki jo poznamo, je zgodovina vojn. Le redki posamezniki so z majhnimi koraki dosegli velike cilje. Glede na civilizacijske vrednote pa ti ostajajo v ozadju. Ob petdesetletnici neodvisnosti Indije (15. 8. 1997) mediji

Gandhijevega imena skoraj niso omenjali. Ne glede na to pa filozofija nenasilja, ki so jo kasnejši teoretiki nenasilja poimenovali *načelno nenasilje*, predstavlja edinstven moralni imperativ, ki temelji na svetosti vsega živega. Zdi se kot začetek nečesa, kar bo odločilno vplivalo ne le na boljše razumevanje družbenih procesov in bolj transparentno gospodarsko in politično življenje, pač pa tudi na preživetje človeštva. Dejstvo je, da je osrednje vprašanje tega pristopa življenje po vesti in da je sama učinkovitost nenasilnega prizadevanja drugotnega pomena, ampak kljub vsemu pomembna. Gandhi je kot človek prakse poudarjal, da je nenasilno delovanje istovetno procesu spreobrnitve: *satjagrahi* to ponazarja z zavračanjem nasilja in z željo vplivati na ravnanje nasprotnika. Glede na to, da načelno nenasilje temelji na prepričanju, da vedenje izvira iz temeljnih vrednot osebe, je edini zaključek ta, da je spreobrnjenje sprememba temeljnih vrednot nasprotnika, nenasilno delovanje pa je katalizator: lahko je povod spreobrnjenja, nedvomno pa je njegov sad.

Indijska neodvisnost je očiten dokaz učinkovitosti Gandhijeve metode *satjagrahe*. Kar je sledilo kasneje, tu mislim na ločitev Pakistana od Indije, ni bilo povezano s *satjagraho*, pač pa z različnimi željami in usmeritvami, ki so zadevale prihodnost indijskih muslimanov. Politična delitev indijske podceline je zgovoren primer, da Gandhijeva metoda ni avtomatizem, pač pa hkrati izjemna moč in nenavadna krhkost. Gandhi je bil ujet v neizbežne kompromise in nasprotja političnega življenja. Zavedal se je, da politična moč nima smisla sama v sebi, ampak ji daje smisel izboljšanje gospodarskega in družbenega življenja. Gandhi je Indiji ponudil model, ki je učinkovit ob minimalni disciplini njegovih privržencev, in ga je premišljeno vključil v indijsko okolje, kjer so večino prebivalstva predstavljali kmetje. Ne glede na dejstvo, da sodobna civilizacija še vedno izraža nenavadno naklonjenost militarizmu, je Gandhijeva metoda nenasilja velika ponudba človeštvu in 'konkurenčna' današnjim nenasilnim prizadevanjem. Izjemna je predvsem njena dimenzija trpljenja; *satjagraha* je zaradi svoje religiozne dimenzije izrazito osebna metoda in zahteva osebno predanost. Ni nujno, da je posameznik vpet v nenasilno delovanje; pomembno je, da bi se vedno odzval kot *satjagrahi*. V tem je čar *satjagrahe*, da jo lahko uresničuje vsak in da se lahko zanese, da bo njegova najboljša 'popotna palica'.

V zavesti da so spremembe, ki so sad nenasilja, dolgotrajnejše, se za naprej odpirajo posamezna področja razmišljanja in raziskovanja. Vzpodbuda za to so tudi srečanja s številnimi imeni, ki Gandhijevo metodo nenasilja uveljavljajo na različnih področjih

človekove dejavnosti, čeprav morda tega izrecno ne izpostavljajo. Ob Gandhiju sem se vsaj malo naučila brati sodobno zgodovino z vidika kritičnih in odločilnih trenutkov. Še bolj pomembno pa se mi zdi, da sem znova ovrednotila nenasilje preprostih ljudi, ki nevidno in v tišini blažijo napetosti, ki jih porajajo nehumana nasprotja v današnjem svetu.

POVZETEK

V zgodovini sta se uveljavili dve glavni tradiciji nenasilja: načelno nenasilje, ki ga je živel in udeleževal Gandhi, in dejavno nenasilje, ki ga predstavlja teorija Gena Sharpa. Uspeh nenasilnega prizadevanja je odvisen od vplivanja nenasilnega akterja na strukturo moči/oblasti, ki je v rokah vladarja, se pravi tistega, ki v sebi poseblja avtoriteto in sankcije, s pomočjo katerih vzdržuje obstoječi red. Ljudje vplivajo na strukturo moči z neposlušnostjo in nesodelovanjem. V nesodelovanju vztrajajo kljub represiji, z neposlušnostjo kontrolirajo vladarjevo moč, hkrati pa na nenasilen način odpirajo prostor za spremembe. Gandhijeva metoda nenasilnega odpora – *satjagraha* – temelji na aktivnem nenasilnem odporu in množičnem nesodelovanju in tesno povezuje religiozno resnico z bojem za socialno pravičnost. Prvi uspeh *satjagrahe* se ne meri z družbenimi spremembami, pač pa z osebno rastjo nenasilnega akterja, ki se izraža v spreobrnitvi, tj. preoblikovanju njegovega vrednostnega sistema. Drugi uspeh *satjagrahe* je, da delovanje nenasilnega akterja vpliva na ravnanje njegovega nasprotnika. Breme njegovega sovraštva se transformira tako, da *satjagrahi* prevzame trpljenje, zaradi česar se do tedaj neprizadeti opazovalci dogajanja – 'tretja stran' – spremenijo v tiste, ki odločajo o uspehu gibanja. Nelson Mandela in Aung San Suu Kyi sta primera, ki kažeta, da je vpliv Gandhijeve življenjske filozofije še vedno živ in da njegova metoda *satjagraha* temelji na prepričanju, da predstavlja spreobrnjenje spremembo temeljnih vrednot osebe, nenasilna akcija pa je mehanizem, ki deluje kot povod za spremembo in kot njen sad.

ABSTRACT

Two main traditions of non-violence have emerged throughout the history: principled non-violence, lived and practiced by Gandhi, and active non-violence, whose representative was Gene Sharp. The success of the non-violent efforts depends on the influence of the non-violent actor over the power structures, i.e. the ruler who embodies authority and sanctions, which he uses to maintain the present order. People influence authorities with their civil disobedience and non-cooperation. Despite repression they persist in their non-cooperation; with their civil disobedience they control ruler's power and at the same time open the space for changes by means of non-violence. Gandhi's method of non-violent resistance, i.e. *satjagraha*, is based on the active non-violent revolt and collective non-cooperation and closely links religious truth with the fight for the social justice. The first success of *satjagraha* is not measured by the social change but by the personal growth of the non-violent actor, reflected in his conversion, i.e. the transformation of his value system. The second success of *satjagraha* is the influence that deeds of non-violent actor have on the actions of his opponent. The burden of his hatred transforms itself, whereby it takes over the *satjagraha*'s suffering. The unbiased and unaffected observers (the "third parties") now become the ones deciding upon the success of the (non-violent) movement. Nelson Mandela and Aung San Suu Kyi are two examples that show how the influence of Gandhi's life philosophy still persists and how Gandhi's method *satjagraha* is based on the belief that conversion represents the change of the core personal values and that non-violent action is a mechanism that works as a reason for change as well as its consequence.

VIRI IN LITERATURA

- Arendt, Hannah (2007) *Eichmann v Jeruzalemu*. Ljubljana: Študentska založba.
- Arendt, Hannah (1996) *Vita activa*. Ljubljana: Krtina.
- Asad, Talal (ur.) (1973) *Anthropology and the Colonial Encounter*. New York: Humanities Press.
- Barfield, Thomas (2005) *The Dictionary of Anthropology*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Barnard, Alan; Spencer, Jonathan (2002) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London in New York: Routledge.
- Benson, Mary (1988) *Nelson Mandela*. Gornji Milanovac: Dečje novine.
- Boswel, Gwyneth (2008) Fighting for justice in South Africa: then and now. *British Journal of Community Justice* 6 (1), 5-17.
- Brock, P. (1983) *The Mahatma and Mother India*. Ahmedabad: Navajivan publishing house.
- Brock, Peter (1995) *Mahatma Gandhi as a linguistic nationalist*. Columbia: South Asia Publication.
- Brock, Peter (1991) *Studies in peace history*. York: William Session Limited.
- Brock, Peter, Young, Nigel (1999) *Pacifism in the twentieth century*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Brock, Peter (1992) *A brief history of pacifism: from Jesus to Tolstoy*. Toronto: Syracuse University Press.
- Burrowes, Robert (1996) *The Strategy of Nonviolent Defense: A Gandhian Approach*. New York: State University of New York Press.
- Canetti, Elias (2004) *Množica in moč*. Ljubljana: Študentska založba.
- Carter, Peter (1996) »Turning the tables – or, grounding post-colonialism«. Darrian-Smith, K. in druge (ur.) *Text, Theory, Space* (London: Routledge), 23-35.
- Clements, Alan (2008) *The Voice of Hope*. New York: Seven Story Press.
- Cortright, David (2006) *Gandhi and beyond. Nonviolence for an Age of Terrorism*. London: Paradigm Publishers.
- Dalton, Dennis (2000) *Mahatma Gandhi: nonviolent power in action*. New York: Columbia University Press.
- Das, Veena in drugi (ur.) (2001) *Remaking a World: Violence, Social Suffering and Recovery*. Berkeley: University of California Press.
- Das, Veena in drugi (ur.) (2000) *Violence and Subjectivity*. Berkeley: University of California.
- Darrian-Smith, Kate in druge (ur.) (1996) *Text, Theory, Space*. London: Routledge.
- Devetak, Silvo (1985) Rasizem in rasna diskriminacija. *Teorija in praksa*. 16 (5-6), 752-755.

- Diwaker, R. R. (1946) *Satyagraha: Its Tehnique and History*. Bombay: Hind Kitabs.
- Dyer, William (2006) Terrorism Was a Part of the Struggle: Terrorist violence a tactic small or weak groups use to try to impose a political change. *The Winston-Salem Journal*, http://sangam.org/taraki/articles/2006/07-13_Struggle.php?uid=1836 (10.7.2008).
- Eagleton, Terry (2008) *Sveti teror*. Ljubljana: Založba Sophia.
- Elshstain, Jean Bethke (2003) *Just War against Terror. The Burden of America Power in a Violent World*. New York: Basic Books.
- Erikson, Erik (1993) *Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Nonviolence*. New York: Norton & Company.
- Falcon Y Tella, Maria Jose (2004) Civil Disobedience and Test Cases. *Ratio Juris* 17 (3), 315-327.
- Fischer, Luis (ur.) (2002) *The Essential Gandhi. An Anthology of His Writings on His Life, Work and Ideas*. New York: Vintage Books.
- Foucault, Michael (1981) *The History of Sexuality*. Vol. 1. London: Pelican.
- Foucault, Michael (2005) Right of Death and Power Over Life. V: Scheper-Hughes, Nancy in Bourgois Philippe, izd. *Violence in War and Peace*. Malden: Blackwell Publishing.
- Freud, Sigmund (2007) *Spisi o družbi in religiji*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Fry, Douglas (2007) *Beyond War: The Human Potential for Peace*. New York: Oxford University Press.
- Furedi, Frank (2006) *Culture of Fear Revisited: Risk-talking and the Morality of Low Expectation*. London: Continuum.
- Galtung, Johan (1989) *Nonviolence and Israel/Palestine*. Honolulu: University of Hawaii Institute for Peace.
- Galtung, Johan (1989) *Principles of Nonviolence: The Great Chain of Nonviolence Hypothesis*. Honolulu: University of Hawaii Press, 13-33.
- Gandhi, Mohandas Karamchad (1957) *An Autobiography. The Story of My Experiments with Truth*. Boston: Beacon Press.
- Gandhi, Mohandas Karamchad (1975) *Collected Works*: vol. 1. Obscure Press.
- Gandhi, Mohandas Karamchad (2001) *Non – Violent Resistance (Satyagraha)*. New York: Dover Publications.
- Gandhi, Mohandas Karamchad (1963) *The collected works of Mahatma Gandhi*. Vol. 10. New Delhi: Ministry of Information and broadcasting, Government of India.
- Gandhi, Mohandas Karamchad (1958) *Hind Swaraj or Indian Home Rule*. Ahmedabad: Navajivan.
- Gandhi, Leela (1998) *Postcolonial theory: a critical introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Geremek, Bronislaw (1996) *Usmiljenje in vislice: Zgodovina revščine in milosrčnosti*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

- Gledhill, John (1994) *Power and its disguises: antropological perspectives on politics*. London: Pluto Press.
- Gluckman, Max (1971) *Order and rebellion in tribal Africa: collected essays with an autobiographical introduction*. London: Cohen and West.
- Gluckman, Max (1970) *Custom and Conflict in Africa*. Oxford: Basil Blackwell.
- Jalušič, Vlasta (1996) Hannah Arendt: Politika kot možnost (uvod). V: Arendt, H. *Vita Activa*. Ljubljana: Krtina.
- Johnson, Richard L. (1998) The Burmese People's Struggle. *Peace Review* 10 (2), 1-5.
- Južnič, Stanislav (1985) Kriza v Južni Afriki. *Teorija in praksa*. Ljubljana 22 (12), 1575-1584.
- Kanduč, Zoran (2003) *Onkraj zločina in kazni*. Ljubljana: Študentska založba.
- Kant, Immanuel (1999) *Kritika razsodne moči*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Krek, Janez (ur.) (2000) *Gandhi in satyagraha*. Ljubljana: Analecta.
- Kuper, Adam (2000) *Antropologija in antropologi: moderna britanska šola*. Šentilj: Aristej.
- Kupfer, Joseph (2007) Gandhi and the Virtue of Care. *Hypatia* 22 (3), 1-21.
- Le Bon, Gustave (1912) *Psychologie der Massen*. Stuttgart: A. Kröner Verlag.
- Lešnik, Andreja (1987) *Politika apartheida ali ločen razvoj ras v Južni Afriki*. Diplomsko delo. Ljubljana: FSPN.
- Maake, N. (1996) »Inscribing Identity on the Landscape: National symbols in South Africa«. Darrian-Smith, K. in druge (ur.) *Text, Theory, Space* (London: Routledge), 145-155.
- MacNab, Robbie (1980) »Mestna južna Afrika«. Pritchard, E. E. (ur.) *Ljudstva sveta*. Ljubljana: Mladinska knjiga, III: 318-333.
- Mandela, Nelson (2001) A Sense of Hope. *Mail & Guardian* (marec), 2-8.
- Martin, Brian (1989) Gene Sharp's Theory of Power. *Journal of Peace Research* 26(2), 213-222.
- Martin, Brian, Varney, Wendy (2003) Nonviolence and Communication. *Journal of Peace Research* 40 (2), 213-232.
- Melber, Henning (2001) The virtues of civil courage and civil disobedience in the historical context of Namibia and South Africa. *Politikon* 28 (2), 235-244.
- Mikuletič, Marko (2001) *Ekonomске sankcije po hladni vojni*. Diplomsko delo. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Milgram, Stanley (2005) Behavioral Study of Obedience. V: Scheper-Hughes, Nancy in Bourgois Philippe, izd. *Violence in War and Peace*. Malden: Blackwell Publishing.
- Mills, C. Wright (1956) *The Power Elite*. New York: Oxford University Press.
- Mongia, Radhika (2006) Gender and the Historography of Gandhian Satyagraha in South Africa. *Gender & History* 18 (1), 130-149.

- Nehru, Jawaharlal (1959) *Discovery of India*. New York: Doubleday.
- Nehru, Jawaharlal (1942) *Toward Freedom*. New York: The John Day Co.
- Nicholson, Michael (1995) *Mahatma Gandhi*. Celje: Mohorjeva družba.
- Niebuhr, Reinhold (1960) *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*. New York: Scribner's.
- Oishi, Mikio (2002) Creating a "Ripe Moment" in the Burmese Conflict through Nonviolent Action. *Social Alternatives* 21 (2), 52-60.
- Privat, Edmund (1997) *Gandhijevo življenje*. Celovec: Mohorjeva družba.
- Rapport, Nigel, Overing, Joanna (2000) *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. London: Routledge.
- Rousseau, Jean Jacques (1993) *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*. Ljubljana: ŠOU.
- Schafer, John (2005) Violence or Nonviolence: Which do We Choose? *Journal of Interpersonal Violence* 20 (2), 175-181.
- Schmidt, Bettina, Schröder, Ingo (2001) *Anthropology of Violence and Conflict*. London: Routledge.
- Sell, Julie (1999) *Whispers at the Pagoda. Portraits of Modern Burma*. Bangkok: Orchid Press.
- Sen, Amartya (2006) "Gandhiji and the World". www.mkgandhi.org (12. 5. 2006).
- Sen, Amartya (1999) *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Sen, Amartya (2002) *Ekonomija blaginje*. Ljubljana: *cf.
- Shanker, Rama (1989) *Gandhi, Mohandas Karamchad*. New Delhi: Children's Book Trust.
- Sharma, Arvind (2006) "Truth and Non-violence". www.mkgandhi.org (17. 5. 2006).
- Sharp, Gene (1980) *Social Power and Political Freedom*. Boston: Porter Sargent.
- Sharp, Gene (1973), *The politics of Nonviolent Action. Power and Struggle*. Boston: Extending Horizons Books.
- Sharp, Gene (2005) *Waging nonviolent struggle*. Boston: Extending Horizons Books.
- Sharp, Gene (2000) *The Dynamics of Nonviolent Action*. Boston: Extending Horizons Books.
- Sharp, Gene (2005) *The Methods of Nonviolent Action*. Boston: Extending Horizons Books.
- Shaw, Martin (2005) *War & Genocide*. Cambridge: Polity Press.
- Shore, Marci, Kline, Suzy (2006) The Ambiguous Role of Religion in the South African Truth and Reconciliation Commission. *Peace & Change* 31 (3), 309-332.
- Smith, John E. (1969) The Inescapable Ambiguity of Nonviolence. *Philosophy East and West* 19(2), 155-158.
- Steger, Manfred B. (2006) Searching for Satya through Ahimsa: Gandhi's Challenge to Western Discourses of Power. *Constellations Volume* 13 (3), 332-353.

- Strobmeier, John (ur.) (2000) *The Bhagavadgita According to Gandhi*. Albany: Berkeley Hills Books.
- The World Book Encyclopedia (1992-1994) *South Africa*. London: World Book International, volume 18: 56-85.
- Thompson, Leonard (1990) *A History of South Africa*. New Haven: Yale University Press.
- Thoreau, Henry David (2007) *Civil Disobedience and other Essays*. Miami: Bn publishing.
- Tolstoy, Leo (2006) *The Kingdom of God is within you. Christianity not as Mystic Religion but as new theory of Life*. Wildside Press.
- Tolstoy, Leo (1937) "A Letter to Hindu", v: *The Works of Tolstoy. Recollections and Essays* (21). London: Oxford University Press.
- Velika verstva sveta* (1986). Koper: Ognjišče.
- Weber, Max (1958) "Politics as a Vocation and Structures of Power", v: Gerth, G., Wright Mills, C. (ur.) *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press.
- Weber, Thomas (2002) Gandhian Nonviolence and the Salt March. *Social Alternatives* 21 (2), 46-51.
- Wyzanski, Charles E. (1969) On Civil Disobedience and Draft Resistance. V: *Civil Disobedience. Theory and Practice*. New York: Pegasus.
- The History of Apartheid in South Africa, <http://www-cs-students.stanford.edu/~cale/cs201/apartheid.hist.html> (02.09.2008).
- Apartheid, <http://www.britannica.com/Ebchecked/tpic/29332/apartheid> (02.09.2008).