

UNIVERSIDAD DE GRANADA
INSTITUTO DE LA PAZ Y LOS CONFLICTOS



Desobediencia civil: un análisis político

AUTOR: Gilma Liliana Ballesteros Peluffo

**DIRECTORES: Dr. Mario López Martínez
Dr. Javier Rodríguez Alcázar**

Abril de 2014

Editor: Editorial de la Universidad de Granada
Autor: Gilma Liliana Ballesteros Peluffo
D.L.: GR 2009-2014
ISBN: 978-84-9083-200-4

Agradecimientos

Un escrito como este se configura a merced de muchos actores que imprimen su huella en el autor. Por lo tanto son muchas y diversas las personas que acompañaron esta titánica tarea.

Varios amaneceres transcurrieron por mi ventana y otras tantas puestas del sol antes de que esta tesis pudiese presentarse. Ni un solo día dejé de pensar en la desobediencia civil, en especial en el inmenso aporte que su reflexión hace para que cada ciudadano se haga responsable de obedecer o de no hacerlo.

Por tratarse de una tesis doctoral, que requiere trabajar mucho en una misma cosa, se necesita de unas buenas dosis de apoyo y afecto incondicional. Por esta razón quiero agradecer a Santiago Martínez Medina, —amigo y maestro— porque en el momento más oscuro de este proceso, levantó mi ánimo y mi mano para reescribir este documento. Cargo también como suya esta tesis. Sin su cariño, paciencia, guía y compañía, no hubiese podido terminarla. Agradezco también a su familia, por acogerme con dulzura en su hogar durante las largas jornadas que implicó este trabajo.

A mi esposo Paul Gómez, quien me sostuvo fuerte y pacientemente en sus brazos mientras sollozaba desesperada, cuando no lograba escribir lo deseado, cuando la voluntad se quebrantaba, cuando no lograba comprender los tiempos de otros y cuando mi impaciencia hacía gala de su personalidad. Gracias, por hacer del cuarto de estudio, el primer espacio en nuestro hogar. Gracias por todo tu tiempo y tu apoyo.

A mi madre Paulina Peluffo por todas las deudas que adquirió para pagar mi vocación y por su incondicionalidad ante todas mis peticiones, a mi padre Ángel Ballesteros por heredarme una parte de su disciplina y enseñarme a ser una libre pensadora, a pesar de las contrariedades que ello le ha traído conmigo. Agradezco también a mis hermanos Rafael y Douglas, por la dialéctica que motiva el camino del pensamiento. A su vez, cómo no agradecer a mi hermosa hija, quien a pesar de su juventud pone también, y sin saberlo, su gran cuota de amor y paciencia con esta neófito madre que

la ha llevado desde su vientre a acompañar este proceso y que la ha dejado en algunas ocasiones para leer, escribir y reescribir.

Agradezco a Vera Grave y a Oscar Useche por sus comentarios, conversaciones, apoyo, ánimo y amistad. También quiero mencionar a Julio César Benavides por sus búsquedas en la biblioteca Luis Angel Arango, por la lectura y recomendaciones cuando comenzó éste trabajo. Al profesor Ciro Roldán de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, por enseñarme enseñando, a través de la exposición de mi tesis en su cátedra de Filosofía Política.

Deseo también expresar mi profundo agradecimiento a todos los amigos y compañeros de trabajo que tuvieron que soportar mis jornadas, mis ritmos y mis quejas. A todos y cada uno que me acompañaron de una u otra forma durante todos estos largos años.

Finalmente quiero extender mi agradecimiento a los directores de ésta tesis: Mario López Martínez y Javier Rodríguez Alcázar, por acompañar este largo y difícil camino de aprendizaje.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
Los indígenas Nasa y el cerro Berlín.....	12
La desobediencia civil: Consideraciones teóricas y definición del problema.....	24
Sobre el texto.....	26
PRIMERA PARTE.....	35
DE LA DESOBEDIENCIA A LA DESOBEDIENCIA CIVIL.....	35
CAPÍTULO I.....	37
LA DESOBEDIENCIA EN LA HISTORIA: DE LOS ANTIGUOS A LA OBRA DE DE LA BOËTIË	37
1.1 La mitología griega y el caso de Sócrates.....	39
1.2 La Desobediencia Bíblica.....	48
1.3 El Cristianismo: breviario desde los primeros cristianos a la Contrarreforma.....	57
1.4 La Reforma Protestante.....	65
1.5. El Discurso de la Servidumbre Voluntaria o El Contra Uno: La obra de Étienne de la Boétie.....	71
1.6 Conclusiones.....	75
CAPÍTULO II.....	81
PIONEROS DE LA DESOBEDIENCIA CIVIL: PRÁCTICA Y CONCEPTO.....	81
2.1 Henry David Thoreau: El primer desobediente civil.....	83
2.2 Liev Nikoláievich Tolstói: un radical no a la violencia.....	96
2.2.1 Tolstoi y la desobediencia civil.....	103
2.3 Mohandas Karamchand Gandhi: Discurso y Práctica de la Desobediencia Civil.	110
2.3.1 Gandhi y la Desobediencia Civil.....	124
2.4 Martin Luther King: la lucha por los derechos civiles de los afroamericanos en los Estados Unidos.....	132

2.4.1 La emancipación de la esclavitud y el nacimiento de un nuevo ciudadano.....	135
2.4.2 Rosa Parks y el comienzo de una nueva lucha por los derechos civiles.....	141
2.4.3 Luther King, práctica y concepto en medio de la lucha por los derechos civiles.	151
2.5 Conclusiones.....	155
CAPÍTULO III.....	161
LA DESOBEDIENCIA CIVIL DE MASAS: ENTRE LA REVOLUCIÓN Y LA RESISTENCIA....	161
3.1 De la revolución a la desobediencia civil. Repensando a Arendt.....	163
3.1.1. Revoluciones sociales y revoluciones políticas.....	166
3.1.2 Revolución y desobediencia civil	170
3.2 Siguiendo el camino de los pioneros, movimientos de resistencia y desobediencias civiles de masas: algunos ejemplos históricos.....	175
3.2.1 La lucha contra la dominación colonial	176
3.2.2. La lucha contra los regímenes autoritarios, dictatoriales y totalitarios.....	180
3.2.3 La lucha por la defensa de los derechos humanos	201
3.3 Conclusiones.....	210
SEGUNDA PARTE.....	213
LA DESOBEDIENCIA CIVIL COMO INSTRUMENTO DE PAZ EN LA CONSTRUCCIÓN DEMOCRÁTICA DE LOS ESTADOS.....	213
CAPÍTULO IV.....	215
LA DESOBEDIENCIA CIVIL EN LA CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO. UNA DISCUSIÓN DESDE LA TEORÍA POLÍTICA.....	215
4.1 Fundamentación ético-política Kantiana.....	216
4.1.1 Una ética de la obediencia	219
4.1.2. Una lectura alternativa: hacia una ética de la desobediencia.....	228
4.2 El Consentimiento como fundamento de la obligación política.	236
4.2.1 Desobedecer y no consentir.	240
4.3 La tradición contractualista.....	244
4.3.1 Thomas Hobbes (1588-1679).....	248

4.3.2 John Locke (1632 – 1704).....	249
4.3.3 Jean Jacques Rousseau (1712-1778).....	252
4.4 Teóricos políticos de la desobediencia civil.....	254
4.4.1 John Rawls (1921 – 2002).....	256
4.4.2 Hannah Arendt (1906 - 1975).....	261
4.4.3 Jurguen Habermas (1929).....	272
4.4.4 Peter Singer (Melbourne, 1946).....	276
4.5 Conclusiones.....	279
CAPÍTULO V.....	283
¿QUÉ ES LA DESOBEDIENCIA CIVIL?.....	283
5.1 Definición de la Desobediencia Civil.....	284
5.2 Características de la desobediencia civil.....	287
5.2.1 La Desobediencia Civil es consciente.....	287
5.2.2 La desobediencia civil es pacífica.....	289
5.2.3 La desobediencia civil es pública.....	293
5.2.4 La desobediencia civil es responsable.....	294
5.2.5 La desobediencia civil es democrática.....	296
5.3 Una teoría política de la desobediencia civil.....	305
5.3.1 Principios de la desobediencia civil.....	305
5.3.2 Lógica de la desobediencia civil.....	309
5.3.3 Interpretación de algunos conceptos básicos.....	311
5.3.4 Praxis de la Desobediencia Civil.....	313
5.4 Acciones políticas no violentas diferentes a la Desobediencia Civil.....	315
5.5 Conclusiones.....	320
CAPÍTULO VI.....	323
NOVIOLENCIA Y DESOBEDIENCIA CIVIL.....	323
6.1 La no violencia y el legado político de Mohandas Gandhi.....	325

6.2 Argumentos para la no violencia	329
<i>Recuperar la palabra y el diálogo como dones:</i>	332
<i>La búsqueda de la verdad:</i>	332
<i>Renunciar a utilizar la violencia como método:</i>	333
<i>La no violencia invita a pensar y construir la realidad de manera alternativa.</i>	334
6.3 La acción política de la no violencia	335
6.4 No violencia y desobediencia civil	345
6.5 Conclusiones.....	347
CONCLUSIONES.	351
DESOBEDECER CIVILMENTE NO ES DESOBEDECER DE CUALQUIER MANERA.	351
Referencias.....	359

INTRODUCCIÓN

Cuando era niña mi padre me decía: “es mejor obedecer por convicción que por miedo”, cada vez que explicaba largamente las razones por las cuales tomaba una decisión con la intención de convencernos que no actuaba de manera arbitraria sino que tenía argumentos suficientes y convincentes. Desde entonces he considerado que cualquier decisión debe estar debidamente soportada. Sin saberlo, mi padre me ensañaba el derecho a preguntar. Preguntar hasta el convencimiento, lo cual resultaba molesto incluso para él mismo. No obstante, recuerdo que defendió mi actitud en la escuela, pues suponía que allí toda inquietud tendría que ser resuelta. Agregaba también mi padre, “no se debe tragar entero”, para referirse a la necesidad de reflexionar sobre los argumentos formulados, cuestionar su veracidad, pensar antes de actuar, evitar el actuar ingenuo, siguiendo instrucciones sin ninguna crítica. Uno de sus más grandes objetivos era así inculcar criterio en sus hijos. Criterio para actuar, porque nos debíamos hacer responsables de cada acto y decisión. De esta manera me enseñó mi padre a desobedecer lo que va en contra del convencimiento, haciendome responsable de eso al mismo tiempo.

En 1991, cuando aún era una niña, Colombia elaboró una nueva Constitución Nacional, gracias a una movilización estudiantil y un ambiente político donde por primera vez convergían diferentes sectores, convocando una diversidad de actores para su redacción. Consignaba una serie de derechos que hacía al país progresista y liberal. Me entusiasmaba la lectura de los derechos fundamentales y descubrir las contradicciones con el manual de convivencia que propugnaba el colegio donde estudiaba. Desde entonces surgieron algunos conflictos con el poder institucional. Me cuestionaba si el profesorado actuaba de acuerdo a los derechos recién promulgados y deseaba en mi limitada comprensión de los mismos que la institución debía sufrir un viraje importante.

Deseaba entonces estudiar una carrera profesional en un área que pudiera defender los derechos fundamentales consagrados en la carta magna, resolver los conflictos políticos, sociales y económicos. Necesitaba descifrar las relaciones de poder y anhelaba influenciar allí para cambiar la realidad de inequidades de algunos compatriotas. Decidí estudiar Ciencias Políticas en la Pontificia Universidad Javeriana. Como estudiante, descubrí que la mayoría de las afectaciones que sufren los ciudadanos estaban relacionadas con algún tipo de violencia. De esta manera, se me presentaba la violencia como un eje transversal que no permitía ni la construcción de la democracia, ni el ejercicio de ciudadanía, ni el respeto de los derechos humanos, ni la deliberación, ni la superación de las inequidades, ni la libertad. Encontré en los ensayos de Hannah Arendt, la manera en que señalaba que la violencia elimina todo, incluso la política misma, idea que me sedujo desde entonces (Arendt, 1999a).

De esta manera, hacia el final de mi formación como politóloga, me incliné a estudiar con mayor ahínco las causas de la violencia y las teorías sobre resolución de conflictos. En este escenario me encontré con los antagónicos de la violencia: los estudios para la paz y la no violencia. Una vez politóloga me propuse estudiar Paz, Conflictos y Democracia en el Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada, a donde habían acudido algunos profesores de la Facultad a realizar su doctorado.

Pero antes de ello, trabajé durante un año como profesional en la Universidad Militar Nueva Granada, en labores de docencia e investigación. En el desarrollo de las clases pude constatar la importancia de realizar análisis para dilucidar nuestro papel como individuos y como sociedad frente a flagelos como la violencia. Colocar en jaque a quienes consienten la violencia, descubrir que casi nadie desea vivir en una situación de violencia y que cuestiones circunstanciales terminan colocando a individuos en lugares no deseados. Esta experiencia corroboraba la necesidad de hacer consiente la decisión de cada acto, incluso en las cuestiones más cotidianas.

En el Instituto de la Paz y los Conflictos, encontré finalmente la desobediencia civil como la figura más concreta de la práctica no violenta, ya que combina criterio, conciencia, reflexión, acción, expresión, y performance. También hubo otros temas que tocaron profundamente mi inquietud académica: la deconstrucción de la historia de la

violencia para reconstruir una historia de la paz, la identificación de los significados y lenguajes para la paz, la cultura y educación para la paz, la reconciliación. Pero en el estudio de la desobediencia civil confluía teoría política e historia, Estado, sociedad e individuo, práctica y concepto.

Me acerque al profesor Mario López Martínez, experto en no violencia y visitador frecuente de mi país, para trabajar bajo su tutoría en aspectos teóricos e históricos de la desobediencia civil. Bajo su tutoría logre obtener el Diploma de Estudios Avanzados – DEA- con la máxima calificación por parte del jurado y publicar dicho trabajo en la revista Papel Político de la Universidad Javeriana.

Luego vendrían años dedicados a estudiar la desobediencia civil, convencida de la importancia e impacto de darla a conocer en su dimensión conceptual, teórica, histórica y política. Razón por la cual se requería de la orientación de dos directores: uno que permitiera orientar la tesis doctoral en la dimensión de la no violencia y la praxis a través de revisiones de casos, y otro para entablar el diálogo con la teoría y filosofía política, por lo cual, se sumó a este trabajo la orientación del profesor, doctor en Filosofía, Javier Rodríguez Alcázar.

Durante estos años he combinado las largas jornadas de estudio con una carrera como asesora gubernamental en el área de políticas públicas, con el ánimo de aportar en cerrar las brechas de la inequidad y la injusticia. Para mí, desde muy temprano, resultó insuficiente el quedarme solamente en el gabinete de estudio, pues mi personalidad me impulsa a encontrar otros espacios desde los cuales dar materialidad a muchos de los conceptos sobre los cuales trabajo académicamente. Allí he podido observar como la desobediencia civil se materializa en la cotidianidad de las relaciones humanas, he encontrado una sociedad civil y política ávida de transformaciones, y ha llenado de sentido no solo el estudio de la desobediencia civil sino mi ejercicio como ciudadana y politóloga.

El resultado es el que se presenta a continuación, pero que sea un caso el que introduzca de mejor manera el tema de esta tesis.

Los indígenas Nasa y el cerro Berlín.

Los indígenas del Norte del Cauca se cansaron de la guerra. Durante el mes de julio del año 2012 toda Colombia se enteró por los medios de comunicación de su postura frente al conflicto: no tolerar ningún enfrentamiento armado en sus territorios. Esto significa, en la práctica, expulsar tanto a militares como a guerrilleros, valiéndose de la autoridad representada en el bastón de mando—una pequeña vara de madera con cintas de colores—en las manos de la guardia indígena, así como de una serie de acciones que incluyen marchas, concentraciones y diferentes tipos de presión social en los medios de comunicación. En palabras de Feliciano Valencia, líder del Concejo Regional del Cauca—CRIC—: “nos cansamos de la guerra aunque respetamos al Gobierno y a la Constitución (...) tenemos derecho a la paz” (Arias 2012).

La serie de enfrentamientos entre la guardia indígena y el ejército colombiano alcanzó su cenit el 17 de julio, cuando la primera se tomó el Cerro Berlín, posición estratégica sobre el municipio de Toribio, custodiada por el ejército colombiano. Los indígenas marcharon al Cerro, rodearon la base militar y se encontraron con los militares que se resistieron a marcharse. Lo que ocurrió luego fue materia de intenso debate por algunos días en todo el país: los indígenas, a empujones, sacaron a los soldados y suboficiales, quienes aferrados a su fusil tuvieron que dejar sus posiciones. Como lo narra un periodista de la Revista Semana:

Con el careo entre militares e indígenas se armó la de troya en el cerro. Primero, porque los indígenas le exigían a los soldados que se fueran del lugar, mientras que los militares respondían con timidez que de ese sitio los tenían que sacar cargados. Y así fue; por la fuerza varios indígenas cogieron de pies y manos a los militares para retirarlos, pero en algunos casos esa acción se mezcló con empujones y el llanto de uno de los soldados que impotente reclamaba respeto. “Debo reconocer que allí nos equivocamos”, dijo Feliciano Valencia, líder de la guardia indígena. El momento más tenso se vivió cuando la guardia rodeó al oficial que estaba a cargo de esa unidad militar; de inmediato sus hombres respondieron con disparos al aire para dispersar a los indígenas, pero la acción solo sirvió para causar más confusión. (Murcia 2012)

Las imágenes se repetían sin cesar en los televisores y redes sociales virtuales. Los militares, levantados de manos y pies, siendo arrastrados Cerro abajo. Un suboficial llora de impotencia, mientras otros relatarán luego cómo los indígenas les gritaban arengas, les escupían y les insultaban. En la madrugada del día siguiente, el Presidente colombiano, Juan Manuel Santos envió el siguiente tuit, condenando lo sucedido: “No quiero ver un solo indígena en bases militares” (Sierra 2012). Luego declaró:

Gobierno respeta a las comunidades indígenas y su deseo por dialogar, pero que no (sic) permitirá ataques contra los soldados, son hechos inaceptables que constituyen conductas penales y deber ser investigadas por las autoridades y agregó que como presidente de todos los colombianos rechaza categóricamente dicha actitud y hace un vehemente llamado para que cesen las hostilidades. (EIPlaneta.co 2012)

El mismo 17 de julio, el ex presidente Álvaro Uribe, en un tono más beligerante, escribió el siguiente tuit: “Cómo se permite la masacre de nuestros soldados! Cómo se pretende seguridad si se permite humillar a nuestros soldados” (León 2012). Esta expresión se sumaba a una serie de críticas que el ex mandatario venía realizando al gobierno Santos por el tema de seguridad. El ex vicepresidente Francisco Santos opinó de manera similar: “Nunca, nunca pensé ver a mi Ejército humillado, como lo veo humillado hoy. Colombia Despierta (...) Jacobo Arenas, Tirofijo, Reyes, Jojoy y Cano deben reír a carcajadas con el mayor triunfo en la historia de las FARC” (León 2012). Así, una parte de la opinión nacional clasificó las acciones indígenas como subversivas, llegando, de forma extrema, a identificarlas con el mismo accionar de la guerrilla. Muestra de ello son las declaraciones del General Alejandro Navas, comandante de las fuerzas armadas, quién sentencio: “los que agredieron a los soldados están infiltrados por las FARC” (Noguera 2012),

Sin embargo, no todas las reacciones de la opinión pública se dieron en ese sentido. Escritores como Héctor Abad Faciolince prefirieron felicitar a los militares, “que el Ejército se haya portado civilizadamente no es una humillación, es un triunfo” (León 2012), y el periodista Daniel Coronell expresó, refiriéndose a las declaraciones del ex

presidente Uribe: “Lo de hoy en el Cauca fue grave, pero no fue una masacre de militares. Hay gente tratando de sacarle provecho político a la situación” (León 2012).

En la ola de los acontecimientos, el concepto de los representantes de la justicia se tornó importante. El Fiscal General de la Nación, Eduardo Montealegre, afirmó, como se lee en la siguiente nota periodística:

Los indígenas del Cauca podrían pagar cárcel si se les llega a comprobar el delito de asonada, por haber atacado a la fuerza pública (...) [el Fiscal General] dijo textualmente que: Lo que quiero significar es que en Colombia no se puede penalizar la protesta social; que la libertad de reunión, las expresiones en la vía pública, son un derecho constitucional (...) pero ya cuando se acude a la violencia, pues lo ha expresado la Corte Constitucional y el Sistema de Interamericano de Derechos Humanos -en esos casos- se puede presentar el delito de asonada. (El País 2012)

En las redes sociales la discusión estaba al orden del día. Entre detractores y defensores, páginas como *Facebook* y *Twitter* se llenaron de comentarios que variaban desde la defensa a la autonomía del pueblo Nasa y su decisión de no permitir actores armados en sus territorios, hasta la condena radical de las acciones indígenas. UAIRA AT @UairaAty, por ejemplo publicó: “Los indígenas del CAUCA- Colombia, han demostrado su grandeza al decir NO a la guerra, y fuera los actores de la guerra; Legales e ilegales”. Otros han defendido la posición indígena basados en la Constitución: “ i e Nasa@KiweNasa: Que las justas exigencias de los hermanos indígenas Nasa del Norte del Cauca, gozan de plena disposición legal y constitucional. ONIC”. Algunos más elogiaron la posición de los Indígenas: “Los indígenas del Cauca pusieron en su lugar al Ejército y a las Farc: The Economist”. Las expresiones de simpatía incluyeron muchas del ciudadano de a pie. Por ejemplo, el siguiente mensaje intentó reflexionar sobre las consecuencias de la vecindad con una base militar: “Don Julián@The_Tripman: yo si entiendo a los indígenas del cauca. Yo tampoco quisiera ser vecino de una base militar”.

En las mismas redes sociales no faltaron los señalamientos de infiltración de las FARC en el movimiento indígena. Durante dos semanas, frases como “Los del Cauca deben

respetar a nuestras FF.MM¹ igual que lo hacen los otros indígenas que representan nuestro pasado” (Duque 2012), se leyeron abundantemente en los diarios y en la web. En T itter hubo incluso acusaciones como la siguiente: “ erdad para Colombia@miletrina: Los indígenas del Cauca son guiados por líderes que le juegan al plan de masas de las Farc” o “sebastian morales @sebas9417: muchos indígenas del cauca terminan siendo indirectamente cómplices del terrorismo, que los indígenas acepten dialogar con el gobierno”. Colombianos indignados por la reivindicación de los Nasa afirmaron cosas como: “@Paloma alenciaL Los indígenas se están apropiando de toda la tierra del Cauca, y no la trabajan”. Algunos hasta le escribieron al Presidente, advirtiéndole: “Elizabeth Gonzalez@lizzy0714 @santos, retire la tropa en el cauca de paso del territorio colombiano y déjele el país y todos nuevos sus amigos (FARC INDIGENAS Y ETC)²”.

De esta manera creció la polémica sobre los hechos sucedidos en el Cerro Berlín. Sin embargo, ninguna de las reacciones se aproximó a una explicación sobre la situación, ni mucho menos, vislumbró una salida que no generara controversia. Fueron los mismos indígenas los que, mediante comunicado público el 18 de julio de la Asociación de Cabildos Indígenas, mostraron una ruta para dar fin a la controversia: “Ante el reclamo de que la Guardia Indígena se extralimitó en sus funciones y violó derechos humanos de los soldados, la justicia indígena procederá a la investigación correspondiente; esperamos que el ejército nos formalice la denuncia” (Prensa Indígena 2012). De forma notable, el comunicado abre la posibilidad de un diálogo con el ejército colombiano sin renunciar a la autonomía indígena amparada en la Constitución.

A pesar del impacto mediático tras la toma del Cerro Berlín por los indígenas Nasa, lo que los noticieros de televisión colombianos no explicitaron es que la resistencia indígena a la guerra en esta zona del país no es nueva. De hecho, la toma del Cerro Berlín es un capítulo más de las acciones de todo tipo que los indígenas han emprendido al verse en medio de la guerra, que en sus territorios adquiere una

¹ FFMM: siglas para referirse a Fuerzas Militares.

² Mayúsculas en el original.

desproporcionada crudeza, como quiera que la guerrilla históricamente ha utilizado el norte del Cauca como posición estratégica en su accionar en el sur-occidente colombiano. A su vez, a esta violencia se suman otras violencias aún más antiguas, que también involucran a los indígenas, especialmente en cuanto a la lucha que estos han tenido que emprender para defender sus territorios de los deseos de terratenientes caucanos, desde el mismo inicio de Colombia como proyecto de nación.

Los medios de comunicación tampoco entendieron a cabalidad las palabras de Feliciano Valencia. La consigna del pueblo Nasa frente al conflicto armado es decidida y fundamentada en lo que ellos mismos consideran como bueno, deseable y justo para su propia comunidad. Y es que, como ellos mismos lo han dicho, la posición en la que se encuentran en medio de las balas de uno y otro lado amenaza seriamente su continuidad como pueblo y como cultura.

No nos vamos a quedar de brazos cruzados mirando cómo nos matan y destruyen nuestros territorios, comunidades, planes de vida y nuestro proceso organizativo. Por esto, enraizados en la palabra, la razón, el respeto y la dignidad, iniciamos caminar en grupos hasta donde están atrincherados los grupos y ejércitos armados, para decirles frente a frente, que en el marco de la autonomía que nos asiste, les exigimos que se vayan, que no los queremos, que nos cansamos de la muerte, que están equivocados y que nos dejen vivir en paz. (verdadabierta.com 2012)

Posición decidida que no riñe ni con el régimen político ni con las leyes. Volviendo a las palabras del líder del CRIC, “respetamos al gobierno y a la constitución”. En esta declaración, Valencia reconoce que la decisión de expulsar a los soldados tanto del Cerro Berlín como de sus territorios obedece no a una oposición al Estado como tal, sino se trata de la desobediencia a una política particular y a la manera en cómo el Estado colombiano enfrenta el conflicto armado.

Los hechos del Cerro Berlín deben a su vez contemplarse, al menos, en el marco de las diferentes acciones emprendidas en todo el mes de julio por los indígenas Nasa. Entre estos pueden contarse, por ejemplo, la destrucción de tres trincheras de la Policía Nacional en Toribio, el rodeo al puesto militar en monte Redondo (Miranda-Cauca) el 10 de julio, y la marcha al caserío de Huasanó exigiendo el retiro del Ejército,

en el cual hubo tiroteos con resultado de un campesino muerto y tres heridos (Sierra 2012). De igual forma los indígenas han emprendido temerarias acciones frente a la guerrilla. Así, quitaron dos retenes de las FARC en la carretera hacia Santander de Quilichao, detuvieron a cuatro guerrilleros en las afueras de Toribio, procediendo luego a enjuiciarlos públicamente.

La reacción de la academia colombiana fue prácticamente nula. Salvo algunos artículos y editoriales de prensa, especialmente en medios alternativos de difusión, no hubo una discusión sobre lo que significan las acciones indígenas de cara al largo conflicto armado colombiano. El debate giró en torno a la preocupación por armonizar el derecho de autonomía de los territorios indígenas –reconocido por la Constitución de 1991— y el deber constitucional del Estado de preservar el orden público en todo el territorio nacional. La cuestión se presentó en forma de dilema, como si la presencia del Estado y la defensa del orden público sólo pudiesen hacerse a través de las armas, reduciendo el Estado a las Fuerzas Armadas. De esta manera, muy en consonancia con la tradición legalista colombiana, la discusión del problema fue prácticamente monopolizada por los más expertos abogados constitucionalistas, quienes tendrían que evaluar si prevalece el derecho de la autonomía de los territorios indígenas, el respeto y el reconocimiento de una nación pluriétnica, o el deber del Estado de preservar la seguridad para garantizar los derechos y libertades, bajo el único instrumento que conocen, el monopolio de la fuerza.

En entrevista con *Lasillavacia.com*—un medio de comunicación interactivo, ampliamente consultado en Colombia— el ex magistrado de la Corte Constitucional, Alfredo Beltrán, afirmó que “la autonomía (indígena) que tienen sobre esos territorios está limitada a la observancia de la Constitución y de la ley” (Maya 2012). Con esta afirmación coincidió el ex director del Programa Presidencial de Derechos Humanos durante el gobierno de Álvaro Uribe, Carlos Franco: “En todas partes se le atribuye al Presidente el manejo del orden público. Por eso la autonomía de las comunidades no es absoluta y está limitada en este tema” (Maya 2012). Mientras, el doctor en Ciencia Política y profesor de la Universidad de los Andes, Iván Orozco, abogó por la necesidad de una mediación: “Me parece razonable que en un modelo presidencialista como el

colombiano los actos últimos de afirmación de soberanía sobre el territorio correspondan, en buena medida, a actos presidenciales, pero insisto en que para el caso de las comunidades indígenas es importante la figura del mediador” (Maya 2012). Afirmación a la que se sumó el ex magistrado de la Corte Constitucional José Gregorio Hernández: “(...) es necesario que se llegue a un acuerdo entre ambas partes, más aún si en un caso como éste se trata de la protección y defensa de las comunidades y debería interesarles llegar a un acuerdo. El Gobierno debe garantizar su seguridad pero para ello debe antes consultarlos” (Maya 2012).

En lo que interesa a esta tesis y a los planteamientos académicos que se desarrollarán luego, estos acontecimientos se convertían en una oportunidad única de explicar la resistencia civil y de ofrecer un concepto de desobediencia civil, que permitiera romper con el dilema en la discusión pública y pudiera comprender que la postura Nasa frente a la guerra es compatible con la democracia, los derechos de las comunidades indígenas y el deber del Estado. Precisamente, ante la incesante presión mediática y el abordaje de los acontecimientos como una disyuntiva entre el respeto por la autonomía indígena y la presencia de las fuerzas armadas, el Presidente de la República declaró:

Éste es un Gobierno que le abre las puertas al diálogo. Queremos concertar las soluciones. Pero hay asuntos donde quiero reiterar que nosotros no podemos ceder un solo milímetro; nosotros no podemos ceder un centímetro de nuestro territorio. La presencia de la Fuerza Pública no es negociable, en ninguna parte del territorio, y que cualquier diálogo no puede depender que ese tema esté sobre la mesa, porque ese tema no es negociable (Santos 2012).

Para el analista, la pregunta que surge ante la declaración del presidente es: ¿cómo dialogan sobre una situación que de entrada califican de innegociable? Las partes declaran que se respetan y se reconocen, pero dicho respeto y reconocimiento no se traduce en la posibilidad de dialogar sobre las disidencias. De esta manera, no sólo se estableció una mesa de diálogo en el que el asunto principal que los convoca no se abordaría, sino que además se creó de manera paralela un delegado presidencial para coordinar con los ministerios la ejecución de proyectos sociales y un general a cargo de un recién creado Comando Conjunto del Suroccidente para que continuara con la

estrategia militar que se venía desarrollando. En conclusión, no sólo no se atendía el asunto de controversia sino que se insistía en la continuidad de lo que se venía desarrollando, precisamente aquello a lo que estaban desobedeciendo los indígenas. El punto es que, precisamente, la desobediencia civil—si bien en este momento aún esta tesis no ha presentado siquiera un asomo de definición—hace evidente una situación que genera injusticia y que, guardando fidelidad con la democracia constitucional, busca generar un debate público que permita ajustar o reformar la situación que denuncia. De esa manera, las acciones indígenas podrían contemplarse como un elemento de transformación política positiva, si se entiende que la compleja dinámica de las democracias exige permanentes adaptaciones sin perjuicio de los derechos fundamentales ni de las normas constitucionales.

La incompreensión sobre figuras como la protesta social, la resistencia y la desobediencia civil no permitió abordar una discusión serena, rigurosa, participativa y juiciosa sobre la postura de los indígenas Nasa, como tampoco permitió explorar alternativas de complementariedad entre su autonomía y la garantía de seguridad en el territorio, la incorporación de la guardia civil indígena en una estrategia conjunta de rechazo a la guerrilla de las FARC, la visibilización de los programas sociales en el departamento del Cauca y la estrategia en materia de garantía de derechos y libertades. Aunque se reiteraba el respeto entre unos y otros, el Presidente anunció que en la incautación del computador de un cabecilla de las FARC, alias Pacho Chino, se encontró el siguiente mensaje: “Repartir propaganda en los municipios del norte del Cauca para que la población le exija a la Fuerza Pública el retiro de las áreas pobladas”, para luego agregar: “ o creo que esto habla por sí solo, sin acusar ni mucho menos a los indígenas de estar confabulados con las Farc” (Santos 2012).

Por su parte, la Asociación de Cabildos Indígenas del Cxhab Wala Kiwe – ACIN—, lamentó las declaraciones que se hacen sobre infiltraciones de las FARC en el movimiento indígena, denunciando que después de la decisión presidencial de retomar el Cerro Berlín, hubo heridos y muertos que los medios de comunicación no registraron:

No hubo prensa que mostrara las agresiones de que fuimos víctimas. Hasta el momento hay 26 heridos indígenas, cuatro con papa-bomba y otro con disparo de arma de fuego,

así como 1 detenido y cerca de 10 con paradero desconocido (...) (Prensa Indígena 2012)

Si se pudiera comprender la protesta, la resistencia o la desobediencia civil, como un elemento que puede abordar debates neurálgicos, colocando en el debate público cuestiones éticas y posiciones políticas en las que los ciudadanos participan activamente y deciden sobre las formas como deberían resolverse las situaciones complejas, haciéndose responsables de sus exigencias y decisiones, entonces podría identificarse en la posición de los indígenas una oportunidad para hacer del Estado una representación de la decisión política de los ciudadanos.

Ahora bien, se puede identificar con cierta claridad que el mayor temor del Estado es que la guardia indígena no pueda repeler una toma de las FARC, y termine incrementándose el ya caótico orden público que se presenta en la zona. Por su parte, algunos indígenas Nasa manifiestan temor ante la posibilidad que se incremente la criminalidad o la perpetración de las FARC ante la ausencia de fuerza pública.

(...) El portavoz de ACIN reconoció que sí existe división entre algunos indígenas que no están de acuerdo con que la fuerza pública abandone la zona porque varias personas tienen miedo de que los bancos también abandonen los municipios y con ellos las iniciativas de diferentes proyectos productivos (Semana.com 2012).

Sin embargo, la mayoría de ellos considera que su acción de retirar a todos los actores armados redundará en la protección de sus vidas y en evitar estar en medio de los enfrentamientos armados, lo cual ha cobrado cientos de vida en las casi cinco décadas que ha durado el conflicto armado en la zona.

Al temor del Estado, se le suma asimilar una figura como la desobediencia civil a subversión, insurgencia o asonada. El Fiscal General de la Nación, Eduardo Montealegre, dijo que “los indígenas del Cauca podrían pagar cárcel si se les llega a comprobar el delito de asonada, por haber atacado a la Fuerza Pública” (Elpais.com 2012). Poco tiempo después de la toma, el Presidente de la República dio órdenes a la fuerza pública de retomar el Cerro donde los indígenas habían corrido a los militares y al ministro del interior de establecer una mesa de diálogo:

Anoche con el señor Ministro (de Defensa, Juan Carlos Pinzón) dimos unas instrucciones muy precisas; las instrucciones eran que hay que retomarse la base militar del cerro de La Estrella, donde sucedieron los hechos que el país conoció el día de ayer. Al mismo tiempo dimos la instrucción y autoricé al Ministro del Interior a que tuviera toda la disposición para el diálogo como lo hemos venido haciendo desde un principio (...) (Santos 2012)

Dos instrucciones evidentemente contradictorias, continuando con la tónica que aquí se ha intentado delinear. Por ello, no debe sorprender que mientras parte del Gobierno habla de respeto y diálogo, el Ministerio de Defensa intentó argumentar que las acciones indígenas se trataron de una acción de las FARC:

Lo que quieren es que la Fuerza Pública salga para ellos quedar soberanos ahí. Todo eso está sucediendo porque las Farc quieren 'caguanizar'³ el Cauca con el argumento de la autonomía indígena, sostuvo Navas, quien dice que no tiene dudas de que en la revuelta de ayer estuvo infiltrada por las Farc: Ahí hay milicianos, están ahí confundidos con esa población civil que la utilizan como escudos. (Eltiempo.com 2012)

Por su parte las FARC anunciaron que se retirarían si también lo hacía el ejército y la policía, en una clara provocación a un Estado compungido por la situación: “(...) el Gobierno notificó que no retirará las fuerzas de seguridad de ningún lugar y ordenó la retoma de sus posiciones, mientras que los insurgentes condicionaron su salida a la de sus contendientes”. (EFE 2012).

Entre asociar la postura indígena frente al conflicto armado con la asonada y la insurgencia, y el temor de que las FARC logrará sacar algún provecho de la situación, se anuló cualquier posibilidad de comprender los hechos mediante figuras como la

³ Durante el Gobierno de Andrés Pastrana (1998 – 2002), se desmilitarizó la zona del Caguán – Caquetá, Colombia) por parte de las Fuerzas Armadas de Colombia, con el objetivo de desarrollar una mesa de diálogo con las FARC. Al tiempo que en el resto del territorio Colombiano continuaban las hostilidades del conflicto armado colombiano. El “despeje” como se le conoció a este hecho, le sirvió a la guerrilla de las FARC para cometer actos como tráfico de drogas, retención de secuestrados, reclutamiento y planeación del desarrollo de sus estrategias militares, políticas y diplomáticas. Mantuvieron secuestrados en la región a más de 450 militares y policías secuestrados. La sensación que este hecho dejó en la opinión pública, es que la posición flexible del gobierno sirvió para que las FARC recrudescieran la guerra y cometieran cientos de secuestros. Los diálogos de paz finalizaron el 20 de febrero de 2002 y el conflicto armado colombiano recrudesció sus acciones militares. “Caguanizar” significa entonces entregar una zona desmilitarizada a las FARC, para que ésta lo utilice en pro del recrudescimiento de su acción armada.

desobediencia o la resistencia civil, que podrían explicar mucho mejor los acontecimientos aquí referidos. Desde una postura dispuesta al diálogo, lo allí sucedido significa de hecho una oportunidad para, a partir del debate, afrontar de otra manera el conflicto armado en territorios indígenas, en primera instancia, y en el país en general. El punto crucial y que no es en ningún caso así identificado, es que la desobediencia civil, por ejemplo, está acorde no sólo con los principios de libertades y derechos sino con el desarrollo democrático de lo que conocemos como Estado.

En primer lugar, la desobediencia civil permite corregir cuestiones que generan algún tipo de injusticia, sin tener que derogar el sistema político en cuestión o sin la pretensión de subvertir el orden establecido. El desobediente civil hace evidentes varios temas éticos y políticos sustanciales en la construcción de la democracia, tales como: la conservación de los principios, la participación, la autonomía y la moralidad. Con sus actos, los indígenas Nasa fundamentalmente están expresando que en la forma de abordar el conflicto armado en Colombia se vulneran sus derechos. Su actitud es participativa y autónoma, en el marco de la constitución y las leyes que los amparan, sugieren debatir lo que les afecta en todos los aspectos de su cotidianidad. La imagen no puede ser más evidente: si es preciso, la comunidad indígena sacará a rastras a los actores del conflicto que hacen presencia en su territorio. Cuando Feliciano Valencia dice que los indígenas están “cansados de la guerra”, no hace sino dar palabras a lo que luego la guardia llevaría a los hechos.

En este momento no es preciso dar cuenta de una definición de la desobediencia civil. De esto se encargarán los capítulos sucesivos de esta tesis. Sin embargo, si es indispensable entender no sólo los hechos del Cerro Berlín, sino especialmente el marco de acciones y declaraciones de los líderes y comuneros indígenas en el que se insertan, como actos de desobediencia. Como ya lo hemos dicho, los indígenas no están oponiéndose ni al Estado ni al Gobierno, pero sí desobedecen activamente una política específica, aquella que determina la forma en que se enfrenta el conflicto en sus territorios.

Por otra parte, el desobediente civil evidencia que se está fallando en algún principio, particularmente en materia de justicia. En un ejercicio de autonomía y moralidad, actúa

desobedeciendo una ley o política que debe ser una representación de su propia moralidad y de la ética colectiva. De esta manera, hace evidente la imperiosa necesidad de discutir sobre el asunto y de realizar los ajustes correspondientes. Lo cual es una forma no sólo de participación sino también de ciudadanía activa.

Estudiar y conocer la desobediencia civil permite adicionalmente recordar que la construcción del Estado tiene un objetivo: el de preservar los derechos y las libertades de los ciudadanos. El régimen político sólo es posible en la medida que los ciudadanos consientan la forma de gobierno y que las leyes sean una representación de los acuerdos morales y éticos.

Si el Estado colombiano se diera la oportunidad de comprender en este sentido la serie de acontecimientos que alcanzaron su cenit de confrontación en el Cerro Berlín, tal vez se podrían encontrar nuevas vías para construir alternativas que respondan a una realidad compleja y diversa. La dinámica de los acontecimientos podría así utilizarse para consolidar la propuesta democrática que, al menos en teoría, supone el Estado colombiano.

En ese sentido esta tesis se interesa por introducir la figura de la desobediencia civil como un elemento eminentemente político, que expresa la relación moral del ciudadano con la ley, con lo público, con la política, con el poder y con el Estado. En ese abordaje es necesario recordar que la obligación política de la obediencia a las leyes tiene una fundamentación moral y ética, una coherencia lógica para la garantía de los derechos y el desarrollo de las libertades, y esos mismos argumentos que se tienen para la obediencia son los mismos que deben motivar la desobediencia en los casos en que la ley permita alguna injusticia o se presente alguna incoherencia con los principios pactados en las constituciones políticas.

La desobediencia civil: Consideraciones teóricas y definición del problema.

La desobediencia civil es una herramienta para la paz. Tanto acción como concepto, los personajes históricos que han impulsado y liderado actos de desobediencia de este tipo se caracterizan por lograr transformaciones importantes en los contextos políticos y legales en los que emprenden su accionar. Los ejemplos son muy claros: Gandhi y el fin del dominio colonial en la India, Luther-King y la lucha por los derechos civiles en los EEUU, por citar sólo dos ejemplos. A través de los actos de desobediencia, estos movimientos consiguen impactar de forma positiva y no violenta la realidad. Por tal razón, la desobediencia civil tiene un atractivo especial para los Estudios para la Paz, la Ciencia Política y el Derecho. Ha recibido así una serie de diversos tratamientos conceptuales y teóricos que no han conseguido posicionar a la desobediencia civil como una figura eminentemente política.

Por otra parte, en la medida en que la desobediencia civil es de por sí una acción que se enfrenta al Estado o a la ley, tiende a ser considerada en términos contrarios a estos. Esto impide entender la desobediencia civil como un instrumento de construcción democrática tanto del Estado como de la ley. Teóricamente, esta tesis se propone precisamente llenar este vacío conceptual. Para ello discutirá la figura en el marco de la teoría política. Tradicionalmente, se ha concebido la obediencia como una condición fundamental para la existencia del mismo Estado y la mayor preocupación ha girado en torno a blindar el funcionamiento del contrato social con la obediencia. Autores clásicos como Kant, sugiere la obediencia: “¡razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!, (Kant [1785] 2006, 37), y la sitúan en el centro de la obligación política del ciudadano. Por esto, es precisamente siguiendo a Kant, que en esta tesis se demostrará como los mismos argumentos que desarrolla Kant para construir la consideración de la obligación política de la obediencia, nos permiten justificar la desobediencia en el marco de una teoría democrática del Estado.

Si se puede ubicar la desobediencia civil en el marco del desarrollo del Estado, es posible entenderla no solamente cómo una acción de oposición sino como una

oportunidad para lograr cambios deseables y transformaciones positivas de manera no violenta. De esta forma, esta tesis defiende la idea de incluir la desobediencia civil como una figura política que obliga a las partes a deliberar sobre el asunto en cuestión y generar los instrumentos para que tal deliberación sea posible y lograr las transformaciones.

Por otra parte, la importancia de la figura política de la desobediencia civil, es que los cambios que propone están dirigidos a la construcción de un Estado y un marco legal más justo, eso implica reconocer que el desarrollo del Estado requiere de nuestro consentimiento y que cada uno de nosotros como individuo y parte de la organización política tiene una incidencia que lo constituye como ciudadano. En esta medida, la desobediencia civil puede entenderse no sólo como una forma de participación política sino también como una expresión de la relación moral del ciudadano con el Estado y la ley. A partir de la teoría del consentimiento es que esta tesis establece una relación entre una opción moral individual y la incidencia política de la desobediencia en el campo de lo público.

Perspectivas contemporáneas de ciencias sociales sugieren cambios de paradigmas en la comprensión de las dinámicas sociales, a su vez cada vez más complejas gracias a procesos como la globalización y el multiculturalismo. Sin embargo, esta tesis no opta por seguir este tipo de tendencias, porque considera que pueden encontrarse elementos en la teoría política clásica que explican con suficiencia la posibilidad de la desobediencia civil. Desde la teoría del Estado se concibe al mismo como construcción de los ciudadanos. Para la argumentación de esta tesis este es un punto importante. El desarrollo de los Estados modernos ha generado la sensación de un Estado distante de los individuos, lo que hace que estos identifiquen el poder político con la maquinaria estatal, haciéndoles imposible advertir su propio papel e incidencia en lo público. A la postre, con esa concepción de un Estado impenetrable e intransformable, la violencia aparece como el mejor recurso, y la responsabilidad ciudadana se percibe como limitada al sufragio, sometida y víctima de los vejámenes de todo tipo de violencia. Es por esto que conceptualizar la desobediencia civil en el marco tanto de la construcción del Estado y la ley como de la acción política, se constituye en un avance para el

desarrollo de las democracias. Un Estado que se declare democrático, debe concebir la desobediencia civil como un elemento de participación política y está obligado a colocar en el debate público el asunto en cuestión. El desobediente civil por su parte debe ser pacífico, evidenciar que se trata de un asunto común, público y político y someterse a la deliberación pública.

Los indígenas Nasa manifiestan reiteradamente que respetan la constitución y las leyes, pero que se cansaron de la guerra y no quieren actores armados en sus territorios. Su posición la han intentado defender por medio de acciones no violentas como marchas y protestas, simbolizadas también a través del bastón de mando de la guardia indígena. Se han declarado en “resistencia permanente”. Sus líderes desmienten infiltraciones de las FARC. En coordinación con el gobierno, se ha establecido una mesa de diálogo para abordar la discusión sobre el tema y su situación en medio del conflicto armado. De esta manera, en este caso se pueden al menos reconocer elementos de desobediencia civil: los indígenas reconocen el sistema en general, pero disienten de una política particular – el abordaje de la situación de orden público en su territorio–. Su motivación es la injusticia de la situación para su comunidad, que se traduce en pérdida de vidas humanas, desplazamiento y abuso de su territorio. El movimiento ha hecho pública su inconformidad y su posición frente a la situación. Finalmente, los indígenas están dispuestos a deliberar públicamente sobre el tema, en una mesa de negociación con el gobierno.

Sobre el texto.

El presente documento está dividido en dos partes. La primera de ellas, titulada *De la desobediencia a la desobediencia civil*, explora la desobediencia como una forma de actuar y relacionarse con el poder y con la ley, intentando delinear el tránsito de múltiples formas de desobediencia pública hacia la desobediencia civil en su forma contemporánea. Es además muy importante, en la argumentación de toda esta primera parte, evidenciar la desobediencia en su relación con la conciencia y con la moral de

individuos y grupos sociales que, a través de ésta, expresan su desacuerdo frente a instancias de un poder social, religioso, político, o económico superior.

El primer capítulo, *La desobediencia en la historia: de los antiguos a la obra de De la Boétie*, se pregunta por el hecho de la desobediencia en sí frente al poder y la ley a través de una descripción de desobediencias en diferentes contextos históricos y sociales. El conflicto del individuo con las disposiciones del Estado y de la ley no es un fenómeno nuevo y no inicia con los actos desobedientes de Thoreau. A partir de la revisión somera de estos actos de desobediencia, el capítulo explora la relación continua entre la desobediencia, la moral y el Estado. Desde las descripciones mitológicas y bíblicas hasta la reflexión de Étienne de la Boétie sobre la servidumbre voluntaria, resulta claro que dicho conflicto es inevitable y que es protagónico en las relaciones individuo-Estado, aún en contextos tan disímiles como los presentados a lo largo de dicho aparte.

Una vez explorada esta relación entre la desobediencia y el poder estatal, esta tesis se introduce de lleno en el vasto mundo de la desobediencia civil a partir del autor clásico Henry David Thoreau (1817-1862), en el capítulo segundo, *Pioneros de la desobediencia civil: práctica y concepto*. Thoreau utilizó por primera vez el término desobediencia civil, lo que lo hace un referente indiscutible en esta historia. Incluso para los neófitos en el campo, el pensamiento, y aún más, los actos de Thoreau son ampliamente conocidos. Al negarse a pagar sus impuestos porque éstos contribuían a una guerra que desde su perspectiva contradecía el espíritu liberal y los valores de la recién constituida República de los Estados Americanos, Thoreau no sólo introduce un término que ofrecerá una nueva forma de pensar la desobediencia, sino también influenciará a los grandes líderes que en lo sucesivo encontrarán en la desobediencia civil una vía para cambiar sus realidades políticas y sociales. Su ensayo, *Del deber de la desobediencia civil*, de 1849, constituye no sólo una crítica a las contradicciones de su época, sino que inaugura una forma de presentarse y actuar en el conflicto del ciudadano frente a las disposiciones del Estado. A partir de Thoreau se entenderá así este tipo de desobediencia, rebeldía, desacuerdo o disentimiento.

Es precisamente en este segundo capítulo que se presentan en orden cronológico las contribuciones de Liev Nicolaievich Tolstoi (1828–1910), Mohandas Karamachand Gandhi (1869–1948) y Martín Luther King (1929–1968) a la desobediencia civil. Activistas, defensores de los derechos y las libertades, sus discursos y acciones aportan a la construcción de la desobediencia civil como concepto y como práctica, a la incidencia de los ciudadanos como sujetos activos de la política, y al desarrollo de las democracias en sus diferentes escenarios. Son estos pioneros los que darán a la desobediencia civil su protagónico rol en la historia política, abriendo el camino para nuevos desobedientes en toda clase de contextos.

Los discursos de Tolstoi convocan a la reflexión sobre la conciencia y la coherencia entre la profesión de los valores y de la fe con la incidencia de la acción individual frente a realidades injustas como la pobreza, la desigualdad y la discriminación. Reflexiona sobre el rol del individuo sobre la construcción social y política de la realidad. Sitúa al amor como ley fundamental de la vida, por tanto incompatible con la violencia, promoviendo no resistir al mal con el mal, de acuerdo a las enseñanzas del Sermón de la Montaña de Jesús de Nazareth. Gandhi, por su parte, influenciado por las reflexiones de Tolstoi, en especial aquellas relacionadas con las enseñanzas del cristianismo sobre el amor al prójimo, la incompatibilidad del amor cristiano con la violencia y la resistencia al mal sin hacer el mal, escribe sobre la desobediencia civil como un derecho de los ciudadanos cuando las acciones del gobierno no son aceptables. Derecho tanto como deber, pues sólo es posible el sostenimiento de un gobierno con el consentimiento de su gente. Finalmente, se destacan las acciones emprendidas por el líder Martin Luther King en su lucha por los derechos civiles de la población afroamericana en los Estados Unidos, clara contribución de acción a la desobediencia civil.

El capítulo tercero, *La desobediencia civil de masas: entre la revolución y la resistencia*, ubica a la desobediencia civil en relación a la resistencia y la revolución. Como tal, desobedecer la disposición del poder es consustancial a todas estas figuras, si bien éstas no son idénticas, ni en sus medios ni en sus fines. La primera parte del capítulo presenta una discusión en este sentido, proponiendo una relación entre la revolución y

la desobediencia civil en el marco de una teoría política contemporánea. La revolución se explica en la medida en que no hay un mecanismo para transformar el contrato social, por lo que, la inclusión de la desobediencia civil como fuerza transformadora en el seno mismo del contrato implica un cambio en la manera de abordar la posibilidad de la transformación del Estado y de la ley. De esta manera, el capítulo presenta un análisis de conveniencia de la desobediencia civil para la construcción inacabada de las democracias en sociedades complejas, con el objetivo de garantizar justicia, derechos y libertades en el marco de las pluralidades y diversidades presentes.

El capítulo continúa con la presentación de algunos movimientos que siguieron y ampliaron el ejemplo de los pioneros, presentados en el capítulo segundo. Después del desarrollo del Estado moderno, la desobediencia, particularmente frente al Estado, adquiere el carácter de movimiento social de masas de forma mucho más evidente. De hecho, los movimientos sociales ofrecen en sí mismos un número importante de casos de desobediencia, generalmente en el marco de la lucha contra la dominación colonial, los regímenes autoritarios, dictatoriales y totalitarios, y la lucha por la defensa de los derechos humanos. Así, una parte de resistir es desobedecer, por lo que *Siguiendo el camino de los pioneros, movimientos de resistencia y desobediencias civiles de masas: algunos ejemplos históricos*, sigue una serie de movimientos emblemáticos que permiten visibilizar la desobediencia como elemento angular en el desarrollo de sus luchas.

Los pioneros ofrecen un marco para comprender la desobediencia civil como instrumento de paz. Siguiendo entonces los objetivos de esta tesis, su segunda parte, *La desobediencia civil como instrumento de paz en la construcción democrática de los Estados*, se encarga de considerar a la desobediencia civil en el marco tanto de la teoría política como de la teoría sobre la noviolencia y la paz. El capítulo cuarto, *La desobediencia civil en la construcción del Estado. Una discusión desde la teoría política*, asume la primera parte de dicho objetivo. Para ello hace uso de la teoría ética kantiana, que ha marcado la construcción de los Estados modernos, planteando que una lectura alternativa de los argumentos kantianos permite identificar los argumentos éticos para el desobedecer. Kant califica como ilícita la construcción de una

constitución que se declare fija, inamovible e incuestionable (Kant [1785] 2006). Agrega que es insostenible la durabilidad de leyes de dicho tenor, porque los hombres no eludirán por siempre la ilustración, es decir, la posibilidad de pensar y hacer público su pensamiento, señalando las incongruencias que las leyes puedan presentar. Por otro lado, para Kant la ley es una representación de un principio que se ejecuta como un imperativo, es decir un *deber ser*, de allí la estrecha relación existente entre la ley y la moral. A esta conclusión se sigue que no puede obedecerse una ley que sea contraria a la moral del individuo, a sus principios o a su conciencia, por lo que es lícito *desobedecer*. Con esto, esta tesis concluye que aunque Kant difiere vehementemente de la posibilidad de la desobediencia, sus mismos argumentos que en sus términos exigen la obediencia, pueden permitir la desobediencia, y justifican la elección moral del desobediente.

Posteriormente, se analiza, en ese mismo capítulo, la teoría del consentimiento para subrayar el papel de la consciencia como un elemento determinante en la configuración de los gobiernos y las decisiones de estos, representadas en políticas y leyes para la protección de derechos y libertades. El sostenimiento de cualquier decisión pública requiere del consentimiento de los ciudadanos. La constitución democrática de los países implica la participación activa de éstos, que se manifiesta en el consentimiento que – mediante un acuerdo generalizado - le confieren a la forma y al mandato del gobierno que ha de regirlos, otorgando la legitimidad al régimen así aceptado. Así, la teoría del consentimiento recuerda, que no se está obligado a obedecer aquello que vaya en contra de la conciencia.

La teoría contractualista clásica se preocupa por hacer infalible el contrato social. Esta preocupación se traduce en el desarrollo de una serie de mecanismos de participación, representación y en las exigencias para el Estado frente a la garantía de los derechos y libertades de aquellos que suscriben el contrato. Por esta vía, da una prelación espacial a la obediencia. La evolución de la teoría contractualista, por su parte, al comprender el contrato social como susceptible de correcciones, inserta la figura de la desobediencia civil como un instrumento que permite modificar algunos apartes del mismo. La

desobediencia puede verse así incluso como un test de constitucionalidad, que permite transformaciones deseables, producto del actuar democrático de los ciudadanos.

Una vez dispuesto este marco analítico, el capítulo cuarto pasa revista sobre la manera como diferentes analistas de lo político han contemplado la desobediencia civil, especialmente en el marco del Estado democrático moderno. John Rawls, por ejemplo, en el marco del desarrollo de una teoría contractual, hace explícito que la desobediencia civil es una evolución entre la inclusión del derecho de resistencia de Hobbes y la posibilidad de una figura pública, ilegal y noviolenta que permita los cambios de la ley o programas de gobierno. Jürgen Habermas, por su parte, explica que la desobediencia civil es una herramienta que le permite al ciudadano disentir de las leyes que contrarían libertades y derechos, criticando de esta manera aquellas leyes que surgen de fórmulas jurídicas que limitan el desarrollo de las libertades y el pensamiento. Para este autor, sofismas de control, autoridad o seguridad permiten el surgimiento de estas leyes, frente a las cuales “estamos obligados a pensar en forma de alternativas” (Habermas 1988, 51). Por ende, la desobediencia a estos mandatos es una “protesta moralmente justificada” (Habermas 1988, 56). Posteriormente, esta tesis menciona el trabajo de Peter Singer, quien elabora una reflexión sobre la obligación política de obedecer, concluyendo posteriormente que no hay otra obligación que la obligación moral, y que por lo tanto, cuando ésta dista de la obligación legal o normativa, el individuo se encuentra facultado para incurrir en desobediencia civil.

Mención especial en esta discusión merece la obra de Hannah Arendt, quién describe la posibilidad de la inclusión de la desobediencia civil como norma fundamental de carácter constitucional. Para este trabajo es fundamental la crítica de esta autora a la violencia como instrumento que anula la individualidad y la posibilidad de conseguir objetivos o principios políticos. Señala la contradicción entre violencia y política, afirmando que donde la violencia hace presencia no puede existir la política, ya que ésta es el diálogo entre individuos, es deliberación, consenso y construcción. De esta manera, la violencia logra imponerse pero nunca obtiene diálogo ni consenso. Para Arendt la violencia es de hecho la destrucción de la política.

La consolidación de los regímenes democráticos enfrenta diferentes desafíos como la inclusión de las minorías políticas o étnicas, su vinculación y grado de representatividad. Además, estos deben afrontar fenómenos como la violencia, la corrupción, el clientelismo, el elitismo, la exclusión, las ciudadanía de segunda, la dominación, etc. que los lleva a restringir derechos y libertades en pro de la seguridad, la consolidación de las mismas repúblicas, y el mantenimiento del régimen político. Estas restricciones están evidentemente en contra de los principios de la constitución de las repúblicas democráticas en crisis. Así, la desobediencia civil se convierte en un instrumento para lograr la transformación de las cuestiones que generan injusticia en una democracia. Haciendo una distinción entre la desobediencia civil y desobediencia criminal, Arendt caracteriza la desobediencia civil como aquella que surge cuando los mecanismos de participación se han agotado. Iniciativa colectiva, no individual, y pacífica, puesto que la violencia no logra ningún objetivo político. De esta manera, propone que sea incluida como norma fundamental, porque la construcción o consolidación de los Estados no puede prever la inclusión de todas las minorías ya que éstas se constituyen de acuerdo a dinámicas impredecibles. Por su parte, afirma que la desobediencia civil es una manifestación de la conciencia del individuo como ciudadano, frente a lo que nos es común a todos, es decir, frente a lo público, punto que también será explorado en esta tesis.

De esta manera, al terminar el cuarto capítulo, este documento ha introducido ya las nociones preliminares de la desobediencia civil como práctica y concepto, valiéndose no sólo de los pioneros históricamente más relacionados con la figura, sino también de aquellos analistas que desde las ciencias políticas han conceptualizado dicha forma de desobediencia. Al final de este capítulo resultará claro que, a pesar de las contribuciones de estos desobedientes y analistas, la desobediencia civil aún no tiene en la teoría un rol dentro de la explicación misma de los mecanismos implicados en la construcción del Estado. Los capítulos subsiguientes plantean precisamente cómo puede la desobediencia civil argumentarse bajo los mismos presupuestos que permiten el funcionamiento del Estado y la ley, para luego definir la desobediencia civil y contextualizarla en el marco de las ideas políticas y otras figuras donde la

desobediencia tiene algún papel. Finalmente, esta tesis introduce la desobediencia civil en el marco de la política de la no violencia.

El capítulo quinto asume el reto de definir la desobediencia civil en el marco de la discusión que ha seguido esta tesis. La caracteriza como un acto consciente, pacífico, público, responsable y democrático. Posteriormente ofrece una teoría política de la desobediencia civil, para permitir al lector diferenciarla de otras figuras donde el desobedecer hace parte de la práctica política, pero que desde lo aquí expuesto no pueden denominarse desobediencia civil.

El sexto y último capítulo desarrolla el papel de la desobediencia civil como instrumento de paz. Sugiere así una conexión entre ésta figura y la política de la no violencia. Siguiendo el argumento aquí brevemente bosquejado, este capítulo viene a cerrar la discusión en torno a la desobediencia, su papel como medio de expresión del desacuerdo y como herramienta transformadora, que en términos de una política de la no violencia se ve multiplicado gracias al argumento moral que reposa precisamente en responder pacífica, pero activamente, frente a la injusticia. Si se ha dicho que la desobediencia civil es una forma de relacionarse con el Estado y la ley que descansa en el desacuerdo moral, ubicarla además en el campo de la no violencia no sólo la constituye en una herramienta para la consolidación democrática de los Estados, sino además en un medio moralmente deseable de emprender las transformaciones ante las que ya no se desea ser cómplice. En la medida en que la desobediencia civil sea pacífica, su mismo actuar desobediente responde coherentemente con las motivaciones que la iniciaron.

Al final de cada capítulo se expondrán las conclusiones más relevantes en cuanto a los objetivos y planteamientos del texto. De la misma manera, la tesis en su totalidad finaliza con un breve aparte de conclusiones en el que se pretende puntualizar los aportes más relevantes de este documento para el campo de la ciencia política y los estudios para la paz.

PRIMERA PARTE

DE LA DESOBEDIENCIA A LA DESOBEDIENCIA CIVIL

La desobediencia civil como término sólo aparece hasta mediados del siglo XIX en la obra de Henry David Thoreau. Para que tal cosa pudiese ocurrir, fue necesaria la instauración del Estado moderno y de la noción misma de ciudadano. Empero, la desobediencia ante el Estado y la ley es mucho más antigua. En esta primera parte, se explorará la desobediencia como una forma de expresión del desacuerdo frente al poder y sus leyes, intentando mostrar el tránsito que lleva de la desobediencia a la desobediencia civil como la conocemos hoy.

En las desobediencias que se explorarán, se demostrará que el acto de desobedecer implica un acto de conciencia. Esto es, que cuando un individuo o grupo de personas se enfrentan a obedecer una disposición contraria a su propio razonamiento y noción de justicia, el desobedecer se convierte no sólo en un acto frente a la disposición impuesta, sino también en una expresión de la propia conciencia. Ahora bien, ese acto de conciencia puede o no estar referido al sujeto consciente, ya que este dictado de la conciencia puede ser un ejercicio derivado de interpretar otra conciencia pensada como superior, que a juicio del desobediente es justa. Este es el caso de aquellas desobediencias emprendidas en razón a que el rey o soberano actúa en contra de la ley de Dios. Sólo hasta la constitución de una separación entre Dios y el Hombre, la desobediencia será plena, como se verá más adelante. Lo importante en este momento es constatar que el desobedecer una disposición es un acto que expresa, mediante la propia desobediencia, una posición frente al poder. Por esto, puede decirse que desobedecer es en sí mismo un acto político. Evidentemente, tales desobediencias adquieren una multiplicidad de representaciones, en lo que desde el presente podría clasificarse como rebeldía, insumisión, revolución y resistencia, mientras se debaten en campos diversos, desde la religión hasta la cotidianidad social.

Esta tensión entre la obediencia, la desobediencia, la conciencia y la ley no es sencilla. En este capítulo se explorará la manera en que estos conceptos y sus relaciones han sido materia de profundo análisis por un amplio grupo de pensadores en contextos muy disímiles y con propósitos diversos. Una de las claves conceptuales que guían este recuento es comprender cómo el orden social exige la obediencia, mientras que la conciencia individual exige la justicia ante la disposición que debe obedecerse. Por tal razón, será un motivo común de debate el cómo conciliar la acción del desobediente en un marco que exige la obediencia para el desarrollo de la vida en común. Este problema será más tangible en aquellos escenarios sometidos a cambios sociales, políticos y económicos drásticos. Es el caso de las reformas religiosas, políticas y sociales de amplio alcance, en cuyos análisis estará siempre incluida una discusión de cuándo y cómo es lícito desobedecer. No es gratuito por eso que en la breve revisión de estos capítulos se pase revista tanto al pensamiento de Lutero y de Calvino, como de aquellos analistas del siglo XX que intentarán circunscribir la desobediencia dentro de los mismos mecanismos que producen el orden social.

A pesar de su abordaje histórico, los primeros capítulos de esta primera parte no se consideran una historia de la desobediencia civil, es apenas un recorrido somero y sucinto por las tradiciones políticas y culturales occidentales. Lo que interesa es mostrar cómo el conflicto entre el individuo y el poder que se manifiesta en la desobediencia nace mucho antes que Thoreau iniciara el escrito del famoso ensayo, “El deber de la desobediencia civil”, acto inaugural en una tradición de la cual nos ocuparemos luego.

CAPÍTULO I

LA DESOBEDIENCIA EN LA HISTORIA: DE LOS ANTIGUOS A LA OBRA DE DE LA BOËTIÈ

“La primera razón de la servidumbre voluntaria es la costumbre, al igual que los más bravos caballos rabones que, al principio muerden el freno que, luego, deja de molestarlos y que, si antes coceaban al notar la silla de montar, después hacen alarde de los arneses y, orgullosos, se pavonean bajo la armadura”

Étienne de la Boétie ([1548] 2008, 40)

La capacidad de desobedecer está en el núcleo mismo de la condición humana. Al decir esto, se está subrayando la capacidad creativa de la desobediencia, su potencial transformador, su íntima cercanía con la posibilidad misma de hacer nuevos mundos con las herramientas del presente. La desobediencia es pues una herramienta de la cultura. No en vano diversas mitologías señalan el origen del ser humano como ser social y cultural en actos de desobediencia a los dioses. De esta manera, la desobediencia no solo es un hecho anecdótico en el recuento de la historia humana, sino que hace posible comprender nociones como libertad, conciencia, responsabilidad y libre albedrío como componentes inalienables del ser humano. De esta manera, la desobediencia pone en evidencia la decisión de obedecer o no como central en la constitución de lo humano.

Con respecto al poder, desobedecer puede entenderse como una de las muchas maneras en la que los individuos se posicionan frente a éste. Cualquier comprensión de la desobediencia civil debe iniciar por entender la naturaleza de la desobediencia, para comprender su papel en el desarrollo histórico-político, especialmente en materia de derechos individuales y sociales en la cultura occidental. La desobediencia es,

inicialmente, una expresión de la conciencia individual, pero, como quedará demostrado con los casos que se analizarán a continuación, es también un fenómeno social. Para su aparición y desarrollo se requieren condiciones que la determinan en el marco de su contexto de producción. A su vez, a pesar de sus múltiples presentaciones, la desobediencia acarrea cambios positivos en los regímenes a los que se enfrenta, a veces incluso, con preponderancia de sus elementos no violentos y democráticos. De allí que sea lícito establecer una relación entre desobediencia y humanismo. Como se establecerá, es gracias a la desobediencia que las disposiciones del poder transforman su posición frente a la diferencia social y las minorías.

Rastrear la desobediencia en la historia es también rastrear la lucha por la reivindicación de principios de justicia que se desarrollarán de forma paralela con el Estado moderno. En este sentido, es notable que la desobediencia en sí misma manifieste los enormes retos implicados en el establecimiento del orden político. Estos elementos característicos pueden ser seguidos desde las primeras desobediencias de las que se tiene noticia, hasta los movimientos estructurados de desobediencia civil del siglo XX. Por lo pronto, este texto se enfocará en mostrar en diversos ejemplos los elementos que hasta el momento sólo han sido mencionados de forma somera.

En la medida que el interés de este capítulo es establecer una relación entre la conciencia moral y la desobediencia a través de diversos ejemplos en varios contextos, el lector no debe esperar encontrar aquí un análisis pormenorizado historiográfico de cada uno de los casos a analizar. Encontrará, por lo pronto, una referencia sobre la desobediencia en la mitología griega y judeo-cristiana, para luego pasar a los aportes que diferentes pensadores han hecho sobre el problema de la desobediencia, desde el cristianismo primitivo hasta la reforma protestante. Finalmente el capítulo se referirá al célebre ensayo de De la Boétie: Sobre la servidumbre voluntaria, punto de quiebre en el análisis occidental en la relación entre obediencia, desobediencia y poder.

1.1 La mitología griega y el caso de Sócrates.

Iniciar este recuento desde el mito implica que el conflicto entre la obediencia debida y la moral del individuo es básico en la condición humana. Efectivamente, algunos mitos y tragedias griegas—no se explorará aquí la relación entre el mito y la tragedia, por lo pronto nos basta mencionar que en una sociedad como la griega la tragedia estaba ligada con el mundo de lo religioso, y que el mito, como en toda sociedad, regía la cotidianidad a través de las múltiples formas que adquiere en el discurso social—se detienen en escenificar vivamente el abuso de los dioses contra los hombres, o aquellos producto de las diferencias existentes entre los mismos hombres. Estos mismos mitos y tragedias evidencian cómo, desde esa época, se han querido corregir injusticias a través de desobediencias.

1.1.1 Mitología y tragedia

Entre los actos de desobediencia más conocidos en la mitología griega figuran los de Prometeo y Antígona. En el mito de Prometeo, Hesíodo y Esquilo refieren que Prometeo, de la raza divina de los Titanes, desobedeció a Zeus, quien pretendía mantener al hombre en un estado bárbaro e incivilizado. Tales desobediencias consistieron en salvarlo del diluvio (en forma similar al mito bíblico de Noé) y en robar el fuego a los dioses para entregarlo a los hombres y en enseñarles su uso. Se cuenta que Prometeo preconizaba la astucia y el poder de la razón sobre la fuerza. El hecho es que tales desobediencias, sumadas a la irritación de Zeus contra Prometeo por el reparto engañoso de las carnes para los sacrificios a los dioses, valieron a Prometeo un castigo consistente en mantenerlo atado con cadenas de cobre (Hesíodo, trad. 1995). Prometeo no se doblega ni suplica. Por el contrario, se desata en improperios contra Zeus, reprochándole su orgullo, su egoísmo y su brutalidad. Zeus, enfurecido, le añade al martirio del encadenamiento el que un águila le devore el hígado durante el día, que crece de nuevo en la noche sólo para ser nuevamente devorado por el ave.

Se ha considerado a Prometeo inspirador de las ciencias y de la sabiduría humana y su mito ha dado lugar a numerosas obras literarias y pictóricas. Por lo pronto, en lo que

aquí concierne, desde el punto de vista de la desobediencia, se estima que, cargado de cadenas, Prometeo se siente más libre que si hubiera prestado obediencia ciega a una autoridad superior. Los actos de Prometeo no van contra el régimen de Zeus en su conjunto. Prometeo no se propone derrocarlo, ni pretende colocarse en el lugar de la autoridad, simplemente señala, condena y desobedece lo que considera injusticias cometidas contra los hombres, injusticias que desea sean rectificadas. Prometeo –si bien no pretende destronar a Zeus- sí quiere mostrar las falencias de su poder despótico.

Como lo señala Hesíodo (trad. 1995, 40), con la condena que Zeus impone a Prometeo, pretende castigar la insensatez, la arrogancia, la pretensión de sabiduría y la osadía de desafiar la voluntad divina. Con el engaño a Zeus, Prometeo quiere evidenciar la vulnerabilidad de los dioses y colocarlos en igualdad de condiciones, desafiando no sólo la tradición de culto y obediencia, sino cuestionando la voluntad divina y su imposición de justicia. No debe además subestimarse el hecho que Prometeo no quiere sustituir el poder, sino sólo corregir la injusticia de los dioses contra los hombres.

Por otra parte, en la medida en que Prometeo da el fuego—simbolizando éste la cultura, es decir, aquello que separa a los seres humanos de los animales— y con él una serie de rasgos esenciales al ser humano, muestra que el acto de desobediencia es también una representación del carácter desobediente de la condición humana. En la obra *Prometeo encadenado* de Esquilo (trad. 1996), se establece claramente esta relación entre la desobediencia de Prometeo y el origen del ser humano como ser cultural. Como puede escucharse clamar a Prometeo

Escuchad, en cambio, los males de los hombres, cómo de niños que eran antes he hecho unos seres inteligentes, dotados de razón. Os lo diré, no para censurar a los hombres, sino para mostraros la buena voluntad de mis dones. Al principio, miraban sin ver y escuchaban sin oír, y semejantes a las formas de los sueños en su larga vida todo lo mezclaban al azar. No conocían las casas de ladrillos secados al sol, ni el trabajo de la madera; soterrados vivían como ágiles hormigas en el fondo de antros sin sol. No tenían signo alguno seguro ni del invierno, ni de la floreciente primavera ni del estío

fructuoso, sino que todo lo hacían sin razón, hasta que yo les enseñé los ortos y ocasos de los astros, difíciles de conocer. Después descubrí también para ellos la ciencia del número, la más excelsa de todas, y las uniones de las letras, memoria de todo, laboriosa madre de las Musas. Y el primero até bajo el yugo a las bestias esclavizadas a las gamellas y a las albardas, a fin de que tomaran el lugar de los mortales en las fatigas mayores, y llevé bajo el carro a los caballos, dóciles a las riendas, orgullo del fasto opulento. Sólo yo inventé el vehículo de los marinos, que surca el mar con sus alas de lino. Y, mísero de mí, yo que he encontrado estos artificios para los mortales, no tengo artimaña que pueda libramme de la actual desgracia. (Esquilo trad. 1996, 181)

Evidentemente internarse en esta idea sobrepasa los objetivos de este capítulo. Sin embargo, es importante resaltar cómo el ser humano adquiere su condición a partir de la desobediencia. El mito de Prometeo inaugura una nueva razón, una epistemología que nace de los hombres para conocer su realidad y que no se limita simplemente a la obediencia ciega de lo que los dioses entregan como conocimiento y verdad. Los humanos entonces pueden enfrentarse a los dioses y señalar que su razón divina alberga en ocasiones arbitrariedades e injusticias. Prometeo invita así a los hombres a conquistar la naturaleza –a domesticarla— arrebatándole a los dioses la exclusividad sobre el dominio de la naturaleza, lo que se traduce en la conquista de la propia libertad y autonomía para determinar la vida humana.

La tragedia de Antígona (Sófocles trad. 1996) ofrece al analista otra perspectiva de la desobediencia. La obra se desarrolla cuando Antígona regresa a Tebas, luego de acompañar hasta la muerte a su padre Edipo en el exilio. Edipo, rey de Tebas, decidió exiliarse después de conocer que era hijo de su esposa Yocasta—con quien tuvo cuatro hijos, Ismene, Eteocles, Polinices y Antígona— y el asesino de su padre Layo. Al partir, Edipo dispuso que sus hijos se alternaran periódicamente el poder, pero Eteocles decide perpetuarse como rey e inició una guerra entre los hermanos. Creonte –hermano de Yocasta– se convirtió así en rey de Tebas. Polinices pidió ayuda a Argos, constituyendo una alianza conocida como “los siete contra Tebas”, atacando la ciudad por sus siete puertas. Los dos hermanos mueren en este enfrentamiento. Creonte, de acuerdo con la tradición, ordena enterrar sólo al hermano de Antígona que murió defendiendo la ciudad. Polinices debería permanecer insepulto, “para que los buitres y

los perros devorasen sus entrañas”. Antígona, desafiando las órdenes de Creonte, comete entonces el delito piadoso de enterrar a su hermano de acuerdo con las leyes divinas, desafiando así la ley de la ciudad. Ante tal desobediencia, Creonte sentencia a Antígona a muerte, pese a los ruegos de su propio hijo Hemón, quien iba a contraer matrimonio con ella. También el coro de ancianos muestra una actitud de reserva ante el suceso y advierte a Creonte que la condena de Antígona puede acarrearle una maldición. Siguiendo la tragedia, Hemón se suicida ante la muerte inminente de su prometida y su madre –la esposa de Creonte – se suicida ante la muerte de su hijo. Creonte busca revocar su orden, pero con gran pesadumbre, descubre la muerte de los suyos.

Desde el punto de vista de la desobediencia, Antígona encarna el ideal de seguir una justicia que se identifica con una piedad fundada en un orden eterno e inmutable y por lo tanto sagrado, contra una justicia amparada en consideraciones humanas. Su propósito es dar correcta sepultura a su hermano, aunque esto le implique desobedecer la ley del soberano. Contrario al mito de Prometeo, la tragedia de Antígona plantea el dilema entre la obediencia a las leyes de la ciudad frente a las leyes de los dioses, que la heroína resuelve a favor de las leyes de los dioses, desobedeciendo a Creonte. Frente al orden divino, el rey representa un nuevo orden de justicia de carácter jurídico-político. El conflicto entre ambos resulta inevitable en el contexto de la tragedia. La aplicación de una ley supone la trasgresión de otra, ya que obedecer ambas es imposible. Tanto Creonte como Antígona han infringido leyes diversas y deben pagar por ello (Falcón y Tella 2000). El primero al excederse en el ejercicio de su poder político, lo cual le acarrea la mala suerte⁴, la segunda, al contrariar abiertamente al soberano.

El punto para esta tesis es reparar en el gesto desobediente de la protagonista y su relación con su propio acto de conciencia. Se ha querido ver en Antígona el prototipo del objetor de conciencia. Sin embargo, la cuestión radica en ver si el gesto de Antígona es un auténtico acto de desobediencia civil, más allá de lo adecuado o no que

⁴ Para los griegos, el poder político debe ser equilibrado, por lo tanto, el poder soberano pese a su legitimidad y legalidad tiene establecido límites, pues un exceso derivará en tiranía y en la destrucción de la polis misma.

sea utilizar dicho concepto para un contexto como el de la tragedia griega. Lewis Van Dusen Jr (1969), por ejemplo, responde afirmativamente a dicha cuestión. Para este autor, Antígona eligió obedecer su conciencia y violar las normas de la ciudad⁵, dictadas a través de Creonte, sin asustarse ni echarse atrás ante el miedo a la sanción. Por tal razón, puede decirse que su acto es consciente e intencional. Por su parte, apelando al juicio de la comunidad la heroína explica su conducta. Antígona no actuó en secreto sino que el entierro de su hermano fue abierto y público. Por tal razón, Creonte juzga culpable a Antígona de un doble crimen: violar sus órdenes y violarlas abiertamente.

La lista de elementos que parecen unir los actos de Antígona con lo que hoy conocemos como desobediencia civil aún debe incluir el hecho que Antígona no actuó violentamente, no violó los derechos de otros ciudadanos, y finalmente, aceptó sin resistencia la sentencia de muerte. No era la suya una actitud revolucionaria o subversiva, sino que aceptaba el sistema en su conjunto desobedeciendo sólo cuando así lo dictó su propia conciencia.

Para Giovanni Cosi (1984), por su parte, es imposible hablar de disenso, desobediencia civil u objeción de conciencia en el caso de Antígona, pues se trata de conceptos ligados al contexto del Estado moderno, que reconoce la existencia de derechos inalienables del ser humano⁶, lo cual difícilmente es trasladable a la antigua Grecia. Además, para Cosi, la desobediencia de Antígona sería un hecho “puro y simple”. Su gesto no tiene forma de testimonio ni tampoco tiene la finalidad de transformar la legislación existente. Sólo busca satisfacer los mandatos de la propia conciencia, de carácter familiar y religioso, y no político. Ahora bien, nuevamente trasladándose al contexto griego donde la obra se desarrolla, resulta poco sólida la distinción entre lo familiar, lo religioso y lo político. Esto es sumamente importante, porque recién empieza

⁵ En el caso de Antígona, las leyes de la ciudad no eran una representación del consenso de sus habitantes; el orden socio –político correspondía a una imposición de la monarquía, a través de sus legisladores, no obstante, los habitantes de la ciudad obedecían los dictámenes de la monarquía.

⁶ A pesar de la apreciación de Cosi sobre la imposibilidad de asimilar la teoría del derecho natural al caso de Antígona, es importante anotar que el Derecho Natural concibe los derechos fundamentales anteriores a la positivización de los mismos, es decir, anteriores al ordenamiento jurídico; por lo tanto, podría existir una interpretación del caso de Antígona a la luz del derecho natural y por ende podría aventurarse el ejercicio emprendido por Van Dusen.

a configurarse lo propiamente político, las relaciones de autoridad segregadas de las relaciones familiares o de la tribu. Precisamente Creonte representa la secularidad, el Estado, el poder de la ciudad, mientras que Antígona es símbolo de la familia y de los vínculos directos. Así en el dilema de obedecer las leyes de los dioses – que defiende Antígona- o las leyes de la ciudad – que reclama Creonte—, está también el conflicto por la preponderancia del Estado sobre el parentesco. El punto sobre el que debe insistirse, más allá del origen cercano, familiar y religioso de la motivación de Antígona es que, y contrario a lo que argumenta Cosi, en la medida en que su desobediencia ocurre en el marco de la ley de la polis, es por ende un hecho político, que expresa la preponderancia de un orden anterior sobre aquel que representa Creonte y la ley. Otro punto que no debe obviarse es que el gesto de Antígona es público. Muestra de ello es el rol del coro en la obra, cuya presencia en la tragedia griega es siempre una representación de la colectividad de la ciudad. Lo público, como se habrá de destacar a lo largo del documento, es una característica política, que no se puede apreciar en la tragedia, pero que permitirá dilucidar en el decurso que permite visualizar la desobediencia como civil.

Por otro lado, aunque la desobediencia civil tenga también un carácter excepcional, y los desobedientes sean a menudo personas con características personales también excepcionales, la desobediencia civil entendida en el sentido moderno, es decir, a partir de la obra de Thoreau, no encierra en sus personajes esa cualidad heroica que puede encontrarse en la tragedia. Para transformar la desobediencia civil de su condición de hecho de un ser extraordinario en el hecho de un simple ciudadano, será necesario un proceso de secularización de la cultura, de separación de la esfera laica de la religiosa y, además, la emergencia de la filosofía liberal y democrática (Zashin 1972).

Lo que debe interesar aquí, debe insistirse, es precisamente en cómo la desobediencia de Antígona responde a una profunda confrontación entre el orden político de la ciudad y la conciencia de la protagonista, ligada, debe decirse, con la ley divina que ésta pretende defender. Más allá de la posibilidad o no—conceptual y metodológicamente hablando— de poder calificar el acto de Antígona en términos modernos, la tragedia indica un conflicto que seguirá encontrándose en otras desobediencias: aquel producto

del deber de obedecer normas o disposiciones del poder en abierta oposición a la propia conciencia, sea cual sea la inspiración de la misma.

1.1.2 Sócrates

Sócrates (470-399 a.C.) es considerado el símbolo por excelencia de la civilización ateniense. Su obra, su pensamiento y sus actitudes frente a las acusaciones y la condena de la que fue objeto han dado lugar a las más variadas interpretaciones. Acusado de atacar a los dioses—de herejía—y de corromper a la juventud, fue condenado a beber la cicuta. Su fallida defensa, su infructuosa propuesta para la sentencia y su último discurso, dirigido al tribunal, fueron expuestos en los diálogos de Platón. Su conducta de acatamiento de la sanción se encuentra en el Critón, uno de los primeros y más cortos diálogos de Platón. En éste, se narra cómo Critón, amigo de Sócrates, busca persuadirlo para que permita organizar su fuga de la prisión. Sócrates se niega, argumentando a favor de la obediencia a la ley y del cumplimiento de la sentencia del juez.

Estamos entonces ante la obediencia a la ley por encima de la misma justicia. Sabemos, como él mismo lo sabe, que Sócrates es injustamente sentenciado, y su respuesta es acatar la ley. En el Critón, Platón abre la posibilidad de la desobediencia—la huída y salvar la vida— a partir de dicho personaje, sólo para encontrarse con una recia negativa del propio condenado. Para Sócrates, en la obediencia a la ley descansa la posibilidad misma de la vida en común. Sus argumentos podrían enumerarse de la siguiente manera (Falcón y Tella 2000, 311):

1. No obedecer hace al Estado inoperante, ineficaz, ya que la desobediencia conduce al caos y la destrucción.
2. La obligación de la obediencia a la ley deriva del consentimiento y, dado que hay que cumplir las promesas y los acuerdos, su fuga constituye ir en contra de la voluntad no sólo de los atenienses en general sino de él mismo como ateniense.

3. El Estado es una especie de padre para el ciudadano pues recurrimos a sus beneficios. Por lo tanto, la situación con respecto del Estado es la de la obediencia de un hijo a un padre.

La fuga, para Sócrates, significaba reconocer el delito. La fidelidad a la ley constituía el reconocimiento al sistema en general y su obediencia un fruto de su consentimiento. De esta manera, y teniendo en cuenta siempre que en el Critón la posibilidad de la fuga es cierta, el obedecer la sentencia para Sócrates no es un acto pasivo. A través de éste, y claro está del diálogo Platónico, Sócrates va a expresarse políticamente frente al acto de injusticia que lo lleva a la muerte. Sócrates nunca admitió los cargos de los que se le acusaba e hizo uso de su defensa. Someterse al castigo significó el reconocimiento del orden a pesar de su propia vida, aún ante el reconocimiento de la injusticia de la que era víctima.

Este tipo de discusiones alrededor de la obediencia-desobediencia será central para esta tesis. El desobedecer en el marco de la discusión sobre la desobediencia civil no se trata sólo de infringir o ir en contra de un mandato o disposición. Para Cosi (1984, 126), por ejemplo, Sócrates no es un desobediente civil pues no se encontraba frente a la oportunidad de violar deliberadamente la ley por un fin político, sino solamente ante la eventualidad de no aceptar la decisión de un tribunal. Reginald Allen (1972), por su parte, especula sobre la obediencia de Sócrates aduciendo que éste desobedecería una ley que le obligase a cometer injusticias, pero no una ley que le hiciese padecer la injusticia. Obedeciendo la sentencia de muerte, él no cometía injusticia contra nadie, salvo contra sí mismo. Esto va en coincidencia con su propia expresión en cuanto que para Sócrates es mejor padecer la injusticia que provocarla (Platón trad. 1998). Allen añade además otro argumento. La ley puede ser a la vez obedecida y desobedecida, según nos refiramos a la parte activa – la conducta ordenada – o a la parte pasiva – la sanción para el caso de incumplimiento de lo ordenado. Ambas partes son excluyentes entre sí. O bien obedecemos la ley y no podemos ser objeto de sanción, o bien desobedecemos la ley y entonces debemos obedecer la sanción. Por eso Sócrates en el Critón, aunque acata la sanción, estaría desobedeciendo la parte preceptiva de la ley.

Enriqueciendo aún más la discusión sobre la conducta de Sócrates, Frances Olsen (1984) expone cómo en la Atenas de la época era una práctica aceptada el que los ciudadanos influyentes, como Sócrates, condenados a pena de muerte huyesen, eligiendo así el exilio. Según Olsen, el rechazo de Sócrates a huir, más que un intento de reconciliación con el pueblo de Atenas, es su último acto de rebeldía y desobediencia, su último reto. El acto final de Sócrates pretende trasladar la mayor carga y presión posibles sobre los hombros de los atenienses ante la injusticia que cometen contra él. De esta manera, existiría un conflicto entre la ley y los usos consuetudinarios, de tal manera que si Sócrates, siguiendo éstos, hubiese huido, sus conciudadanos lo hubiesen aprobado. Es más, les habría quitado un peso de encima porque, en realidad, salvo sus más acérrimos enemigos, la gente de Atenas no quería matar a Sócrates. En la interpretación de Olsen, la negativa de Sócrates a escapar es, casi paradójicamente, una desobediencia, no tanto a la ley como sí a las normas consuetudinarias de ese momento. Lo que Sócrates hace es evidenciar que la obediencia tiene límites, optando por la muerte, le arrebatada a la ley pronunciarse como si fuese la última palabra.

El caso de Sócrates ejemplifica así la difícil tensión existente entre la desobediencia—o en este caso la desobediencia a través de la obediencia, si se acepta el argumento de Olsen—y la percepción moral de la injusticia. Más allá de si Sócrates acata o no un acto injusto por ser injusto sólo contra sí mismo, o si en su acatamiento hay además un gesto de rebeldía, es factible encontrar esta tensión en los actos desobedientes que en este capítulo se rastrean. Que se desobedezca ante lo que se considera injusto no es pues nada sencillo. Incluso desde la perspectiva moral implica una serie de cálculos y análisis inmersos en cada contexto. Como se verá más adelante, los desobedientes civiles se someterán a la ley de diversas formas, aceptaran el castigo y el encarcelamiento, se envolverán en una relación conflictiva de obediencia-desobediencia con el poder establecido. Incluso para Gandhi, el desobediente debe tener una disposición al sacrificio o *tapasya*. De alguna manera, los actos de desobediencia, como la injusticia misma, serán siempre ordenados y reordenados en una jerarquía. Esto hace que el desobediente que interesa a este trabajo no desobedezca porque sí o sólo porque encuentra algo como injusto. Su desobediencia

es una práctica estratégica, y por ende está anclada en una relación bastante compleja y conflictiva con el poder⁷ ante el cual el desobediente esgrime su voluntad como única defensa

1.2 La Desobediencia Bíblica.

La historia bíblica ofrece un número importante de casos que ilustran desobediencias, las cuales se enmarcan generalmente en dos tipos: desobediencia al régimen político—por ejemplo al Imperio Romano—, y desobediencia a las leyes religiosas. No obstante, es importante aclarar que en algunos contextos el límite entre lo civil y lo religioso es difícil de distinguir o es casi inexistente.

La historia bíblica inicia, de hecho, con una desobediencia. Incluso podría decirse que la humanidad misma, como cultura y con historia, empieza precisamente en la desobediencia. Cuando Dios crea el mundo crea su mundo, atemporal y ahistórico, a su imagen y semejanza. La humanidad en el paraíso no tiene historia, el ser humano es un acto creativo más sólo para el regocijo de Dios. Es por esto que la desobediencia original—que no en vano se conoce como pecado original—es productora de una humanidad separada de Dios, una verdadera humanidad que tiene que valerse de la religión para unirse de nuevo a Dios—y piénsese que la etimología de la palabra religión señala esta función de re-uniión con la deidad—. Es pues la expulsión del paraíso el punto de partida de toda vida social humana, de toda política y toda historia, y ella no es sino un producto de la desobediencia.

Eva decide comer del fruto prohibido, movida por la inquietud de tener la libertad para conocer la verdad. Es consciente de que ésta acción provocará la furia de Dios. Una vez ha desobedecido, convence a Adán de hacer lo mismo, lo que puede interpretarse como una ratificación del acto, de conseguir lo que pretende con su desobediencia y su

⁷ Un poder entendido como dominación, ante el cual, solo le queda al ciudadano como recurso su propia conciencia y el ejercicio de su libertad al discernir sobre obedecer o desobedecer. Como podremos observar más adelante, el poder originalmente es la capacidad colectiva para vivir juntos, como lo explica ampliamente Hannah Arendt.

disposición o resignación⁸ de enfrentar el castigo. Dios decide expulsarlos del paraíso lo cual implica enfrentarse a una realidad que requiere de la autonomía de su humanidad para autoabastecerse. Este origen religioso de la humanidad y de la historia muestra cómo desde el origen los humanos entran en conflicto con el orden establecido. Es decir, la desobediencia presente de manera connatural al origen de la historia. Como ya se señaló al tratar el mito de Prometeo, la desobediencia es puesta así en el relato originario para indicar la preeminencia de la misma en la creación del ser humano. Sin duda, su presencia indica que para estos sistemas míticos la desobediencia pertenece a la condición humana, es decir, está ligada estrechamente a la misma humanidad cuyo origen pretende exponer.

La expulsión de Adán y Eva es apenas el comienzo de la desobediencia en la historia bíblica: Abraham, Noé, Jacob, José, Moisés, son todos exponentes de las desobediencias en las que tuvieron que incurrir para cambiar el curso de la historia de su pueblo. Desobediencias que por lo general contrariaba la autoridad política, siguiendo los designios de Dios, presentándose al igual que en la tragedia, el dilema entre las leyes de la ciudad y las leyes divinas y complejizándose más cuando el dilema se presenta entre las leyes de los dioses antiguos y las leyes que promueven los nuevos profetas. Más allá de referirse a cada desobediencia en particular, lo importante aquí es destacar a la desobediencia como una figura central en la transformación política y social.

El protagonista de la historia bíblica cristiana es un reconocido rebelde: Jesús de Nazaret, quien desafió de manera alternativa no sólo las leyes del Imperio Romano sino las del judaísmo imperante hasta entonces. Su invitación a amar al prójimo, incluso al enemigo, y abordar la violencia sin violencia, son algunas de sus propuestas más revolucionarias e importantes para el tema que aquí se trata. Jesús incluso desobedeció las normas sociales de su época. El legado que dejó fue de tal magnitud que originó una de las religiones monoteístas con mayor número de fieles en todo el mundo.

⁸ El afrontar el castigo impuesto por Dios, es una cuestión inevitable para Adán y Eva, pero es importante destacar que son conscientes de su acto desobediente.

Después de la resurrección de Jesús, el Nuevo Testamento continúa con una larga serie de desobedientes. Estos primeros cristianos logran posicionar la religión pese a la oposición del Imperio Romano. Pablo y Pedro, son ejemplo de ellos. Su legado es continuado por Lactancio, Tertuliano, Tomás de Aquino, Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, entre otros, fieles y teólogos, que aportaron a su manera y desde sus contextos disímiles al concepto moderno de la desobediencia civil.

1.2.1 Antiguo Testamento

En el Antiguo Testamento se destacan desobediencias narradas en los diferentes libros que lo componen. Así, en el Génesis figura la desobediencia de Abraham (primer patriarca bíblico, padre común de los pueblos judío e islámico) a las leyes cananeas que prohibían los sacrificios humanos frente a la obediencia debida a un mandato expreso de Dios. El relato es bastante conocido: Dios ordenó a Abraham sacrificar a su adorado hijo Isaac. Abraham estaba dispuesto a quebrar la ley, porque su fuero moral le imponía obedecer a Dios. Finalmente, el sacrificio ordenado de Isaac fue intercambiado en el momento en que iba a consumarse, ya que éste fue remplazando por una víctima de recambio.

En este mito se destaca la preeminencia de la autoridad frente a la voluntad humana y la jerarquía entre dos autoridades contrapuestas. Podría decirse que frente a una ley que impele a Abraham a no matar a su hijo está la orden de Dios, máxima autoridad para él, y esta autoridad prevalece por encima de cualquier otra. Dios—en el monoteísmo— no es sólo la máxima autoridad sino la fuente de toda autoridad. Esta concepción teológica sobre la obediencia a la autoridad prevaleció en el análisis de la desobediencia hasta el Renacimiento.

En el Éxodo, los actos de Moisés y el pueblo judío en su salida de Egipto se han considerado como actos de desobediencia que transgreden las leyes del régimen del Faraón. En el mito, se trascienden hasta las leyes naturales, como muestra el hecho de que el mar se abra para darle paso a una multitud de personas, a quienes luego Dios alimenta por medios sobrenaturales (el maná caído del cielo).

Durante todo este tiempo Moisés fue continuo mediador entre Dios y los israelitas, revelándoles la ley, explicándosela, guiándoles, animándoles y exhortándoles. El pueblo de Moisés no cometió, por tanto, ilegalidad ni violencia algunas, salvo su deseo de libertad. Es Dios el que envía plagas al Faraón hasta que accede a liberar a los judíos. Las víctimas de la opresión eran pasivas, pero su Dios era un “dios de la guerra” como lo dice a Moisés: “tu señor luchará por ti”. (Falcón y Tella 2000, 327)

Es difícil considerar la desobediencia de Moisés desprovista de actos violentos, dada la presión ejercida sobre el Faraón a través de las 10 plagas, pero es interesante subrayar que el pueblo judío nunca se alzó en armas, ni se organizó militarmente contra Egipto. Las desgracias naturales que cayeron sobre Egipto fueron leídas como un castigo divino.

Otra cuestión que se debe anotar es la condición social de Moisés dentro del régimen faraónico. A pesar de su ascendencia judía, como hijo adoptivo de la familia del Faraón, tenía privilegios nobiliarios. De hecho, se encontraba en la línea de sucesión del Faraón, lo cual le hubiese facilitado la liberación del pueblo israelita como una decisión política del régimen. Sin embargo, optó por una lucha desde abajo. Regresa a la etnia originaria y lidera la lucha liberadora israelita desde la condición esclava.

1.2.2 Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento constituye una reforma a la ley divina, particularmente a la ley judía, la cual gozaba de algún grado de respeto por la legislación Romana. Sin embargo, en algunas ocasiones éstas reformas sugerían también transformaciones en la legislación civil. De esta manera, el nuevo testamento presenta argumentos a favor tanto de la obediencia como de la desobediencia a la ley.

La preocupación principal del Nuevo Testamento es la ley divina. Jesús no profirió crítica contra la legislación Romana en sí misma, a menos que en el cumplimiento de la ley divina se haga imprescindible la desobediencia de la ley civil. Así lo deja ver el evangelista Mateo:

Dinos, pues, tu parecer: ¿Es lícito dar tributo al César o no? Más Jesús, conociendo su malicia dijo: ¿Por qué me tentáis, hipócritas? Mostradme una moneda del tributo. Y ellos

le presentaron un denario. Díjoles Jesús: ¿De quién es esta efigie y esta inscripción? Respondieron: Del César. Entonces les dijo: Pues dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. (Mateo 22: 17-21)

De esta forma, la desobediencia de Jesús pretendía modificar algunas reglas y ritos de la tradición judía. Su revelación como hijo de Dios cambiaría radicalmente la legislación divina. A su vez, se distanció de la ley civil, porque ella no hacía parte de su objetivo principal. Para el analista es indudable reencontrar algunos de los motivos expuestos en la tragedia de Antígona, particularmente aquella dualidad entre la ley divina y la ley de la ciudad, y al interior de la legislación divina, una oposición entre la ley antigua y el nuevo evangelio que Jesús mismo encarna.

Entre los fundamentos del mandato de obediencia al poder, en cuanto que éste procede de Dios, se encuentran diferentes citas. De la Carta de Pablo a los Romanos, se extrae:

Todos han de someterse a las potestades superiores; porque no hay potestad que no esté bajo Dios, y las que hay han sido ordenadas por Dios. Por donde el que resiste a la potestad resiste a la ordenación de Dios; y los que resisten se hacen reos de juicio. Porque los magistrados no son de temer para las obras buenas, sino para las malas...es necesario someterse, no solamente por el castigo, sino también por conciencia. (Romanos 13:1-6)

A su vez, en la primera Carta del apóstol Pedro se lee:

A causa del Señor sed sumisos a toda humana institución, sea al rey como soberano, o a los gobernadores, como enviados suyos para castigar a los malhechores y honrar a los que obran bien (...). (1PE 2: 13-15)

No obstante esta serie de defensas a la obediencia, múltiples actos realizados por Jesús, considerados de abierta desobediencia, han sido objeto de diferentes análisis e interpretaciones. En éstas se alude a la activa participación de Jesús en la vida pública de su tiempo y, por lo tanto, se asume que cada acción o respuesta suya procuraba una acción o una reacción en cada individuo o en el conglomerado que lo seguía. Así, por ejemplo, el episodio referido en Juan (8: 1-7) sobre la mujer adúltera puede

considerarse como un claro acto de desobediencia civil, por lo público y omisivo del cumplimiento de una explícita ley, si no injusta (según la cultura judía de entonces) sí inmisericorde (Martínez 2011). Jesús, valiéndose de un subterfugio: “el que esté libre de pecado, que tire la primera piedra”, no sólo impide que se cumpla la ley, sino que pone en evidencia la hipocresía de quienes la promulgan.

El ejemplo de Jesús de Nazaret será retomado por muchos desobedientes y analistas de la desobediencia en siglos posteriores. En el Sermón de la Montaña los lectores modernos encontrarán la expresión más clara de aproximación a la no violencia (Martínez 2011). Jesús reconstruye la relación amigo/enemigo, reivindicando el respeto y amor por el otro considerado contrario. Aboga por una respuesta pacífica ante lo injusto, y a la no reproducción de la violencia. El pasaje específico dice:

Yo os digo a vosotros que escucháis: Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odian; bendecid a los que os maldicen; orad por los que os calumnian. Al que te hiere en una mejilla, ofrécele también la otra; a quien te quita el manto, no le niegues la túnica. Da a quien te pida, y no reclames a quien te roba lo tuyo. Tratad a los hombres como queréis que ellos os traten a vosotros. Si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tendréis? También los pecadores aman a quienes los aman. Y si hacéis el bien a los que os lo hacen, ¿qué mérito tendréis? Los pecadores también lo hacen. Y si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir, ¿qué mérito tendréis? También los pecadores prestan a los pecadores para recibir de ellos otro tanto. Pero vosotros amad a vuestros enemigos, haced el bien y prestad sin esperar remuneración; así será grande vuestra recompensa, y seréis hijos del Altísimo, porque El es bueno para los ingratos y perversos. (Lucas 5: 27)

El Sermón en sí constituye una revolución. En éste se encuentra implícita la idea de derrotar al enemigo convenciéndole, a través de la deconstrucción de su agresión, hasta hacerle ver y sentir ridícula su ofensa, subvirtiendo la violencia con respeto y amor. Posteriormente se encontrarán ecos y referencias directas al Sermón en la obra y actos de los desobedientes civiles.

La violencia que se responde con violencia no logra establecer ningún tipo de convencimiento. A lo sumo producirá un grupo de vencidos que pueden obedecer por

miedo y represión, pero su conciencia jamás será persuadida, y eso se debe a que la violencia nunca logra el consentimiento de nadie. La sostenibilidad de un régimen, que está fundada en el temor, es frágil. Una respuesta a la agresión, como la que plantea Jesús en el Sermón de la Montaña, es ciertamente una sorpresa que derrumba la postura agresora y deja sin opositor a quién imponérsele. Es una forma creativa y alterna de deconstrucción.

Como veremos más adelante, Gandhi tiene una identificación con éste Sermón, que se asemeja al concepto de *ahimsa* en el hinduismo, especialmente en el jainismo. Una política de amor y respeto por el otro, constituye una fuente de autoridad moral y honorabilidad, lo cual repercute en un alto grado de legitimidad y coherencia con los principios que se defienden.

En otros actos protagonizados por Jesús los desobedientes civiles encontrarán inspiración. Por ejemplo, Jesús cuestiona el mandato judío del Sabbat. En una ocasión los discípulos de Jesús cortaron espigas para comérselas y los fariseos le dijeron a Jesús:

He aquí que tus discípulos hacen lo que no es lícito hacer en sábado. Él les respondió: ¿No habéis leído lo que hizo David cuando tuvo hambre él y los suyos? ¿Cómo entró en la casa de Dios, y comió los panes de la Proposición, de los que no era lícito comer ni a él ni a los suyos, sino sólo a los sacerdotes? ¿o no habéis leído en la Ley que en día de sábado los sacerdotes en el Templo quebrantan el sábado, y no son culpables? Pues yo os digo que hay aquí algo mayor que el Templo. Si hubierais comprendido qué quiere decir: “Misericordia quiero, y no sacrificios”, no condenaríais a los inocentes. Porque el Hijo del hombre es Señor del sábado. (Mateo 12: 2-8)

De la misma forma, Jesús realiza luego una sanación a un enfermo en la piscina de Bezata en día sábado, lo cual es abiertamente rechazado por los judíos considerándolo un desobediente de la ley divina (Juan 5-10).

Estos dos pasajes de la vida de Jesús son importantes para la argumentación de los principios de justicia a favor de la desobediencia. La obediencia a la ley no puede acarrear actos injustos. La obediencia no puede ser ilimitada sino cualificada,

consciente de que no se comete una injusticia mayor, con la obediencia o la omisión. A través de su propio ejemplo, Jesús invita al creyente a pensar y a seguir su propia consciencia cuando se trata de obedecer. Al pedir misericordia y no sacrificio, instaura la voluntad del sujeto, y por ende su consciencia, en la decisión de obedecer o desobedecer (Martínez 2011).

Finalmente, el siguiente pasaje de la vida de Jesús nos aclara mucho mejor su relación con la desobediencia:

No penséis que he venido a abolir la Ley y los Profetas; no he venido a abolirla, sino a perfeccionarla. Porque en verdad os digo que mientras no pasen el cielo y la tierra, ni una jota, ni una tilde, pasará de la Ley hasta que todo se cumpla. Por lo tanto, el que quebrante uno sólo de estos mínimos preceptos y enseñe así a los hombres, será tenido por el menor en el Reino de los Cielos. Pero el que los cumpla y enseñe, será tenido por grande en el Reino de los Cielos. (Mateo 5: 27)

El asunto es pues el papel de la consciencia en el acatamiento o la desobediencia a la ley. Puede a su vez inferirse que:

1. Jesús se refiere a la ley judía, la cual se basa no solo en preceptos religiosos sino político –jurídicos, por lo tanto su desobediencia se dirige a esa ley.
2. La justificación de la desobediencia a la ley antigua gira en torno a disentimientos sobre la justicia de la misma.
3. Jesús predica principios de justicia sobre los cuales se erigen las correcciones a ley antigua. Podemos mencionar algunos de estos principios que promueve Jesús i) el amor por el prójimo, ii) la generosidad de Dios y por lo tanto, la cabida de la humanidad en el reino de los cielos, iii) Dios universal a todos los pueblos del mundo y no exclusivamente al pueblo de Israel, y iv) el perdón.

Otro episodio sobre el cual podemos reflexionar es el de la ira de Jesús ante el comercio en el templo. Este es el único pasaje en el que Jesús hace uso de la fuerza, protestando ante la profanación del templo. Este acto puede ser considerado un acto de desobediencia social, una protesta ante la costumbre. En él existe una graduación en el uso de la violencia: resulta claro que ninguna fatalidad, ninguna muerte, resultó

del acto de limpieza del templo. Lo que enfureció a Jesús fue la tangible perturbación del carácter sagrado del espacio y su uso como un bazar, “Está escrito: Mi casa será una casa de oración, y vosotros la habéis hecho una cueva de ladrones” (Lucas 19: 46).

Cabe preguntarse: ¿A quiénes llamaba Jesús ladrones? ¿A los comerciantes que vendían sus mercancías en el templo?, ¿a los compradores de las mismas?, ¿a los recaudadores de impuestos que utilizaban el templo para sus cobros legales?, ¿a las autoridades que permitían, autorizaban u ordenaban esas transacciones? o, finalmente, ¿a todos ellos? ¿Son estas actitudes quebrantadoras del orden establecido, con aceptación voluntaria de posible sanción y con fines revolucionarios o innovadores? Si bien no había desobediencia expresa de una ley, quebrantaba una costumbre social. Para Jesús era importante tener una clara división entre el lugar destinado a la devoción y los lugares destinados a las otras prácticas cotidianas. Protestaba también, sobre los hechos que allí se presentaban como la estafa, el robo, el engaño, e inclusive, llegó a cuestionar el cobro de impuestos. Todos estos contrarios a la moral que profesaba, y que pueden ser leídos como actos que generaban injusticia con la buena conducta o el concepto de bien.

Es importante subrayar nuevamente que los actos en contra de las costumbres o las leyes Romanas, que Jesús realizaba, no se alzaban en ningún caso en contra del régimen en general, sino contra lo que él consideraba actos de injusticia, especialmente productos del comportamiento de cada individuo al no hacer lo correcto. “Al César lo que es del César” ha sido interpretado como una manifestación de que Jesús no se encontraba en contra del régimen político del Imperio Romano. Su preocupación se concentraba en expresar y explicar los principios de justicia que deben regir el comportamiento de cada individuo acorde a la moral, independientemente del régimen político imperante.

Las acciones finales de la vida de Jesús muestran también un desafío a la ley. Su disposición de aceptar el castigo abiertamente injusto, como un designio de los hombres y de Dios, puede compararse con la obediencia a la ley de Sócrates, pero desde ángulos diferentes. Jesús rescata el sufrimiento de lo injusto por la salvación de

la misma humanidad. Cuando, después de su apresamiento, es azotado y golpeado por los soldados que se mofan de él, a uno de ellos increpa: “si te he ofendido, dime en qué, y si no, ¿por qué me golpeas?” O cuando Pilatos le interroga: “Acaso ¿tú eres rey? – Jesús le responde: Tú lo dices por ti mismo o porque te lo han dicho... para ser rey he venido...” (Juan 18: 33-31). Las palabras de Jesús abren un debate sobre el lugar de la verdad, si esta se encuentra en la conciencia, en la ley, en el sujeto o en la comunidad política. Con el padecimiento de la injusticia se acrecienta en Jesús el deseo de testimoniar su grandeza a quienes inicualemente le vejaban. Es a través de su sometimiento consciente al sacrificio que Jesús ofrece su última enseñanza sobre la cual va a erigirse el cristianismo como religión. Nuevamente en la dinámica obediencia-desobediencia puede encontrarse la clave de las grandes transformaciones sociales, políticas y religiosas.

1.3 El Cristianismo: breviario desde los primeros cristianos a la Contrarreforma.

Los primeros cristianos no tenían como objetivo político la transformación del régimen Romano a sus leyes, sino el de construir una legislación divina distante de los postulados judíos, dando inicio así a la evangelización acorde a las enseñanzas de Jesús. Así, la desobediencia cristiana surge en el cuestionamiento entre la ley del hombre y la ley de Dios, y la coherencia entre la conciencia moral y la obediencia a la ley.

Los primeros cristianos hacen referencia a la ley como concreción de la justicia. Tertuliano (160 – 220) invita a los sujetos de la ley a tener sus propios fundamentos de justicia que le permitan consentir la ley que obedecen. La justificación de la ley recae en la justicia y ésta a su vez ha sido determinada por Dios (Jaeger 1985, 52-55).

Puede deducirse de la doctrina cristiana el que si las leyes de la ciudad generan actos considerados injustos por la ley de Dios, entonces es legítimo desobedecer. La ley que no se puede desobedecer es la ley divina:

Por lo tanto, el que quebrante uno sólo de estos mínimos preceptos [refiriéndose a la ley divina] (...) será tenido por el menor en el Reino de los Cielos. (...) Porque yo os digo si vuestra justicia no supera la de los escribas y fariseos no entraréis en el Reino de los Cielos. (Mateo 5: 19 -20)

Tertuliano se manifiesta en contra del Edicto de Nerón, el cual da inicio a la persecución contra los cristianos. Frente a él defiende la libertad de conciencia, aquellos valores internos individuales y religiosos de cada ser humano por los cuales no se le puede obligar a acatar una ley que vaya en contra de sí mismo (Jaeger 1985, 52-55). Ahora bien, la persecución debe entenderse también en este sentido. La supremacía de la ley divina para los cristianos hace inescapable el conflicto con la ley Romana. Llevado a su extremo, el cristianismo implicaba desobedecer a todo poder político o interpretarlo constantemente, no a la luz de la razón, sino a la luz del verbo divino. A la postre, tal conflicto sólo se soluciona con la conformación de un orden jurídico enmarcado en la ley divina y materializado en un Estado político-religioso para el cual cualquier alejamiento de la doctrina religiosa era, al mismo tiempo, una contravención a la ley. A su vez, el desobediente es siempre doblemente desobediente, pues no solo desobedece las leyes políticas que organizan la ciudad sino que desafía las creencias de la comunidad y la misma fe. La conjugación entre las leyes positivas y las leyes religiosas, mejor aún la unción de las leyes positivas por las leyes divinas, terminaron por dominar las relaciones del medioevo en Europa. Lactancio (250–340), por ejemplo, insiste en el principio de justicia como base de la ley y hace énfasis en los derechos de las personas con relación a sus principios religiosos. De esta forma acerca derecho y teología, afirmando que, dados los conceptos de verdad y justicia dados por Dios, las leyes de los hombres deben reducirse al mínimo, pues con la ley divina basta (Cosi 1984).

El conflicto de estos primeros cristianos con la ley Romana resultó evidente en aspectos que, como ya se dijo, necesariamente trascendieron el ámbito de lo religioso. Un buen ejemplo de ello es la manera como el pacifismo de Jesús llevó a que los cristianos se negaran a enlistarse en el ejército. Orígenes al respecto afirma “*no salimos con el Emperador a la guerra, aun cuando se nos obligue a ello*” (trad. 1966, libro VIII, 73). Existen abundantes testimonios de soldados que abandonaron el ejército

al hacerse cristianos, se le exigía a los soldados renunciar a la milicia para ser bautizados. Incluso la doctrina conserva la historia de san Maximiliano, quién siendo hijo de un militar debía incorporarse al ejército, siendo martirizado por su negativa originada en su cristianismo (Don Quijote Discípulo, 2010).

La concepción sobre la ley como manifestación de justicia seguirá su desarrollo como principio rector de la jurisdicción de la conciencia y regulador de las relaciones. Esto se debe en parte a la influencia de Grecia en los primeros cristianos, quienes adoptan los principios filosóficos del pensamiento político griego y el lenguaje para realizar interpretaciones símiles que permiten la propagación del cristianismo:

El autor de los Hechos lo vio claramente cuando relata la visita del apóstol Pablo a Atenas, centro intelectual y cultural del mundo griego clásico y símbolo de su tradición histórica, y su sermón en ese lugar venerable, el Areópago, ante un auditorio de filósofos estoicos y epicúreos a los que habla del Dios desconocido. Cita el verso de un poeta griego “porque somos linaje suyo”; sus argumentos son, en gran parte, estoicos y calculados para convencer a un entendimiento educado en la filosofía. (Jaeger 1985, 22)

Recordemos que para los griegos, la libertad y la conciencia son ejes fundamentales de la deliberación y los actos, por lo que puede inferirse que en dichos términos, la ley sólo puede emanar de la justicia. Cuando la justicia se eleva como principio de Dios y la ley es divina, se plantea la dualidad entre las leyes de la ciudad y las leyes de Dios (dioses). Las primeras se ven en la obligación de estar sometidas a las segundas. Con la teoría de la investidura divina del poder temporal otorgada al monarca, que lo convierte en un autorizado de Dios en la tierra, su deber como monarca es el cumplimiento de las leyes divinas y, por lo tanto, obtener la obligación de la obediencia.

De esta forma, al menos en el mundo cristiano, las leyes de la ciudad quedaron sometidas a la ley divina. Modelo que fue tomado por otras religiones en diferentes territorios. Esto abre el camino a la desobediencia, cuando los principios de justicia divina son violados por el soberano. Es por esto que en medio de la relación Iglesia–Estado, en la cual el segundo se encuentra condicionado por los presupuestos de la primera, se gestan las primeras nociones de resistencia y desobediencia organizadas.

Tomás de Aquino (1225–1274) será más explícito con el derecho de resistencia. Aunque conservador con la obediencia a las leyes, consideraba que el gobierno sólo podía ejercer su poder de acuerdo a la ley:

La resistencia justificada [para Tomás de Aquino] es un acto público de todo un pueblo, y la ley tiene la salvaguarda de la condición moral de que quienes resistan tienen que asegurarse de que su acción es menos nociva para el bien general que el mal o abuso que tratan de eliminar. (Sabine 2000, 206)

Planteando la desobediencia a las leyes injustas y las represiones tiránicas, dos condiciones esenciales deben cumplirse para incurrir en desobediencia: que las leyes fuesen en contra del derecho divino—implícitamente que sean actos injustos— y que la desobediencia a las leyes no causara mayores males.

El aporte tomista es significativo porque rompe con las pautas de su época y se atreve a teorizar sobre los límites del poder político. Agrega además que la obediencia es limitada: “Ningún hombre está obligado a la obediencia en todos los aspectos y aún el alma de un esclavo es libre. Esta es la razón de porqué la resistencia a la tiranía no es sólo un derecho, sino un deber” (Sabine 2000, 210). La obligación a la obediencia se encuentra en el fuero de la conciencia sobre lo justo y en que la ley no contraríe la ley divina.

Francisco de Vitoria, Francisco Suárez y Domingo de Soto, miembros de la Escuela de Salamanca, de tradición de la orden dominica, y Juan de Mariana, jesuita, plantearon preceptos más cercanos a la objeción de conciencia. Sus obras ilustran los límites de la obediencia a la ley con referencia al concepto de justicia. Defienden la idea de la convicción y conciencia sobre todos los actos, incluyendo los de obediencia; el derecho a reunirse para deliberar la potestad del gobierno, y desarrollaron la teoría del tiranicidio.

Francisco Vitoria (1486–1546) argumenta que la obediencia se ejerce bajo la luz de la conciencia: “Los que son verdaderamente honestos no son obligados propiamente, porque no cumplen la ley por temor de la pena, sino por amor a la justicia” (Vitoria [1533] 1995, 47). La ley justa obliga en el foro de la conciencia, porque parte del

supuesto que la legislación tiene razones suficientes para ser obedecida por todos, afirmando que “no es absolutamente lo mismo obligar en el foro de la conciencia y obligar bajo culpa” (Vitoria [1533] 1995, 39). Recuerda así que el mismo Pablo reiteraba la obediencia por la conciencia y no por el castigo (Rom: 13-2).

De esta manera, la desobediencia, para Vitoria, está justificada cuando las razones que fundamentan una ley han cesado. “Si cesa la causa de la ley en general, sin ningún escrúpulo puedo obrar contra la ley” (Vitoria [1533] 1995, p.52). Así, Vitoria determina que la obediencia atiende a la conciencia, lo cual no sólo le otorga legitimidad a la legislación, sino que tiene en cuenta la premisa de que la ley emana de la justicia. Cuando estas razones cesan es lícito entonces no obedecer.

Por tal razón no se le puede obligar a un fiel a ir a la guerra si éste considera la guerra como injusta, porque “en virtud de ninguna autoridad es lícito dar muerte a un inocente (...) y todo lo que no es según conciencia es pecado”, añade Vitoria (citado en Falcón y Tella 2000, 343). De otra manera, “si los súbditos tienen conciencia de la injusticia de la guerra, no les es lícito intervenir en ella, estén o no equivocados” (Vitoria [1533] 1995, 182). Lo cual es un precedente argumental del pacifismo actual, su argumento es que toda acción que no se realice según la conciencia debe considerarse pecado. Así, sin alejarse de la doctrina de la iglesia ni de los postulados de los estados medievales, ofrece una primera argumentación en pro de formas de desobediencia como lo es la objeción de conciencia.

Francisco Suárez (1548–1617), en la misma línea de Vitoria, se preocupa por explicar la distinción entre las leyes. Existe la ley natural, encargada de los actos morales en sí mismos; la ley de Dios, que es la voluntad divina; la ley sobrenatural, la cual se aplica a los clérigos; y la ley civil o humana, que se refiere a la ley positiva. Dicha distinción le sirve de excusa a Suárez para explicar la relación entre la ley y la obligación de la obediencia en conciencia, elaborando una disertación sobre la importancia de la conciencia en la obediencia a la ley. Así, según éste, “la ley natural no queda cumplida si no es por mediación de la voluntad. Por consiguiente, la voluntariedad en el obrar es requisito esencialmente mandado e imprescindible para el cumplimiento de la ley” (Suárez [1612] 1974, 152). Cuando se trata de la ley divina ocurre lo contrario, dado

que es un mandato divino que nace de la razón de Dios, por lo que su incumplimiento acarrea una pena en el fuero espiritual. Si la ley natural obliga en conciencia, es decir, siendo la ley natural una ley que se emana de los principios y de la razón, cuyo objetivo es conservar los actos correctos y morales y prohibir lo que es malo, es un deber moral la obligación en conciencia, pero “si se trata de la obligación de evitar algo, ésta nace de la intrínseca deformidad del acto y, por consiguiente, hay que evitarlo en conciencia” (Suárez [1612] 1974, 141).

Suárez se manifiesta en contra del poder absoluto del monarca, recordando que, pese a la investidura que le otorga el Papa al coronarlo, Dios es la autoridad que se sitúa por encima de todo y de todos. Afirma que Dios le confía el poder al pueblo y éste a su vez a un gobernante, planteando así que la monarquía se encuentra al servicio del pueblo, desarrollando por ello una forma inicial del concepto de soberanía popular.

A Juan de Mariana (1536–1624) se le atribuye el desarrollo de la teoría del tiranicidio. En ella explica que antes de tomar una decisión como el tiranicidio se deben agotar una serie de recursos. Primero, amonestar al príncipe para que corrija sus errores, en cuyo marco se puede recurrir a medios no violentos. Si la opresión continua, agotándose los recursos anteriores, se puede suscitar una guerra o enfrentamiento, que provoque el derrocamiento del rey. Si esto último no logra que el monarca obre bien, es permitido quitarle la vida al príncipe, en nombre del derecho de defensa propia. (De Mariana [1599] 1930, 128).

Este autor elabora una justificación en torno a la necesidad del consentimiento del pueblo para que el soberano respete los derechos y la ley, recordando que la potestad del rey reside en el pueblo, incluso cuando se trata de sucesión:

Ciertamente es una verdad que la república, donde tiene su origen la potestad, puede, explicándolo las circunstancias, emplazar al rey, y si desprecia la salud y los consejos del pueblo, hasta despojarle de la corona; porque aquella, al transferir sus derechos al príncipe, no se despoja del dominio supremo, pues vemos que siempre lo ha conservado para imponer los tributos y constituir leyes generales; de suerte que sin su consentimiento de ningún modo se puede variar por nadie... (De Mariana [1599] 1930, 123)

De esta forma Juan de Mariana se adelanta a debates propios de la ilustración, con conceptos tales como soberanía, alienación de derechos y legitimidad.

Mariana empero hizo más que aceptar la soberanía de la razón; protestó, cosa entonces difícil, contra la intolerancia de su siglo. Los poderes de su siglo no hallaban contra las invasiones de la reforma otro medio que aterrar con el castigo; él lo encontró inconducente e injusto (Pí y Margall 1931, x).

Se puede destacar que para el autor, la potestad del rey reside en el consentimiento del pueblo, lo cual implica que la forma de gobierno necesariamente requiere de legitimidad. Si esta legitimidad se pierde, cabe la posibilidad del recurso del tiranicidio.

Todos los teólogos y filósofos convienen en que el al príncipe que por medio de la fuerza y de las armas ocupó la república, sin derecho alguno y sin el consentimiento de los ciudadanos, es lícito quitarle la vida y despojarle del trono, pues que siendo enemigo público y oprimiendo al país con todos los males, se reviste de todo el carácter e índole de de tirano, a quien de cualquier modo es necesario que se quite y despoje de la potestad que violentamente se atribuyó. (De Mariana [1599] 1930, 126)

Previamente a las conclusiones a las que llega De Mariana, sobre la defensa del tiranicidio, reflexiona sobre la “convicción” que podemos relacionar con la conciencia que tienen el individuo para admitir obedecer leyes que fomentan la sumisión, el sometimiento y la opresión. Juan de Mariana afirma que existe un sentimiento natural, que nace del alma, y que permite discernir entre lo honesto y lo que no lo es.

En su desarrollo de la teoría del tiranicidio, de Mariana enumera las características del monarca tiránico, incluyendo la soberbia, la audacia, la impiedad, entre otras. Además de apoderarse de la riqueza de todos, menospreciar las leyes y la religión del reino. Agrega que si bien se puede ejercer violencia contra el tirano, éste no puede ser envenenado, y es reiterativo en que es preciso analizar las circunstancias que rodean al rey y sus acciones que lo convierten en tirano, para que no se cometa una injusticia en su contra. Juan de Mariana antecede, por otra parte, a cualquier decisión la facultad de reunirse y deliberar por parte de los ciudadanos.

Domingo de Soto (1494–1570), fraile de la orden de los dominicos, teólogo español perteneciente a la Escuela de Salamanca, también admite el tiranicidio. Para de Soto cuando al bien público común no le queda otro camino que la sustitución del monarca, es legítima la desobediencia bajo la forma de tiranicidio. Por otra parte, también puede incluirse a Domingo de Soto como un expositor de argumentos a favor de la objeción de conciencia, porque considera que frente a la ley humana injusta (bajo el presupuesto de que la ley divina siempre es justa) no cabe obligación porque se encuentra por fuera del foro de la conciencia. Añade además que las leyes hechas por los hombres no pueden ser contrarias a las costumbres y ritos de la fe del pueblo, esto es, a la fe católica.

Es ya hasta la doctrina católica reciente que encontramos nuevas consideraciones en torno a la obediencia y la desobediencia. Dentro de sus postulados actuales ha reivindicado nuevamente el derecho de resistencia, pero especialmente, la obediencia a la ley en conciencia. Así lo deja ver, por ejemplo, el papa Benedicto XVI al recordar apartados de la doctrina social de la Iglesia en la que evoca los postulados de Tomás de Aquino y los límites a la obediencia a la leyes positivas. El papa resalta a su vez que la ley de Dios se sitúa por encima de la ley de los hombres, y que frente a esa situación, un individuo debe actuar de acuerdo con los principios de justicia divinos. De esta forma, la Iglesia salvaguarda la moral cristiana de las autoridades injustas y explica que todo acto se realiza en conciencia. Por lo tanto, la obediencia ciega no excusa a quienes la acatan. Tanto Pablo VI como Juan Pablo II han expuesto la necesidad de buscar soluciones de cooperación, solidarias, no violentas y en búsqueda de la justicia (Pablo VI 1967; Juan Pablo II 1981). Concluyen que los fieles tienen el derecho y el deber de actuar en conciencia contra la injusticia, aún si esta incluye la desobediencia al poder.

1.4 La Reforma Protestante

Se conoce como Reforma al conjunto de ideas religiosas proferidas en procura de renovar y perfeccionar los dogmas de la Iglesia Católica. Tal movimiento, iniciado en el siglo XIV, que continuó hasta el siglo XVI, efectivamente transformó no sólo el escenario religioso europeo, sino que tuvo implicaciones radicales en el orden social, económico y político occidental. No es el objeto de esta tesis profundizar en los móviles históricos, sociales, políticos y religiosos que produjeron la reforma, sobre los cuales existe una muy amplia bibliografía, como tampoco sus relaciones con el inicio de la modernidad o el capitalismo. Interesa aquí, nuevamente, evidenciar sus relaciones con el problema de la obediencia y la ley.

Para entender la Reforma, en estos términos, es preciso considerarla en varias dimensiones. Primero, como un movimiento relacionado con la democratización de la palabra de Jesucristo, a través de la publicación de la Biblia en lenguas cotidianas diferentes al latín. A su vez, el origen de esta verdadera revolución implica la desobediencia al orden católico imperante amparado en una serie de consideraciones que remitían de nuevo al correcto seguimiento de la ley de Dios. A la postre, en una sociedad que no hacía una clara diferenciación entre lo laico y lo religioso, esta crítica implicaba a su vez una desobediencia al sistema de gobierno, al sistema jurídico y al orden socio-económico imperante, siempre y cuando estos no permitieran a los reformistas llevar a plenitud su programa religioso.

De esta manera, los cambios generados por el protestantismo en relación con la desobediencia ante el poder se inscriben, al igual que en el caso de Jesús, en el campo político-religioso ya que la organización política estaba permeada de la autoridad eclesiástica. Así, la protesta manifestaba una oposición y demanda de ajustar las leyes de la iglesia católica y del orden político imperante a los requerimientos de la conciencia. Entre sus precursores se encuentran Juan Wiclef (1320-1384), Juan Huss (1370-1415), Erasmo de Rotterdam (1466-1536) y Tomás Moro (1478-1535).

Wiclef, por ejemplo, afirmó que no existía un patrimonio incondicional y eterno de dominio secular, ni ningún título humano que pudiese reivindicarlo. Sólo quien estuviese en gracia de Dios tendría legitimidad para gobernar. El pecado mortal descalifica al pecador como administrador del feudo de Dios (Falcón y Tella 2000, 355). Huss, por su parte, adoptó la “doctrina de la soberanía” de Wiclef, aunque se mantuvo contrario a la rebelión violenta que, a su juicio, no estaba nunca justificada. Su muerte provocó el levantamiento en masa del pueblo checo cuya insurrección duraría quince años (Falcón y Tella 2000, 355).

La injerencia política del protestantismo está determinada por los grados de amplitud, tolerancia o cambio que tuvieron los gobiernos de turno con las nuevas demandas de tipo religioso (Sabine 2000). Su propuesta estuvo anclada en ajustar las leyes cristianas, y en solicitar al gobierno la garantía de tener la libertad para ejercer estas nuevas prácticas religiosas. Precisamente el éxito de la lucha protestante radicó en las alianzas de los líderes y sus seguidores con los monarcas. Enrique VIII llevó a cabo la reforma protestante en Inglaterra, dando inicio al anglicanismo. Martín Lutero (1483–546), contó a su vez con el apoyo de los principados del Norte de Alemania, y lo propio encontró Calvino (1509-1564) en Ginebra.

Si se analiza el tipo de desobediencia de Lutero y Calvino⁹ podemos observar que, si bien pone en duda el desempeño de la iglesia católica y se aleja de la doctrina religiosa tradicional, con respecto a las monarquías no existe distanciamiento. Tanto Lutero como Calvino pensaban que la resistencia a los gobernantes, en todos los casos, era mala. Incluso Lutero teorizó sobre la “obediencia pasiva”, como parte de la doctrina que profesaba:

No es de ningún modo propio de un cristiano alzarse contra su gobierno, tanto si actúa justamente como en caso contrario. No hay mejores obras que obedecer y servir a todos los que están colocados por encima de nosotros como superiores. Por esta razón

⁹ Es importante anotar que no sólo las corrientes lideradas por Lutero y Calvino desobedecen logrando tensionar el orden socio-político. Grupos minoritarios religiosos también han cuestionado los regímenes, y mediante resistencia y desobediencia pacífica, lograron posicionarse. Es el caso de los albigenses, los valdenses, los taboristas no violentos, la unidad de hermanos checos, los anabaptistas, los hutteristas y los cuáqueros (López Martínez 2004a, tomo II, véase especialmente la voz “el pacifismo religioso”).

también, la desobediencia es un pecado mayor que el asesinato, la lujuria, el robo y la deshonestidad y todo lo que éstos puedan abarcar. (Lutero [1520] 2001, 250)

Sin embargo, Lutero considera justificada la resistencia frente a un monarca que cometa excesos en el ejercicio de su poder, especialmente cuando este exceso en el poder violenta los principios morales que los súbditos deben observar. Es decir, la resistencia política es justificada solamente como medio de reforma religiosa, más aún en aquellos casos en los que las leyes de los hombres estén en contravía de las leyes de Dios.

De esta manera, Lutero se esmera por argumentar hasta dónde puede llegar la obediencia a la autoridad secular y las razones por las cuales un cristiano puede y debe desobedecer sin que incurra en una acción no cristiana. Plantea tres argumentos principales que justifican la resistencia y la desobediencia en su doctrina:

En el primer argumento Lutero expone que Dios establece dos gobiernos: el espiritual y el secular, afirmando a su vez que si todos fuesen cristianos no se necesitaría de la espada y del derecho secular¹⁰, porque todo cristiano actúa bajo el mandato de Dios que no permite que se cometa injusticia. Lutero cita pasajes bíblicos del nuevo testamento que indican que los cristianos no deben tener ninguna espada secular, como Mateo (5:38): “no hay que resistir el mal sino que si alguien te hiere la mejilla derecha, ponle la otra”, Y la Primera Carta de San Pedro (3:9): “No devuelvan nadie mal por mal”. Pero no todos son cristianos y por lo tanto se requiere del derecho secular que someta a ser justos y que mantenga la paz:

Si todos los hombres fueran cristianos les interesarían estas palabras y actuarían en consecuencia. Pero como no son cristianos no les importan ni actúan de acuerdo con ellas; pertenecen al otro gobierno en el que se constriñe externamente a los no cristianos y se les obliga a la paz y el bien. (Lutero [1520] 1995, 32)

En cuanto al poder del Príncipe, Lutero esgrime similares argumentos. Denuncia que algunos príncipes se hacen pasar por cristianos, lo que a su vez tiene la implicación de

¹⁰ Se refiere con la *espada y el derecho secular* a la necesidad de tener un cuerpo armado que defienda las leyes que son emitidas para gobernar una ciudad o estado.

que éstos no se encuentran sometidos a ninguna ley ni espada, y por ende abusan tanto de su poder como de la libertad evangélica. Razón por la cual, dice Lutero, es necesario el derecho y la espada secular para controlarlos en sus desavenencias. Nadie está obligado a obedecer a un príncipe equivocado.

En su segundo argumento Lutero explica el sentido de las palabras de Cristo de “No resistas al mal” (Mateo 5:39). Si un cristiano resiste o desobedece, no lo hace por sí mismo sino por el prójimo, que requiere de su ayuda para que no esté sometido a un tirano que no imparte las leyes de Dios:

El cristiano debe estar en condiciones de sufrir todo mal y toda injusticia, de no vengarse ni defenderse ante un tribunal no teniendo necesidad para sí mismo, en modo alguno, del poder y del derecho secular. Pero para los otros puede y debe buscar venganza, derecho, protección y ayuda. (Lutero, [1520] 1995, 40)

La reconciliación entre el principio de no resistir el mal y resistirle es que el primero aplica cuando se trata del individuo y la resistencia sólo puede aplicarse en nombre del prójimo, dado que “todos están obligados a hacer lo que es necesario y útil para el prójimo” (Lutero [1520] 1995, 37). Así que si se trata de los asuntos propios, un cristiano no podría resistir, pero si se trata de los otros que sufren la inclemencia del tirano, es de hecho un deber cristiano resistirle e incluso usar la espada para reprimir ese mal.

El tercer argumento de Lutero gira en torno a la dualidad de la ley. Si la ley secular pretende gobernar sobre el alma y la fe, o en ella no se encuentra explícitamente la palabra de Dios, no puede ser aceptada. Esta afirmación, le permite a Lutero cuestionar los concilios, diciendo que no existe certeza de que éstos sean palabra de Dios, y ante la carencia de ésta certeza no deben ser obedecidos. Por su parte, afirma que si bien al mal no se le resiste sino se le sufre, al mismo tiempo al mal “no hay que aprobarlo, ni servirlo, ni secundarlo, ni dar o mover un dedo para obedecerlo” (Lutero [1520] 1995, 50). Así, permite una explicación de la resistencia y la desobediencia en concordancia con la premisa de “sufrir el mal”, pero de “no obedecerle”.

Los alcances del derecho secular y, por lo tanto, de la obediencia a la ley, se encuentra así en su competencia sobre las cuestiones terrenales. El gobierno regula las

relaciones de los no cristianos y ese debe ser su límite. Si la ley secular pretende gobernar sobre la fe, se extralimita, y se está en la obligación de desobedecerle:

Ordenadme en la medida de vuestro poder en la tierra y os seguiré. Si a causa de esto, te despoja de tus bienes y castiga tu desobediencia eres bienaventurado y debes dar gracias a Dios por ser digno de sufrir por causa de la palabra divina". (Lutero [1520] 1995, 50)

Calvino, por su parte, considera que la obediencia al gobierno viene dada por la obediencia debida a la ley de Dios ([1597] 2003). La única posibilidad de resistirle es que el gobierno o gobernante vaya abiertamente en contra de Dios, lo cual le resta legitimidad, y abre paso a la desobediencia. Sin embargo, no cualquiera puede desobedecer. Esta desobediencia debe ser ejercida institucionalmente, por ejemplo por magistrados, quienes son los auténticos legisladores civiles encargados de ajustar la ley de los hombres a la ley moral divina, manteniendo así intacta la premisa del pueblo a la obediencia y al cumplimiento de los mandatos.

Las leyes civiles y políticas no pertenecen al régimen espiritual de las almas: Si son dadas con el fin de obligar la conciencia, como si el guardarlas fuera de por sí necesario, afirmamos que se carga la conciencia de una manera ilícita. Porque nuestra conciencia no tiene que ver con los hombres, sino solamente con Dios. Tal es el sentido de aquella diferencia entre foro de la conciencia y foro externo. (Calvino [1597] 2003, 933)

De esta manera, Calvino explica la diferencia entre la ley civil y la ley de Dios, identificando como factor común entre uno y otro a la "conciencia". Por ello, su mayor preocupación consiste en que la ley humana obligue en conciencia en perjuicio de la conciencia con las leyes de Dios. "Porque sí se debe obedecer a los príncipes no solamente a causa del castigo, sino también por la conciencia" (Calvino [1597] 2003, 933). Calvino es claro así en sostener que las leyes civiles no pueden imponerse a la conciencia religiosa. No obstante, los gobiernos promulgan leyes argumentando que son espirituales, violentando lo que es propio de Dios, animando a los cristianos con frases como "no se sometán a servidumbre ninguna, no se aten a lazos de ninguna clase" (Calvino [1597] 2003, 931).

La cuestión de la “conciencia” es fundamental para comprender la obediencia y desobediencia en Calvino, porque si bien aboga por una obediencia debida, esta no debe darse de cualquier manera. Recordando las palabras de Pablo, “El cumplimiento a la ley es el amor nacido del corazón limpio, y de buena conciencia y de fe no fingida” (1Tim:1-5), Calvino otorga a la conciencia la virtud sobre la cual descansa la obediencia, en primer lugar a las leyes de Dios, y en segundo lugar a las leyes del Hombre, las cuales no deben estar en contra de la ley divina.

La preocupación de Calvino, al igual que la de los demás autores protestantes, es diferenciar entre las leyes “verdaderas” emanadas de Dios, de las leyes de los hombres que se hacían pasar también por leyes divinas. Este punto es central en su mismo proceso de reforma ante el poder eclesial de Roma. Para este reformador “la Iglesia Romana liga las conciencias con innumerables leyes establecidas fuera de la palabra de Dios” (Calvino [1597] 2003, 934). Esta es la clave de la tiranía del poder político de los obispos y de su potestad para legislar. Su invitación es pues a obedecer de manera exclusiva la “Ley del Señor”, y a distinguir las buenas constituciones de aquella emanadas por el ser humano.

No deja pues de ser notable esta serie de argumentos que pretenden dar un espacio a la desobediencia en un marco rígido de la obediencia. Para Lutero y Calvino el problema no es simple. Ellos mismos, en su acto de reformar, están desobedeciendo, al tiempo que pretenden inaugurar una nueva forma de vida religiosa y social para sus seguidores, vida que evidentemente no puede estar fundamentada en el acto de desobedecer. Si bien su cruzada es de tipo religioso, el ímpetu con que defienden la separación entre la ley secular y la ley divina se traduce en la posibilidad de jerarquizar los mandatos para el creyente y en abrir la posibilidad al desobediente. Con ello introducen la conciencia, nunca antes tan individual, en la ecuación. La forma en cómo estas nuevas ideas se relacionan con la naciente modernidad, ya lo hemos dicho, se salen de los propósitos de este trabajo. El punto es que en su defensa de la desobediencia que ampara la reforma religiosa reconstituyen muchas de las relaciones que hasta entonces habían argumentado la obediencia al soberano como obediencia a Dios y viceversa.

La reforma en sí misma es una contribución no solo a la desobediencia civil en particular sino al derecho de resistencia en general. Mario Turchetti a partir de un estudio de las ideas protestantes sobre el tiranicidio, encontrará en la exégesis del pasaje paulino de Romanos, el establecimiento de la obediencia solamente a las autoridades que obran a favor del interés general, lo cual es cimiento de una teoría constitucionalista de la resistencia. (García 2007, 7). De esta manera, las ideas protestantes aportaron a los hugonotes y los monarcómacos, quienes defendían el derecho de resistencia y la oposición al poder absoluto del monarca (Sabine 2000, 297).

La cuestión a la que Lutero y Calvino se enfrentan no es, puede ya decirse, ajena a ningún tipo de reformador. Con los desobedientes futuros, sin embargo, el problema adquirirá otras dimensiones, formas de tramitarse y exponerse. Empero, la necesidad de dar cabida a la desobediencia en el seno del orden será un motivo que encontraremos en Hannah Arendt muchos siglos después al referirse a la desobediencia civil en el seno de la sociedad democrática moderna. De ahí lo provechoso de las líneas de análisis que se han venido explicitando a lo largo de esta tesis.

1.5. El Discurso de la Servidumbre Voluntaria o El Contra Uno: La obra de Étienne de la Boétie.

Étienne de la Boétie nació en Sarlat y murió en Germignan, Gironde, en 1563. Se hizo célebre por *El Discurso de la Servidumbre Voluntaria*, publicado bajo el título de *Discours de la servitude volontaire ou le Contr'un* en 1576, si bien escrito en 1548. Sus obras incluyen tanto poesía como traducciones de obras clásicas de autores griegos como Jenofonte y Plutarco, es también recordado por su trabajo ensayístico, cercano al del considerado padre del género y contemporáneo, Michel de Montaigne.

Estudiando el fenómeno de la servidumbre, De la Boétie sostiene la novedosa tesis de la servidumbre como acto voluntario. Vale la pena aclarar inicialmente que el propósito

de De la Boétie no es estudiar dicho fenómeno como un hecho socio-político, sino que llega a este a través de una serie de preguntas relacionadas con la obediencia a la injusticia. Sus problemas son pues tanto el discernimiento moral (¿Por qué las personas obedecen leyes injustas? y ¿qué hay tras ello?), el consentimiento (¿Por qué la fuerza de uno solo (o unos pocos) puede contra la de miles de personas?), la libertad humana, y la relación entre la obediencia y el temor a la opresión.

Étienne de la Boétie parte de la idea del ser humano como naturalmente libre e igual¹¹, por lo que la obediencia de la servidumbre debe ser una renuncia a esa libertad. Ésta se origina por la costumbre y la educación primero, y luego por el miedo, ya que el tirano educa a los individuos para que sean siervos. Al igual que la naturaleza del individuo es la libertad, también lo es inclinarse hacia donde lo lleve la educación y la estructura de cadena que tiene la servidumbre, en la que unos someten a otros y estos otros a otros más, gracias a lo cual el tirano mantiene su poder.

La relación entre la futura desobediencia civil y la obra de De la Boétie es muy estrecha, porque el autor sostiene que los individuos consienten la servidumbre¹². Acto seguido afirma que al tirano no hay que despojarlo de nada, simplemente no colaborarle, no darle nada, no servirlo, para romper con la servidumbre:

(...) si no les obedeciéramos, aún sin luchar contra ellos ni atacarles, se quedarían desnudos y vencidos, al igual que el árbol, cuyas raíces ya no reciben savia, pasa a ser muy pronto un tronco seco y muerto. (De la Boétie [1548] 2003, 13)

Con este discurso, de una forma más directa, se acerca a la crítica de la obligación a la obediencia ciega. Recuerda que esta obediencia es consciente en virtud de la libertad, e insiste en la no colaboración como el medio más eficiente para rechazar la condición

¹¹ No discute sobre si la libertad es natural, que en su opinión es una condición indiscutible, innata, al igual que defender la libertad tal y como lo hacen algunos animales que luchan hasta la muerte. Para de la Boétie quien no considera la libertad como una cuestión natural se encuentra en estado bruto o tiene una condición de bestia (De la Boétie [1548] 2008, 33).

¹² Vale aclarar aquí que de la Boétie no se refiere a la servidumbre feudal, que aún existía en su contexto, sino aquella protagonizada por un súbdito. La servidumbre, en el contexto del orden feudal, se establece como un acuerdo tácito entre el señor feudal y los siervos. El primero debe proteger, velar, ayudar, etc. a los siervos, y los segundo le deben trabajo y obediencia. En este sentido el texto de de la Boétie es revolucionario, porque en última instancia expone que no se debe consentir lo que se consintió en el pasado para estar protegidos por el Estado.

de siervo: “(...) el que [pueblo], teniendo la posibilidad de elegir entre ser siervo o libre, rechaza la libertad y elige el yugo; el que consiente su mal, o, peor aún, lo persigue” (De la Boétie [1548] 2003, 12).

Los pueblos se someten de manera voluntaria a costa de su misma libertad. Esto le lleva a plantearse el problema de la conciencia de esos individuos que permiten tal sufrimiento. Asimismo, critica vehementemente la elaboración de falsos discursos en los cuales los individuos creen e inician, por ejemplo, guerras en nombre de principios e ideologías que atentan contra la libertad misma. De esta manera, De la Boétie se adelanta a su tiempo para rechazar el sometimiento de los pueblos. Para este pensador, estos falsos discursos pueden encontrarse incluso en la forma como se cuentan los relatos de guerra, generalmente gloriosas victorias, que omiten el sometimiento de las ciudades que son privadas de su libertad (De la Boétie [1548] 2003).

El pueblo entonces no debe hacer otra cosa que no colaborar, no obedecer, para romper las cadenas del sometimiento. “Con solo dejar de servir, romperían sus cadenas”, insiste (De la Boétie [1548] 2003, 12). Cuando argumenta que la colaboración del pueblo al tirano es la que le permite mantener y ejercer el poder, De la Boétie sostiene que el tirano no es más que un humano igual que todos los demás, por lo que no tiene atributos físicos ni mentales que lo sitúen por encima de los otros. No es necesario señalar lo revolucionario de este planteamiento en pleno siglo XVI. Sin embargo, para comprender a cabalidad su planteamiento, debe tenerse en cuenta que éste no le sirve para insistir en la obediencia a un orden, sino, por el contrario, para defender al desobediente. Este elemento hace a De la Boétie un pensador particularmente original. Un siglo más tarde, por ejemplo, Hobbes ([1651] 2000) plantea la igualdad en la condición natural de los hombres, pero acto seguido construye una teoría que afirma la necesidad de la obediencia y la creación del Estado. Afirma Hobbes que debido a la igual naturaleza de los hombres en facultades del cuerpo y del espíritu, esto permite a cualquier hombre aspirar a obtener lo que desea. Cuando el objeto de deseo es pretendido por dos hombres al mismo tiempo, se vuelven enemigos, generando una situación de desconfianza. Esta desconfianza es la razón

principal por la cual un hombre requiera protegerse a sí mismo y dominar por medio de la fuerza o la astucia a otros hombres.

Para Hobbes, precisamente la discordia entre los hombres producto de la competencia, la desconfianza y la gloria, los sitúa en un estado de guerra, es decir, en “la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario” (Hobbes [1651] 2000, 102). Razón por la cual se hace necesario realizar un pacto social, que le permita a un soberano que detente un poder común. Para Hobbes en el estado de guerra nada puede ser injusto, porque la justicia no es una facultad del cuerpo ni del espíritu, sino una cualidad del hombre en sociedad y nunca en solitario, acercándose así al argumento que justifica ceder el poder a un soberano.

Mientras, De la Boétie llega incluso a rechazar a quienes, en nombre de la libertad, no obedecen al tirano solo para hacerlo deponer la corona perpetuando la tiranía. Su análisis de la servidumbre lo lleva incluso a cuestionar los pasatiempos que apoyan los tiranos para que el pueblo se distraiga, pues desde su percepción éstos son en sí mismos un medio para conseguir la servidumbre. Su ejemplo es más que claro: De la Boétie recuerda como Ciro decidió colocar burdeles, tabernas y juegos de azar públicos, para distraer a los lidios en estas diversiones y poder saquear la ciudad. De esta forma, argumenta De la Boétie, Ciro logró sus propósitos sin necesidad de recurrir a un ejército que pudiera imponerse por la fuerza.

Los tiranos generan una especie de devoción por ellos mismos, además de acostumbrar al pueblo a la obediencia y la servidumbre. Esa devoción es generalmente profesada por las gentes más ignorantes y serviles, anota De la Boétie, porque son los más cercanos al tirano. La tiranía es también una suerte de sistema de intercambio de beneficios que anulan la libertad: el tirano se beneficia del botín, somete a otros tantos a quienes colocan en la administración pública, y estos a su vez a otros tantos a quienes le otorgan favores, y así sucesivamente, hasta el punto de crear una vasta pirámide que sostiene al primero. La servidumbre voluntaria también puede, por diferentes medios, ser adquirida, en una mezcla de coerción y favor que de De la Boétie fue capaz de describir en pleno siglo XVI.

El tirano es generalmente traicionado por alguien muy cercano, porque en ejercicio de su soberbia tiranía, produce desconfianza entre sus allegados. De la Boétie recuerda que varios emperadores romanos fueron asesinados por alguien muy cercano, pues “un tirano jamás es amado, ni ama él mismo jamás” (De la Boétie [1548] 2003, 44). El tirano no tiene amigos, por cuanto la amistad surge y se nutre entre iguales y nunca con quien se sitúa por encima.

Este texto de De la Boétie tendrá grandes repercusiones durante los siglos XIX y XX. Escrito en el siglo XVI se anticipa a los pensadores modernos, a la crítica de la monarquía absoluta, y a la defensa de la libertad. Sin duda, su mayor alcance reside en plantear la servidumbre como una cuestión voluntaria que se termina cuando no se consiente. Cuando no existe colaboración no hay tiranía que pueda dominar. En capítulos sucesivos se volverá sobre este argumento, que da al desobediente un nuevo margen al esclarecer las relaciones entre el poder y el individuo a través de la obediencia. Para los desobedientes civiles del siglo XX, tal noción será clave en la forma en que asumen su propia actividad alejada de la pasividad. No obedecer puede ya ser suficiente, parece decir De la Boétie a todos aquellos que quieran escucharlo aún muchos siglos después de la publicación de *El Discurso de la Servidumbre Voluntaria*.

1.6 Conclusiones

Este primer capítulo permite concluir algunas características de la relación obediencia-desobediencia y poder que serán importantes para el desarrollo de esta tesis. Siguiendo el rastro al acto de desobedecer se ha evidenciado cómo la desobediencia hace parte de la condición humana. Eso proponen los mitos estudiados, si bien el interés de este trabajo no recae en este tipo de análisis mitológico. Por lo pronto, el punto clave es que tan humano como entrar en conflicto con el poder y la ley, es desobedecer. Ya se ha ilustrado gracias a Prometeo y a la historia del exilio del paraíso bíblico: la humanidad no es sólo un producto de las leyes divinas o naturales, es

también algo que se toma de los dioses a partir de la desobediencia. La historia de la manzana y la serpiente, en el mito judeocristiano, debe insistirse, puede también leerse en este registro que vincula la desobediencia con aquello que nos hace humanos.

La desobediencia de Antígona presenta a su vez otro elemento importante. La tragedia señala la posible incongruencia de las leyes divinas y las leyes de la ciudad. Antígona, en medio de dicha confrontación, sigue su propia moral, planteando la desobediencia como opción ante la disposición de un dictamen abiertamente contrario al individuo. Sin embargo, no puede calificarse este acto como propio de una consciencia individual. Por el contrario, los reformadores religiosos con Lutero y Calvino a la cabeza, desarrollarán abiertamente el argumento de la consciencia individual como juez de la ley que va a ser seguida. También estos se enfrentarán a lo que consideran la oposición ley divina-ley humana, pero en clara consonancia con su tiempo, circunscribirán la decisión del desobediente no sólo al imperativo de seguir la ley de Dios sino también a su propia consciencia informada. Este será un elemento indispensable para entender la desobediencia en el sujeto de la modernidad.

Con Sócrates se ha podido identificar a su vez la tensionada relación entre la obediencia y la desobediencia. Incluso en los futuros desobedientes civiles el problema no se limitará solamente al desobedecer, sino a la relación de esas desobediencias con la obediencia a otras leyes y al marco general del sistema. A veces, obedecer implica un gesto frente al poder, como en el caso de Sócrates, que enseña cómo la posibilidad de desobedecer cambia el sentido de la obediencia, dando un lugar central a la voluntad del individuo frente al poder que se le enfrenta. Una y otra vez los desobedientes civiles se encontrarán en con este problema. La desobediencia civil no es la práctica de una larga cadena de desobediencias, más bien, será una serie de desobediencias estratégicamente dispuestas en un marco general donde la obediencia hace parte también del lenguaje con que se comunica el desobediente. Esta conclusión sin duda merece una mayor argumentación que se desarrollará en los capítulos posteriores.

Tanto en el mito bíblico como en la labor de reformadores como Jesús, los primeros cristianos, Lutero y Calvino, se evidencia el problema de construir un nuevo orden a

partir de ciertas desobediencias, mientras, al mismo tiempo, se argumenta la obediencia que deberá perpetuar dicho nuevo orden. Este será el problema de todos los reformadores, que en su mismo acto de reforma son ellos mismos desobedientes. En la medida, además, que estos reformadores construirán su nuevo orden con base en la ley divina, se enfrentarán al ineludible problema de las relaciones entre la ley humana y la ley de Dios. La rebeldía de Jesús cuestiona tanto las leyes divinas y las leyes de la ciudad. En primer lugar, evidencia que las leyes judaicas requieren de una reforma profunda, razón principal de su existencia; y segundo, coloca en evidencia la miseria de las leyes del imperio. Imposición con base en la fuerza, incoherencia del gobierno con los principios que proclama, la diferencia abismal entre la obediencia consentida y la hipócrita. Uno de los aportes más significativos de Jesús es la enseñanza que dará a través del Sermón de la Montaña, porque es una innovación en la lógica de la oposición. En el Sermón rompe con la dinámica del agresor y lo desestabiliza, evita el escalamiento del conflicto, no hace uso de la violencia, y reivindica la posición que se está defendiendo. Como se verá en los siguientes capítulos, este Sermón será fundamental en el pensamiento y obra de los futuros desobedientes.

El problema de los primeros cristianos, por su parte, será consolidar un marco en el cual las leyes divinas puedan coexistir con la ley humana. Toda ley procede de Dios, dirán. Empero, cuando un gobernante emite disposiciones que no siguen este patrón, el fiel-ciudadano estará en libertad no sólo de desobedecer, sino incluso de afrontar directamente a ese gobernante, que será tirano precisamente porque sus disposiciones no se ajustan a la ley divina. En esta discusión, los teóricos cristianos establecerán una jerarquía legal. Si bien Antígona demostraba una incoherencia entre la ley de la ciudad y la ley de los dioses, la tragedia estaba planteada no solamente en que las disposiciones se contrariaran sino en que cada uno de los personajes tenía argumentos reales para seguir o no tal o cual disposición. Para los teóricos cristianos del problema, la inconsistencia se resuelve siempre a favor de la ley de Dios, del que emite toda ley: así, si la ley humana contraría a la ley divina sin duda la primera está errada. Desobedecer la ley humana en confrontación con la ley de Dios no será entonces una verdadera desobediencia, pues toda ley emana de Dios.

A un problema similar se enfrentarán Lutero, Calvino y los reformadores religiosos de ese periodo. La obediencia es esencial en el funcionamiento de la vida en común y es parte del accionar de todo buen cristiano. Sin embargo, en una confrontación con la autoridad religiosa, el desobedecer siguiendo a la propia conciencia es legítimo. El problema no será establecer un vínculo entre la ley divina y la ley humana, sino en cómo diferenciar lo humano en la ley religiosa, en cómo distinguir entre disposiciones contrarias emitidas por las autoridades espirituales. De esta manera, el problema pasará al fuero interno del sujeto, más individual y por ello más moderno que nunca antes, quién deberá establecer una relación directa con la deidad a través de la lectura de las escrituras para poder determinar si su obediencia está en consonancia con la palabra de Dios. La conciencia será por ende central en la discusión de estos reformadores, que con su movimiento serán centrales en el devenir de la modernidad.

La desobediencia es transformadora, tiene un poder creativo capaz de construir nuevos órdenes, de transformar la experiencia de los sujetos, de producir, incluso, a la misma humanidad como lo muestra el mito de Prometeo. La obediencia, por su parte, es vital para la vida en común, permite el funcionamiento de la ley, da legitimidad al gobernante, aunque también conduce a la servidumbre. En este capítulo no se ha hecho otra cosa sino rastrear una serie de relaciones entre estos dos elementos. En sucesivos capítulos estas relaciones se complejizarán y se teorizarán, en el seno de la discusión del Estado democrático y del poder político. Por ahora, bastará entonces insistir en que los elementos aquí delineados se repetirán una y otra vez en diferentes escenarios. Los problemas que enfrentarán los desobedientes civiles del siglo XX ya figuran, de una u otra manera, en la tragedia de Antígona, en los problemas filosóficos de los reformadores, en las palabras del Sermón de la Montaña.

La historia del origen de la desobediencia civil puede situarse en la desobediencia del sujeto frente a las disputas entre leyes divinas o entre la ley divina y la ley humana. Por esto, el problema de la conciencia y de la moral será central en el problema del desobediente. Con el tiempo, siguiendo la desacralización del mundo, la ley divina dejará de ser central para el desobediente, que enfrentará a la ley humana con la misma ley humana, en una dialéctica de la obediencia y la desobediencia que se

constituirá en arma para aquellos que tienen como único recurso su propia voluntad frente al poder. Ese origen religioso pervivirá, empero, en el cuestionamiento básico del desobediente civil: si decido ir en contra de la ley y del poder lo haré porque la ley es injusta, y esa injusticia la señala mi propio fuero moral. Para el desobediente civil, el desobedecer será siempre un asunto de conciencia.

El capítulo finaliza con la presentación de Etienne de la Boétie, cuyo argumento liberal en pleno siglo XVI no sólo se adelanta a los desobedientes civiles del siglo XX, sino que abre un nuevo campo de pensamiento en la relación entre el individuo y el poder a través de la obediencia o la desobediencia. En última instancia, lo que hará De la Boétie es reafirmar el papel de la voluntad en la dialéctica del poderoso y del siervo. Si el problema de la desobediencia civil es de conciencia, su puesta en práctica será un asunto de voluntad. Ya podrá seguirse esta particular sentencia en los capítulos subsiguientes de esta tesis.

CAPÍTULO II

PIONEROS DE LA DESOBEDIENCIA CIVIL: PRÁCTICA Y CONCEPTO

“En cuanto alguien comprende que obedecer leyes injustas es contrario a su dignidad de hombre, ninguna tiranía puede dominarle”

Gandhi ([1948] 2004, 273)

Henry David Thoreau es el primer autor en dar el estatuto de civil a la desobediencia, no sólo desde una perspectiva nominalista, esto es—en principio—nombrándola, sino también desarrollando una práctica desobediente enmarcada en la noción de ciudadanía.

El presente capítulo explora la manera en que los pioneros de la desobediencia civil fueron constituyéndola. Antes que la desobediencia adquiriera su estatus de civil, otras experiencias de este tipo se desarrollaron en muy diversos contextos. El propósito de esta tesis no es hacer una valoración específica de cada una de estas experiencias. Sin embargo es preciso mencionarlas, especialmente en cuanto que representan episodios en los cuales pueden identificarse cualidades que harán que la desobediencia se convierta en acción colectiva. Desobediencias como las lideradas por los monarcómacos, en la edad media, para oponerse a la tiranía de las monarquías absolutistas; como aquella liderada por los hombres de ciencia en el Renacimiento, desobedeciendo activamente las leyes establecidas, hasta llegar a la Revolución Inglesa del siglo XVII y la Revolución Francesa, que incluye el derecho de rebelión en la declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, comprendiendo el derecho de rebelión como un derecho natural. Aunque son valiosos los aportes de estas desobediencias, como ya se dijo, no nos detendremos a una inspección histórica

meticulosa, siendo empero menester nombrarlas para que el lector pueda comprender que en cada periodo histórico se puede identificar acciones desobedientes.

Como se argumentará en este capítulo la desobediencia civil se hace, se piensa y se expone, y los diferentes pioneros, aquellos ciudadanos a los que debemos hoy la posibilidad de enmarcarla entre los mecanismos de construcción de la democracia, van a desarrollarla siempre entre la acción y la conceptualización, si bien a partir de una diversa variedad de mecanismos e ideas de variopinto origen.

Los pioneros que aquí exponemos tienen una particularidad digna de mención. Puede establecerse un linaje entre Thoreau y Luther King. No sólo cada uno de los pioneros dará su marca a la desobediencia civil, sino que puede establecerse un vínculo entre todos ellos. No se trata sólo de pioneros leyendo sobre la desobediencia civil en sus predecesores, sino de un nexo que hace que se pueda hablar de la desobediencia civil como única, a pesar de las grandes diferencias que pueden encontrarse en, por ejemplo, la inspiración religiosa en Gandhi o en Tolstói.¹³

Sus luchas son por la justicia y la inclusión, si bien en contextos culturales y tiempos históricos diferentes y respondiendo a móviles bastante diversos, que se repetirán en los ejemplos que se analizarán también en este capítulo. A su vez, otro elemento en común con respecto a estos líderes debe llamar la atención del lector: cada uno de estos pioneros es un seguidor juicioso de sus principios morales; directrices que si bien permeadas por el pensamiento religioso de cada uno de ellos, no pueden considerarse privativas de una religión o filosofía espiritual particular. Gandhi encontrará inspiración en el Sermón de la Montaña, de la misma forma que para Luther King leyendo sobre la *Satyagraha* encontrará un ejemplo de amor cristiano convertido en fuerza social y política a gran escala (Escobar 2006, 15).

Estos pioneros a su vez eran hombres comunes, encontrando las luchas que lideraron en medio de sus propias experiencias de vida, Gandhi—casi míticamente—en un tren

¹³ Autores como el profesor López Martínez (2001; 2004a; 2004b; 2004c; 2004d; 2004e; 2006; 2012 y 2013) establecen que esta genealogía permite hablar de “el arte de la resistencia no violenta”, entre la que la desobediencia civil constituye una parte fundamental para comprender su complejidad e importancia histórica.

en Suráfrica, Luther King en una pequeña iglesia en Montgomery, Alabama. Para todos, sus luchas significaron asumir el castigo producto de sus desobediencias, consolidar una forma propia de pensamiento y acción, y llevar su mensaje a otros para asegurar el éxito de sus propuestas. Precisamente, a la revisión y análisis del ejemplo de los pioneros de cara a la consolidación de la figura de la desobediencia civil, se entregará este capítulo, deteniéndose en los aportes conceptuales y prácticos que hacen de la desobediencia civil una expresión ciudadana particularmente adecuada para enfrentar la injusticia, la inequidad y la exclusión.

2.1 Henry David Thoreau: El primer desobediente civil

Thoreau es el primer desobediente civil propiamente dicho. En su ensayo de 1840 – *Sobre el deber de la desobediencia civil*—, inscribe la desobediencia dentro del deber ciudadano, marcando el inicio de una nueva forma de pensar no sólo la desobediencia sino la misma actitud del ciudadano frente a la ley y el Estado. Su obra influirá no sólo en la lucha antiesclavista en la recién creada República de los Estados Unidos, sino en autores y líderes como Tolstoi, Gandhi y Luther King (Gandhi 2003; Escobar 2006; Mendoza 2009)¹⁴.

En este apartado vamos a abordar los rasgos más interesantes de la vida y obra de Thoreau, destacando su contexto socio-político, el cual gira en torno a la consolidación de la recién creada república de los Estados Unidos de América, alrededor de los ideales liberales. Después se describen los casos concretos en que Thoreau adopta el uso práctico de la de la desobediencia civil, el aporte de sus escritos para finalmente

¹⁴ Si bien se ha intentado preservar en las referencias autor-fecha el año de publicación del original para las obras de los pioneros, en el caso de Gandhi no siempre fue posible, pues las publicaciones consultadas son en su mayoría traducciones de selecciones de la obra de Gandhi, dispersa a su vez en múltiples fuentes. Para el lector académico interesado en las fuentes utilizadas para esta tesis: Gandhi 2001, *Palabras para la paz* se trata de una traducción del alemán *Worte des Friedens. Herausgegeben und eingeleitet von María Otto*, 1984. Gandhi 2003, *Mi vida es mi mensaje*, título original en inglés *Mohandas Gandhi. Essentials Writings. Selected with an Introduction by John Dear*, 2002.

señalar, a través del estudio de su obra principal, su aporte concreto sobre la desobediencia.

Para entender el gesto inaugural de Thoreau es preciso enmarcarlo en su época. Nació en Concord, Massachusetts, el 12 de julio de 1817, en el contexto de consolidación de la independencia de los Estados Unidos y su expansión hacia el Pacífico. Así, la historia política durante el tiempo de Thoreau se caracteriza por dos fenómenos. Primero, la conquista, colonización y usurpación de tierras en nombre de la Nación: Oregon en 1846, Texas en 1845 y el norte de México, que incluye California, como resultado de una variedad de procesos de expansión característica de la historia estadounidense de la primera mitad del siglo XIX. Segundo, el conflicto alrededor de la esclavitud. Si bien la Guerra de Secesión (1861-1865) comenzó formalmente un año antes de la muerte de Thoreau, sus antecedentes hunden raíces desde el mismo movimiento de independencia. El país se encontraba dividido entre los habitantes del norte, que reprochaban la figura de la esclavitud por los ideales liberales que promulgaban, y los habitantes del sur, que aunque liberales, defendían la esclavitud como sustento y base económica de la región. Abraham Lincoln, adalid del primer bando, abogaba porque los territorios anexados debían habitarse por individuos libres y, por lo tanto, el país no debía permitir la esclavitud bajo ninguna figura (Miller 2008).

Como hombre de su época Thoreau no sólo es conocido por su obra política. Fue además poeta (*Simpatía, A la doncella del este y un paseo en invierno*), naturalista (*Historia natural de Massachusetts, Una semana en los ríos Concord y Merrimack y Walden o la vida en los bosques*). Además de autor, Thoreau se distinguió como docente en Concord y Staten Island, New York. A este doble interés, la filosofía y el naturalismo, Thoreau se entregó durante toda su vida. Para él no se trataban de dos áreas diferentes. Relacionaba el estudio de la filosofía con la contemplación de la naturaleza, gracias a la influencia de autores trascendentalistas y naturalistas como Ralph Waldo Emerson¹⁵ y Amos Bronson Alcott¹⁶. Precisamente Emerson lo indujo a

¹⁵ Ralph Waldo Emerson, filósofo y poeta estadounidense. La publicación más destacada es *Naturaleza* (1836), los discursos que pronunció en diferentes universidades y organizaciones, fueron consolidados en varios tomos denominados ensayos, adicionalmente, publicó sus diarios y varios libros de poemas.

escribir su diario y compartieron el interés de apoyar el movimiento antiesclavista (Miller 2008).

Durante 1845 y 1847 Thoreau vivió en una cabaña en Walden Pond ¹⁷ donde escribió gran parte de su obra dedicando paralelamente su tiempo al contacto directo con la naturaleza y a las labores propias del campo de manera solitaria para lograr una descripción profunda de la misma. Como él mismo lo explica:

Fui a los bosques porque quería vivir deliberadamente, enfrentar sólo los hechos esenciales de la vida y ver si no podía aprender lo que ella tenía que enseñar, no sea que cuando estuviera por morir descubriera que no había vivido (Thoreau [1854] 1999, 3).

Walden o La vida en los Bosques es un ensayo que narra la cotidianidad de la vida en el campo, describiendo con detalle y apasionamiento cada suceso, la sensación de cada instante en el que transcurre el sol, la bulla de los animales sobre su puerta o sus ventanas, el anuncio de la primavera ante los días más largos, la nieve que se funde, la aparición de las ardillas y los gorriones (Thoreau [1854] 1999).

Thoreau destaca unas lecciones en su ensayo que serán importantes para entender su obra política:

i) Una vida integra requiere de tiempo para vivir cuestiones contemplativas, cultivar el espíritu y el intelecto. Esto le permite cuestionar la libertad en las condiciones de su época, afirmando que el hombre se ha convertido en una máquina cuyo único tiempo libre debe usarlo para descansar y recuperarse de su extenuante jornada laboral. Así, el hombre, preocupado por dotarse de cuidados artificiales, no tiene disfrute por la vida. “La mayoría de los hombres viven una vida de tranquila desesperación (...) No hay diversión en ellos, porque esta viene solo después del trabajo” (Thoreau [1854] 1999,

Apoyo la causa del movimiento antiesclavista y lideró el movimiento trascendentalismo, el cual propugnaba por la búsqueda de la verdad de manera intuitiva basada en la capacidad de la conciencia.

¹⁶ Amos Bronson Alcott, escritor estadounidense que lidera el establecimiento de una comunidad utópica. Su amistad y escritos influyen sobre Thoreau.

¹⁷ Walden es el nombre de la laguna en la que vivió Thoreau, en Concord – Massachussetts – entre los años 1845 y 1847.

10). Por esta razón, Thoreau invita a una vida sencilla y simple, eliminando la vanidad y la artificialidad, en la que se pueda cultivar el pensamiento y el espíritu.

ii) Considera que un verdadero filósofo no se debe limitar a enseñar los problemas de la vida, sino también a resolverlos. Para Thoreau el único método de lograr una aprehensión de la realidad para abordarla como estudio, consiste en vivirlo, es decir vivir la filosofía que se enseña: “*Nadie puede ser un observador sabio e imparcial de la raza humana sino se encuentra en la ventajosa posición de lo que deberíamos llamar pobreza voluntaria*”. (Thoreau [1854] 1999, 13).

iii) Reitera la importancia de desarrollar una cultura intelectual, lejos de la superficialidad que ofrece el comercio:

Quando un ignorante y quizás despreciativo comerciante ha obtenido con riesgo y trabajo su anhelada independencia y tiempo libre, y es admitido en círculos de la riqueza y la moda, al final se vuelve invariablemente hacia aquellos aun más elevado pero inaccesibles círculos de la inteligencia y el genio, y se torna sensible a las imperfecciones de su cultura y a la vanidad e insuficiencia de sus riquezas; pero más adelante prueba su sensatez por los esfuerzos que realiza asegurando para sus hijos esa cultura intelectual cuya falta siente él tan agudamente; y de esa forma se convierte en el fundador de una familia” (Thoreau [1854] 1999, 22).

Así Thoreau aboga por una vida contemplativa como expresión de libertad y búsqueda de conocimiento. Esta relación entre la libertad como posibilidad civil y el conocimiento es determinante en este pensador. Más que un analista de lo político, Thoreau debe contemplarse como un autor naturalista, en el sentido científico del siglo XIX, donde la libertad en el contexto de un orden político es condición del avance en la búsqueda del conocimiento—sea este filosófico o científico—.

Si bien Thoreau no se dedicó a la vida política—razón por la que erróneamente se le considera ajeno a la movilización (Martínez 2011) — si fue un defensor convencido de las ideas liberales y republicanas. Se adhería, por ejemplo, al lema “el mejor gobierno es el que gobierna menos” de la *Democratic Review*, publicación neoyorkina en la que Thoreau era un autor usual (Thoreau [1848] 2008a, 29). Posteriormente se le ha

asociado incluso al anarquismo, por su vida como ermitaño en Walden, su exaltación de la vida contemplativa, su moralismo severo y por su defensa acérrima a la libertad, la justicia y la democracia. En el contexto sociopolítico que hemos descrito, Thoreau no fue tibio en sus posturas: manifestó su desacuerdo con la esclavitud, la forma de conquistar tierras y ampliar las fronteras del naciente Estado, el sometimiento de los pueblos indígenas y la guerra contra México, en clara oposición con las ideas dominantes de la época (Thoreau [1848] 2008a). El biógrafo Juan José Coy, por ejemplo, lo describe de la siguiente manera:

Thoreau resulta inclasificable e irreductible a fórmulas simplistas o etiquetas empobrecedoras, su talento libertario y a un tiempo solidario, resulta de una extraordinaria actualidad. Antimperialista, en el apogeo del imperialismo norteamericano de la primera mitad del siglo XIX; defensor del derecho a pensar por uno mismo, como defensa irreductible ante la avalancha de oportunismo político y compromisos ideológicos; ecologista convencido, en contacto con la naturaleza, cien años antes de los “verdes”; defensor acérrimo de las minorías indias, en proceso de exterminio; antiesclavista convicto y confeso, en plena efervescencia racial que había de culminar muy poco antes de su muerte en el estallido de la guerra civil; defensor del derecho a la pereza, o reivindicación de aspectos creativos del ocio con dignidad, mucho antes de la formulación de Paul Lafargue¹⁸. Y todo esto hasta límites de un radicalismo que lejos de disminuir con los años, se fue agudizando conforme pasaban. Defensor ardiente y convencido de causas perdidas. No por perdidas menos justas (Coy 2008, xiii).

Thoreau era pues coherente con las ideas liberales promovidas en el siglo XIX, no sólo adelantado a los ecologistas del siglo XX, sino a las ideas liberales–marxistas de la segunda mitad del siglo XIX, cuando hace una fuerte crítica al hombre que se convierte en máquina, perdiendo su libertad y su tiempo para invertir en cultivar su mente y espíritu. Es así como debe entenderse su rechazo enfático al culto al trabajo como una virtud –principio puritanos–, porque el trabajo constante, según Thoreau, es la explotación de uno mismo (Miller 2008).

¹⁸ Paul Lafargue, médico, periodista y revolucionario francés, escribió un artículo titulado “El Derecho a la Pereza” publicado en 1880 en un diario francés llamado La igualdad. Lafargue influenció el movimiento anarquista con este ensayo.

Su ensayo *Del deber de la Desobediencia Civil* de 1848 es un hito histórico que influenciaría la reflexión en teoría política sobre el binomio obediencia–desobediencia, desde la óptica de las ideas liberales y contractualistas (Arendt 1999a; Habermas 1988; Rawls [1971] 2000; Mejía 2001). En su ensayo no sólo se utiliza por primera vez el término desobediencia civil, sino que ésta se presenta como un deber ciudadano complejo que implica una posición ideológica liberal y moral, y una conciencia sobre la influencia del individuo en el Estado como ciudadano. Thoreau hace una sencilla pero certera explicación de la misma: ante una ley injusta, el deber del ciudadano es desobedecerla e instar al gobierno a su reforma (Thoreau [1848] 2008a). Lejos de una explicación sofisticada, compleja o alternativa, Thoreau enmarca la desobediencia civil en los ideales liberales, haciéndolos extensivos a los que se consideran esclavos que inevitablemente conforman la recién creada república. De la misma forma para Thoreau no hay diferencias entre colonialismos. Rechaza el que sufrieron los Estados Unidos por Inglaterra como el que pueden estos ocasionar sometiendo los pueblos del territorio mexicano (Thoreau [1848] 2008a, 31-35).

De esta manera Thoreau revela uno de los rasgos más interesantes de su pensamiento. Fiel seguidor de sus ideas políticas y sociales, para Thoreau estas deben obedecerse con la rectitud del que las entiende también como principios morales. No establece diferencias: la esclavitud es universalmente reprobable, la libertad de los pueblos es un derecho sin importar la coyuntura política o las circunstancias socioeconómicas, los Estados Unidos no pueden someter otras naciones defendiendo al mismo tiempo la independencia. A su vez, este rasgo se reproduce en su preocupación por la coherencia entre los medios y los fines, que a su vez será común en la práctica desobediente de los demás pioneros.

El ensayo fue escrito por Thoreau luego de negarse a pagar impuestos, pasando por ello una noche en la cárcel. En el ensayo explica que es injusto colaborar, a través del pago de impuestos, con la guerra contra México, porque esta violaba abiertamente la libertad e integridad de otros pueblos y promulgaba el sometimiento. Es así como se refiere al deber de la desobediencia civil, argumentando que las leyes deben guardar una estricta correlación con la justicia, la conciencia y la recta moral. “Nos sometemos

a impuestos injustos. Hay un grupo de entre nosotros que no está representado. Son impuestos sin representación” (Thoreau [1848] 2008a, 24). De esta manera, el texto de Thoreau comienza con una fuerte crítica al Estado, especialmente a su influencia en las decisiones que toman los individuos. A través éste, los individuos se convierten en masas y agentes del Estado, permitiéndole actuar incluso en desacuerdo con la mayoría, restringiendo así la participación de los individuos en los asuntos públicos haciéndoles creer al mismo tiempo que son activos. Desde su perspectiva, este accionar del Estado convierte al individuo en un mero instrumento a sus propósitos (Thoreau [1848] 2008a).

Para Thoreau hay una ironía en el hecho que el gobierno, elegido por el pueblo mismo, adquiera una especie de vida propia, que lo separa de sus electores, un Leviatán con vida propia. Ese mismo gobierno es susceptible de cometer abusos y perjuicios, lo que se ejemplifica en la guerra de los Estados Unidos contra México, sometiéndolo y permitiendo la esclavitud, a pesar de los ideales que motivaron la independencia y la creación de la nueva nación americana. De éste modo, concluye, “los gobiernos evidencian cuán fácilmente se puede instrumentalizar al gobierno en beneficio propio” (Thoreau [1848] 2003, p. 15). Por lo tanto, si los ideales sobre los cuales se erigió una República libre no se están cumpliendo, la responsabilidad recae sobre cada uno de los miembros de esa República, ya que colaboran con el gobierno para que éste a nombre del propio pueblo cause daños. Los ciudadanos permiten así su propio sometimiento gracias a su conformismo. Efectivamente, para Thoreau el conformismo es una forma de sometimiento (Thoreau [1848] 2008a). En su crítica, este autor va incluso más allá, al señalar los móviles económicos de este fenómeno. La guerra contra México perseguía un objetivo exclusivamente económico, promovido por la producción de algodón, las industrias fabriles del Norte y la ampliación de territorios en los cuales la esclavitud fuese legal. De esta manera, los hombres sirven al Estado, sin que en cada uno de ellos medie el sentido moral, lo que conduce a la instrumentalización del hombre al servicio de la sociedad mercantil, haciendo que los individuos no tengan reparo por no ejercitar plenamente su libertad, conciencia y moralidad.

Muestra de su sentido estricto de la política y las libertades, Thoreau reconoce como injusto que se reconozca el derecho de resistencia cuando se trataba de la independencia de Estados Unidos, pero que no haya ese mismo reconocimiento en el caso de otros pueblos:

(...) cuando una sexta parte de la población de un país que se ha comprometido a ser refugio de la libertad, está esclavizada, y toda una nación es agredida y conquistada injustamente por un ejército extranjero y sometida a la ley marcial, creo que ha llegado el momento de que los hombres honrados se rebelen y se subleven. Y este deber es tanto más urgente, por cuanto que el país así ultrajado no es el nuestro, sino que el nuestro es el invasor (Thoreau [1848] 2008a, 34).

De esta manera se plantea una contradicción del discurso, cuando promoviendo la libertad, los derechos y la justicia, una República puede cometer atropellos sobre otra. A ello debe entonces anteponerse un deber moral. El imperativo de hacer algo para evitar lo injusto, para detener el sometimiento, la esclavitud y la guerra. Un acto individual que atienda la conciencia sobre los principios de justicia. En conclusión, actuar de manera acorde con la moral. De esta manera, Thoreau contrapone dos éticas o razones: la razón cívica y la razón de Estado. Cuando ambas no coinciden, produce desequilibrios e ilegitimidad, lo que requiere presentar el tema ante el debate público y la deliberación, logrando nuevos consensos sobre el asunto que les atañe. Razón cívica y razón de Estado deben ser una sola, pues no existe estado sin ciudadanía. Las actuaciones en busca de la libertad y la justicia no deben llegar por agotamiento, sino espontáneamente en el tiempo en el que se presentan. Para Thoreau no existe ninguna virtud en apoyar que se apruebe la abolición de la esclavitud cuando ésta deje de ser un recurso productivo o cuando sea una cuestión indiferente. La desobediencia civil tiene este fin último –reformar– lo que genere algún tipo de injusticia.

Thoreau convoca entonces a quebrantar la ley en todas las ocasiones en que las leyes permitan el abuso de poder o hechos injustos, sencillamente porque desobedecerlas cuestionará la ley y por lo tanto propenderá por su corrección (Thoreau [1848] 2008a). Pero la desobediencia debe ser inmediata, porque las injusticias no dan espera. En medio de un modelo liberal y democrático, la desobediencia debe ser leída como una

prevención de un mal mayor, una forma de corregir los defectos del sistema, de procurar las reformas necesarias (Arendt 1999a).

Dos actos de desobediencia civil realizó Thoreau. En el primer caso, el Estado en nombre de la Iglesia¹⁹ lo instó a pagar un impuesto para el sostenimiento del clero, ante lo cual Thoreau se negó rotundamente por dos razones fundamentales: Primero, porque consideró injusto que la Iglesia pudiese cobrar un pago para sostenimiento, mientras que la escuela no gozaba de esa posibilidad, siendo la escuela un espacio importante en el desarrollo y capacitación de los niños y jóvenes, mientras que la vida espiritual es una cuestión optativa que no debe ser responsabilidad del Estado; una elección individual y por lo tanto del ámbito privado e íntimo. Segundo, porque no se consideraba, ni quería que lo consideraran, miembro de dicha iglesia. Así lo hizo saber mediante una carta en donde rechazaba su membresía y toda membresía que él no hubiese hecho personalmente (Thoreau [1848] 2003, 33-34).

El segundo hecho de desobediencia civil que lo hizo célebre, fue negarse a pagar “los impuestos sobre los votantes”, con lo cual se apoyaba la guerra contra México. Thoreau explicó que no se negaba a pagar impuestos arbitrariamente, sino sólo aquellos que causaban algún mal. Así demostró como pagó los impuestos de carreteras, el de mantenimiento de las escuelas, la contribución para la educación, entre otros, afirmando que no con ello declara su lealtad al Estado, pero si su responsabilidad en cuanto a ciudadano a obedecer la ley que se corresponde con su conciencia moral y que es un reflejo de su propia ley (Thoreau [1848] 2003, 39-41).

En su ensayo, Thoreau describe la noche que pasó en la cárcel. Concluyendo que si el Estado encarcela a un hombre que pretende actuar justamente, entonces la cárcel será “el mejor sitio para ser un hombre libre” (Thoreau [1848] 2008a, 46). Agrega luego que cuando un Estado se niega a enfrentar la conciencia o la moral de un individuo,

¹⁹ A pesar de las ideas liberales sobre las cuales se sustentaba la República y los procesos de secularización que obligaba la conformación de los Estados modernos, Thoreau nos recuerda dicha distinción en la imposición de impuestos y en el proceso de consolidación de la República. El nuevo paradigma del Estado Moderno es distinguir al ciudadano del feligrés, entendiendo la ciudadanía en función del Estado en el ámbito público y la iglesia como una institución a la que el feligrés puede hacerse fiel de manera libre y voluntaria, en el ámbito de su libertad personal y por tanto privada (Arendt 2006; Thoreau [1848] 2003). De esta manera, no entiende como el Estado puede beneficiar a través del cobro de un impuesto a la institución de la iglesia.

entonces le infringe dolor a su cuerpo como una especie de método para someterlo. “No se arma de honradez o de inteligencia sino que recurre a la simple fuerza física” (Thoreau [1848] 2003, 35).

El aporte de Thoreau es pues invaluable. Para una conceptualización de la desobediencia civil, su principal aporte es considerar dentro de las mismas ideas liberales la posibilidad de desobedecer cuando la obediencia implica algún tipo de colaboración con algo injusto que contradice los valores que el mismo liberalismo promulga. El Estado no es una entidad ajena al individuo sino un reflejo de sí mismo, y por lo tanto, es responsabilidad de éste. Por tal motivo Thoreau insta a una ciudadanía activa, criticando el que las instituciones del Estado se entiendan como lejanas de lo común y especializadas, con vida y autonomía propias.

A su vez, en esta defensa acérrima del ideal liberal, Thoreau hace un llamado a la conciencia individual anudada a la acción: “Miles de personas están en teoría en contra de la esclavitud y la guerra, pero de hecho no hacen nada por acabar con ellas” (Thoreau [1848] 2008a, 36). La desobediencia se convierte así tanto en una forma de expresión como de conciencia.

El ensayo *Sobre el Deber de la Desobediencia Civil* antecedió los ensayos *La esclavitud en Massachussetts* (1854) y *Una vida sin principios* (1863). En este último, Thoreau explica que no existe nada más perturbador para la poesía, la filosofía y la vida misma que el incesante trabajo. De esta manera, critica el proceso de industrialización en la que los individuos se pierden en la producción capitalista, imposibilitando el gozo de la verdadera libertad que para Thoreau es la posibilidad de encontrarse a sí mismos y desarrollarse, del disfrutar plena y genuinamente la propia vida (Thoreau [1848] 2008a).

Thoreau fue enfático en la lucha contra la esclavitud. En 1850 se aprueba la *Fugitive Slave Act* –Ley de Esclavos Fugitivos— en la cual se tomaban medidas para devolver a los propietarios los esclavos que hubiesen huido. Ralph Waldo Emerson –amigo trascendentalista de Thoreau – escribió en sus diarios: “Esta sucia ley se ha promulgado, en pleno siglo XIX, por gentes que saben leer y escribir. ¡Por Dios que no

obedeceré!” (Coy 2008, xxiv). De la misma forma, el caso de Thomas Sims y Anthony Burns inspiró a Thoreau para elaborar su ensayo. Estos esclavos fugados fueron capturados en Massachusetts y devueltos a sus dueños, hecho que generó una gran controversia en cientos de ciudadanos que rechazaron no solo la ley de fugitivos, sino que durante el proceso intentaron rescatar a los esclavos y permitirles la fuga, siendo a su vez arrestados por ello. Lo irónico es que Massachusetts “rechazó la ley de esclavos fugitivos, en su territorio, y ordenó que no se detuviera a nadie bajo estos cargos”²⁰ (Thoreau [1848] 2008c, 61). El ensayo deja así al descubierto la contradicción entre las ideas liberales de la República, las leyes propugnadas con la participación de los ciudadanos, la postura frente a la justicia y el actuar del Estado. Para Thoreau simplemente la esclavitud es una “traición a todos los proclamados ideales de la Unión” (Coy 2008, xxv). Parece obvio, pero es importante destacar que las ideas liberales inspiraban la fundación de la nueva república, constituyéndose en la base argumental de la organización política. Ahora bien, el liberalismo en sí mismo es un fenómeno histórico múltiple (Merquior 1993, 15), pero es bien sabido que la conformación de los Estados Unidos de Norteamérica siguieron las ideas del derecho natural y el consentimiento, recordemos que:

La premisa básica de la teoría del derecho natural es que existe una ley superior, una razón recta según la naturaleza (...) Esa razón invariable aplicada a la orden y la prohibición es “derecho” en la medida en que permite a la gente distinguir el bien del mal sin consultar más que a su mente y su corazón, su sentido moral interior (Merquior 1993, 36).

El derecho natural tiene un desarrollo conceptual que data desde Cicerón hasta los más recientes académicos contemporáneos como Rawls. Teniendo ciertos consensos como el reconocimiento del individuo como portador de derechos y su consentimiento como fuente de obligación política y autoridad legítima.

Por esta razón, consentir la esclavitud era a todas luces, no solo para Thoreau sino para los más fieles liberales de su época, una contradicción con el liberalismo que

²⁰ La ley de Fugitivos fue aprobada por mayoría en cada uno de los Estados pero no en Massachusetts. Sin embargo fue implementada y respetada en virtud de las decisiones federales; a pesar que generó rechazo colectivo por parte de muchos ciudadanos.

propugnaba la fundación de la república, como veremos Thoreau encontró que los argumentos que justificaban la esclavitud giraban en torno al sistema económico.

En su ensayo la *Esclavitud en Massachusetts* Thoreau vuelve a discutir con la realidad económica de su tiempo. En las discusiones públicas en las que participa le resultó claro que las preocupaciones con respecto a la esclavitud giraban en torno a la explotación y comercialización de los productos y la situación de otros Estados de la Unión. Frente a esto, el autor hace un llamado a sus conciudadanos. “No importa lo valiosa que sea la ley para proteger las propiedades e incluso para mantener unidos el cuerpo y el alma, si no nos mantiene unidos a toda la humanidad” (Thoreau [1848] 2008c, 71). Se debe pues rechazar aquellas leyes que sean contrarias a los ideales liberales y a los principios morales, y tomar conciencia sobre las repercusiones que tienen las leyes y la actitud ciudadana frente a las mismas, sean estas de obediencia, sumisión o desobediencia. No es suficiente el reconocimiento de derogación de una ley, es importante conocer las razones suficientes por las cuales se lleva a cabo una decisión de ésta magnitud.

En cuanto a la ley, Thoreau critica el que las discusiones con respecto a esta se restrinjan a su constitucionalidad. Para este, debería primero reflexionarse si la ley es justa o injusta. “Lo que se necesita son hombres, no políticos, hombres íntegros que reconozcan que existe una ley superior a la constitución o a la decisión de las mayorías” (Thoreau [1848] 2008c, 72). Sugiere así que la forma de abordar un debate sobre una ley es la evaluación de la misma a la luz de los principios que se promulgan, y del consentimiento consciente de los ciudadanos. El deber de un ciudadano es cumplir con la ley que refleja el ímpetu de la justicia y los principios, aun cuando el gobierno no de ejemplo de ello, y por ello mismo será deber de un ciudadano desobedecer la ley que genere algún tipo de injusticia.

De esta manera esta breve revisión al pensamiento y vida de Thoreau permite entender su aporte a la desobediencia civil más allá al acto de inaugurar ese término para referirse a la misma. Thoreau además presenta muchos de los rasgos que también se manifestarán en los pioneros que seguirán sus pasos. Estos pueden enumerarse inicialmente de la siguiente manera:

1. Coherencia entre fines y medios, y coherencia con respecto a sus ideas. En especial al hablar de democracia y liberalismo, Thoreau es estricto al negar de plano cualquier dominación de pueblos y forma de esclavitud. Esto fue, sin duda, revolucionario, aunque predecesores a los largo de la historia, también hayan argumentado esta coherencia.
2. Thoreau es fundamentalmente un liberal. A partir de su liberalismo puede ubicar la moral del individuo en el centro de la decisión por la obediencia a la ley. De esta manera, es la moral del ciudadano la responsable de la obediencia, y por ello mismo, establece como deber ciudadano el desobedecer ante la ley injusta.
3. Thoreau no es sólo el primero en hablar de la desobediencia civil. Expone también la necesidad continua de la transformación y mejora del sistema político, la aceptación del castigo como parte de la desobediencia, y ubica la labor del desobediente como reformador de aquello que es injusto pero no del régimen en su totalidad.
4. Thoreau hace clara la importancia de la ciudadanía activa y consciente, constructora del orden político en el cual habita.
5. Thoreau es importante y novedoso porque él reivindica desobedecer no a un tirano (Estado y soberano) sino a un Estado y una sociedad que es democrática y liberal (de libertades reconocidas y donde se pueden expresar éstas). Reivindica desobedecer frente a un gobierno legítimo y formado por mayorías parlamentarias. Por lo cual, para él no importa si es sólo un hombre el que desobedezca o una gran masa porque puede ser que sólo este hombre tenga más razón ética que las propias mayorías. Esta enseñanza la retomará Luther King en el siglo XX, explicando en su libro *¿Porque no podemos esperar?*, la necesidad de desobedecer en la lucha contra la discriminación racial, en el marco de una democracia formal (López Martínez, 2013: 53-54)
6. Finalmente, su rechazo a la violencia, en pleno siglo XIX, es toda una novedad, sin que él mismo se haya reconocido como pacifista durante su vida.

El liderazgo de la desobediencia civil pasará luego a un hombre muy distinto a Thoreau, en un contexto social y cultural también diferente. Será Liev Tolstói quién continúe con la profundización conceptual y teórica de una figura que debe sus primeros gestos a un naturalista de Massachusetts.

2.2 Liev Nikoláievich Tolstói: un radical no a la violencia.

Liev Nikolaievich Tolstoi nació el 9 de septiembre de 1828 (28 de agosto de 1828, según candelario juliano ruso) en Yásnaia Poliana, Rusia Central, durante la guerra ruso–turca producto de la lucha de independencia Griega. Tempranamente huérfano, en 1830 murió su madre, por lo que su tía, Tatiana Alexandrovna Ergolskaia, pasó a hacerse cargo del pequeño Liev y sus hermanos, asignando tutores franceses y alemanes para su educación formal. En 1836 la familia se trasladó a Moscú, pero al año siguiente murió el padre de Liev, lo que provocó su regreso a Yásnaia Poliana. En 1844 ingresó a estudiar leyes, luego que el resultado de sus exámenes no le permitiera ingresar a estudiar lenguas orientales (Gómez 2010, xxv).

En 1846 empezó a escribir su diario, marcando el inicio de la carrera literaria de Tolstoi. Un año después abandona la universidad y regresa a Yásnaia Poliana. Durante su experiencia en la academia, Tolstoi conoció, entre otros, los escritos de Rousseau, en especial el Emilio (1762) y las Confesiones (1778), declarándose luego discípulo póstumo del emérito francés. Esta influencia puede verse en sus diarios y ensayos filosóficos escritos entre 1846 y 1847, donde Tolstoi demuestra un gran interés en la necesidad de una reforma profunda de la sociedad rusa, rechazando la desigualdad económica de las clases sociales de la época (Mendoza 2009, xii). Sobre Rousseau, Tolstoi escribió, “sentía por él más que admiración. A los quince años llevaba colgado al cuello un medallón con su retrato, en vez de la cruz que se suele llevar” (Rolland [1911] 2010, 23).

Entre 1848 y 1850 Tolstoi se dedicó a viajar entre Moscú y San Petersburgo. En 1851, impulsado por su hermano Nikolái, oficial de artillería, ingresó al ejército y participó en la guerra en el Cáucaso. Escribió sus primeras obras: *Infancia* (1852), publicada en la revista *Sovreménnik* (El Contemporáneo), *Adolescencia* (1854) y *Juventud* (1856). En estos diarios manifiesta su apreciación e inquietudes sobre las circunstancias sociales y políticas de la época, sus iniciativas de transformación, y sus reflexiones psicológicas y morales. Sus experiencias en estos años inspiraron la novela *Los Cosacos* (1863) donde Tolstoi expresa una profunda admiración por la forma de vida de éste pueblo en el Cáucaso (Mendoza 2009).

Durante este periodo como militar reflexionó sobre sus debilidades, afirmando en la entrada de su diario correspondiente al 20 de marzo de 1852: “Predominan en mi tres pasiones insanas: el juego, la lujuria y la vanidad”. Tolstoi manifestaba un enorme sentimiento de culpa por su adicción al juego y al sexo, rechazando en repetidas ocasiones su propio comportamiento. En los diarios llegó a describir de forma detallada como caía en la tentación del juego y el vicio del sexo, lo que le generaba problemas de tipo económico y de salud. En el mismo periodo dice reencontrarse con Dios, si bien se recriminaba su actitud y poca voluntad para abandonar los vicios:

Es imposible transmitir la dulzura del sentimiento que experimenté durante la plegaria (...) Le pedí que perdonara mis pecados; pero no, no le pedí eso, porque sentía que si Él me había brindado ese momento de bienestar era porque me había perdonado (...) Pero no, la carne, el lado mezquino de la vida, volvió a predominar y antes de que hubiera transcurrido siquiera una hora escuché casi conscientemente la voz del vicio, sabía de dónde venía esa voz, sabía que destruiría mi bienestar, luché contra ella y sucumbí (Rolland [1911] 2010, 27).

Esa búsqueda espiritual en el Cáucaso también llevo a Tolstoi a descubrir que no encontraba respuestas en los postulados y praxis de la religión ortodoxa. Buscó intensamente la verdad y la coherencia entre los postulados morales y la práctica de la vida cotidiana (Fernández 2005, 19). Posteriormente confesó que durante los dos años en el ejército descubrió que para “ser eternamente feliz hay que vivir para el prójimo”

(Rolland [1911] 2010, 38), e intentó fundamentar su descubrimiento en los evangelios del cristianismo sin mayores resultados. Sentenció entonces,

No encontré a Dios, ni al Redentor, ni a los sacramentos, nada. Y los busqué con todas, absolutamente todas, con todas las fuerzas de mi alma, y lloré y sufrí y sólo quería la verdad (...) y fue así como me quedé con mi religión (...) (Rolland [1911] 2010, 39).

Al mismo tiempo, se increpa constantemente su reproche por la religión: “Lo que ocurre es que amo, respeto la religión”, opina, “considero que sin ella el ser humano no puede ser ni bueno ni feliz, que más que nada en el mundo me gustaría tenerla (...) pero no tengo ni fe, ni religión” (Rolland [1911] 2010, 37).

En 1854 pide traslado al IV Bastión, el frente más peligroso de Sebastopol. En ese contexto escribe los relatos de guerra de diciembre de 1854, mayo de 1855 y agosto de 1855, publicados en *El Contemporáneo* (Kusmina 2011). Esa experiencia tan peligrosa lo hizo acercarse más a Dios, pidiéndole que conservara su vida, pero también fue decisivo para que Tolstoi planteara una nueva propuesta religiosa:

Ayer una conversación sobre lo divino y la fe me llevó hasta una idea grande e inmensa, a cuya realización me siento capaz de consagrar mi vida. Esa idea es la de fundar una nueva religión acorde con el desarrollo de la humanidad, la religión de Cristo, pero despojada de la fe y de los misterios, una religión práctica que no prometa la felicidad futura, sino que dé a los hombres la felicidad en la tierra (...) actuar conscientemente para la unión de los hombre por medio de la religión, ése es el fundamento de una idea que, espero, me apasionará (Rolland [1911] 2010, 41).

Este es el inicio de la lucha de Tolstoi por una reforma política, social y religiosa, en la forma de la promoción de una religión fundamentada en Cristo pero purificada de dogmas y misticismo. Tolstoi reconoce la importancia de la religión en la vida del individuo y la influencia de ésta en lo político, pero cuestiona que ésta realmente actué de acuerdo a los postulados de los evangelios (Egorov 1988). Si bien Tolstoi no lleva estas ideas a la formación de un movimiento que alcanzara una reforma político-religiosa, logra tener muchos seguidores, que visitaban su casa en Yásnaia Poliana en forma de peregrinación, dejándole mensajes, considerándolo un líder espiritual.

De alguna manera, todos consideraban a Tolstoi como su director espiritual, en parte papa, en parte patriarca, en parte mesías. Como los peregrinos que visitaban la tumba de Rousseau en la década de 1780, los visitantes dejaban inscripciones garabateadas o grabadas en la casa de verano en el parque Ásnaia Poliana; “¡Abajo la pena de muerte! ¡Trabajadores del mundo uníos y rendid homenaje a un genio! ¡Qué León Nikolayevich viva otros tantos años! ¡Saludos al conde Tolstoi de los realistas de Tula!” (Johnson 1991, 141).

La idea de reforma política, social y religiosa, a través de un movimiento religioso, fue una idea que inquietó a Tolstoi durante toda la vida. Muestra de ello son algunos textos de tipo religioso como *Examen de la Teología Dogmática y Unión y Traslación de los Cuatro Evangelios*. Según Johnson, Tolstoi sentía una gran tarea moral que debía llevar a cabo en la tierra, y pretendió ser una especie de mesías. Sin cesar Tolstoi proclamaba la necesidad e inminencia de “una convulsión moral gigantesca que pondría al mundo al revés e instalaría un reino celestial” (Johnson 1991, 138). En 1901 la Iglesia Ortodoxa lo excomulgó porque Tolstoi negaba la divinidad de Jesucristo y consideraba blasfemo elevarle plegarias, si bien se declaró cristiano toda su vida (Egorov 1988).

Como ya se mencionó, los escritos de Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1754), *El Emilio* (1762) y *Las Confesiones* (1778), influyeron profundamente en el pensamiento de Tolstoi, llevándolo a cuestionar las condiciones de vida de la población más pobre y en hacer práctica la doctrina de la iglesia, especialmente en la preocupación por el otro (Johnson 1991). Tolstoi llegó a sentir una enorme culpa por la propiedad privada, la cuestionó como una herramienta injusta y quiso cambiar su forma de vida. Esto le acarreó muchos problemas con su esposa, quien se negaba a abandonar sus bienes. En diciembre de 1881, Tolstoi repartió su dinero entre vagabundos en Moscú y escuchó la historia de sus vidas. De regreso a su casa, reprochó el estilo de vida suntuoso que llevaba y deseó una vida más humilde. Sin embargo, puede decirse que siempre tuvo cierta ambigüedad con respecto a su forma de vida y sus ideales, que finalmente llegaron a “dominar y por fin a destruir su vida organizada”, siendo la “fuente de su orgullo y autoridad, y también de su desazón moral” (Johnson 1991, 131).

En 1856 Tolstoi se retiró de la vida militar y regresó a Yásnaia Poliana, donde se propuso fundar escuelas de enseñanza para la población campesina, elemento que consideraba fundamental para la emancipación individual y el logro de la consciencia, pues “es allí donde se encuentra la luz” (Rolland [1911] 2010, 56). Decidió entonces viajar para estudiar diversos sistemas pedagógicos, pero concluyó que ninguno sirve por cuanto no motivan una consciencia tal que les permita a cada ser humano ser un espíritu libre. Paralelamente criticó que un grupo privilegiado impusiera a la fuerza el conocimiento:

(...) este método de educación forzosa no ha sido capaz de producir jamás, en la universidad, hombres como los que necesita la humanidad, y sólo ha producido los hombres que necesita un sociedad depravada (...) De las universidades sale lo que tiene que salir: o funcionarios que le resultan cómodos al gobierno, o funcionarios profesores o funcionarios literatos que le resultan cómodos a la sociedad (Rolland [1911] 2010, 57).

En este periodo Tolstoi profundiza su crítica a la universidad y la pedagogía, que había iniciado en su época de estudiante de leyes. Rechazó la pedagogía progresista de su época y promovió una educación a los campesinos que les permitiera mejorar su nivel de vida “sin dejar de ser lo que eran”, es decir que lograra “reconciliarlos con su mundo” (Mendoza 2009, xiii). De esta manera, Tolstoi construyó escuelas dentro de sus propiedades en Yásnaia Poliana, en las cuales lo fundamental de la enseñanza se centra en la consciencia, para que se pueda distinguir entre el bien y el mal; la libertad, que hace iguales y autónomos a todos los seres humanos y por lo tanto dignos, y la practicidad, para que en las tareas de la vida cotidiana se refleje la moralidad y religiosidad del individuo (Egorov 1988). Sin embargo, como en muchos otros aspectos de su vida, Tolstoi parece contradictorio al menos para el analista contemporáneo. En el mismo periodo, por ejemplo, negó a su hijo ilegítimo el acceso a la escuela que el mismo lidera.

Además de las tierras, Tolstoi heredó también siervos, institución que se abolió sólo hasta 1861²¹. Este hecho le generó más contradicciones y culpas. En 1856 intentó abolir

²¹ En el siglo XIX, salvo un pequeño número de campesinos libres, los campesinos siervos constituyen la mayoría de la población rural en la Rusia zarista. Las categorías y obligaciones de los siervos eran de

la figura en sus propias tierras. Promovió la educación y lideró la lucha de los campesinos contra esta figura, ofreciéndoles incluso la libertad. No obstante, el intento de emancipación de los siervos de 1856 no tuvo éxito. Las mismas personas consideradas siervos, creyeron que las motivaciones de Tolstoi eran comerciales y se rumoraba que el Zar Alejandro II tenía la intención de abolir la figura, como efectivamente sucedió en 1861 (Gómez 2010). Sin embargo, cuando finalmente se decretó la emancipación de los siervos, Tolstoi puso en práctica la norma de inmediato, criticando que la iniciativa no hubiese podido concretarse por los siervos mismos, requiriendo una disposición de Alejandro II. En 1861, Tolstoi fue nombrado árbitro territorial del distrito de Krapivna, volviéndose mediador entre labradores y propietarios. En 1866 decide defender a un sargento acusado de abofetear a un superior por tratos despóticos, pero pierde el pleito y el sargento es condenado a muerte.

Durante este periodo escribe *Los dos húsares* (1856), *Albert* (1857), *Tres muertes* (1858, 1859), *Felicidad Conyugal* (1859). Publica la revista *Yásnaia Poliana* (1862), en la que publica sus críticas a los modelos pedagógicos de la época. Ese mismo año se casa con Sofía Andréivna Berns. Escribe *Polikushka* (1863) y publica *Los Cosacos* (1863). En 1864 empieza a escribir *Guerra y Paz*, una de sus más grandes obras, en la que deja entrever una fuerte crítica a las guerras y al heroísmo, y a la forma de instrumentalización de los hombres para los fines del estado (Gómez 2010, xxxii).

diversos tipos: siervos domésticos, siervos sometidos a la corvea (trabajo no remunerado), campesinos que pagan una renta (obrok), etc. Más allá de la precaria situación económica, el drama de la servidumbre radicaba en “la indignidad de su estado, en su ignorancia total, en su hundimiento espiritual y físico”. Efectivamente, “casi ninguno sabe leer y los señores se cuidan de impedir la salida de esta situación. Boris Ioussupov hace cerrar una escuela y escribe a su intendente: “Sé, por experiencia, que saber leer o escribir no es de ninguna utilidad para los campesinos. Querría que mis súbditos transmitiesen a sus hijos únicamente las reglas de la buena moral.” A su vez, los derechos de los señores eran casi ilimitados, autorizados a administrar castigos corporales para mantener el orden y la autoridad. Para el tiempo de Tolstoi, “en varias ocasiones se había estudiado la posibilidad de la liberación pero se complicaba con un problema económico, no podía decretarse la libertad sin acompañarla de la entrega de tierra, que, por otra parte, el campesino consideraba suya aunque aceptara el pago de rentas al señor”. Nicolás I consideraba la servidumbre como “el oprobio de su reinado” y encargó, en 1847 un proyecto de emancipación muy tímido que nunca se llevó a cabo. El desastre de la guerra de Crimea (1854-1856) abrió los ojos a señores y campesinos. El barón de Von Haxthausen escribió: “La servidumbre se ha convertido en un hecho contra la naturaleza y pronto será imposible mantenerla.” Cuando grandes motines de siervos retienen las tropas necesarias para detener a los ejércitos francés e inglés, Alejandro II declara: “Más vale abolir la servidumbre desde arriba que esperar a que comience a abolirse desde abajo”, siendo ese el primer anuncio de su propósito en marzo de 1856 (*La Rusia zarista...*, s.f.)

Con respecto a su posición frente a los problemas sociales rusos, Tolstoi se mantuvo siempre crítico y activo (Johnson 1991). Llamó, por ejemplo, la atención sobre las regiones rusas que sufrían hambrunas, iniciando una serie de programas para combatir el hambre. Si bien sus planes eran desorganizados, desarrolló programas de ayuda que tuvieron éxito, especialmente durante la hambruna de 1890 (Popoff 2011).

El 19 de marzo de 1873 empezó a escribir la novela Ana Karénina, la cual aparecería solo en forma de libro hasta el año 1878. La novela es una crítica a la sociedad de su época, especialmente a la aristocracia; destacando la hipocresía existente entre una vida de apariencias, que promueve la educación liberal, los valores religiosos, la institucionalidad, etc., frente a los reales sentimientos de los personajes. En el contexto de la obra, el personaje de Konstantin Levin, es digno de mención pues tradicionalmente se ha considerado autobiográfico (Nabokov 2009). Efectivamente, Tolstoi “no solo le prestó sus ideas a la vez conservadoras y democráticas, su antiliberalismo de aristócrata rural que desprecia a los intelectuales”, sino que también le prestó su vida (Rolland [1911] 2010, 82). En la obra, Levin decide retirarse a la granja y dedicarse a la enseñanza a los campesinos y trabajadores. En una conversación con un campesino, éste le dice que es indispensable vivir para Dios y no para sí mismos como pretende el hombre, reproduciendo muchas de sus propias experiencias vitales y filosóficas (Mendoza 2009).

En esos años interrumpe varias veces la escritura de la novela por causa de la depresión. En 1875 escribió a un amigo, “durante dos meses no me he manchado los dedos con tinta, ni mi espíritu con pensamientos, pero ahora me unzo de nuevo a la aburrida y vulgar Ana arénina, con el único deseo de acabarla lo antes posible” (Gómez 2010, xxxiii). En una carta a Nikolái Nikolaievich Strájov del 8 de noviembre expresa, “Dios mío, si alguien pudiera terminar Ana arénina por mi! Me resulta insoportablemente repulsiva” (Rolland [1911] 2010, 85). En medio de la depresión y el deseo por aportar en la reforma religiosa, escribe en 1879 *Confesión* (1879) y *Crítica de la teología dogmática* (1879 -1881). El epílogo de Ana arénina “es una transición autobiográfica hacia la revolución moral que se expresaría dos años más tarde, cuando escribió *Confesión*” (Rolland [1911] 2010, 82; ver también Nabokov 2009).

En *Confesión* (1879) Tolstoi describe detalladamente la crisis de su existencia, del sentido de la vida y del vacío que se apodera de él. Reconoce tener familia, salud, una esposa que amaba, y reconocimiento como escritor; pero nada de ello era suficiente para encontrarle sentido a su vida. Incluso llega a declarar que no deseaba conocer la verdad, motor y fuerza de su vida. En el marco de esa reflexión existencial, descubrió que las personas viven “(...) no gracias al apoyo de la razón sino sin preocuparse de ella: viven gracias a la fe. ¿Qué era esa fe que la razón ignoraba?” (Rolland [1911] 2010, 88). Aquí vuelve Tolstoi a su reflexión sobre la practicidad de la religión y de la fe misma, argumentando que la verdad se encuentra en la simplicidad, en las labores cotidianas, en la vida misma. En el marco de esa reflexión busca a incesantemente a Dios. En *Confesión* relata que finalmente lo encontró en medio del bosque, estando atento a sus sonidos y pensando sobre su existencia. Entonces lo sintió y “ese vacío desapareció” (Rolland [1911] 2010, 88-90). A partir de ese momento Tolstoi regresa a la religión, estudia la doctrina de la iglesia ortodoxa y se somete a todos sus rituales sin atreverse a juzgar incluso lo que le parecía desfasado. Empero, esa vuelta a la iglesia lo termina por convencer que la iglesia se equivocaba, especialmente en dos cuestiones: “la intolerancia llena de odio y recíproca entre las dos iglesias y la aceptación, formal o tácita, del homicidio, la guerra y la pena de muerte” (Rolland [1911] 2010, 90). Además, crítica vehementemente la alianza entre la iglesia y el Estado. Para Tolstoi, “afirmar la santidad del poder del Estado, la santidad de la violencia”, no es sino “la unión de los bandidos con los embusteros” (Rolland [1911] 2010, 91).

Después de esta definitiva ruptura con la iglesia ortodoxa, Tolstoi escribe *Crítica de la teología dogmática* (1879-1881), *Concordancia y traducción de los cuatro evangelios* (1881 – 1883), *¿Cuál es mi fe?* (1883), *¿Qué debemos hacer?* (1884 – 1886), *La Iglesia y el Estado* (1891) y *El reino de Dios está en vosotros* (1893) (Nabokov 2009).

2.2.1 Tolstoi y la desobediencia civil.

Hasta este punto, la pequeña revisión biográfica a Tolstoi permite delinear su personalidad, a veces contradictoria, envuelta en reflexiones espirituales que se extendían a la practicidad cotidiana de la vida misma. Este es uno de los elementos centrales de su pensamiento. Tolstoi habla de religión como de una acción que permite

la justicia social y sus propósitos reformadores adquieren una praxis. En las críticas de Tolstoi a la iglesia ortodoxa se pueden evidenciar tres elementos fundamentales para la discusión sobre la justificación de la desobediencia civil de esta tesis. A continuación se enumerarán:

El primero se refiere a identificar valores similares entre una religión y otra, entre un credo y otro, entre una cultura y otra. Tolstoi identificó valores similares fundamentales en todas las religiones, tales como el amor a Dios y el amor al prójimo. Fraternalizó los postulados del evangelio Cristiano, Buda, Lao Tsé y Krishna en el libro *Los pensamientos de los hombres sabios* (1903). Es decir, Tolstoi abre la puerta a una ética universal en la que cada individuo solo debe seguir los valores que profesan las grandes religiones, siendo coherente entre sus convicciones y las acciones. La tarea es simplemente ejercer lo que su conciencia le anima, porque “la verdad moral y religiosa es siempre y en todos lados la misma” (Rolland [1911] 2010, 92). De allí la incompreensión de Tolstoi por la postura de la iglesia, frente a la injusticia, a la corrupción, al poder, y a la guerra. A su vez, estas reflexiones le permiten señalar el abismo existente entre las enseñanzas de Cristo y la práctica de esas enseñanzas en la vida diaria, haciendo nuevamente hincapié en la necesidad de llevar todo aprendizaje a la vida práctica cotidiana. En esa moral universal, no puede justificarse ni la guerra, ni el sometimiento, ni la pobreza, ni la desigualdad, ni la injusticia (Mendoza 2009).

El segundo elemento que Tolstoi destaca es el papel de la conciencia en cada una de las acciones del individuo. Invita a ser coherente entre la fe y los quehaceres, entre la convicción y las obras, entre la conciencia y la praxis. No es posible someter la voluntad a la obediencia forzosa de una ley que sea contraria a la conciencia, a la fe o la convicción (Mendoza 2009; Egorov 1988). Pero más allá de esto, Tolstoi se preocupó por dotar de razón la fe, de llenarla de coherencia, haciendo que la virtud se reflejara en cada actividad de la vida cotidiana:

El hombre no es más que un rosal, el más débil de la naturaleza, pero es un rosal pensante... Toda nuestra dignidad está en el pensamiento... Trabajamos, pues, para pensar bien: he aquí el principio de la moral (Rolland [1911] 2010, 93).

Su postura sobre la moral la une de esta manera a la actividad racional. Pensar es pues la base de toda actividad ética. Para Tolstoi la conciencia religiosa y la conciencia racional es una sola, relacionadas inevitablemente con la actividad misma. “No hay que hablar, sino actuar, dijo Cristo”, recuerda Tolstoi, “¿ cuál es la actividad de la razón? El amor. El amor es la única actividad razonable del hombre” (Rolland [1911] 2010, 95).

El tercer elemento que será definitivo en su influencia sobre la desobediencia civil, es su postulado de no resistir el mal con el mal, que deriva lógicamente del amor a Dios y al prójimo. Por lo tanto, la única forma coherente de enfrentar la violencia es con amor, con dignidad, con coraje pero sin hacer daño. Inspirado en el Sermón de la Montaña, Tolstoi define cinco mandamientos: no te enfurezcas, no cometas adulterio, no jures, no resistas el mal con el mal, y no seas enemigo de nadie (Egorov 1988; Mendoza 2009).

Estos postulados de Tolstoi influenciaron a Gandhi, quien afirmó: “*Empecé a tomar conciencia [leyendo a Tolstoi] (y) cada vez más y más, de las infinitas posibilidades del amor universal*” (Gandhi 2003, 67). Al respecto, es iluminador un pasaje de la carta que dirigiese el escritor ruso a Gandhi, cuando este empezaba a promover la resistencia a la exclusión de los indios en Sudáfrica.

(...) aquello que suele llamarse la no-resistencia, (...) en realidad no es otra cosa que la doctrina del amor no desfigurada por falsas interpretaciones. Que el amor, es decir, las aspiración de las almas humanas a la unión, y que la actividad que se desprende de esa aspiración es la ley única y suprema de la vida humana es algo que todo hombre sabe y siente en el fondo de su alma (...); lo sabe y lo siente mientras no se enreda en las doctrinas falsas del mundo (Tolstoi 1910 en Rolland [1911] 2010, 232).

El amor como principio guía, sin duda, el rechazo de Tolstoi a la violencia. En la misma carta a Gandhi, el escritor ruso es reiterativo al afirmar que “la violencia no es compatible con el amor como ley fundamental de la vida”, por lo que resistir el mal con el mal invalida la existencia misma de la ley del amor, haciendo que toda ley sea la de la violencia, esto es, “la ley del más fuerte” (Tolstoi 1910 en Rolland [1911] 2010, 233). Estos principios y su puesta en práctica no son negociables, obedecen al imperativo moral mínimo humano, y por ende es preciso que el individuo reconozca la incoherencia detrás de las instituciones y discursos de todo tipo que como “doctrinas falsas del

mundo” confunden a las personas de la ley del amor. Es el caso de “la vida de los pueblos cristianos”, que para Tolstoi no es sino “una contradicción entre aquello que predicán y aquellos sobre lo que construyen su vida”, entre el amor y la violencia (Tolstoi 1910 en Rolland [1911] 2010, 233).

Aunque su vida personal estuviese colmada de angustia y perturbaciones, su pensamiento es coherente. Ya se ha señalado su rechazo a la guerra, a la figura de la servidumbre, y a la incoherencia de la religión oficial. A partir de su defensa a la ley del amor, Tolstoi defiende con vigor la no obediencia si esta va en contra de la moral del individuo.

Si el comandante ordena matar al hijo de vuestro vecino, matar a vuestro padre, a vuestra madre, ¿le obedeceréis? Y, si no le obedecierais, todos los racionios se echan por tierra, porque, si hay caso en que podéis no obedecer, ¿dónde encontrareis el límite hasta el cual debéis hacerlo? No existe para vosotros otro límite sino aquel establecido por el cristianismo; y respetarlo es cosa, al mismo tiempo, sabia y fácil (Tolstoi [1893] 2013[, 16).

Es deber cristiano obedecer la ley del amor. La desobediencia es una consecuencia práctica de seguir con rectitud dicho principio moral. Así, en el caso del servicio militar, por ejemplo, Tolstoi es enfático:

"Juzgad vosotros mismos si es justo obedecer al hombre en vez de a Dios", como dijeron Pedro y Juan. Por lo tanto, todo hombre que quiere ser cristiano tiene solo una conducta a seguir, negarse, cuando deseen mandarlo a la guerra, pues Cristo dijo: "No resistiréis al mal con la violencia" (Tolstoi [1893] 2013, 16).

De esta manera, la desobediencia civil no es otra cosa que una forma de resistir el mal sin el mal. En *El reino de Dios está en vosotros* (1893), Tolstoi explica cómo la religión se distanció de la doctrina de Cristo, en particular del postulado de la prohibición de oponerse al mal con la fuerza. Esto implica no sólo el desvío de la iglesia y su doctrina del camino señalado por Cristo, sino su evidente contradicción. Para el escritor ruso, la desobediencia civil será un asunto religioso, como lo señala Fernández:

[La desobediencia civil en Tolstoi] (...) se basa en la denuncia radical de las incoherencias y contradicciones de un imperio que se presenta confesionalmente como cristiano y que conculca en la práctica el primer mandamiento de la Ley de Dios. Por eso Tolstoi, al predicar la desobediencia civil, puede llegar a decir que, desde el punto de vista moral, el Estado es peor que cualquier banda organizada de delincuentes (Fernández 2005, 19).

Desobedecer es así una opción moral religiosa y civil. Su desobediencia es a la institucionalidad, fundamentada en la ley del amor, que constituye una opción moral y promueve una práctica de vida. Es precisamente en la práctica del amor que Tolstoi cuestiona al Estado y a la iglesia ortodoxa. Para la época de Tolstoi no existe una diferencia entre la organización política —el zarismo— y la iglesia ortodoxa pues se presentaba una alianza entre las dos instituciones. Por otro lado, éste autor nos permite identificar que no existe una diferenciación entre el poder civil y el poder eclesiástico, porque el poder se manifiesta en la opresión (la cárcel, el ejército, la exclusión, la pobreza). Así las cosas, para ejercer el amor al prójimo —es decir, vivir en Dios—, debe haber un rechazo al poder, provenga éste de donde provenga. Es, incluso, la “única actitud moral posible contra la guerra, la educación militarista, el absolutismo y la violencia de un régimen —el zarista— que de hecho seguía manteniendo en la servidumbre a la población campesina rusa” (Fernández 2005, 19). Tolstoi es coherente. Defiende la causa de los Dujobory del Cáucaso en 1898 y la de los georgianos de la región de Guria en 1905, movimientos que se resisten al servicio militar²². También apoyó los sectarios, un grupo que practicaba la no obediencia al Estado. No obstante, el escritor ruso

(...) nunca empuja a nadie a rechazar el servicio militar. Cada uno debe tomar su propia decisión. Si está tratando con alguien que duda, siempre aconseja entrar en el servicio y no negarse a obedecer, mientras eso no le sea moralmente imposible (Rolland [1911] 2010, 169).

²² Conocidos también como los Doukhobors, se trataba de un grupo minoritario de la iglesia ortodoxa rusa del ámbito rural quienes profesaban la aversión a la violencia, sus miembros se negaban a ingresar al servicio militar cuando eran llamados a filas y preferían pagar con pena de prisión. Estaban en contra de cualquier autoridad externa, es decir, estaban en contra de cualquier gobierno, forma de estado o sistema de administración con capacidad coercitiva (López Martínez 2004a, tomo I, pp. 326-329).

De esta manera, Tolstoi destaca el tema de la conciencia, la fe y la razón, como facultades elementales para discernir entre obedecer o no, para que cada individuo se haga responsable no solo de su vida, sino de sus acciones y de cómo ellas impactan de una u otra forma el gobierno o la sociedad. En sus palabras:

Ciertos hombres, sin raciocinio bien definido, concluyen, no se sabe bien de qué manera, que la responsabilidad para las medidas gubernamentales les cabe enteramente a aquellos que gobiernan, es decir, que los gobernantes y los reyes decidan lo que está bien y lo que está mal para sus súbditos, y que el deber de estos es solo el de obedecer. Creo que este modo de pensar nada hace sino ofuscar la conciencia. No puedo participar en los consejos del gobierno, por lo tanto no soy responsable por sus delitos. Aquellos que creen que su deber es obedecer al gobierno y que la responsabilidad de los delitos que cometen recae enteramente sobre el soberano están muy engañados (Tolstoi [1893] 2013, 15).

Tolstoi es reiterativo, invita a que cada quien pueda ejercer la ley del amor, la cual guarda el principio de no resistir el mal con el mal. Propone el no participar del mal, el derrocar la indiferencia cuando se está frente a una injusticia, el ser activos en el ejercicio de la conciencia, porque es la única forma en que se logra la emancipación. En *¿Qué debemos hacer?* (1884 -1886), Tolstoi describe la pobreza de Moscú, sus barrios marginales, la vida de las personas pobres, y busca responsabilidad en cada individuo, acusa a la ciencia y al arte de complicidad con la pobreza y con los placeres que adormecen las conciencias, refiriéndose a la comodidad de los ricos frente al lujo y el derroche. Es decir, existe corresponsabilidad en las expresiones de exclusión, pobreza y opresión en cada individuo que con su obediencia activa u sumisa permite que tales cosas sucedan.

Tolstoi asumió las consecuencias de sus ideas. Como ya se mencionó, fue expulsado de la Iglesia Ortodoxa, llegando incluso a ser declarado enemigo. Tras la guerra ruso-japonesa, escribió *Manifiesto Antibelicista* (1904) y al año siguiente *Carta abierta a Nicolás II* y *Carta abierta a los revolucionarios*. En 1909 asistió al Congreso Mundial por la Paz en Estocolmo. Su compromiso por la no violencia le valió amigos y el ser

considerado de múltiples formas—desde líder espiritual hasta anarquista—, y un lugar en el naciente movimiento por la no violencia en Europa.

Hacia el final de sus días Tolstoi libró una batalla con su familia por los diarios que publicaba. Su esposa y cuatro de sus hijos se encontraba en desacuerdo con su publicación y con la idea de que regalara sus propiedades a los campesinos pobres. En ese contexto escribió, “me siento abatido. Me duele el alma. Me desgarran. Me hacen pedazos. Lo mejor sería huir de ellos (...)” (Gómez 2010, xlii). Finalmente, Tolstoi cumple con su cometido y huye de su casa y su familia en Yásnaia Poliana. En el trayecto enferma y finalmente muere en Astápoovo, el 20 de Noviembre de 1910.

Su vida y su obra son la representación de la lucha interna por la coherencia moral. Tolstoi es un pionero de la no violencia, y por esta ruta de un tipo particular de desobediencia que podemos considerar civil si tenemos en cuenta que incluye la respuesta del individuo como ciudadano de un Estado frente a los problemas comunes. Es así como puede verse en Tolstoi un pensador político. Su defensa por la moral cristiana y por la no contradicción en el seno del pensamiento y la práctica religiosa ligan, sin duda, su pensamiento político con su postura religioso-espiritual. Pero para Tolstoi no hay diferencia, podemos suponer, en estos dominios. Paralelamente su defensa a la ley del amor no es dogmática. El escritor ruso defiende el papel de la razón en cuanto a que esta es la que hace precisamente consciente la decisión moral.

Después de esta breve reflexión sobre la vida de Tolstoi y su legado para el campo que interesa a esta tesis, resulta evidente la influencia del ruso en Gandhi, en quién el primero admirará siempre su capacidad para hacer de la no violencia y la desobediencia un movimiento. Precisamente a esta figura central en la historia de la desobediencia civil se referirá a continuación esta tesis, no sin antes introducir con palabras de Tolstoi la figura de Gandhi:

Vuestra lucha en el Transvaal, que puede parecer bastante alejada del centro de nuestra civilización es, en realidad, un hecho de total relevancia en cuanto se construye el experimento más significativo [de no violencia] que el mundo esperaba desde hacía tiempo (Tolstoi citado en López Martínez 2012, 60).

Revisemos entonces algo de la vida de obra de este luchador del Transvaal, al que Tolstoi alaba con profunda clarividencia.

2.3 Mohandas Karamchand Gandhi: Discurso y Práctica de la Desobediencia Civil.

Quien practica la Desobediencia Civil es – si así puedo decirlo- amigo de los seres humanos y, por tanto, también amigo del Estado
(Gandhi, Young India, 15 de diciembre de 1921)

Sin lugar a dudas, Mohandas Karamchand Gandhi es la figura simbólicamente más grande de la historia de la desobediencia civil. Su influencia, más allá de los movimientos de este tipo, se extiende a muchos aspectos de la vida social y cultural a nivel global. Su filosofía de la no violencia representa un verdadero hito en el largo transcurso de las luchas sociales contra la opresión, la marginalidad y la exclusión. Sin embargo, como ya se ha expuesto, Gandhi no inaugura la desobediencia civil. De hecho, leyó a Thoreau, cuyo pensamiento influyó profundamente en sus ideas, y encontró en Tolstoi argumentos para reforzar sus posturas con respecto al amor como praxis (Fischer [1954] 2008; Rolland [1911] 2010). Desde una perspectiva política, Gandhi es un desobediente muy particular. A diferencia de Thoreau, Gandhi no está comprometido con la construcción de la república²³ (Arendt 1999a). En ese sentido, su lucha no es por la independencia de la India, por el establecimiento de un régimen, o por la modificación del orden socio político en su conjunto. Para Gandhi, por el contrario, su prioridad era la justicia y la lucha contra la violencia. Esta coherencia profunda entre sus fines y sus medios influirán decisivamente en la magnitud de su aporte. Con Gandhi, la desobediencia civil y la no violencia encuentran su encarnación en figura histórica y ejemplo. Paralelamente, su aporte incluye el establecer muchos de

²³ Gandhi no estaba de acuerdo con una organización política en forma de república, es decir, res – pública.

los principios rectores de la desobediencia civil y la no violencia, a partir de postulados, si bien religiosos, ecuménicos.

Gandhi nació en Porbandar (actual estado de Gujarāt, India) el 2 de octubre de 1869. En 1888 inició sus estudios de Leyes en University College de Londres, graduándose en el año de 1891. Su viaje a Inglaterra no estuvo exento de oposición. Efectivamente, Gandhi pertenecía a la subcasta de los modh bania, que se vanagloriaba de que ninguno de sus miembros había viajado al extranjero, ya que los ancianos de esta subcasta decían que allí no se podía practicar el Hinduismo. Pero esta no fue la única oposición. Su tío, jefe de la familia en ese entonces, consideraba que los abogados graduados en Inglaterra se vestían desvergonzadamente. Finalmente, después de jurar que en la metrópoli seguiría con sus prácticas hinduistas y la aprobación de su hermano mayor que financió el viaje, Gandhi pudo embarcarse. Este es sin duda un ejemplo temprano de la determinación que lo caracterizará toda la vida. Ni siquiera el hecho que los ancianos de la subcasta lo considerarán, a partir del viaje un “descastado”, sirvió para que Gandhi renunciara a su propósito (Brown 1991; Wolpert 2001).

Después de intentar iniciar una carrera profesional en la India, en 1893 Gandhi decide probar suerte en Sudáfrica gracias al ofrecimiento laboral de una firma musulmana de su ciudad natal. Su trabajo como abogado continuará en la provincia sudafricana de Transvaal, donde permanecerá hasta 1915. En este contexto ocurre el hecho que, al menos simbólicamente, inicia la obra desobediente de Gandhi. Habiendo pagado un ticket de primera clase en el tren de Pretoria hasta Transvaal, y una vez sentado en su cubículo, un hombre blanco ingresa en el mismo, lo mira, y sin decir nada llama a la guardia ferroviaria que ordena a Gandhi ocupar un puesto en tercera clase. A pesar de insistir en su derecho y de mostrar su billete de primera clase, Gandhi es obligado a un puesto de tercera clase, ante lo cual prefiere abandonar el tren. Este suceso, cotidiano en la Sudáfrica de la época y aparentemente baladí, lleva a Gandhi a reflexionar sobre la discriminación racial y la resistencia activa.

Durante esa helada noche que pasó en la estación de Maritzburg, el abogado hindú de veinticuatro años comenzó a considerarse un David que atacaba al Goliat de la

discriminación racial (...) el orgullo, la indignación moral y un sentimiento de inadaptación se combinaron para impulsarlo al liderazgo (Fischer [1954] 2008, 33-34)

A la postre no es realmente muy importante saber si el suceso del tren originó la cruzada contra la discriminación. La clave, de esta anécdota, es evidenciar la cotidianidad de los hechos de discriminación. Estas cotidianidades, siempre aparentemente banales—una silla en un tren— son precisamente el tipo de injusticia que Gandhi se encargará de combatir, escalonadamente, llegando a movilizar a partir de acciones igualmente puntuales, a toda una nación.

El primer hecho eminentemente político de este Gandhi indignado, es una alocución a la semana siguiente de su regreso a Pretoria. En una asamblea de hindúes, Gandhi resaltó la indignación moral ante la discriminación y la humillación del otro. El consentimiento ante estas acciones procede también del discriminado, quién de esa manera colabora con el intolerante que siempre es motivado por el temor de que aquel diferente decida sobre su propio destino.

En 1904, Gandhi fundó el periódico semanal *Indian Opinion* (Gandhi 2003) y organizó el primer *Ashram*, espacios donde se congregan para convivir docenas de personas que trabajan sin división social del trabajo y pertenecen a religiones diversas, practican la autogestión, la meditación y la enseñanza hinduista. El 11 de septiembre de 1906, en una manifestación en Johannesburgo, Gandhi pronuncia el discurso *La victoria es nuestra*, que se convertirá en hito de su larga trayectoria pública. En este, invita a los indios a desobedecer las leyes racistas de Sudáfrica, en el contexto de la emisión de normas para la identificación mediante huella dactilar de los inmigrantes indios—estas disposiciones incluían además la inscripción de los matrimonios, y la orden perentoria de porte de dicha identificación, so pena de encarcelamiento—.

Podríamos esperar que, si la mayoría de los indios se comprometen a resistir y si todos los que asumen este compromiso son fieles, es posible que la ordenanza ni siquiera sea aprobada, y si lo es, tal vez no tarde en ser revocada (Gandhi 2003, 184)

Con base en el argumento de que ningún gobierno puede sostenerse sin la colaboración de las personas y que es pecado seguir la ley injusta, Gandhi promueve

así, por primera vez, una campaña de abierta desobediencia civil, en los términos políticos que la conocemos hoy. Fue esta una acción pública, masiva, que cuestiona una ley, aún sabiendo que su desobediencia acarrearía consecuencias. Es también la invitación a medir las propias fuerzas, a demostrar que a pesar de la aparente debilidad, los indios a través de la desobediencia pueden transformar su propia realidad. “Se acerca el momento de poner a prueba la fuerza de la detestable ley” (Gandhi 2003, 185), diría Gandhi al respecto.

La campaña contra las normas de identificación no termina allí. Para comprender la iniciativa que hace a Gandhi por primera vez un líder masivo, es preciso tener en cuenta que la identificación no significaba la incorporación como miembro-ciudadano del individuo al cuerpo político de la sociedad. Efectivamente, en muchos países la identificación es paralela al hecho de adquirir derechos políticos como el voto y la participación ciudadana, además de permitir el censo poblacional para conocer la magnitud de la ciudadanía y representar coherentemente a la población que se refleja en la inscripción. Pero en el caso de los indios en Sudáfrica, la identificación de la población no tenía estas implicaciones. Era una medida racista, diseñada para el control policiaco de los indios, para la regulación de su acceso a medios y servicios, y para la restricción de su participación en lo público (Brown, 1991). Mediante la identificación, la diferencia racial se vuelve fija, se convierte en un documento con carácter legal y político. Es apenas lógico que Gandhi percibiera el peligro de las normas de identificación y que actuara en consecuencia.

En 1908, durante la misma campaña, Gandhi inaugura un tipo de acción que podríamos considerar simbólica, dando ese carácter a las acciones de la desobediencia civil a posteriori. Se trata de la quema de los documentos de identificación expedidos hasta la fecha por el gobierno sudafricano para los indios. La promoción de la desobediencia a las leyes racistas junto con la quema de las tarjetas de registro tuvo por objetivo evidenciar la política de marginalización hacia el pueblo indio, la falta de equidad y la restricción a oportunidades en igualdad de condiciones con respecto a los sudafricanos blancos. De esta manera, Gandhi invitó no solo a que sus compatriotas no se registrasen, sino a que los registros existentes se quemasen y

se aceptara el castigo del gobierno. Cerca de mil quinientos indios (Gandhi 2003) fueron encarcelados por desobedecer la disposición.

En un país donde la gente sufre la injusticia y la opresión, y se le niega sus legítimos derechos, su verdadero deber está en sufrir la cárcel. Además, mientras las cadenas que nos atan no hayan sido rotas, pienso que es mejor que pasemos nuestros días entre rejas” (Gandhi [1948] 2004, 187).

En 1913 Gandhi convoca una marcha de Natal a Transvaal como parte del rechazo práctico a las leyes de identificación, que restringían el libre tránsito de los indios. Para ello contó con el apoyo de miles de indios especialmente mineros. Posterior a la marcha, el gobierno sudafricano nombró una comisión para investigar las quejas de los indios. Finalmente, en 1914, con las cárceles atestadas de desobedientes civiles, la simpatía generada por la campaña en otros países, incluida Inglaterra, y la posterior presión internacional sobre Sudáfrica en contra de sus políticas discriminatorias, el gobierno tuvo que ceder, aboliendo en parte esas leyes segregacionistas y ordenando la liberación de los presos. La campaña de desobediencia civil había tenido éxito, a través de la promulgación de la *Ley de Ayuda al Hindú* que:

Según los términos del acuerdo, la tasa de tres libras que pesaba sobre los hindúes ya contratados quedaba anulada, y las tasas pendientes de pago canceladas; los matrimonios hindúes, musulmanes y parsis se declaraban válidos y los hindúes nacidos en Sudáfrica podían entrar en la colonia del Cabo de Buena Esperanza, pero, a los demás se les prohibía el libre tránsito entre las provincias de la unión; los obreros contratados dejarían de llegar de la India a partir de 1920, pero los hindúes libres podían seguir entrando en el país y las esposas podían viajar desde la India para reunirse con sus maridos (Fischer [1954] 2008, 67).

Los resultados de la campaña no llegaron solos. El coste de la desobediencia no se hizo esperar e incluyó el que cientos de indios tuvieran que soportar la cárcel y la condena a trabajos forzados. El mismo Gandhi estuvo detenido en dos ocasiones y conoció el terrible trabajo en las canteras Sudafricanas (Gandhi 2003).

Los años que Gandhi pasó en Sudáfrica fueron de aprendizaje para su labor posterior. No sólo inició sus acciones no violentas frente a la injusticia, sino que trabajó en el

desarrollo y divulgación de sus ideas. Muestra de ello es la publicación del periódico semanal *Indian Opinion* y del libro *Hind Swaraj* (1909) e inició el cruce de correspondencia con otras figuras relevantes en esta historia, como Tolstoi (Fischer [1954] 2008; Rolland [1924] 2003). En la segunda parte de este apartado se detallarán las ideas de Gandhi con respecto a la desobediencia civil.

En su segunda encarcelación Gandhi estudió en detalle el *Ensayo sobre el deber de la desobediencia civil* de Thoreau. Tanto las ideas como la misma condición de preso por desobedecer, causaron honda impresión en el Mahatma. "Yo no me sentí recluido allí ni por un momento, y las paredes me parecían un gran derroche", con esto copiaba las palabras de Thoreau y de su "tratado magistral", a decir de Gandhi (Fischer [1954] 2008, 55).

El 9 de enero de 1915 Gandhi regresa a la India, fundando al año siguiente el Ashram *Satyagraha* (Gandhi 2003). En 1916 un campesino de la región de Champaran le pidió a Gandhi visitar su distrito, solicitándole ayuda para resistir a las injusticias a las que estaban sometidos. Gandhi los visitó en 1917, previendo una estancia de dos meses que se alargó durante dos años, en la cual investigó las condiciones de vida de los campesinos y sus protestas contra los plantadores de añil. El caso es que, como el mismo Gandhi cuenta, "el campesino de Champaran estaba obligado por ley a cultivar añil²⁴ para su dueño en tres de cada veinte partes de su tierra" (Gandhi 2003, 71). El secretario de la asociación de plantadores de la región le pidió entonces a Gandhi que se marchara. Días después recibió una notificación de la policía que le ordenaba abandonar el lugar. Gandhi se negó a firmar la notificación y afirmó que se iría después de concluida la investigación, lo cual le acarreó una citación al tribunal para que compareciera al día siguiente. Ante el mismo, Gandhi se declaró culpable de desobedecer la orden de abandonar Champaran y afirmó:

(...) en las circunstancias en que yo me encuentro, hacer lo que he decidido hacer, es decir, someterme sin protestar a la acusación de desobediencia. Me aventuro a hacer esta declaración, no para que se reduzca la pena que se me puede imponer, sino para mostrar que he hecho caso omiso de la notificación que se me envió, no por falta de

²⁴ Añil es una planta de cuyos tallos y hojas se extrae un colorante azul o índigo.

respeto a la autoridad legal, sino por obediencia a la ley principal de nuestra vida, la voz de la conciencia (Gandhi 2003, 75).

El juez le comunicó a Gandhi que por orden del gobernador se había retirado la acusación y que la investigación podía continuar con el apoyo de los funcionarios locales. En este suceso, al igual que en Thoreau, puede identificarse una auto-declaración de desobediencia civil ante las autoridades correspondientes, con la firme intención de acatar el castigo correspondiente.

Las diversas luchas de Gandhi durante este periodo se van a desarrollar en diferentes lugares y por diferentes causas. A su campaña del añil, le sigue el apoyo a la huelga de textiles de Ahmedabad. Estos periodos de actividad se intercalan con tiempos de reflexión en el Ashram (Brown, 1991; Rolland [1924] 2003).

Al terminar la Primera Guerra Mundial, los indios esperaban la restitución de libertades civiles suprimidas por el gobierno colonial durante la confrontación mundial, pero lo que obtuvieron fue el endurecimiento de las mismas bajo la figura de las Leyes Rowlatt de 1919 (Noguera 2005). Esta férrea reglamentación establecía restricciones a las conductas consideradas “sediciosas”, e incluía arrestos sin orden judicial ante la sospecha de rebeldía, así como restricciones a la libertad de expresión, de prensa y reunión (Gandhi, 2003). El 6 de abril de ese año, Gandhi convocó a un día de ayuno y oración—un *hartal*— exclusivo como protesta a la ley, convirtiéndose en una huelga generalizada en la que hindúes y musulmanes suspendieron todas sus actividades y se involucraron activamente con el ayuno y la oración (Wolpert 2001).

La preocupación de Gandhi con respecto a su campaña contra las Leyes Rowlatt giraba en torno a cómo poner en práctica la desobediencia civil, de manera que fuese fácil distinguir qué exactamente se debía desobedecer para lograr su derogación, pero especialmente, para lograr que las disposiciones fuesen ineficientes en ausencia de obediencia.

La desobediencia civil completa es la rebelión sin ningún elemento de violencia (...) es la expresión más poderosa de la angustia del alma y una protesta elocuente contra el mantenimiento de un Estado injusto (Gandhi [1948] 2004, 275).

Es decir, no bastaba con desobedecer, sino que la desobediencia en sí misma se constituye con Gandhi en una suerte de resistencia civil. A su vez, es ya clara la relación inquebrantable entre desobediencia y no violencia, y como esta segunda, para Gandhi, está muy lejos de ser una actitud pasiva frente al poder. Así pues, el Mahatma propuso iniciar la desobediencia con un acto de auto purificación—ayuno y oración— a lo que se siguió la no colaboración con actividad alguna relacionada con la puesta en marcha de las Leyes Rowlatt (Rolland [1924] 2003).

La respuesta del gobierno británico a la semana siguiente, a pesar del carácter pacífico de las protestas, la huelga y la desobediencia civil, fue encarcelar a los líderes indios y aplastar por la fuerza las manifestaciones. Es lamentablemente famosa la masacre de Amritsar (13 de abril de 1919), ciudad india donde murieron 379 personas y 1200 resultaron heridas a manos de las fuerzas británicas. Ante la masacre, Gandhi decide suspender la huelga pero iniciar un boicot generalizado a lo británico.

Gandhi respondió a la masacre de Amritsar con una política: la no cooperación, el boicoteo a las mercancías británicas, a los honores británicos, a los tribunales británicos, a los empleos británicos. Propugnó este método en una conferencia musulmana en Nueva Delhi en noviembre de 1919 (Fischer [1954] 2008, 97-98)

En ese mismo año, Gandhi continúa su labor intelectual y de divulgación a partir de la publicación de los periódicos *Navajivan* y *Young India* (Gandhi [1955] 2007), hitos en la comprensión y profundización de la no violencia y la desobediencia civil.

Entre 1920 y 1922 Gandhi lidera la campaña de *Satyagraha*, en diferentes puntos de la geografía india. Su labor política es paralela, e incluye la organización del Partido del Congreso Nacional Indio. La desobediencia civil generalizada contra las leyes británicas provocó el encarcelamiento de cincuenta mil indios. Sin embargo, el contexto de lucha generó también actos violentos por parte de estos últimos. Es el caso del asesinato brutal de veintidós oficiales de la policía en Chauri Chaura (4 de febrero de 1922), hecho que generó la decisión de Gandhi de suspender una vez más la campaña, reiterando que el principio fundamental de la lucha por la independencia de la India debía ser la no violencia (Gandhi [1955] 2007).

El 18 de marzo de 1922, Gandhi es arrestado y llevado ante un juez acusado de sedición. Ante el mismo declara:

Estoy aquí para pedir y someterme con alegría a la condena más dura que se me pueda imponer, por lo que, según la ley, es un crimen deliberado, aunque a mí me parece el deber más sagrado de un ciudadano. La única opción que le queda, Señoría, es dimitir o condenarme a la pena más severa, si cree que el sistema y la ley que administra son buenos para el pueblo. La no colaboración con el mal es un deber tan importante como la colaboración con el bien (Gandhi 2003, 194).

Esta declaración es un ícono en la comprensión de la desobediencia civil. El deber de obedecer o desobedecer en un ciudadano, es imprescindible en la búsqueda de la justicia y la convivencia. Las razones por las cuales un ciudadano opta por obedecer o desobedecer son las mismas, porque su obediencia o desobediencia legítima o no una ley, es decir, hace que ésta sea una representación de su ética, su moralidad y su conciencia. Gandhi es condenado a seis años de prisión, pero es excarcelado por su estado de salud el 5 de febrero de 1924 (Noguera 2005).

Gandhi considera la desobediencia un deber ciudadano tal y como lo concibe el contractualismo. Así, la obligación política de la obediencia:

No forma parte del deber de un ciudadano obedecer ciegamente las leyes que se le imponen. Y si mis compatriotas creen en Dios y en la existencia del alma, entonces, aún cuando admitan que sus cuerpos pertenecen al Estado y, por tanto, pueden ser apresados y deportados, sus mentes, sus voluntades y sus almas tienen que permanecer siempre libres como las aves del cielo y estar fuera del alcance de la flecha más veloz (Gandhi [1948] 2004, 274).

Al igual que Thoreau, Gandhi considera más digna la cárcel que la obediencia obligada y no consentida, porque contempla injusto someterse a una ley injusta que no se corresponde con el precio de la libertad. Gandhi constantemente invitaba en sus discursos a estar dispuestos a ser encarcelados y estar con amor y resignación en las cárceles, pues allí estaría más dignificada la libertad que se restringía en las calles. Al interior de la cárcel la lucha por la libertad cobra sentido.

En 1930 el Mahatma inicia una de sus más importantes campañas. El Imperio Británico obligaba a un impuesto sobre la sal, que restringía la producción y comercialización de la misma para el pueblo indio. Esta tasa, hacía además inaccesible el producto para muchos indios y mantenía un monopolio de los británicos sobre ese producto. El 2 de marzo, Gandhi le escribió al virrey informándole que de no suprimirse el injusto impuesto sobre la sal, iniciaría una campaña de desobediencia civil. El 11 de marzo pronunció el discurso con el cual empieza la Marcha de la Sal al día siguiente desde Sabartani hasta Dandi.

Donde sea posible, debéis iniciar la desobediencia civil, a las leyes de la sal. Estas leyes pueden ser incumplidas de tres maneras: Es un delito que fabriquéis sal donde quiera que tengáis instalaciones para hacerlo. La posesión y la venta de sal de contrabando – ya sea natural o de yacimientos – es también un delito. Quienes compren serán igualmente culpables. Así mismo, incumplen la ley quienes se llevan sal de los depósitos naturales de sal que hay en la orilla del mar. Y también la venta ambulante de esa sal es un incumplimiento a la ley. En suma, podéis elegir una de estas formas o todas ellas para quebrantar el monopolio de la sal (Gandhi 2003, 195).

A la marcha se sumaron miles de habitantes por donde ésta iba pasando. El 5 de abril Gandhi logró el objetivo de la peregrinación, llevó un puñado de sal del mar por más de 400 kilómetros para violar el monopolio gubernamental de la sal. Después de los treinta días de la marcha fueron arrestados sesenta mil participantes de la desobediencia civil, incluyendo al Mahatma, quien fue encarcelado el 4 de mayo de 1930. El 20 de mayo, dos mil manifestantes se acercaron a las salinas de Dharsana en pequeños grupos para levantar la sal. El ejército británico golpeó a los manifestantes sin que ellos colocasen resistencia alguna. Estas imágenes de violencia contra un grupo pacífico de manifestantes provocaron el rechazo internacional y la exigencia a Inglaterra de liberar la India. Un año después de iniciada la marcha de la sal, en marzo de 1931, “los ingleses liberaron a todos los presos políticos, reconocieron el derecho a que se hiciera el boicot a las prendas de vestir importadas del extranjero y suprimieron la prohibición impuesta a los indios de fabricar la sal” (Gandhi 2003, 30). Una vez más, la desobediencia civil de masas había demostrado su eficacia.

La Marcha de la Sal,²⁵ no solo logro acabar con el monopolio británico, sino que Gandhi fue invitado a Londres durante cuatro meses para conformar la Mesa Redonda, donde se discutió la posibilidad de la independencia de la India. Empero, a su regreso, el gobierno Británico declaró ilegal el Partido del Congreso Nacional Indio, siendo nuevamente arrestado el 4 de enero de 1932—encarcelamiento que duraría hasta 1933—.

Para Gandhi, el encarcelamiento era parte de la búsqueda de la justicia. En sus enfrentamientos con la ley británica y sus representantes, el Mahatma siempre se sometió al castigo, es decir, aceptó ir a la cárcel, para reconocer que como ciudadano es preferible estar entre las rejas donde se haya más libre—reviviendo así el gesto de Thoreau—, que afuera tolerando lo intolerable, viviendo con una libertad cercenada, incapacitado para encontrar la verdad. A la postre, en diferentes oportunidades el volumen de personas arrestadas por desobedientes civiles en la India, cuestionó no solo al gobierno británico sino que lo hizo insostenible. El castigo se volvía así, gracias a la dinámica propia de los hechos, una victoria más para los desobedientes en la India.

En la cárcel Gandhi inicia un ayuno para la *eliminación de la intocabilidad*. El sistema de castas hindúes establece una estratificación social por nacimiento, la cual define la posición que ocupa el individuo en la sociedad hindú, incluyendo los oficios (maestros, sacerdotes, militares, políticos, comerciantes, artesanos, obreros o siervos) y las alianzas matrimoniales, que deben realizarse entre personas pertenecientes a la misma casta. Ninguna persona puede cambiar de casta en el transcurso de su vida. Los intocables son la casta más baja de acuerdo a las creencias hindúes, y están condenados a realizar los trabajos más indignos, aquellos considerados impuros por los rígidos tabúes tradicionales.

La lucha de Gandhi para que se eliminara la discriminación a los indios, implicó de esta manera una lucha más íntima por la transformación profunda en sus propias prácticas

²⁵ El profesor López Martínez (2004a: 655-662; 2012a) ha establecido un paralelismo entre las “marchas” (de la Sal 1930, de Selma a Montgomery 1963, sobre Washington 1963, Larzac 1970, Verde 1975, etc.) y su capacidad de desafío y desobediencia de masas frente a un régimen o gobierno, confrontando el poder de la legalidad de éstos frente al poder (social) de la desobediencia.

culturales. La campaña de ayuno permitió que se recibiera en los templos a los intocables por primera vez en miles de años. Para Gandhi, el sistema de castas debía eliminarse porque estaba en contra de la no violencia y de la ley del amor. No es, por lo tanto, una incongruencia seguir una serie de preceptos religiosos y al mismo tiempo utilizarlos para luchar contra otros, si estas tradiciones van en contra de la consciencia del creyente. “La restricción relativa a la comida y al casamiento entre castas diferentes”, explica el Mahatma, “no forma parte de la religión hindú” (Fischer [1954] 2008, 156). El tema era tan relevante para Gandhi que incluso, uno de los diez votos religiosos que profesaba, era el voto de supresión de la intocabilidad:

La intocabilidad, que hunde profundamente sus raíces en el hinduismo, es completamente antirreligiosa. Los llamados intocables tienen un lugar de iguales en el ashram. El ashram no cree en el sistema de castas, porque considera que éste ha dañado al hinduismo, debido a que sus implicaciones de estatus superior e inferior, y de contaminación por contacto, son contrarias a la ley del amor (Gandhi 2003, 191).

Gandhi promovió marchas, huelgas, ayuno y oración en su movimiento por la independencia de la India. Con ellos no sólo perseguía ese fin, sino también la suspensión de los disturbios y actos de violencia que se escalonaron en toda la India en la medida en que el movimiento independentista ganaba adeptos. Para el Mahatma era además vital mantener la unidad de los pueblos de la india, cuyas diferencias y desconfianzas atávicas eran sistemáticamente aprovechadas por los británicos en contra del movimiento (Ameglio 2002). De esta manera, puede decirse que esta multiplicidad de campañas puntuales y simbólicas que en conjunto conforman una vida de desobediencia—no sólo ante el Imperio sino ante todo lo que consideraba injusto—, sumado a su interés por compartir y difundir sus ideas, son rasgos particulares de su práctica desobediente. La huelga general de 1919, por ejemplo, estuvo acompañada de oración y ayuno²⁶. En 1924 inició un ayuno por 21 días pidiendo por la unidad entre

²⁶ El ayuno (López Martínez, 2004a: 549-553) es un buen ejemplo del tipo de acción simbólica de la desobediencia civil. Es un gesto de la resistencia, que además en términos de Gandhi es también acto de purificación y limpieza. Ahora bien, es desobediencia aunque no necesariamente este en contra de una ordenanza directa porque expresa un no sometimiento y el dominio sobre sí. Es también un gesto que comunica que en manos del Mahatma fue poderoso. En sus términos, la desobediencia en sus propios actos permite no solo oponerse a la injusticia y al poder, sino también cultivarse a sí mismo, perfeccionarse.

hindúes y musulmanes. En 1932 ayunó para poner fin a la “intocabilidad”. En 1947, después de lograr la independencia de la India, el ayuno y la oración pidieron por la unidad y la no violencia. Su lucha, como desafortunadamente la injusticia misma, no paró con el fin del dominio británico. Gandhi permaneció atento y activo ante la violencia hasta el mismo día de su muerte.

Su compromiso con la no violencia permaneció inquebrantable incluso durante la Segunda Guerra Mundial. Gandhi expresó su solidaridad con la Gran Bretaña pero manteniéndose al margen del conflicto armado. “El hitlerismo, significa fuerzas desnudas y despiadadas”, subrayó, “reducidos a una ciencia exacta que funciona con científica precisión. He llegado a la conclusión de que Hitler es el responsable de la guerra” (Fischer [1954] 2008, 187-188). Frente a la factible invasión japonesa a la India, el Mahatma fue interrogado con respecto a cómo defenderse de este otro imperio sin violencia. “No se les dará alimento ni refugio (...) no se hará ningún trato con ellos. Debemos hacerles sentir que no los queremos aquí” (Fischer [1954] 2008, 188). Empero su apoyo a los Aliados, su compromiso contra la guerra y la situación de la India en ese contexto, llevaron a que Gandhi fuese encarcelado nuevamente. De esta manera, en 1942 fue detenido junto con su esposa, quien murió estando en prisión en febrero de 1944 en brazos del Mahatma. Los británicos lo liberaron en mayo del mismo año, en parte producto de la presión de toda la India ante la profunda depresión y enfermedad que aquejó a Gandhi como resultado de la muerte de Kasturbai.

Terminada la II Guerra Mundial, el gobierno británico acepta la independencia de la India y su inclusión como Estado asociado a la Commonwealth. Para ello, solicita a los líderes Hindúes y Musulmanes elaborar una propuesta sobre la forma de gobierno que remplazaría el poder colonial. Ante las divergencias crecientes, el gobierno Británico redacta su propia propuesta que incluye la conformación de una asamblea constituyente, determinando así la participación de cada una de las provincias. El Partido del Congreso Nacional Indio se niega a hacer parte de esta asamblea. Ante el fracaso de la iniciativa, el líder hindú, Sri Pandit Jawaharlal Nehru, y el líder musulmán, Muhammad Ali Jinnah, conformaron cada uno por su parte un gabinete de gobierno. Este proceso terminó con la separación de la India y la creación de Pakistán. La

división continuó con un gran derramamiento de sangre y una escalada violenta en todo el país. Los musulmanes y los hindúes se volvían así enemigos, en contra de la noviolencia y la paz entre ambos pueblos, ampliamente pregonada por el Mahatma.

Gandhi respondió a esta ola de violencia con un ayuno “hasta la muerte”, y si bien todas las decisiones que se tomaban en la coyuntura de la separación iban en contra de los deseos del Mahatma, nadie quería su muerte:

Cientos de personas se movilizaron, para disuadirlo. Delegaciones de asesinos y caudillos de bandas fueron hasta su casa a pedir la suspensión del ayuno; también lo visitaron musulmanes destacados, comerciantes y obreros hindúes, cristianos y sikhs. Todos juraron en su presencia que no habría más disturbios y lloraron ante la imagen moribunda de Gandhi (Noguera 2005, 100).

Sin embargo la tranquilidad no duró mucho. A finales de septiembre de 1947 se inició el Gran Éxodo. Millones de personas dejaron sus hogares para escapar a la India o a Pakistán según su religión. Los hechos de violencia alcanzaron niveles insospechados, marcando la historia de las dos naciones. Gandhi inició su último ayuno en enero de 1948, dirigido a la conciencia de todos los contendores y con el firme propósito de llevarlo hasta la muerte. Cinco días después, representantes del Congreso Indio, comisionados de Pakistán, líderes religiosos y sociales, se comprometen con Gandhi a “proteger la vida, los bienes y la fe de los musulmanes”, garantizando la libre circulación de los mismos. Esta defensa al otro, tan característica en Gandhi, generó rechazo por parte de extremistas hindúes, quienes atentaron contra el Mahatma en ese mismo mes. Finalmente, el 30 de enero de 1948, cuando se disponía a hacer la oración de todos los días, Nathuram Vinayak Godse, un partidario extremista hindú, le disparó a quemarropa tres veces, acabando con la vida del Mahatma.

2.3.1 Gandhi y la Desobediencia Civil

La sumisión a la ley del Estado es el precio que el ciudadano tiene que pagar por su libertad personal. Por tanto, la sumisión a una ley del Estado que es totalmente o en gran medida injusta constituye un precio inmoral a cambio de la libertad
(Gandhi [1948] 2004, 275)

Gandhi es pionero en utilizar el término de desobediencia civil, como lo conocemos actualmente. Después de Thoreau, el Mahatma es el gran protagonista de la historia de esta figura, llevándola del escenario individual que caracteriza la desobediencia del pionero norteamericano, a la lucha de masas contra la injusticia cometida por el imperio británico. El propósito de este aparte es puntualizar algunos elementos conceptuales que definieron la desobediencia civil en Gandhi, y que pueden rastrearse tanto en sus escritos como en su práctica desobediente, tal como brevemente se ha delineado anteriormente. Es preciso advertir en este punto, que sin duda uno de los mayores aportes de Gandhi a la desobediencia civil es haberla hermanado definitivamente con la no violencia. Tal es la magnitud de este aporte, que esta tesis dedicará un capítulo especial a esta discusión, por lo que este apartado se limitará al análisis de la obra de Gandhi en un marco más reducido.

Siguiendo a sus predecesores en la historia de la desobediencia, para Gandhi es claro que el ejercicio efectivo del gobierno depende de la colaboración de los ciudadanos. La servidumbre es también responsabilidad del siervo, y su obediencia no sólo lo hace partícipe de su condición, sino también cómplice de la acción del gobernante. “Desde tiempo inmemorial”, explicó Gandhi, “se reconoce al súbdito el derecho a negarse a obedecer a un gobernante que gobierne mal” ([1948] 2004, 166), lo que hace aún más tangible el que “todos los ciudadanos se hacen a sí mismos responsables de todos los actos de su gobierno” (Gandhi [1948] 2004, 274). La obediencia une al ciudadano con el gobernante en una relación estrecha cuyos excesos no tienen justificación alguna. Para Gandhi, subrayar este vínculo será determinante, particularmente por las implicaciones morales que puede tener esta complacencia—por más implícita que sea— con el poder.

Entonces, la desobediencia es tanto un deber moral como un deber ciudadano, esto es, político. Si un gobierno, sus leyes y políticas generan algún tipo de exclusión o injusticia, el deber es desobedecerle y avanzar en establecer un gobierno justo. Ahora bien, aunque estos elementos no son originales en la obra de Gandhi, la manera en que están justificados moralmente si lo es. En el Mahatma, la desobediencia civil es más que una herramienta, es una manera coherente de buscar tanto la justicia, como al mismo Dios y a la verdad, a través de la acción y el pensamiento, como se detallará a continuación.

La justificación ética de la desobediencia civil en Gandhi tiene además una clara influencia religiosa, pero al mismo tiempo ecuménica. Advierte la necesidad de llevar una vida espiritual cuyo objetivo es la búsqueda permanente de Dios en la verdad (*Satyagraha*), lo cual permite un grado de reflexión y conciencia que moviliza las acciones del ser humano hacia el bien. Exalta la ley del amor como principio contenido en todas las religiones y promueve esta ley como cuestión universal con la que todos los humanos pueden sentirse identificados. De esta manera, la originalidad del Mahatma reside en la perfecta coherencia entre sus postulados y su vida, en la manera en que todo un sistema filosófico de pensamiento se despliega en cada una de las mínimas acciones que lo hace un pionero en esta historia.

Su búsqueda religiosa llevó a Gandhi a encontrar no sólo correspondencias entre diferentes doctrinas sino también interlocutores importantes para su pensamiento.

Compré el Corán traducido por Sale y empecé a leerlo. También adquirí otros libros sobre el Islam [dice Gandhi refiriendo sea sus años de estudios en Inglaterra]. Escribí cartas a mis amigos cristianos en Inglaterra. Uno de ellos me presentó a Edward Maitlan, con quién inicié una correspondencia regular. Fue él quién me envió “El camino de la perfección”, escrito por él en colaboración con Anna Kingsford. El libro repudiaba las creencias cristianas corrientes. Asimismo me mandó “La nueva interpretación de la Biblia”. Me gustaron ambos volúmenes. Los dos parecían apoyar la doctrina hindú. “El reino de Dios está en ti”, de Tolstoi, me abrumó, dejándome una impresión imborrable. Ante la independencia de criterio, profundidad moral y autenticidad de ese libro (...) (Gandhi [1955] 2007, 123).

Como ya se ha mencionado, en Tolstoi, Gandhi encontró un respaldo que le permitió entrever las “infinitas posibilidades del amor universal” (Gandhi [1955] 2007, 142). Con el tiempo, sus interlocutores de diversas creencias se fueron ampliando, con quienes además mantuvo siempre un nutrido intercambio. La aproximación de Gandhi a las religiones no se hacía solo desde sus libros sagrados o desde los comentaristas autorizados, sino también desde los creyentes. Paralelamente, su contacto con su propia religión, el hinduismo, se fue profundizando. Gandhi se mantuvo también cerca de los líderes espirituales hindúes durante toda su vida.

A partir de esta búsqueda espiritual y religiosa puede describirse el pensamiento ético de Gandhi, que a su vez determina sus posturas políticas y sus acciones desobedientes. Para el Mahatma, el primer elemento de su filosofía es la búsqueda de la verdad a través de la cual se encuentra a Dios. Esa es su vida, una larga búsqueda de la verdad, no en vano su propia autobiografía es descrita por él mismo como una historia de la experimentación con la verdad.

Simplymente, quiero relatar la historia de mis numerosos experimentos con la verdad, y como mi vida consiste de esas experiencias únicamente, resulta que tal narración tomará la forma de una autobiografía (Gandhi [1955] 2007, 2)

Su objetivo era el propio perfeccionamiento pero no en un sentido egocéntrico, sino el perfeccionamiento para acceder a Dios, para mirarlo a la cara, para alcanzar el *moksha* o la “libertad de nacimiento y muerte” (Gandhi [1955] 2007, 2).

Vivo, actúo y encauzo mi ser hacia la consecución de esa meta [el auto perfeccionamiento]. Todo cuando hago, hablo y escribo y todas mis aventuras en el campo político, están dirigidas al mismo fin. Pero como siempre he creído que lo que es posible para uno, lo es también para todos, no he desarrollado mis experimentos [con la verdad] en secreto, sino a campo abierto, y no creo que ese hecho disminuya su valor espiritual (Gandhi [1955] 2007, 2)

De esos experimentos, de su perfeccionamiento, Gandhi obtiene “la fuerza” para su actuación en la esfera política. En el Mahatma no hay incoherencia. Su vida política es

parte de su búsqueda espiritual. Para él, encontrar la verdad y a Dios es una consecuencia de ser mejor, y para ser mejor debe luchar contra la injusticia.

La verdad es la correcta designación de Dios. Por eso no tiene nada de malo el que cada cual siga la verdad según Dios le dé a entender. De hecho, ese es el deber de todo ser humano (Gandhi [1948] 2004, 52)

Gandhi no puede ser más claro: la verdad es Dios. La misión del ser humano es perseguir esa verdad a través del perfeccionamiento. En este contexto se inserta la concepción del Mahatma sobre la ley. Para Gandhi Dios y la verdad son una misma cosa, y Dios y su ley son también iguales:

Para mí la Verdad es Dios, y la Ley de Dios y Dios no son cosas o hechos diferentes—en el sentido en que lo son un rey terrenal y su ley. Porque Dios es una idea; Él mismo es la ley. Por consiguiente, es imposible concebir la idea de que Dios trasgrede la Ley (Gandhi [1948] 2004, 36).

La Ley de Dios no puede desobedecerse, pues esto sería contrario a la Verdad—en mayúscula, como Gandhi la escribe, como una cara de Dios—. Sus desobediencias son entonces frente a la ley humana, imperfecta, que muchas veces se presenta a sí misma como ley de Dios pero es sólo una interpretación vana. Por eso su desobediencia será civil, es decir, desobedecerá la ley de la ciudad y no la ley de Dios, posicionándose de esta manera frente a uno de los tantos conflictos de la desobediencia en la vida social humana. Gandhi repite el gesto de Antígona: es la ley divina la que debe seguirse cuando a ésta se opone la ley humana. No hay dificultad en tal determinación.

La búsqueda de la Verdad es un ejercicio continuo. Frente a ella hay que ser precavido con la interpretación, es decir, se debe dudar. Pero su postura no es de ninguna manera similar a la de los adalides de la duda de Occidente. El perfeccionamiento no es un acto solamente de la razón, sino del ser en su conjunto. Gandhi no solo se perfecciona pensando, sino también actuando políticamente, haciendo dieta y ayuno, etc., es decir, teniendo una vida coherente con la búsqueda de la Verdad. Esto implica aumentar el control sobre sí mismo, sobre sus propios placeres. Limitará su alimentación a frutas y nueces y hará voto de castidad. El Mahatma alcanzará así su

perfeccionamiento a través del *brahmacharya* o “abstención de todo placer material” y “dominio absoluto del pensamiento sobre el cuerpo” (Gandhi [1955] 2007, 178-179).

Esta relación entre la Verdad y Dios está incompleta si no se entiende que ambos términos son también correlativos con el amor. La concepción de Dios como amor se toca con la postura tradicional hinduista del *ahimsa*, no hacer daño a ningún ser viviente. Si bien este concepto se desarrollará con mayor detalle cuando se asuma el tema de la no violencia y la desobediencia civil en un capítulo posterior, por lo pronto es importante señalar esa unidad en el pensamiento de Gandhi: Verdad-Dios-amor, pilares que determinan su pensamiento y su práctica.

La consecuencia principal del reconocer la Ley del amor es que ésta debe ser aplicada en la vida cotidiana, frente a todo enfrentamiento.

He descubierto que la vida persiste en medio de la destrucción; por consiguiente, tiene que haber una ley superior a la de la destrucción. Sólo esa ley posibilita la existencia de una sociedad bien organizada y hace que la vida sea digna de ser vivida. Ahora bien, si ésta es la ley de la vida, tenemos que cumplirla en nuestra vida diaria. Allí donde haya un conflicto, allí donde nos encontremos frente a un adversario, tenemos que vencerlo con amor (Gandhi [1948] 2004, 56).

La Ley de la destrucción es contraria a la Ley del amor, pero sus posibilidades son siempre limitadas, porque la vida “persiste en medio de la destrucción”. Nuevamente, seguir la Ley del amor es seguir la Verdad y es un imperativo tanto moral como social y humano: a través de ésta la vida vale la pena ser vivida.

La ley de la vida entonces es la Ley del amor. Seguir la asegura una vida digna y justa, es objetivo y medio para el perfeccionamiento. No es posible llegar a Dios a través de la destrucción, precisamente porque Dios es lo contrario:

El Poder o Espíritu que mantiene todo unido es Dios. Y como ninguna otra cosa de las que veo únicamente a través de los sentidos puede persistir ni persistirá, sólo Dios es (...) ese Poder ¿es benigno o es maligno? Yo lo considero exclusivamente benigno, pues puedo ver que en medio de la muerte, persiste la vida. En medio de la mentira,

persiste la verdad. En medio de la oscuridad, persiste la luz. De ahí deduzco que Dios es la Vida, Verdad, Luz. Dios es amor. Es el sumo Bien (Gandhi [1948] 2004, 54).

Ya hemos dicho que el auto perfeccionamiento se consigue a partir de la disciplina. Esta implica la consciencia del sujeto. Es decir, el proceso de llegar al *moksha* es un camino elegido y reflexivo. En la medida en que se va obteniendo dicho perfeccionamiento, es decir alcanzando la Verdad, surge la consciencia de sí, que es paralela a ese mismo recorrido hacia la Verdad. Es decir, la consciencia de sí es correlativa a la consciencia de Dios. Este punto permite concluir que el creyente no está desprovisto en su creencia de su juicio crítico sobre la verdad. Todo lo contrario. El culto a Dios es inteligible y consciente. El Mahatma se desvincula así de la dualidad creencia-conocimiento. La búsqueda de Dios es la búsqueda de la Verdad, en un sentido espiritual tanto como cotidiano. Para Gandhi no hay un orden de lo sacro y lo profano, pues hay sólo una Verdad, y esa Verdad es Dios y es el amor.

Ser consciente de sí mismo permite el desarrollo del *Swaraj*, “autonomía”, principio que justifica el derecho a gobernarse. Por lo tanto, en Gandhi, el derecho—inclusive en su sentido político— proviene de la consciencia de sí, que a su vez es resultado del auto perfeccionamiento, de la búsqueda de la Verdad.

Solo de esta manera se puede entender en términos claros, desde la filosofía de Gandhi, cuando se está autorizado a desobedecer y cuando se debe obedecer. El asunto no es simplemente entrever en una medida la injusticia, sino cómo esa injusticia, en forma de una ley o disposición de cualquier tipo, va en contravía del propio perfeccionamiento, de la propia búsqueda de Dios y la Verdad. De esta manera, la desobediencia no es estratégica, en términos de convertirse en un medio para unos fines. Para el Mahatma, en cada acto desobediente, por pequeño que este sea, se define la integridad del sujeto en su búsqueda de la Verdad. La precisa estructura de su pensamiento, hará que sea difícil encontrar en Gandhi una contradicción entre su pensamiento y sus actos, especialmente en su madurez como político y como pensador.

El deber de toda persona es, entonces, obedecer su propia búsqueda de Dios, que en la medida en que el sujeto sea consciente de sí mismo, será igual a seguir la voz de la propia consciencia. Para Gandhi toda decisión es una decisión ético-moral, en la cual el individuo mide las opciones, elabora un juicio sobre la justicia y la razón de cada posibilidad, y actúa a la luz de sus propios principios, que no son otros que los de la búsqueda de la Verdad. Por eso, para el Mahatma, los derechos son posteriores al deber. *“La verdadera fuente de los derechos es el deber”*, explica, *“Si todos cumplimos con nuestros deberes, no habrá que buscar los derechos muy lejos”* (Gandhi [1948] 2004, 73). De esta manera hace énfasis especial en el deber, como una acción que determina la vida y fundamenta todo acto que realiza el individuo. Ese deber se corresponde evidentemente con la Ley de Dios, pero para el Mahatma no se debe seguir la ordenanza religiosa sin pensar, pues Dios, que es la Verdad, sólo se encuentra en la decisión moral particular que elabora el individuo en su perfeccionamiento, y no en el dogma o la ley incuestionable.

Cuando el individuo se encuentra entonces frente a una situación en la que la ley le impone una injusticia para sí o para los otros, es evidente que debe responder siguiendo con su deber, esto es, debe permanecer fiel a su consciencia y a la búsqueda de la Verdad. En virtud del cumplimiento del deber, es que el individuo discierne sobre la obediencia o la desobediencia. Su reflexión gira en torno a evaluar cuál es su deber en concordancia con su vida espiritual, que es también una vida práctica. Si una disposición causa algún tipo de daño—*himsa*—, el deber de ese individuo es no prestarse a cohonestar con algo que definitivamente va en contra de un principio. Por lo tanto, su deber es no colaborar o desobedecer.

El motivo primario de la no colaboración es la autopurificación, que se obtiene retirando la colaboración a un gobierno injusto e impenitente. El objetivo secundario es liberarnos del sentimiento de impotencia, haciéndonos independientes de todo control o supervisión gubernamental, es decir, gobernándonos personalmente en todos los asuntos posibles. Y cumpliendo ambos objetivos nos abstenemos de hacer—o promover— daño o violencia a cualquier individuo o propiedad (Gandhi [1948] 2004, 167).

Una vez más, Gandhi reitera cómo cada acción tiene un componente espiritual y práctico a la vez. Desobedecemos para ser mejores, para acercarnos a la Verdad, y también para liberarnos a partir de la propia consciencia.

De esta manera se argumenta la no colaboración y la desobediencia civil, que proceden de seguir el deber y se convierten en un derecho constitucional, pues en últimas implica el derecho contra la injusticia.

Reitero la afirmación de principio según el cual la Desobediencia Civil se admite implícitamente en el acuerdo del 5 de marzo de 1931, suscrito por el entonces virrey, como representante del gobierno de la India, y por mi mismo en representación del Congreso. Espero que sepáis que los principales miembros del Congreso fueron destituidos antes de que se pensara siquiera en dicho acuerdo, en virtud de lo cual se concedieron ciertas compensaciones para los hombres del Congreso. Sólo se interrumpió la Desobediencia Civil cuando el Gobierno cumplió todas las condiciones. En mi opinión, esto fue en sí mismo un reconocimiento de su legitimidad – bajo determinadas condiciones, naturalmente (Gandhi [1948] 2004, 167).

A su vez, el pensamiento de Gandhi contribuye a la caracterización de la desobediencia civil: no se puede desobedecer de cualquier manera. Ya hemos dicho que ser consciente de la Ley del amor como ley de vida implica que se deba amar al oponente: la no violencia es el otro pilar del pensamiento y la práctica desobediente en el Mahatma, como se verá en el capítulo correspondiente. La violencia anula el gesto espiritual de todo acto, colabora con la Ley de destrucción y por lo mismo va en contravía de todo un sistema de pensamiento y acción, que en el caso de la India, demostró su capacidad para cambiar la historia.

De esta manera Mohandas Karamchand Gandhi transformó la desobediencia civil. En primera instancia la convirtió en un acto de masas, comprendiéndola como un deber ético-político que involucra tanto la conciencia moral como la ciudadanía. Segundo, la identifica y hermana plenamente con la no violencia, relación que se estudiará con detalle en el capítulo correspondiente. Tercero, la desobediencia civil en Gandhi se fundamenta en una serie importante de elementos conceptuales determinantes, considerados aquí como la búsqueda de la verdad —*satyagraha*—, el auto

perfeccionamiento—*brahmacharya*—, el amor universal—*ahimsa*—, el auto gobierno—*swaraj*—. Cuarto, Gandhi si bien es un pionero, se alimenta de las ideas de sus predecesores. Asume como suya la desobediencia de Etienne de la Boétie (no hay que ser un siervo), Thoreau (hay un deber de desobedecer las leyes injustas) y Tolstoi (hay que actuar según la ley del amor). Finalmente, la desobediencia civil en Gandhi tiene una justificación e influencia religiosa entre el hinduismo (ahimsa budista, jaimista) y el proveniente de culturas occidentales (islam, cristianismo, teosofía, ciencia política, etc.)

2.4 Martin Luther King: la lucha por los derechos civiles de los afroamericanos en los Estados Unidos.

Martin Luther King nació el 15 de enero de 1929 en Atlanta, ciudad del estado de Georgia, en el segregado sur de los Estados Unidos de América. Su nombre original era Michel, pero su padre—pastor de la iglesia bautista de Ebenezer— cambió su nombre por Martin, luego de un viaje a Alemania, en honor al reformista Martin Lutero. Luther King creció en el seno de una familia tradicional de pastores protestantes. Su abuelo era el fundador de la iglesia Ebenezer y su padre lo sucedió en su cargo. Se trataba de una familia de clase media, económicamente próspera, pero que sufría los vejámenes de la segregación racial. Siendo King un niño de 6 años, por ejemplo, experimentó la exclusión. La madre de un niño blanco les prohibió jugar, señalando que le estaba prohibido jugar a su hijo con un afroamericano (Escobar 2006).

El futuro líder de los derechos civiles en Estados Unidos estudió en la escuela Booker T Washington High School, graduándose a la temprana edad de 15 años, después de lo cual ingresó al Morehouse College —universidad exclusiva para población afro descendiente, en la que estudiaron su padre y abuelo—. Allí obtuvo el diploma de bachelor of arts en sociología en 1948. Después de terminar sus estudios, Luther King decidió seguir el camino profesional de sus ascendientes y estudió teología en el Crozer Theological Seminary en Chester, Pensilvania, logrando el grado de bachelor of divinity en 1951 (Gomis 2001).

La estadía en el seminario fue determinante en la construcción del pensamiento del líder, pues allí conoció los escritos sobre el pacifismo y se familiarizó con la vida y obra de Gandhi (Gomis 2001). Motivado por el profesor George W Davis se introdujo en las lecturas de Walter Rauschenbusch, escritor de la teología del evangelio social (1917), en el que explica la relación entre llevar una vida cristiana y una social, abogando por el activismo cristiano en la transformación de las condiciones sociales. También fue de gran influencia en el pensamiento de Luther King, el texto *Hombre moral y sociedad inmoral: un estudio de ética y política* de Karl Paul Reinhold Niebuhr, una fuerte crítica al liberalismo clásico, particularmente en su abandono a la “doctrina del pecado”. Estas ideas de Rauschenbusch y Niebuhr, sumadas a las de Gandhi, hicieron que Luther King pudiera establecer una conexión entre la práctica religiosa y el activismo político y social, lo que será clave en su actividad posterior.

(...) hasta que ingresé en el seminario teológico no inicié una búsqueda intelectual seria de un método que eliminase el mal social. Inmediatamente fui influido por el evangelio social. Al comenzar la década de los cincuenta, leí *Cristianismo y crisis social*, de Walter Rauschenbusch, libro que dejó una huella indeleble en mi pensamiento. (...) [Rauschenbusch] proporcionó al protestantismo americano un sentimiento de seguridad social que ya no había de perder nunca. El Evangelio trata del hombre total, no solamente de su bienestar espiritual, sino también del bienestar material. Una religión que tiene una preocupación por las almas de los hombres, pero que no se preocupa de los barrios de barracas, las condiciones económicas asfixiantes y las condiciones sociales paralizadoras, es una religión espiritualmente moribunda (Luther King [1963]1999, 153).

El bienestar material es pues, también, un asunto espiritual que debe interesar al cristiano. Restaba aún, sin embargo, encontrar una vía para resolver los problemas sociales, pues en este mismo momento del desarrollo de su pensamiento, Luther King se había “desengañado del poder del amor” para resolverlos.

Los filósofos de ofrecer la otra mejilla y amar a los enemigos son válidos, pensaba, sólo cuando unos individuos están enfrentados a otros; ahora, cuando grupos raciales o naciones entran en conflicto, hace falta un método más realista (Luther King [1963]1999, 154).

Fue siguiendo el camino de los pioneros de la desobediencia civil, específicamente leyendo a Gandhi, que la noción cristiana del bienestar humano y el amor como fuerza de movilización, pudieron finalmente unirse en el pensamiento de Luther King.

Como muchas personas, sabía algo de Gandhi, pero nunca me había dedicado a estudiarlo seriamente. Así que lo leí, quedé profundamente fascinado por sus campañas de resistencia no violenta. Todo el concepto de Satyagraha era profundamente significativo para mí. Antes de leer a Gandhi había llegado a la conclusión de que la moral de Jesús era sólo efectiva en relaciones individuales. Pero después de leer a Gandhi vi que estaba totalmente equivocado. Gandhi fue probablemente la primera persona en la historia, en elevar el amor de Jesús sobre toda mera intervención entre individuos, a una fuerza social más poderosa y efectiva a larga escala (Luther King 1963a, 116 -117).

Gandhi en manos de Luther King se vuelve entonces un cristianismo que es al mismo tiempo movilización social y política. Sus influencias teológicas le señalan que la manera cristiana de velar por los demás implica producir transformaciones en los contextos de desigualdad social. Paralelamente, en el seminario, Luther King tuvo también oportunidad de leer clásicos como Rousseau, Bentham, Mill, Nietzsche, Marx y Lenin. Una vez terminados sus estudios de teología, decidió inscribirse en el doctorado en teología sistemática en la Universidad de Boston, donde recibe varios cursos con defensores de los derechos civiles como Alan Knight y Walter Muelder, que influenciará y motivará su lucha posterior (Gomis 2001; Escobar 2006).

Luther King deseaba seguir una carrera académica, pero no es recibido como profesor en la Universidad de Morehouse. Por esta razón, decidió dar un giro, retomar la profesión familiar y empezar a ejercer como pastor. Su primera asignación fue la iglesia Bautista de Dexter, en Montgomery, Alabama, una ciudad de población mayoritariamente afroamericana en la que la segregación racial era una constante en la vida cotidiana. Ésta iglesia había tenido un pastor beligerante que desde el púlpito se dedicaba no solo a protestar contra la segregación racial, sino a presentar al blanco como el enemigo opresor, razón por la cual fue retirado. Luther King lo remplazaría un año más tarde, encontrando una congregación que ya era bastante crítica con respecto

a la posición social y política del afroamericano en el sur de los Estados Unidos. Luther King se entregó con ahincó a la iglesia, logrando mejorar sus finanzas y el número de feligreses. Empero, sería el episodio de Rosa Parks en los autobuses de Montgomery, lo que determinaría el liderazgo de Martín Luther King en la lucha de los derechos civiles (Luther King [1963] 2001).

Antes de continuar es preciso mencionar brevemente el contexto general de la lucha antiesclavista y la conquista por los derechos civiles de los afroamericanos, mencionando las acciones que lidera Luther King en este contexto, con el fin de evidenciar sus aportes en la construcción de la desobediencia civil como práctica y concepto.

2.4.1 La emancipación de la esclavitud y el nacimiento de un nuevo ciudadano.

Hasta mediados del siglo XVII el monopolio de esclavos estaba en manos de los holandeses. Sin embargo, se considera que hacia el año 1618 inicia el comercio de esclavos en las colonias británicas. En 1619 ya se habían transportado cerca de un millón de esclavos a América del Sur y el Caribe. Con la creación en 1662 de la *Royal African Company* se abastecen las colonias de Virginia y Carolina del Sur. Para el año 1700 había 6000 esclavos en Virginia, y 63 años después había cerca de 170.000, correspondientes a la mitad de la población total de la colonia. En 1770, la flota negrera inglesa contaba con 200 buques, que transportaron más de cien millones de personas de África a América. La recién creada república de los Estados Unidos albergaba más de ocho millones de esclavos al finalizar el siglo XVIII. Se calcula que África perdió alrededor de 50 millones de habitantes en la diáspora esclavista (Escobar 2006; Zinn 1999).

Un conjunto de diversos hechos motivaron la revolución de independencia americana: el aumento de los impuestos, la creciente pobreza, el temor de los ingleses a las revueltas y las posteriores leyes de restricción para organizarse y reunirse libremente en las colonias. A su vez, la prohibición de Inglaterra de colonizar tierras más allá de los Apalaches—reconociendo ese como territorio indígena—y el reclutamiento forzado, antes y después de la guerra colonial con Francia. Sin embargo, las colonias no tenían

una población unificada. Por un lado estaban los esclavos y por otro los criados y pobres blancos. La desigualdad era entonces una situación evidente.

El estudio de Garay Nash sobre los listados de los impuestos municipales demuestra que al inicio de la década del 1770, el 5% más potente de los contribuyentes bostonianos controlaba el 49% de los bienes imponibles de la ciudad. En Filadelfia y Nueva York, la riqueza estaba cada día más concentrada. Los testamentos documentados en los juzgados demuestran que en 1750 los habitantes más ricos de las ciudades ya legaban 20.000 libras (equivalente a 2.5 millones de hoy) (Zinn 1999, 62).

En este contexto, la situación de los esclavos era compleja. Al principio de la revolución había más esclavos luchando del lado de los británicos a cambio de la libertad. En las colonias del norte se presentó el dilema de la necesidad de los esclavos versus el discurso de la instauración de una república, lo que obligó a promover el fin de la esclavitud. Para la época existía ya una creciente campaña antiesclavista, liderada por comunidades religiosas, principalmente de cuáqueros, primeros defensores de la abolición de la esclavitud desde 1727 (Zinn, 1999). Mientras tanto, en Gran Bretaña nació la *Sociedad Antiesclavista* en 1765, que logró al poco tiempo prohibir el comercio de esclavos en Francia y las Islas Británicas, aunque persistía en las colonias británicas (Escobar 2006).

Sin duda la revolución facilitó la lucha por la libertad de los esclavos negros. En palabras de Zinn (1999, 86).

Lo que hizo la revolución fue crear espacios y oportunidades para que los negros hicieran exigencias a la sociedad blanca. A veces estas exigencias provenían de las nuevas y pequeñas elites de negros en Baltimore, Filadelfia, Richmond y Savannah; a veces de los esclavos más expresivos y atrevidos.

Además, el contexto de la independencia incluía la circulación de un fuerte discurso ideológico que sustentaba la guerra contra la metrópoli, basado en las ideas liberales y el derecho natural. Así se hacía evidente una fuerte contradicción entre los ideales de la revolución y la existencia de la esclavitud, como lo señaló Thoreau en el célebre ensayo sobre la desobediencia civil (1849) y luego en el discurso *La esclavitud de Massachusetts* de 1854 (Thoreau [1854] 2008), en la que solicitaba revocar la ley de

esclavos fugitivos de 1850, por la cual se autorizaba la persecución y captura de los esclavos evadidos del sur. Thoreau, al respecto, insistía:

Me gustaría que mis compatriotas consideraran que cualquiera que sea la ley humana, ni un individuo ni una nación pueden cometer el menor acto de injusticia contra el hombre más insignificante, sin recibir por ello castigo. Un gobierno que comete injusticias deliberadamente, y persiste en ellas, a la larga se convertirá incluso en el hazmerreir del mundo (Thoreau [1854] 2008, 64).

El discurso de las libertades y la evidente contradicción con la esclavitud se reflejaría incluso en la misma declaración de independencia. La libertad se convirtió en el centro de la vocación de la nueva república, al ubicarla como un principio fundamental.

Sostenemos por evidentes, por sí mismas, estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables, entre los cuales están la vida, la libertad y la búsqueda de felicidad; que para garantizar estos derechos, se instituye entre los hombres los gobiernos, que derivan sus poderes legítimos del consentimiento de los gobernados; que siempre que una forma de gobiernos se haga destructora de estos principios, el pueblo tiene el derecho a reformarla o abolirla, e instituir un nuevo gobierno que se funde en dichos principios, y a organizar sus poderes en la forma que a su juicio sea la más adecuada para alcanzar la seguridad y la felicidad (Declaración de Independencia de los Estados Unidos, 1776)²⁷.

Con alusiones a la Declaración de Independencia, los afroamericanos hicieron una petición al Congreso y a los parlamentos estatales para que abolieran la esclavitud, y dieran los mismos derechos a la población negra. Siete personas de color de Dartmouth y Massachusetts hicieron una petición al parlamento en 1780 para adquirir el derecho al voto, aludiendo sobre los impuestos como una forma de vinculación con la República:

(...) nos vemos agraviados porque no se nos permite el privilegio de los hombres libres del Estado al no tener ni voto ni influencia en la elección de los que nos piden

²⁷ *Declaración de Independencia de los Estados Unidos*, (1776). Biblioteca jurídica virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Autónoma de México. Recuperada el 9 de marzo de 2013 en: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/6/2698/22.pdf>

impuestos, aunque muchos de nuestro color (como bien se sabe) entraron alegremente en el campo de batalla en defensa de nuestra causa común (Zinn 1999, 87).

En ese mismo sentido, Benjamin Banneker escribió a Thomas Jefferson:

(...) supongo que es una verdad demasiado clara como para que se requiera aquí ninguna prueba de ello, que somos una raza de seres que durante mucho tiempo hemos trabajado en un ambiente de abusos y censuras por parte del mundo, que se nos ha mirado con menosprecio durante mucho tiempo, y que durante mucho tiempo se nos ha considerado más cercano a lo animal que a lo humano, y a duras penas capaces de facultades mentales. Espero que no despreciaréis ninguna oportunidad para erradicar esa tendencia a las ideas y opiniones falsas y absurdas que tan extensamente prevalece respecto a nosotros, y que vuestros sentimientos sean similares a los míos, en el sentido que un solo Dios universal nos ha dado vida a todos, y que no sólo nos ha hecho de una sola carne, sino que también nos ha dado a todos, sin parcialidad, las mismas sensaciones y nos ha obsequiado con las mismas facultades (Zinn 1999, 88)

Pero ni la contundente evidencia de los hechos, ni la contradicción del discurso republicano, cambiaron en demasía la situación de los afroamericanos durante el siglo XIX. La República se instauró sin el concurso de la población negra, esclava o libre, y persistió la brecha entre ricos y pobres. En 1820 se firmó el *Compromiso de Missouri*. Este tratado autorizaba la esclavitud por debajo del paralelo 36 e intentaba frenar el que los nuevos estados aprobaran la esclavitud en sus territorios, pese a que cada estado podía definir sus propias leyes. Durante éste mismo año se creó la *American Antislavery Society*, que ayudaba a los esclavos que lograban escapar de los estados del sur. En 1821 la *American Colonization Society*, apoyada por el presidente Monroe, promueve el retorno de al menos 20.000 esclavos en un territorio que adquirieron en la Costa de Granos, hoy en día Liberia. No obstante, los proyectos de retorno de los negros a su continente de origen fracasan, no sólo por la imposibilidad de adquirir tierras y su instalación en ellas, por fallar al considerar las dinámicas propias de dichos territorios, y por perseguir un propósito cuestionable, porque escondía el interés egoísta de deshacerse de la población negra, un problema para la naciente República (Escobar 2006).

La ley del esclavo fugitivo aprobada en 1850 tenía como objetivo lidiar con la posición antiesclavista de los estados del norte con respecto al esclavismo de los estados sureños, pero “los negros norteros organizaron actos de resistencia a la Ley del Esclavo Fugitivo”, cuenta Zinn, “denunciaron al presidente Fillmore por firmarla, y al senador Daniel Webster por apoyarla” (Zinn 1999: 169). J.W Loguen –líder negro antiesclavista— se pronunció frente a la ley de la siguiente manera:

Ha llegado la hora de que cambiemos los tonos de sumisión por tonos de desafío, y que digamos al Sr. Fillmore y al Sr. Webster que si quieren introducir esta medida contra nosotros, tendrán que enviar sus sabuesos. Yo recibí mi libertad del cielo, y con ella llegó la orden de defender el derecho que tengo a ella. No respeto esta ley – no la temo - ¡No la voy a obedecer! Me coloca fuera de la ley, y yo la declaro ilegal (Zinn 1999, 169).

Así que desde la misma gesta de la esclavitud se han expresado una serie de resistencias y desobediencias que apoyaron luego la lucha abolicionista. Una muestra también de ello es la publicación de *La Cabaña del Tío Tom* de Harriet Beescher en 1852, el libro más vendido en el siglo XIX, cuyo tema central son los vejámenes de la esclavitud. El libro promovió las causas de la emancipación y logró varios adeptos a la lucha antiesclavista.

A las acciones de los abolicionistas, como las manifestaciones públicas en contra de la esclavitud en discursos y publicaciones en revistas y periódicos, así como su postura en los espacios colegiados, se le sumaron las acciones de la población afroamericana, como la celebración de su primera convención, la fundación de *Freedom's Journal* – revista abolicionista—, y su lucha constante contra el racismo (Morison, Commanger y Leuchtenburg 2006).

La guerra de secesión (1861-1865) hizo aún más evidente la división entre abolicionistas y esclavistas, así como su correlato geográfico en estados del norte y estados del sur. Los primeros gozaban de una economía industrial y una posición abolicionista, mientras que los segundos dependían mayoritariamente de la agricultura y la mano de obra esclava. La lucha abierta se tornó irremediable a mediados del siglo XIX. Los estados sureños temían que las ideas de emancipación de los estados del

norte les hicieran sucumbir en la pobreza, pues los esclavos sostenían literalmente a la sociedad en su conjunto. Cerca de 200.000 afroamericanos se incorporaron al ejército de la Unión durante el transcurso de la guerra, con la esperanza de hacer causa común y lograr la libertad (Escobar 2006; Zinn 1999; Morison, Commanger y Leuchtenburg 2006).

Finalmente, en 1863 Abraham Lincoln, presidente de los Estados Unidos, en calidad de comandante en jefe de las fuerzas militares, anunció la declaración de emancipación de los esclavos en los estados confederados. La declaración obtuvo muchas críticas, porque algunos estados esclavistas del sur, que se había anexo a la unión, quedaron por fuera del alcance de la declaración, así como algunos estados del norte donde persistía la esclavitud. Por tal razón, Lincoln promovió la decimotercera enmienda, con el objetivo de que quedara establecida formalmente la ilegalidad de la esclavitud. La libertad de los esclavos favoreció sin duda que los estados confederados se rindieran ante la Unión (Morison, Commanger y Leuchtenburg 2006).

No obstante, la liberación de los esclavos no cambió radicalmente su situación económica y la discriminación en la mayoría de las áreas de la vida cotidiana. La mayor parte de la población afro descendiente se encontraban en el sur, pero el gobierno se encargó de que su peso electoral fuera nulo. Después de la guerra consiguieron elegir a dos miembros para el senado estadounidense y veinte congresistas, pero en 1901 no había ningún negro en el Congreso de los Estados Unidos. En los parlamentos de los estados sureños, los afroamericanos eran una absoluta minoría. A principio del siglo XX solo uno de cada cien afro descendientes votaba en un Estado del sur (Escobar 2006). Pero si era difícil la integración de los hombres negros, la situación para las mujeres era aún peor. La líder Ellen Watkins Harper escribió al respecto

Hay un gran revuelo sobre la consecución de los derechos del hombre de color, pero ni una palabra sobre las mujeres de color, si los hombres de color obtienen sus derechos y las mujeres de color no, los hombres de color serán los amos de las mujeres, y la situación continuará tan mala como antes (...) (Zinn 1999, 190).

A la ya difícil situación de la población afroamericana después de la guerra de secesión, se sumó la conformación del Ku Klus Klan en 1866, liderada por veteranos de los estados confederados que iniciaron una serie de acciones violentas contra la población negra, que incluía ataques, linchamientos, violencia sexual contra las mujeres, destrucción de propiedades, etc. “Solo en entuchy, entre 1867 y 1871 se registraron 116 actos de violencia [entre linchamientos, torturas y homicidios] según los archivos nacionales” (Zinn 1999, 191).

A partir de 1896 empieza a surgir la idea resumida en el eslogan: *Iguales pero separados*, doctrina materializada en la llamadas leyes Jim Crow. De esta forma se intentaba excluir o apartar a los negros de numerosos sitios públicos como: parques, bibliotecas, escuelas, autobuses, trenes, etc. En 1909 se creó la NAACP (Asociación Nacional para el avance de la Gente de Color), en 1910 se fundó *The National Urban League* para asistir a los negros pobres en el norte. Durante 1940 la NAACP hace una campaña para conseguir la integración de los negros en las escuelas. En 1947 se funda *The Committee on Racial Equality*, compuesto por gente blanca y negra. De esta manera, poco a poco se van obteniendo ciertos derechos a partir de la exigencia y el trabajo de diversas organizaciones. En 1950, el Tribunal Supremo dicta una sentencia antisegregacionista en la Universidad de Texas, lo que se ajusta al creciente sentimiento de igualdad que paulatinamente venía desarrollándose en los Estados Unidos (Morison, Commanger y Leuchtenburg 2006).

La abolición formal de la esclavitud, no supuso la inmediata incorporación de la población negra a la vida económica, social y política del país. Marcados intereses mantuvieron la discriminación y marginación a las comunidades afro por parte de la sociedad americana. Luther King, nació y creció en este panorama, y su vida y obra estarán encaminadas no solo a conseguir el ejercicio de los derechos civiles de su comunidad, sino el lograr el fin de la discriminación y el segregacionismo.

2.4.2 Rosa Parks y el comienzo de una nueva lucha por los derechos civiles.

Montgomery, al igual que todas las ciudades en el sur, no solo se caracterizaba por ser habitada por un número importante de afroamericanos, sino que el racismo era

evidente en toda su cotidianidad. Existían escuelas diferenciadas para población negra y blanca, así como iglesias, barrios, restaurantes y áreas públicas. El comportamiento de la población de las ciudades del sur era la mantener una barrera racial.

El 1 de diciembre de 1955, una mujer negra, costurera de profesión, tomó el autobús de regreso a su casa. Al subir se sentó en un asiento libre, pero el autobús se llenó y el conductor le pidió a los afroamericanos que cedieran sus puestos a la población blanca. Rosa Parks se negó a ceder su asiento, razón suficiente para que el conductor llamara a la policía, que no solo detuvo a Rosa Parks, sino que la judicializó y encarceló.

La madre de Parks pagó la fianza para la liberación de su hija y pidió ayuda a E.D. Nixon, líder de los derechos civiles y trabajador ferroviario, quién animó a Rosa Parks a llevar su caso a los tribunales. Por su parte, Ann Robinson, del grupo femenino de los derechos civiles, perteneciente a la iglesia del pastor Luther King, convenció a Nixon de promover un boicot a los autobuses en protesta por el encarcelamiento de Rosa Parks. Nixon convocó una asamblea de líderes a la que asistió Ralph Abernathy (pastor de la iglesia a la que asistía Nixon) y Martín Luther King, quien aceptó liderar el boicot (Luther King [1963] 2001).

El boicot también contó con el apoyo de la NAACP, de la cual era miembro Rosa Parks, estableciendo contacto con todos los líderes y grupos antisegregacionistas. El boicot se desarrolló contra todos los buses urbanos de Montgomery. Convocaron a todas las personas de color a negarse a utilizar los autobuses, lo cual acarreó un gran problema para el gremio de transportadores de la ciudad. Todos se comprometieron a llegar a tiempo a sus lugares de trabajo para que no les acarrearara una sanción. Para ello la gran mayoría tenía que recorrer grandes distancias. De esta manera, el boicot fue una muestra de colaboración y sacrificio que se extendió por 382 días. Algunas personas blancas se mostraron a favor del mismo, comprendiendo que la segregación era un acto discriminante injustificado e injusto. Las amas de casa se ofrecieron a recoger a sus empleadas para evitarles la larga jornada de camino y algunos conductores de carros particulares, tanto blancos como negros, ofrecieron sus servicios de transporte.

Las discusiones de los primeros acuerdos giraron en torno al número de sillas y disposición espacial para los blancos y para los negros, sin que se llegase a ninguna conclusión. Los dueños de los autobuses ofrecieron empleo a un número importante de personas de color para que trabajara manejando los autobuses. Líderes negros fundaron la *Montgomery Improvement Association* en medio del desarrollo del Boicot y nombraron a Luther King como presidente, luego de lo cual en una asamblea en Holt Street pronunció:

Cada uno ha de guiarse por su propia conciencia. Nuestro grito de guerra serán las palabras de Jesús: “amad a vuestros enemigos, bendecid a los que os maldicen, rogad por los que os persiguen.” No debemos odiar a nuestros hermanos blancos... Si logramos llevar nuestra batalla con amor y dignidad, la posteridad dirá que en un tiempo un gran pueblo, el pueblo negro, inyectó en las venas de la civilización una nueva sangre de dignidad e ideales (Luther King citado en Ruiz Torremocha 1986, 361).

Finalmente el boicot logró que no hubiese restricciones en el servicio, después de largas jornadas de conversaciones y acuerdos. La Corte Suprema de Estados Unidos decidió en noviembre de 1956 declarar inconstitucionales las leyes del Estado de Alabama sobre la segregación en los autobuses. Este hecho le otorgó gran protagonismo a Luther King en la lucha por los derechos civiles.

La lucha por los derechos civiles no comenzó con el episodio de Rosa Parks. Como se ha mencionado, la población negra siempre estuvo en disposición de organizarse para exigir sus derechos. Además de las asociaciones, participaron de los comités de trabajadores y desempleados, promocionados por el partido comunista, así como de las protestas sociales de la crisis económica de las dos primeras décadas del siglo XX. No obstante, Montgomery fue el principio de un movimiento innovador, un inicio simbólico pero también el origen de una nueva oleada.

[El boicot] anticipó el estilo y el ambiente del gran movimiento de protesta que arrasaría el sur en los siguientes diez años, emocionantes reuniones parroquiales, himnos cristianos adaptados para adecuarse a las batallas actuales, referencias a los ideales americanos perdidos, el compromiso de la no violencia, la predisposición a la lucha y el sacrificio (Zinn 1999, 418)

Luther King no esperó mucho tiempo para dar continuidad al movimiento que había iniciado con el episodio del boicot de los buses de Montgomery. En enero de 1957, convocó la primera conferencia de líderes negros de integración no violenta, en la ciudad de Atlanta. Ese mismo año apoyó la fundación de la *Southern Christian Leadership Conference* del que fue su primer presidente, creado para participar activamente en el movimiento de los derechos civiles organizando a las iglesias afroamericanas en las protestas no violentas. (Escobar 2006). Esta posición de King logró adeptos no solo en la población afroamericana sino blanca, además de suscitar admiración a nivel internacional. Efectivamente, “el énfasis de King en el amor y la no violencia fue muy efectivo a la hora de suscitar simpatías” en un amplia variedad de contextos (Zinn 1999, 418).

El 7 de mayo de 1957, Luther King organizó la *Marcha sobre Washington*, cuyo objetivo fue llamar la atención del gobierno federal sobre la segregación. King pronunció un discurso muy emotivo en el que exigió el derecho al voto, “Dadnos a los negros el derecho de voto”, expresó, “y, por nuestra parte, sin pedir más, actuaremos de manera que se promulguen leyes justas” (Ruiz Torremocha, 1986). La marcha contó con cerca de 35.000 personas negras y cientos de miles blancos. El 13 de junio de ese mismo año fue recibido por el vicepresidente Nixon, logrando la aprobación de la ley de los derechos civiles de 1957. No obstante, en septiembre de 1957, el gobernador de Arkansas le negó a nueve estudiantes negros el ingreso a la *Little Rock Central High School*, lo cual hizo que Luther King comprendiera que no era suficiente con la mera aprobación de la ley.

En el transcurso de las protestas de Montgomery lideradas por Luther King y sus discursos promoviendo los derechos civiles, el pastor sufrió dos ataques a su casa con artefactos explosivos, en la que su esposa Coretta y su hija salieron ilesas. Así mismo, estallaron cuatro bombas en iglesias, y la policía inició una serie de arrestos a los líderes que le acompañaban (Escobar 2006).

En Enero de 1960, Luther King convocó a líderes regionales para concretar una serie de acciones para una campaña por la igualdad. Uno de los objetivos era inscribir en las elecciones candidatos negros y garantizar el voto de las comunidades en todos los

lugares, además de luchar contra la segregación. De esta forma se inició un ciclo de “sentadas” donde los jóvenes se situaban en lugares comúnmente prohibidos para negros: bares, estaciones de tren, bibliotecas, parques. Muchas fábricas temieron pérdidas económicas y aceptaron trabajadores negros, mientras otros lugares de manera espontánea derogaron normas segregacionistas. El proceso empero fue difícil, porque los que protestaban tuvieron que soportar insultos, amenazas, y todo tipo de vejaciones etc. Además, muchos jóvenes eran arrestados por ocupar zonas destinadas a blancos. King insistía en una respuesta no violenta a los abusos (Escobar 2006). Durante ese año más de cincuenta mil personas, mayoritariamente negra, participaron en manifestaciones de toda índole en cientos de ciudades y más 3.600 personas fueron encarceladas por esos hechos (Zinn 1999, 420).

En ese contexto, King fue arrestado junto con un grupo de estudiantes en un acto de sentada en lugares destinados para los blancos en Atlanta. Se le sentenció a pagar una multa de 500 dólares, que se negó a cancelar, siendo trasladado a una cárcel de máxima seguridad. Esto sucedía en medio de la campaña electoral por la presidencia de los Estados Unidos, las encuestas arrojaban un empate, por lo que los asesores del candidato John F Kennedy aconsejaron que el candidato presidencial llamara a la esposa de King y se mostrara preocupado por su situación. Al mismo tiempo, el hermano menor del futuro presidente, Robert Kennedy, intervino ante el juez recordándole que la detención de King era ilegal. El candidato Kennedy se reunió con Luther King, manifestándole su comprensión y apoyo a la causa de la comunidad afroamericana. Nixon, rival republicano de Kennedy, prefirió mantenerse al margen y no comprometerse. Kennedy ganó las elecciones de 1960 y parte de su triunfo se debió a su visita a King (Escobar 2006).

En mayo de 1961, el *Congreso por la Igualdad Racial* ideó la campaña *Freedom Riders—Viajeros de la Libertad* que tuvo a la postre un gran impacto. La campaña inició cuando un grupo de jóvenes negros y blancos tomaron juntos autobuses para viajar de Washington a New Orleans. Los jóvenes viajaban así en autobuses interestatales de un lugar a otro sin cesar. El objetivo era romper con el patrón de la segregación en ese servicio de autobuses. La respuesta a los viajeros de la libertad fue

violenta. En cada viaje hubo golpizas, detenciones arbitrarias e incluso en algunas ocasiones quema de buses (*Freedom Riders...*,s.f.; Escobar 2006). King insistió en que no se debía responder a la violencia con violencia, porque ello causaría un gran revés en la lucha. De esta manera, advertía que estos actos de violencia protagonizados por racistas blancos motivaría el aborrecimiento al racismo por parte de los mismos blancos.

Ninguna autoridad intervino para detener la violencia y la campaña rápidamente saltó a los medios de comunicación cuando uno de los autobuses fue quemado en Alabama. Robert Kennedy—fiscal del Tribunal Supremo— respondió solicitando que los jóvenes participantes de los viajes fuesen arrestados a cambio de la protección policial (Escobar 2006). Una vez en las cárceles los jóvenes iniciaron una campaña de resistencia, protestando y cantando, exigiendo sus derechos (Escobar 2006). Mientras tanto, Luther King le pidió al presidente de los Estados Unidos, John F. Kennedy, que se pronunciara en virtud de la conmemoración del primer centenario de la declaración de emancipación pronunciada por el presidente Abraham Lincoln, pero Kennedy hizo caso omiso a la petición de King (Escobar 2006; Zinn 1999).

De esta forma, el movimiento de la no violencia liderado por Martin Luther King fue ganando cada vez más fuerza en diferentes Estados, sumando diferentes organizaciones, realizando acciones no violentas en protesta por la segregación racial. Los hechos simbólicos se multiplican en todos los rincones del sur segregacionista. En Georgia son arrestadas cientos de personas en medio de una manifestación de alrededor de 22.000 ciudadanos. Entre los detenidos se encuentran niños y mujeres. El número desproporcionado de detenidos hacía inviable tener por mucho tiempo a las personas recluidas, lo que no evita que se haga el registro de los encarcelados. Cuando un jefe de policía le pregunta a un niño de nueve años detenido por su nombre, éste contesta: “Me llamo Libertad” (Zinn 1999). En Misisipi, James Meredith solicita su ingreso a la universidad del estado, institución que niega su admisión a pesar de las credenciales académicas del estudiante. Meredith demanda la decisión ante la corte federal, la que pocos meses después le da la razón. Sin embargo, el gobernador Ross Barnett se niega a aceptar la orden. Se suceden entonces distintas manifestaciones,

promovidas por Barnett, con el fin de evitar a toda costa el ingreso de Meredith a la universidad. El presidente Kennedy se ve obligado entonces a enviar agentes federales y a ordenar la intervención del ejército. Los disturbios dejan un saldo de varios muertos y cientos de heridos, imponiéndose la decisión judicial gracias a la cual Meredith pasa a la historia como el primer estudiante afroamericano de la Universidad de Mississippi (Escobar 2006).

En 1963 el *Movimiento Cristiano de Alabama por los Derechos Humanos* le pidió a Martin Luther King visitar la ciudad y desarrollar un programa de acción directa no violenta en Birmingham, una ciudad reconocida por sus altos niveles de racismo. Se propusieron la desagregación en los comercios del centro de la ciudad a través de ocupaciones de edificios, protestas en las iglesias, marchas, sentadas, etc. En Birmingham Luther King puede llevar a cabo muchas de sus ideas. Describe que toda campaña no violenta tiene cuatro fases: primera reunión de los datos para determinar si existen injusticias; segundo, negociación; tercero, autopurificación, y cuarto, la acción directa. Según King, en Birmingham se habían agotado las tres fases anteriores, siendo la acción directa no violenta la única forma de enfrentar la segregación (Luther King 1963a, 46).

La ciudad declaró ilegales las protestas y obtuvo una orden judicial para prohibirlas, lo cual facilitó el arresto de Luther King junto con algunos de sus colaboradores. El 12 de abril de 1963, ocho miembros del clero –blancos– hacen una declaración por la unidad, calificando las acciones no violentas como poco hábiles e inoportunas. Frente a lo cual Luther King escribe la famosa *Carta desde la cárcel de Birmingham*, en la cual se propone contestar la declaratoria. Este documento es especialmente notable para el estudioso de la no violencia y la desobediencia civil. En la Carta varios puntos relevantes para el tema son discutidos con amplitud.

Primero, King enmarca la acción directa no violenta en el campo de la lucha frente a la injusticia:

...estoy en Birmingham, porque también está aquí la injusticia (...) No puedo permanecer con los brazos cruzados en Atlanta sin sentirme afectado por lo que en

Birmingham acontece. La injusticia, en cualquier parte que se cometa, constituye una amenaza para la justicia en todas partes (...) Los negros han sufrido de modo flagrante un trato injusto por parte de los tribunales; ha habido más destrucciones de domicilios e iglesias negros a consecuencia de bombas que han quedado sin resolver en Birmingham que en cualquier otra ciudad de la nación (Luther King [1963] 2005, 46).

Segundo, en la Carta Luther King desarrolla la relación obediencia-desobediencia en relación a la moral y la ley. Según él, existen dos tipos de leyes, las justas y las injustas. Las leyes justas son aquellas que si bien siendo mandatos formulados por el hombre coinciden con la ley moral o la ley de Dios, mientras que una ley injusta es aquella norma que entra en conflicto con la ley moral, siendo por lo tanto una ley que no tiene origen en la ley eterna ni en el derecho natural (Luther King 1963a).

Tercero, en cuanto a que hay estos dos tipos de leyes, toda norma que degrada la personalidad humana es injusta. El ciudadano tiene la responsabilidad moral de obedecer las leyes justas y a la vez tiene la responsabilidad moral de desobedecer las leyes injustas (Luther King 1963a). De esta manera la *Carta desde la cárcel de Birmingham* desde la cárcel de Birmingham, se convierte en un selecto escrito que explica la lucha no violenta en la consecución de los derechos civiles de la población negra en Estados Unidos.

Para ese momento, el movimiento por los derechos civiles estaba creciendo y se veía fortalecido por las acciones lideradas en diferentes puntos de la geografía norteamericana. En agosto de 1963, Luther King lidera una marcha hacia Washington, convocando entre 200.000 y 250.000 manifestantes que incluía personas blancas. El momento final y definitivo de la movilización se desarrolló en el monumento de Abraham Lincoln, donde Luther King pronunció el célebre discurso *I have a dream*. En ese momento el proyecto de ley sobre los derechos civiles estaba en el congreso, siendo aprobado el 2 de julio de 1964.

No obstante los avances en materia legislativa para la consecución del voto y otros derechos ciudadanos, la aplicación de las reformas era variable. En ese sentido se convocó una marcha de Selma, Alabama, a Montgomery en protesta contra las leyes discriminatorias de sufragio en algunos estados del sur. El motivo principal de la

marcha fueron los obstáculos que encontraron los ciudadanos negros para inscribirse como potenciales votantes. En Selma, este problema tenía raíces históricas. A finales de la década de 1950, el Reverendo L.L. Anderson lideraba la inscripción de los ciudadanos negros, que constituían el 50% de la población en la ciudad. Pero las autoridades estatales y locales impedían —con diferentes disposiciones— la inscripción. Por ejemplo condicionaban la inscripción a una prueba de alfabetización, sometían a la población a largas filas sin resolver su solicitud, negaban sistemáticamente la inscripción por no acreditar documentación suficiente, etc. El *Consejo de Ciudadanos Blancos* e inclusive el Ku Klux Klan ejercían presión económica y violencia contra quienes persistían en inscribirse para votar (*Selma to Montgomery...*, s.f.)

En enero de 1963, el *Student Nonviolent Coordinating Committee* junto con la *Dallas County Voters League* (DCVL), decidieron liderar un proyecto de registro de votantes, ante lo cual fueron no solo agredidos físicamente por ciudadanos blancos, sino detenidos arbitrariamente. Pero para esa fecha los aprendizajes de la lucha no violenta habían influido en todo tipo de movilizaciones. Un grupo de estudiantes realizó sentadas en lugares públicos, razón por la cual fueron también arrestados alrededor de 300 manifestantes y el presidente del Comité, John Lewis (*Selma to Montgomery...*, s.f.).

Estos hechos hacían evidente que no era suficiente la autorización de la población negra para registrarse y quedar habilitados para el voto, pues en la práctica encontraban todo tipo de obstáculos cuando intentaban registrarse. La ley permitía el voto, pero la segregación impedía el ejercicio real de su derecho civil. De esta manera la desobediencia toma un nuevo significado, no solo se desobedece la ley injusta —en términos de Luther King—, sino que se desobedece las normas sociales, las cuales pueden no estar positivadas en el derecho, pero son costumbres de facto. De esta manera, la marcha de Selma a Montgomery y la lucha por el registro efectivo de votantes se convierten en un ejemplo de desobediencia social, es decir, la desobediencia no estaba restringida a las leyes, sino también a las disposiciones tradicionales que hacen de un hecho una norma, aunque no una ley. De esta manera, la desobediencia visibiliza el racismo existente, con la protesta, las marchas y la

insistencia en el registro. Como ya se ha mencionado, el racismo no constituía solamente una ley o una política pública, sino que estaba instalado en el imaginario y juicio de un sector de la población blanca y de algunas autoridades, especialmente en los estados del sur de los Estados Unidos. Por ende, la lucha por los derechos civiles no termina en la superación de las leyes Jim Crow, pues quedaba aún por delante la lucha contra una larga serie de prejuicios y prácticas discriminatorias de todo tipo.

El 7 de octubre de 1963 se autorizó a la población negra ir a la corte para solicitar su registro de voto. Se movilizaron más de 300 ciudadanos negros y hubo manifestaciones de apoyo a quienes hacían la fila, entregándoles agua y comida, con carteles que decían, “hoy es el día de la libertad” (*Selma to Montgomery...*, s.f.). No obstante, la mayoría de las solicitudes fueron negadas. Un intento del mismo tipo se sucedió el 6 de julio 1964, cuando John Lewis llevó a 50 personas negras a la corte para el registro, siendo detenidos. El juez además emitió la orden de prohibir cualquier reunión que implicara líderes u organizaciones de derechos civiles. En este escenario King desafió la orden convocando una reunión masiva en la capilla Brown y el movimiento por los derechos civiles insistió en promocionar y expandir la inscripción de votantes (*Selma to Montgomery...*, s.f.).

El 18 de febrero de 1965 se convocó a una marcha a la corte de Marion en el condado de Perry. La calle por donde transitaba la marcha se quedó sin iluminación y la policía atacó a los marchantes, causando el asesinato del joven Jimmie Lee Jackson. Éste hecho motivó a James Bevel, director de *Southern Christian Leadership*, a convocar una marcha se Selma a Montgomery para protestar, no solo por los derechos civiles de la población negra, sino por la muerte del joven y las luces apagadas el día de la marcha. El gobernador George Wallace respondió, declarando la marcha como una amenaza a la seguridad pública (*Selma to Montgomery...*, s.f.).

El 07 de marzo de 1965 la marcha convocada contó con cerca de 600 manifestantes. Al llegar al puente Edmund Pettus los marchantes se encontraron con la policía quien ordenó la disolución de la marcha y atacó a los manifestantes. El día se conoce como “Domingo Sangriento” (*Selma to Montgomery...*, s.f.). King organizó entonces una marcha de protesta a los hechos de Selma e hizo un llamado para el 09 de marzo de

1965. 2.500 manifestantes marcharon hacia el puente Edmund Pettus. Esa misma noche fue atacado un pastor antirracista quien murió en el hospital de Birmingham porque le negaron la atención en el hospital público de Selma (Escobar 2006). El 16 de marzo de 1965 un juez falló a favor de los manifestantes y derogó la prohibición de reunirse, aludiendo el derecho a la primera enmienda (*Selma to Montgomery...*, s.f.).

Finalmente el 21 de marzo, con 8000 personas en la capilla de Brown, inició la marcha de Selma a Montgomery. En su trayecto unió más y más personas, hasta que finalmente llegaron al campamento de Montgomery. Allí, Martin Luther King se pronunció, declarando que no faltaba mucho tiempo para que los derechos civiles de la población afroamericana fuesen una realidad. La marcha fue un éxito, pues cambió la opinión pública sobre el movimiento de los derechos civiles, posicionando definitivamente la acción no violenta frente a otras formas de enfrentar la segregación como la promovida por el líder Malcom X (Zinn 1999).

Finalmente, gracias a las movilizaciones, el presidente Johnson presentó ante el congreso la *Ley de Derecho al voto*, que aseguraba la protección federal in situ tanto para la inscripción electoral, como para el ejercicio del voto. Esta Ley, aprobada en 1965, junto con la *Ley de Derechos Civiles* de 1964, son consideradas los mayores logros del movimiento de los derechos civiles, obtenidos gracias al poder de la no violencia y la desobediencia civil.

2.4.3 Luther King, práctica y concepto en medio de la lucha por los derechos civiles.

Como ya se mencionó, la formación como abogado le permitió a Luther King estudiar las ideas liberales y el desarrollo del derecho natural, comprendiendo que los presupuestos fundamentales sobre las cuales se erigía la república de los Estados Unidos contenían una contradicción en sí mismos, entre el discurso y el trato a las personas negras. Una nación constituida a partir de la idea de la libertad no podía permitir la continuidad de la segregación, esto es, la permanencia de dos tipos diferentes e inequitativos de ciudadanía, donde la población negra no gozaba de los derechos propios de su condición humana. A esta conclusión jurídica se suma el

cristianismo como manera de entender el papel del sujeto en su sociedad y en su tiempo. Efectivamente, el paso por el Seminario de Crozer influiría en la formación de su pensamiento. Es allí donde mediante un estudio detallado, analítico y crítico del cristianismo se forma una perspectiva social del mismo. Leyendo a autores como Walter Rauschenbusch y su doctrina del evangelio social, llega a la conclusión que es deber del cristiano transformar la realidad inequitativa e injusta en la que se encuentra.

En el seminario también tuvo oportunidad de introducirse en las ideas pacifistas. Gracias al profesor George W Davis, y a través de los escritos de Gandhi, Luther King advierte cómo la idea básica cristiana del amor al prójimo puede adquirir una dinámica colectiva que la haga una verdadera fuerza social. Gracias al Mahatma, Luther King entiende que la relación entre los sujetos mediada por el amor trasciende el espacio individual, llevando su cristianismo a la esfera de la movilización. Esta enseñanza de Gandhi le facilitó tender una relación entre la práctica religiosa y la vida social, haciéndose no sólo un creyente activo sino un ciudadano activo, al mismo tiempo y de manera coherente.

De esta manera, el pensamiento de Luther King suma varios elementos de diverso origen: un conocimiento legal sobre el estatuto político de las personas como sujetos de derechos, una práctica cristiana que lo orienta hacia la transformación de las realidades sociales del prójimo, una concepción colectiva del amor cristiano que le permite a este convertirse en una fuerza social, y finalmente, el pacifismo que da coherencia a los demás elementos. No se debe dañar al otro, pues incluso aquel que está en controversia conmigo tiene derechos y es prójimo, por lo que me encuentro con éste vinculado a través del amor cristiano.

El pensamiento político de Luther King es a la vez una praxis, en la que se relaciona coherentemente el trinomio justicia, moral y ley. Afirma que la responsabilidad moral de cualquier humano es obedecer aquellas leyes justas, es decir, las que representan la ley moral, y desobedecer las leyes injustas, aquellas que son la representación de un conflicto con la ley moral. Así Luther King justifica la desobediencia civil: no sólo es un derecho el no obedecer cuando el imperativo no entra en sintonía con la propia moral, sino que de hecho es un deber cristiano no hacerlo. Solo se puede desobedecer

cuando la obediencia implica coonestar con una situación de injusticia que evidentemente contraría el deber moral.

De esta manera, la desobediencia civil de MLK se evidencia en la campaña de los boicots a los autobuses, en las marchas de Selma y Washington, en las labores pedagógicas y desafiantes de los viajeros de la libertad. Así como en la campaña de los estudiantes de Nashville en las cafeterías, contra la segregación racial. En todos los casos se infringía una ley concreta: la prohibición de que una persona negra pudiese ocupar un espacio destinado únicamente a población blanca. Este desafío a la ley identifica la desobediencia civil con la acción directa, y las formas que utiliza, coloca la desobediencia civil entre las intervenciones no violentas.

En concordancia con el mandamiento del amor al prójimo y el amor como fuerza social, Luther King toma de Gandhi la prerrogativa de la acción no violenta, consistente en una serie de actos beligerantes que a pesar de su eficiencia se concentran en no dañar al otro, aún cuando ese otro se encuentra en una posición violenta.

Acción no violenta activa, combativa, decidida. Su pensamiento, como ya se subrayó, se vuelve práctica en todo momento. Luther King es un pastor, es un guía, espiritual y físico, que lleva a su rebaño de inconformes desobedientes en marcha hasta Washington. Es allí, en las escaleras del monumento a Lincoln, cien años después de la Proclamación de la Emancipación, donde Luther King ofrece su propio Sermón de la Montaña, donde el reino de los cielos no está sólo más allá de la vida terrena, sino en un Estados Unidos futuro y soñado, hecho realidad gracias a la lucha no violenta por los derechos de todos.

Hace cien años, un gran estadounidense, cuya simbólica sombra nos cobija hoy, firmó la Proclama de la emancipación. Este trascendental decreto significó como un gran rayo de luz y de esperanza para millones de esclavos negros, chamuscados en las llamas de una marchita injusticia. Llegó como un precioso amanecer al final de una larga noche de cautiverio. Pero, cien años después, el negro aún no es libre; cien años después, la vida del negro es aún tristemente lacerada por las esposas de la segregación y las cadenas de la discriminación; cien años después, el negro vive en una isla solitaria en medio de un inmenso océano de prosperidad material; cien años después, el negro todavía

languidece en las esquinas de la sociedad estadounidense y se encuentra desterrado en su propia tierra (Luther King 1963b).

La sociedad norteamericana está inacabada. La promesa de libertad no ha sido cumplida, la esclavitud adquiere ahora la forma de la segregación, que para Luther King es claramente el motor de la pobreza y la exclusión (Hansen 2003). Pero ha llegado el momento de la democracia, que se manifiesta precisamente en la inconformidad y la desobediencia. Rosa Parks con su acto de dignidad lleva la democracia más allá, de la misma forma en que los marchantes a Washington la exigen a partir de su proclama. Si están allí es porque saben que la sociedad de derechos debe perfeccionarse con la acción de los ciudadanos. Los seguidores de Luther King no esperan a que les sean dadas las prerrogativas a las que ya tienen derecho, las exigen, y en su exigencia amplían el marco democrático de su sociedad.

1963 no es un fin, sino el principio. Y quienes tenían la esperanza de que los negros necesitaban desahogarse y ya se sentirá contentos, tendrán un rudo despertar si el país retorna a lo mismo de siempre. No habrá ni descanso ni tranquilidad en Estados Unidos hasta que a los negros se les garanticen sus derechos de ciudadanía. Los remolinos de la rebelión continuarán sacudiendo los cimientos de nuestra nación hasta que surja el esplendoroso día de la justicia (Luther King 1963b).

Por eso es posible el sueño. Un sueño donde el segregado adquiere la igualdad, hace efectivos sus derechos, donde todos se hermanan como ciudadanos. Un sueño que cambiará una nación (Hansen 2003).

Sueño que un día esta nación se levantará y vivirá el verdadero significado de su credo: "Afirmamos que estas verdades son evidentes: que todos los hombres son creados iguales". Sueño que un día, en las rojas colinas de Georgia, los hijos de los antiguos esclavos y los hijos de los antiguos dueños de esclavos, se puedan sentar juntos a la mesa de la hermandad. Sueño que un día, incluso el estado de Misisipí, un estado que se sofoca con el calor de la injusticia y de la opresión, se convertirá en un oasis de libertad y justicia. Sueño que mis cuatro hijos vivirán un día en un país en el cual no serán juzgados por el color de su piel, sino por los rasgos de su personalidad. ¡Hoy tengo un sueño! (Luther King 1963b).

Desafortunadamente Martin Luther King Jr. no pudo ver su sueño cumplido. El 4 de abril de 1968, mientras apoyaba la organización de las protestas de los barrenderos de color en Memphis, Tennessee, fue asesinado a pesar de los 42 policías que cuidaban su seguridad (Escobar 2006). Sin embargo, los afroamericanos lograron no solo el ejercicio de sus derechos civiles, sufragio y representatividad en los cuerpos colegiados, sino que en el año de 2009, cuatro décadas después de su muerte, el pueblo de los Estados Unidos eligió como presidente por primera vez a un ciudadano negro.

A pesar de estos logros, no solo en Estados Unidos sino en el mundo entero persiste el racismo, ahora más oculto, detrás de sutiles pero sistemáticas discriminaciones. Queda mucho trabajo aún por hacer, siguiendo los pasos de Martin Luther King, para que los seres humanos comprendamos la imperiosa necesidad de una convivencia pacífica, hermanos a pesar de las diferencias, y sujetos plenos de derechos.

2.5 Conclusiones

En el primer capítulo de esta tesis se comprendió a la desobediencia en el marco de las relaciones políticas, al ubicarla cómo una de las tantas maneras en que el sujeto interactúa con el poder y la ley. En este contexto, fue particularmente relevante la descripción de la obra de Etienne de la Boetie, no sólo por el hecho que este autor señala con suficiencia el vínculo entre la servidumbre y la voluntad, sino porque de sus palabras puede deducirse que el poder requiere del sujeto para ser en sí mismo, unidos por la obediencia que en definitiva es la que da poder al poder. Ese es tal vez, el primer elemento a una teoría política de la desobediencia civil. Todos los desobedientes pondrán en marcha esta idea básica, pues es precisamente de esta relación obediencia-poder donde la desobediencia adquiere su potencialidad y su mecanismo de acción en términos políticos.

La desobediencia ha sido común en la historia de la vida social y política humana. Su control, al menos en términos conceptuales, ha sido la preocupación de todos los

teóricos de lo político, concentrados en caracterizar el orden social y proponer formas de gobierno que lo garanticen. Como se describió en el capítulo primero, la desobediencia es esencial para el cambio, en ese sentido es productiva, pues de ella se derivan nuevas maneras de gobernar, nuevos regímenes y nuevas ideas políticas. Empero, el potencial desbordante y peligroso de la desobediencia la hará sospechosa para todos los analistas, justo hasta la aparición de los pioneros que se estudiaron en este capítulo.

Pionero, de acuerdo con la definición de la Real Academia Española de la Lengua, tiene varias acepciones. Una de ellas se refiere a “persona que da los primeros pasos en alguna actividad humana”. Así pues, ¿en qué actividad humana exactamente es que Thoreau, Tolstoi, Gandhi y Luther King están dando los primeros pasos? Ya sabemos que no es en la desobediencia como tal, pues desobedientes a la ley y al poder han existido antes, como se exploró en el capítulo precedente. Por lo tanto, ¿qué es lo que hace que las desobediencias de estos pioneros sean particulares?, ¿en la historia del desobedecer humano, qué es lo que hace que sus desobediencias sean dignas de marcar un comienzo?

La novedad de la desobediencia de los pioneros reside en que por primera vez la desobediencia estará siempre enmarcada en un orden, que paulatinamente se irá conformando como un espacio entre la moral, la ciudadanía, los derechos y la justicia. Como ya se enunció, la desobediencia es ante todo potencialidad y acción de cambio y resistencia frente al poder. Cada nuevo régimen social y político ha iniciado con una desobediencia, frente a la cual el teórico de lo político debe expresar, al menos, cautela. Con los desobedientes civiles la desobediencia conserva ese poder de manifestación ante el poder y de transformación del orden, pero sin salirse de sus causas. Por eso, por esa doble condición de manifestación y transformación en un orden, la desobediencia civil se convertirá en una herramienta tan poderosa en un mundo donde la democracia requiere el constante arbitrio de los ciudadanos.

La desobediencia civil no se entrega al orden, lo suyo no es la conservación del mismo. Si es factible en el marco del orden social y político es porque no aspira al poder, porque su deseo no es constituir un nuevo orden ni ejercer el poder, sino optimizar el

actual. Por esta razón los pioneros son todos grandes reformadores, sin que sus reformas signifiquen el fin de los contextos en los cuales se movilizaron. Esto hace diferente la desobediencia civil a la revolución—al menos en los términos con los que comúnmente se entiende a esta última—, sin que por ello no pueda pensarse al desobediente civil como revolucionario. En el siguiente capítulo se extenderá esta discusión.

Estos elementos dan a la desobediencia civil su carácter propositivo en términos políticos. Los pioneros lo que han hecho es tomar la desobediencia en su relación con la ley y el poder, le han eliminado sus aspectos peligrosos para el orden social en su conjunto, y la han dispuesto para éste, para su optimización. En este sentido la desobediencia es civil, es decir, es coincidente con la construcción de la civilidad, del orden. El desobediente civil, aunque desobediente, en su desobediencia no destruye la ciudad—la *polis*— para usar la clásica acepción. Por esto mismo es política, aunque sobre este particular esta tesis se referirá en términos detallados en el siguiente capítulo.

Los pioneros marcan una suerte de saga en la historia de la desobediencia civil. Enseñan no sólo sobre su concepto, sino también sobre su práctica, que hace del individuo un ciudadano activo y reformador. Su propósito principal no es suplantarse al Estado, sino obedecer los dictámenes de su moral, que les indica que la obediencia a una disposición o situación dada generará o será cómplice de la injusticia. Esta fuerte relación de la desobediencia civil y la moral, que ya ha sido delineada en esta tesis, debe llamar la atención del lector atento de la experiencia de los pioneros. No en vano, el pensamiento tanto de Tolstoi como de Gandhi y Luther King, tiene un marcado origen religioso. Sin embargo, al analizar el desarrollo de su práctica desobediente y su concepción reformadora, resulta claro que este pensamiento religioso sirve como inspiración para identificar la injusticia frente a la cual todos los pioneros reaccionan como ciudadanos. Por esto, a pesar del ocasional lenguaje claramente religioso, la desobediencia civil será siempre un asunto secular.

Los pioneros son también reformadores del orden moral individual. Su desobediencia no es solamente frente a la ley o el poder, sino también frente a la servidumbre

voluntaria. El desobediente civil debe ser por eso primero un inspirador de la desobediencia. Su labor no termina con señalar la injusticia y oponérsele, sino que requiere del concurso de los otros, de sus pares que toman o no la bandera de la desobediencia. En este sentido, la moral del desobediente civil no es individual. No puede considerarse como desobediente civil a una persona que llega a la conclusión de que algo es injusto y desobedece la disposición sin volverla un asunto público. Este será otro de los varios elementos que hacen de la desobediencia civil un asunto político.

Como la desobediencia civil en su civilidad continúa enmarcada en un orden, es vital que el desobediente acepte el castigo por su desobediencia. Esto no obedece a una economía de la desobediencia, sino que es un gesto. Cuando el desobediente acepta ir a la cárcel, por ejemplo, está indicando que su actividad continúa perteneciendo al orden social en el que se encuentra. El desobediente civil no desobedece por desobedecer, sólo desobedece aquello que genera injusticia, y sus desobediencias están encaminadas a revertir esos aspectos injustos del orden social. La desobediencia es así estratégica y política, es también gesto, performance, manifestación, manera de expresar algo.

Los pioneros se leen uno al otro, se inspiran generacionalmente. A su vez, van evolucionando el concepto y la práctica de la desobediencia civil, dando sus pinceladas propias al cuadro general que les permite enfrentarse con los aspectos injustos del orden social. En ese sentido el ejemplo de Martin Luther King Jr. es notable. Como el último de los aquí señalados como pioneros, su práctica y concepto de la desobediencia civil será una amalgama del llamado a la coherencia entre el discurso liberal, la ciudadanía y el Estado de Thoreau; la centralidad de la moral y su relación con el orden social de Tolstoi, y el marco político de la no violencia de Gandhi.

Todos los pioneros exhiben una coherencia entre medios y fines. En la medida en que es la propia moral, en la toma de conciencia de la injusticia, la que guía la acción del desobediente, es claro que no se puede ir contra esa misma moral en la consecución de los objetivos deseados. Este rigor es común y dará un rasgo especial a la desobediencia civil, que a partir de Tolstoi encontrará en el amor y la no violencia una

manera de desplegarse sin traicionarse a sí misma. Gandhi tomará de Tolstoi precisamente esa idea del amor cristiano como amor universal, para, adecuado a su propia reflexión religiosa y moral, articularlo con su práctica no violenta. Luther King encontrará en Gandhi que el amor cristiano puede ser fuerza social, encadenado además con una clara perspectiva religiosa que lo lleva a encontrar en la lucha por los derechos civiles la mejor manera de ayudar cristianamente al prójimo. Un desobediente civil no responde al mal con mal, a la violencia con violencia, porque es consciente que de hacerlo se invalida su posición moral, la misma que origina su desobediencia. Con los pioneros el amor al prójimo se torna política, lo que a su vez humaniza la política, haciéndola un lugar de encuentro y no de confrontación.

Así son pues los desobedientes civiles después de los pioneros: con una clara perspectiva moral sobre su contexto; ciudadanos activos y comprometidos con el mejoramiento de su propio orden social; beligerantes y rebeldes con una causa clara enmarcada en la oposición a la injusticia; rigurosos en cuanto a que sus medios deben ajustarse a los fines, y políticos en el sentido que su desobediencia optimiza el orden social y es siempre pública. Después de los pioneros no se puede ser desobediente civil sin referirse a ellos, no sólo en términos conceptuales—esto es, por qué y para qué se es desobediente— sino también en términos prácticos—cómo y de qué manera se hace la desobediencia civil—. Su legado será recogido en contextos y por sujetos muy diversos, de los cuales esta tesis sólo podrá hacer una breve mención. Serán ellos los que amplíen y desarrollen la desobediencia civil más allá de las fronteras ya delineadas en este capítulo.

CAPÍTULO III

LA DESOBEDIENCIA CIVIL DE MASAS: ENTRE LA REVOLUCIÓN Y LA RESISTENCIA

“El rey exclamó: C’est une révolte; Liancourt respondió: Non, Sire, c’est une révolution”

Arendt (2006, 63)

La desobediencia hecha pública tiende a convertirse en un acto no solo de un individuo en particular, sino de varios, adquiriendo el carácter transformador se masifica hasta lograr las transformaciones deseadas. Como veremos en éste capítulo, algunos episodios históricos que generan cambios contienen en sí mismos actos desobedientes que impulsan movimientos políticos y sociales, permitiéndonos observar la desobediencia civil en situaciones conocidas en las que se hace evidente la necesidad de desobedecer.

La desobediencia adquiere así, su máximo potencial en el momento en que se materializa en movimiento. Sin embargo, como ya lo han enseñado los pioneros, la desobediencia se despliega muchas veces en mínimos actos, gestos simbólicos que superan con creces el instante desobediente para significar algo más, dando sentido al deseo de transformación de los oprimidos por la injusticia y la desigualdad. Entonces, la quema de los registros de identidad en un lugar apartado de Suráfrica, trasciende a sus testigos inmediatos, para sumarse a muchos otros gestos cuya relevancia recae precisamente en el desobedecer, en actuar de una manera altiva y activa frente al poder. La mano del Mahatma guiando a sus connacionales a quemar sus papeles de identidad entrega al fuego no sólo aquellos registros. Por el contrario, en la pequeña hoguera se empieza a extinguir una relación desigual marcada por el racismo. Para entender a Gandhi y a los pioneros es preciso entonces darse cuenta que, en el mundo

de la desobediencia civil, no es exacta la relación de magnitud entre la injusticia y el gesto. Hasta una mínima desobediencia puede generar grandes transformaciones. El desobediente civil es un revolucionario, un transformador, un trabajador político del gesto.

Thoreau, el pionero, desobedece el pago de los impuestos porque está en abierto y público desacuerdo con el destino de esos dineros. Desobedece para manifestarse. La desobediencia civil es una manera de comunicación política, y de esa manera, una forma de relacionarse con el poder y el Estado. A través de ésta, a su vez, se desnuda la dependencia de la ley con respecto al ciudadano. Lo han dicho de muchas formas los pioneros: toda servidumbre es voluntaria, el poder sólo existe gracias a que la obediencia lo hace efectivo, de ahí, precisamente, que el desobediente civil opte por desobedecer no sólo en aquellos puntos frente a los cuales está en desacuerdo, sino de ellos, los que hagan evidente que con su desobediencia el ejercicio del poder injusto resulta imposible.

Como comunicación, como gesto, la desobediencia civil es performativa. No se puede entender sin su recurso a la manifestación del desacuerdo. El desobediente civil no es un simple reaccionario, no desobedece porque sí, ya que su desobediencia, profundamente reflexionada, significa algo, se refiere a algo, interpela al poder y a los demás ciudadanos de una determinada manera. Thoreau desobedece pagar el impuesto pero no desobedece la orden que lo lleva a la cárcel. En el *performance* de la desobediencia civil, los actos desobedientes y las obediencias constituyen un solo discurso coherente: reconocer la cárcel como el mejor lugar para ser libre sólo es comprensible en el concierto del gesto de no pagar el impuesto. Uno no puede ser sin el otro, ambos actos se alimentan para adquirir un sentido completo.

Si es cierto que el desobediente civil es una especie de revolucionario tendrá que inquirirse por el tipo de acto de revolución que implica la desobediencia. Este no es un asunto baladí ni un problema de simple categorización, pues es preciso rastrear el paso de la revolución a la desobediencia civil, con dos objetivos puntuales: primero, aprender de la experiencia revolucionaria la necesidad de situar la desobediencia civil en el campo de lo político. Segundo, apreciar cómo con el desarrollo de la sociedad

democrática y de derecho, la desobediencia civil se convierte en el mecanismo preciso para generar transformaciones necesarias en la adaptación del régimen a las complejidades que demanda una sociedad en permanente cambio. A ello se entregará la primera parte de este capítulo, para luego examinar, mediante algunos ejemplos, cómo la desobediencia civil adquiere múltiples manifestaciones en la medida en que se consolida como forma de expresión de un amplio rango de movimientos.

3.1 De la revolución a la desobediencia civil. Repensando a Arendt²⁸

¿Qué diferencia una revolución de una revuelta?, ¿qué sentido se esconde en la respuesta que François de La Rochefoucauld- Liancourt, futuro presidente de la Asamblea Nacional Constituyente, da al rey Luis XVI? A primera vista, puede pensarse que la diferencia entre revolución y revuelta es de magnitud, de masa o de número. Sin embargo, debe también contemplarse el hecho que la revolución encierra un sentido mayor, un deseo de transformación radical que sin duda se esconde en la respuesta de Liancourt: No, Señor, es una revolución, es un movimiento que ni el poder del rey puede controlar.

En el siglo XVI la palabra *revolución* provenía de las ciencias naturales, especialmente de la astronomía (Arendt 2006, 25 -26). Un buen ejemplo de ello, es la muy famosa obra de Copérnico *De revolutionibus orbium celestium*, que efectivamente revolucionó la concepción científica sobre la dinámica celeste. El caso es que Copérnico se refería

²⁸ La revolución se trata de un acto generalizado de rebelión y de cambio estructural. Una vez asentado un régimen democrático y liberal, ya solo es posible el desarrollo de la desobediencia civil y no de nuevas revoluciones. Así, la desobediencia civil en el marco del inacabado proyecto de construcción democrática, tendrá pues la función de corregir las inconsistencias que se presentan. Ahora bien, no obstante lo anterior, es importante reconocer que las revoluciones están contenidas de actos de desobediencias, incluso de desobediencias civiles, como lo hemos podido observar en los dos primeros capítulos, pero solo será la teoría política contemporánea quien considere la figura de la desobediencia civil no solo como una expresión política sino como un derecho, haciéndola suprema, asociada al derecho de rebelión, frente a la tiranía de origen o devenida y polémica frente a los sistemas democrático-liberales. De esta manera, la desobediencia civil debe ser leída en dos niveles: una histórica y otra en teoría política. (López Martínez, 2013)

con dicha palabra al giro que realizan los planetas alrededor del sol siguiendo una órbita elíptica. Es decir, revolución indica un movimiento recurrente y cíclico, que metafóricamente en la política insistía en la recurrencia e inalterabilidad.

Referido a los asuntos seculares del hombre, sólo podía significar que las pocas formas de gobierno conocidas giran entre los mortales en una recurrencia y con la fuerza irresistible con que las estrellas siguen su camino predestinado en el firmamento (Arendt 2006, 56).

El concepto de revolución se encontraba muy lejos de lo que hoy en día se entiende con él. La revolución, en sentido político significa restaurar, volver al origen, retornar a un orden predestinado, logrando que los ciclos estuviesen en su órbita habitual. Arendt señala cómo la palabra *revolución* designó movimientos de restauración, como en 1660 en Inglaterra para designar el retorno de la monarquía después del gobierno de Cromwell. Las revoluciones de los siglos XVII y XVIII fueron proyectadas como restauraciones. Por tal razón, aún en el siglo XVIII

Thomas Paine (...) propone con toda seriedad que se designase a las revoluciones americana y francesa con el nombre de – contrarrevolución -. Esta propuesta, tan rara en uno de los hombres más revolucionarios de su tiempo, nos muestra en pocas palabras, cuán apegados estaban los corazones y los espíritus revolucionarios a la idea de restauración, de vuelta al pasado. (...) que los hombres volviesen la mirada a un periodo primitivo en el que poseían derechos y libertades que la tiranía y la conquista les había quitado (Arendt 2006, 60)

Arendt afirma que siguiendo ese imperativo se diseñaron las revoluciones de los siglos XIX y XX, pensadas como una restauración de la libertad perdida en unas formas de gobierno que no solo restringían la libertad sino que la aniquilaban. El caso es que en la noción de revolución la idea de *novedad* se instauró progresivamente. “Solo durante el curso de las revoluciones del siglo X III”, explica Arendt (2006, 62), “los hombres comenzaron a tener consciencia de que un nuevo origen podía constituir un fenómeno político”. Solo hasta entonces lo político empezó a ser visto como el resultado de lo que los sujetos se propusieran e hicieran efectivamente.

La noción de inmutabilidad implícita en el término revolución fue remplazada así por un acento en su sentido de *irresistibilidad*, también proveniente de la astronomía, según la cual son leyes superiores a las posibilidades humanas las que guían el curso de las estrellas. De acuerdo con Arendt, fue precisamente en la noche del 14 de julio de 1789 que la palabra revolución fue pronunciada por primera vez en un sentido en el que se subrayaba su irresistibilidad y se obviaba su noción de retorno: precisamente en la respuesta de Liancourt al rey de Francia.

El movimiento es concebido todavía a imitación del movimiento de las estrellas, pero lo que ahora se subraya es que escapa al poder humano la posibilidad de detenerlo y, por lo tanto, obedece a sus propias leyes (Arendt 2006, 63-64).

De esta manera, el concepto de revolución fue adquiriendo el sentido que hoy se le adjudica durante el transcurso del siglo XVIII, encontrando sus dos movimientos ejemplares en la Revolución Francesa y la Revolución de las colonias británicas en Norteamérica. Paralelamente, junto a él, fue desarrollándose un nuevo concepto del individuo político, cuya libertad podía escapar al orden cerrado y marginalizante de la necesidad vital insatisfecha. Esa es la más grande transformación en este proceso, en palabras de Arendt:

Lo que (...) los agentes y los espectadores de la revolución [Francesa] reconocieron de inmediato como tal, fue que la esfera de lo público—reservada desde tiempo inmemorial a quienes eran libres, es decir, libres de las zozobras que impone la necesidad—debía dejar espacio y luz para esa inmensa mayoría que no es libre debido a que está sujeta a las necesidades cotidianas (Arendt 2006, 64).

Para Arendt, este es el sentido detrás de las palabras de Liancourt. De la misma manera, este recuento histórico permite a la autora definir la revolución en términos políticos, en sus palabras

Solo cuando el cambio se produce en el sentido de un nuevo origen, cuando la violencia es utilizada para constituir una forma completamente diferente de gobierno para dar lugar a la formación de un cuerpo político nuevo, cuando la liberación de la opresión conduce, al menos, a la constitución de la libertad, sólo entonces podemos hablar de revolución (Arendt 2006, 45)

Esa definición contemporánea de revolución está pues íntimamente ligada a la noción de libertad. Para Arendt, “la palabra revolucionario puede aplicarse únicamente a las revoluciones cuyo objetivo es la libertad” (Arendt 2006, 36). Sin embargo, no todas las revoluciones son iguales, aún entendiendo a toda revolución en el marco de lo político. Su principal diferencia es el peso que tiene la necesidad vital humana en el deseo de transformación, sólo así se puede entender que un asunto político, como la revolución, pueda refundir sus objetivos hasta el punto de quedar sumido en la satisfacción inmediata de la necesidad vital más básica.

3.1.1. Revoluciones sociales y revoluciones políticas.

Escudriñar en el sentido profundo de las revoluciones permite contemplar como su motor es el deseo manifiesto de *transformación*. Con este, se cuestiona el orden establecido, para incluir el hasta entonces excluido, retando el curso normal de las ideas. La revolución permite pensar lo impensable, transforma las cosmogonías y las lógicas, en ocasiones de una manera tan radical que implica un nuevo comienzo en la vida social y política de los pueblos.

Ese deseo de transformación procede con bastante recurrencia de cuestiones eminentemente sociales, pertenecientes al “mundo de las necesidades” para usar el término de Hannah Arendt (2005a). Históricamente, su mayor movilizador ha sido la pobreza, la inequidad y la marginalidad; esto es, la falta de un algo imperativo para sobrevivir. La pobreza, por ejemplo, tiene el poder de marginar al ser humano al punto que lo coloca bajo el total imperio de la necesidad, sin más opción que tratar de solucionar la urgencia del hambre. Este poder dispone a la pobreza para servir de motor para una revolución. Sin embargo, y siguiendo de nuevo a Arendt, la necesidad termina por imponerse, logrando su propia satisfacción pero limitando, en el mismo movimiento, su potencialidad para generar transformaciones políticas duraderas.

De esta manera se refiere Hannah Arendt a las revoluciones. En su influyente libro *Sobre la revolución* (2006), esta autora establece una diferencia entre lo que ella llama revoluciones políticas y revoluciones sociales. En este sentido, sus modelos son la Revolución Americana y la Revolución Francesa, respectivamente. Como revoluciones,

ambas lograron transformaciones radicales, pero con alcances diferentes. Según Arendt, la Revolución Francesa logra cambios sociales deseados pero no conquistas políticas duraderas, mientras que la Revolución Americana alcanza sus objetivos políticos, desarrollando luego cambios sociales.

Así, para ella, resultaba indispensable delimitar lo social y lo político. El primero se entenderá en esta tesis como relativo al espacio de las necesidades, del *oikos*, el hogar, la familia, lo doméstico y lo privado. Lo social implica también el orden de la propiedad y de la reproducción. A su vez, lo social es el ámbito donde se recrea la desigualdad, la tiranía de la necesidad y el poder arbitrario, pues es en lo social donde nacen las relaciones desiguales naturales (de género y edad, por ejemplo). En lo social nacen y se ejercen las normas sociales, cuyo fuero domina las relaciones de la comunidad con base en distinciones consideradas iusnaturales.

Otra característica de lo social—más allá de la mera determinación de las necesidades— es que permite la creación de un orden y una dinámica que se reproducen, donde se recrean muchos aspectos culturales que establecen la normatividad. De este dependen entonces la integración social, la cohesión social, el control social y la reproducción social, entre otros. La cultura es un elemento del orden social (Mockus 1998). De esta manera, la cultura crea cohesión social e identificación con la norma. La integración social mantiene los límites de la sociedad; se integra para que se cumpla con las normas establecidas de antemano. Esa integración es posible mediante la socialización y la socialización trae consigo la reproducción socio cultural que se transmite de generación en generación (Mockus 1994).

Lo político, por su parte, se refiere al espacio donde los individuos llegan como iguales. Es el lugar de la deliberación y de la transformación de las normas sociales. La distinción y la alteridad del individuo son propias del espacio político, sin que esto implique una desigualdad política. De esta manera, es en lo político donde discurso y acción se ponen en movimiento. La deliberación permite la reflexión, el pensamiento, la crítica y el cuestionamiento, tan vitales para el ejercicio de la libertad (Birulés 1997, 15-28).

La igualdad es entonces aquí considerada en su sentido de condición política, aunque implica una relación con la satisfacción mínima de las necesidades humanas, como ya se verá. Hannah Arendt, con profundo conocimiento de los antiguos, menciona que la igualdad o isonomía es una condición artificial creada con el objetivo de colocar a todos los ciudadanos como iguales para que pudiesen discutir los asuntos públicos (Arendt 2005a, 51-92). Empero, estos mismos filósofos antiguos —como Platón y Aristóteles— consideraron que, por naturaleza, los hombres eran desiguales (Aristóteles 2004, 23-27; Platón 2009). Por lo tanto, la igualdad solo existía en la esfera política, es decir, en el ámbito de lo público, mientras que la diferencia persistía en la vida social, sin ninguna preocupación o requerimiento por enfrentarla (Arendt 2005a).

De esta manera, diferencias sociales, como la pobreza, no hacían parte de los elementos definidos en el espacio de lo político. Con la modernidad esto se transformó. Arendt señala, precisamente, que solo hasta la edad moderna “los hombres empezaron a dudar que la pobreza fuera inherente a la condición humana” (Arendt 2006, p.27). La constitución de una nueva clase social burguesa, que dinamizó las relaciones entre clases, inauguró así una consciencia crítica sobre la propia condición social. Con el tiempo, la pobreza, la marginalidad y la desigualdad social en general pudieron esgrimirse como argumentos para producir transformaciones en el orden político. La igualdad dejó de ser considerada una condición artificial para convertirse en una situación de hecho, particularmente frente a la ley.

La crítica de Arendt a la Revolución Francesa se fundamenta en esta división entre lo social y lo político. Según esta autora, en cuanto esta revolución se fundamentó en cuestiones eminentemente sociales (la necesidad material y la pobreza de la población), los cambios obtenidos no pudieron reflejarse consistentemente en un nuevo orden político, abriendo el camino para nuevos absolutismos encarnados en Napoleón Bonaparte y el regreso de los Borbones en el siglo XIX. Por su parte, la Revolución Americana fue ciertamente una revolución política, basada en el anhelo de independencia y en la construcción de una nueva república (Arendt 2006).

Efectivamente, fueron las necesidades, la cuestión social, el primer motor de la Revolución Francesa. El punto es que una vez obtenida la satisfacción inmediata de

dichas necesidades, la revolución pierde su impulso sin alcanzar los logros políticos esperados.

(...) la necesidad sustituyó a la libertad como categoría principal del pensamiento político y revolucionario. (...) la multitud, exclamó con Robespierre : La république? La monarchie? Je ne connais que la question sociale (Arendt 2006, 70-74)

La necesidad imperó por encima del principio de libertad. “Debido a que se trataba de la multitud de los pobres”, explica Arendt, de tal manera que

(...) cuando éstos se presentaron en la escena política, la necesidad se presentó con ellos y el resultado fue que el poder del antiguo régimen perdió su fuerza y la nueva república nació sin vida; hubo que sacrificar la libertad y la necesidad a las urgencias del propio proceso vital (Arendt 2006, 79).

En la Revolución Americana, por su parte, la cuestión política pudo desplegarse ampliamente. Su objetivo fue la instauración de una república que permitiera el desarrollo de la ciudadanía de los colonos, instalar una forma de gobierno propia de un nuevo continente, *el americano*, poblado por un *hombre nuevo*, de una *igualdad envidiable*. Sólo en este contexto se puede entender a Jefferson afirmando que América, es el lugar donde “gozan ricos y pobres” (Arendt 2006, 79-85).

La particularidad de la Revolución Americana responde a su contexto. La nueva república se conformó por hombres asilados y pobres. Asilados, en cuanto que la mayoría de ellos procedían o eran descendientes de la masa de migrantes que huyeron de la persecución de la corona inglesa por sus ideas políticas o religiosas. Pobres, en razón de la precaria condición económica de los primeros colonos, producto del abandono de sus bienes al salir de Inglaterra. Esa condición más o menos igualitaria que caracterizó a este naciente grupo que se asentaba en el nuevo continente permitió la instauración de gobiernos con moderada autoridad, y a la postre facilitó que llegado el momento de la revolución contra el poder Británico, el tema político adquiriera un valor particularmente relevante (Arendt 2006).

El punto es entonces que la condición relativamente igualitaria, en términos sociales, de los colonos estadounidenses, les permitió separarse de la cuestión básica de suplir

sus necesidades, y encauzar el movimiento revolucionario a la consecución de logros políticos concretos. Los revolucionarios franceses, por su parte, a pesar de sus ideales políticos, sucumbieron ante la avasalladora cantidad de necesidades insatisfechas e inequidades de todo tipo. Siguiendo a Arendt, el problema es que precisamente cualquier ejercicio de poder que dé cuenta de dichas necesidades elimina la fuerza de la revolución, impidiéndole alcanzar sus metas políticas. Si la superación de las cuestiones sociales puede hacerla un dictador, someteremos entonces los derechos y libertades a la determinación de las necesidades. La obtención o garantía de lo básico o lo apremiante de la supervivencia no dejan, por lo general, espacio a la reflexión política (Moore 1950).

La pobreza, por su parte, está asociada a explotación, opresión y dominación, tal y como la teoría marxista lo explica; ella es ciertamente una razón que obstaculiza el desarrollo del individuo político, lo limita y lo invisibiliza. Sin embargo, la lucha por superar la pobreza no puede convertirse en el objetivo principal de la revolución o de la desobediencia, porque lo que se trata de solucionar es un asunto inmediato que puede resolverse mediante acciones específicas que sacian la necesidad, independientemente del origen de dichas acciones (Arendt 2006). La supeditación de la libertad a las necesidades es así, la principal conquista de la opresión. La lucha contra la pobreza en el discurso político permite la exclusión, deja el camino libre para que se erijan los totalitarismos en diversas versiones, evita y restringe la deliberación pública, promueve la indiferencia de la participación política, propicia la imposición y la monopolización de la cultura política, y consiente el gamonalismo político y el clientelismo, todos ellos, fenómenos del siglo XX, frecuentes en América Latina.

3.1.2 Revolución y desobediencia civil

Parece obvio asociar la historia con la historia de las guerras, las guerras con las revoluciones y las revoluciones con la violencia. La relación parece directa. En el recuento de los “grandes hechos” aparece con suficiente frecuencia, particularmente desde la Revolución Francesa, no sólo el término *revolución*, sino dicho término anudado al uso de la fuerza. Pero si *revolución* implica una transformación profunda, la

misma historiografía debe enseñar que grandes transformaciones han requerido sólo de la fuerza de muchas desobediencias.

Nuevamente, es preciso que no se piensen ni la revolución ni la desobediencia civil en términos de magnitud. Para esto vale la pena recordar a los pioneros. Cuando Tolstoi se enfrenta ante la sensación de injusticia que le da la situación de los siervos, no sólo reclama los cambios legales requeridos, sino que funda escuelas para la enseñanza de los mismos. Desde su cristianismo, Tolstoi pretende enseñar a pescar y no solamente dar el alimento. Para este, el objetivo es la misma libertad de los siervos, no sólo en términos económicos o legales, sino también políticos. Su preocupación por la pedagogía se dirige en el mismo sentido.

De esta manera, el desobediente civil es un revolucionario—en el sentido moderno del término que ya ha sido presentado siguiendo a Hannah Arendt— pues su objetivo es la transformación de aquello que genera injusticia, ofreciendo un nuevo inicio en el cual el marginado recupera su libertad y dignidad como ser humano. Si bien la desobediencia civil adquiere en muchas ocasiones un cariz demasiado puntual, esto no elimina su vocación reformadora. Ya se ha dicho, desde el primer capítulo de esta tesis, que el poder del desobedecer está precisamente en que en la misma desobediencia se es capaz de cuestionar el poder, de debatir sus presupuestos y de desnudar su íntima relación con el que obedece. Lo que Tolstoi pretendía con sus escuelas para campesinos era eliminar el elemento voluntario de su servidumbre. Entre La Boetie, Tolstoi y todos los desobedientes civiles hay esta línea que los une en una concepción particular sobre el papel de la desobediencia en la propia opresión.

De esta manera, puede desarrollarse una discusión con respecto a lo social y lo político en la desobediencia civil. Siguiendo a Arendt, se ha defendido la postura según la cual las revoluciones que se guían predominantemente por un postulado social corren el peligro de no generar cambios políticos profundos ante el apremio de la necesidad satisfecha. El totalitarismo de Napoleón Bonaparte después de la revolución es sólo un resultado de este fenómeno. A su vez, este argumento explica el valor de la igualdad dentro de los procesos políticos. Podría decirse que si bien los revolucionarios franceses no obtuvieron su libertad política plena y cayeron de nuevo en el totalitarismo

imperial, lograron al menos dar un espacio político a la masa de insatisfechos. Desde esta perspectiva, la revolución francesa no termina en el ascenso de Napoleón, sino que progresivamente —e irresistiblemente— lleva hasta la conformación de la república.

La desobediencia civil, como la revolución, encuentra con bastante frecuencia en la desigualdad social su motor inicial. Esto no debe sorprender, pues desde el mismo Aristóteles en *La Política*, la relación entre desigualdad y diferentes formas de insurrección está plenamente establecida (2004). La insurrección se convierte así en un derecho que deben poseer legítimamente todos los ciudadanos con mérito superior, para poder derogar, modificar o transformar una situación que genera inequidad, en garantía de la armonía de la comunidad, esto es, de la igualdad a partir de la cual la deliberación es posible.

Por otra parte, en esta tesis también se ha señalado cómo la desobediencia, la resistencia y la insurrección son producto de móviles políticos. En el primer capítulo, por ejemplo, se insistió sobre el marco legal que reconocía el derecho a resistir —defendido por ejemplo por los pensadores de la Escuela de Salamanca, en especial Francisco de Vitoria—.

Independientemente de sus causas iniciales, sean estas única o múltiples, sociales o políticas, el punto es que la desobediencia civil debe ubicarse en el espacio político y procurar que las transformaciones ocurran en él. El problema de los autobuses en Montgomery no era un asunto de movilidad, es decir, del acceso a un servicio específico, sino de la existencia de un trato desigual injusto. El objetivo del movimiento liderado por Luther King era pues la adquisición de igualdad en el ejercicio pleno de los derechos como ciudadanos, tema eminentemente político.

El espacio público es el lugar donde se coloca los asuntos comunes a todos los individuos, incluida la libertad, los derechos, la ética o la justicia. Ésta última, foco central de la desobediencia civil, es por ende un asunto del *agora*. Cuando un asunto social, relativo a lo que aquí se ha descrito como propio del *oikos*, llega al espacio público se vuelve político, objeto de deliberación que debe realizarse de manera

pública. Por ende, el desobediente civil, aún enfrentándose a un problema de injusticia en el marco de lo social, debe asumir éste como un asunto político.

Esta distinción permite que los actos de desobediencia civil centren su accionar sobre temas políticos, es decir, en el debate sobre cuestiones comunes, en los temas éticos que suscita y en las que prevalecen la libertad, los derechos y la justicia. Esto evita que los actos de desobediencia sucumban ante soluciones paliativas, generalmente, de tipo social, que mitigan pero que no generan transformaciones que garantizan justicia. Por ejemplo, declararse en desobediencia civil por el pago de un impuesto destinado a apoyar al sector financiero —sector que pertenece a la esfera privada— pero cuya crisis genera algún malestar económico general en la sociedad. Si los desobedientes terminan por declinar frente a la oferta de que los sectores con menor capacidad de pago queden exentos del pago del impuesto, entonces la desobediencia sucumbe y no genera un proceso de restablecimiento de justicia. El debate político no se refiere a que no pague quien no tiene capacidad para hacerlo, es mucho más profundo: ¿Qué tipo de garantía de derechos genera el apoyo al sector financiero, si sus ganancias serán retribuidas al fisco, si genera algún tipo de equidad social? ¿Cuál es la dimensión del impacto de su crisis en los indicadores macroeconómicos que garantizan la estabilidad en materia de libertades y derechos?

Ahora bien, aún en el campo de lo político la desobediencia civil establece diferencias. Cuando Gandhi expone que su objetivo no es la independencia de la India sino la autonomía de los indios (Gandhi [1948] 2004, 167-168), no pensaba en que la independencia del imperio británico no fuera un logro político deseable, sino que aún en esas circunstancias la libertad no está asegurada. De esta manera, Gandhi es un revolucionario en el sentido que se ha defendido en el anterior capítulo. Su objetivo es la libertad, y por eso mismo, es factible aplicarle ese apelativo. A su vez, en su ejemplo se ilustra la diferencia que Arendt establece entre *liberación* y *libertad* (Arendt 2006). El largo trayecto de Gandhi desde el tren en Sudáfrica hasta su asesinato es el de la lucha por la justicia y la libertad. La independencia de la India es así un medio, más no un fin en sí mismo.

Las luchas independentistas de América Latina, consideradas revolucionarias, sirven como contraste en este sentido. Su fin fue la liberación más no la libertad, porque su objetivo principal no fue la libertad de todos—incluidos mestizos, indígenas y negros—, sino el ascenso de los criollos al poder y su derecho a establecer una república. Esto explica la razón por la cual, aun después de la independencia, continuaron sometidos indígenas, negros y mestizos, sin linaje social, excluidos en gran medida del proceso independentista claramente burgués.

Existen aún dos elementos de la relación revolución-desobediencia civil que no han sido contemplados. El primero, referido al papel de la violencia en uno como en otro obtendrá un despliegue en el capítulo quinto dedicado a definir la desobediencia civil. El segundo, con respecto a la comparación entre sus alcances reformadores, la cual se referirá brevemente.

Efectivamente, la revolución en su sentido moderno implica una transformación radical y general del sistema político. La desobediencia civil, por su parte, se enfoca en aquellos elementos del orden político que generan injusticia y ante los cuales se responde, precisamente, desobedeciendo. Este elemento permite finalmente establecer la siguiente hipótesis: en la medida en que el orden político es más democrático, esto es, permite el accionar político en igualdad de condiciones de más y más ciudadanos, la revolución como tal pierde sentido. No es necesario rehacer en su totalidad el contrato social, pues se reconoce su fragilidad, alcances y su necesidad de adaptación ante nuevos retos de índole social y política, ante su creciente complejidad. Por esto, la desobediencia civil es una figura más apta en el marco democrático. Desobedeciendo se puede optimizar el acuerdo social, haciéndolo más y más incluyente, esto es, democrático y participativo, sin recurrir a la transformación radical que subvierte el orden en su totalidad. Este argumento explicaría, además, cómo la profusión revolucionaria del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX fue remplazada por más y más movimientos de desobediencia en todos los puntos cardinales. A una indagación sobre las enseñanzas que estos proveen, a partir de la revisión de algunos ejemplos, se entregará a partir de ahora este capítulo.

3.2 Siguiendo el camino de los pioneros, movimientos de resistencia y desobediencias civiles de masas: algunos ejemplos históricos.

La desobediencia civil está así ligada estrechamente a la dimensión política de la vida social. Su afán es responder a la injusticia y en su accionar los sujetos expresan su libertad frente al Estado y el poder. Desobedecer es entonces un derecho, cuando la obediencia va en contra del fuero moral del individuo. De la misma manera, obedecer sólo porque así se requiere no exime al sujeto de su responsabilidad. Más adelante en esta misma tesis se elaborará una ética de la desobediencia en el marco de la teoría política. Por lo pronto es preciso retomar el abordaje histórico para dar un vistazo a aquellos que siguieron los caminos de los pioneros de la desobediencia civil. Gracias a su experiencia conjunta pueden extraerse conclusiones con respecto a cómo un acto que parte de una reflexión moral sobre un mandato se convierte en movimiento, y cómo estos movimientos se enmarcan en la discusión elaborada en la primera parte de este capítulo.

Como nos señala el profesor Mario López (2013, 41-42):

Desobedecer las verdades establecidas, desafiar a los poderosos, rebelarse frente a las injusticias, resistirse a la dominación, protestar las arbitrariedades, estimular la crítica, explorar más allá de los límites fijados, transgredir el orden social y muchas más acciones similares no sólo han sido parte importante de nuestra historia sino todo un arte, una habilidad y una ciencia, sin cuyos saberes resulta difícil imaginar el progreso humano. ¿Qué ha motivado los cambios en la humanidad, cuál ha sido el motor de la historia? Afirmaría que, desde la óptica de la no violencia, la disidencia, la resistencia y la desobediencia serían lo más parecido a lo que Marx denominaría «comadrona» de la Historia. Aunque Carlos Marx se refirió a la violencia como partera de la historia, la no violencia sintetizaría –en una sola palabra- esa capacidad y potencialidad de la desobediencia, la resistencia y la rebeldía para motivar cambios, abrir nuevas épocas y traspasar los límites fijados. La inventiva, la originalidad y la imaginación, todas ellas cualidades de los seres humanos, se acoplan muy bien a la idea de evolución, superación y desarrollo. ¿Qué hubiera sido de la humanidad sin Eva, sin Galileo Galilei o sin Thoreau? La historiografía dominante sigue ahondando sobre la importancia de la

violencia en los cambios históricos, sin embargo, resulta poco convincente considerar que los cambios sociales se han producido por la capacidad de violencia y de muerte desplegadas. No se trata de restar importancia a la presencia de la violencia en la historia, sino de cuestionar su significación y trascendencia en los cambios sociales.

Así, los diversos movimientos se han organizado de acuerdo a los tópicos principales de su lucha. El propósito no es agotar historiográficamente su experiencia, sino delinear los elementos que para un trabajo como este resultan pertinentes, esto es, obtener conclusiones sobre la desobediencia civil como práctica y concepto desde aquellos que se han entregado a ella con la esperanza de obtener los cambios que su momento histórico y su contexto social y político exige.

En realidad, y especialmente durante el siglo XX, este tipo de experiencias de conflictos conducidos mediante un combate no violento (donde la desobediencia civil ha sido gran protagonista) han sido mucho más numerosos, frecuentes y significativos de lo que la historiografía histórica y politológica nos ha mostrado. El profesor López Martínez (2013, 46-ss.)²⁹ ha reelaborado una clasificación en tres ejes de reivindicación y conflictos para poder dar cuenta de donde está presente la resistencia y la desobediencia civiles, de la siguiente manera: a) las lucha contra la dominación colonial, b) la lucha contra los regímenes autoritarios, dictatoriales y totalitarios, y c) La lucha por la defensa de los derechos humanos. De esta manera se exponen, en este tercer capítulo, un caudal de casos en los que, sin querer ser exhaustivos, permiten visualizar hasta qué punto ha estado presente la desobediencia civil de masas en muchos acontecimientos que han construido nuestra imagen del siglo XX.

3.2.1 La lucha contra la dominación colonial

No es gratuito que los movimientos que luchan contra el colonialismo utilicen con frecuencia la desobediencia civil para manifestar su oposición. No debe olvidarse que en el gesto de desobediencia de Thoreau estaba ya explícita la impugnación al

²⁹ En la propuesta original (López Martínez 2000: 294-295) organizó en cuatro clasificaciones las luchas no violentas: a) lucha contra la dominación colonial, b) la liberación de los regímenes dictatoriales y totalitarios, c) la reivindicación de derechos y libertades y d) el sostenimiento y apoyo de políticas alternativas y sustentables.

sometimiento de pueblos, catalogándolo como injusto y en contravía de las ideas liberales.

Los casos que se enunciarán a continuación tienen en común no sólo su lucha contra la dominación colonial, sino también su manera de promover la no violencia y el pacifismo como acción política. Son capaces de llamar la atención de los ciudadanos como responsables de la construcción de la sociedad política que desean. El punto es que para que haya dominación se requiere del concierto de los ciudadanos, particularmente a través de la obediencia.

Es el caso, por ejemplo, de Mubarak Awad (1943-), que ha sido denominado el Gandhi palestino. De origen cristiano, Awad lidera la no violencia y la desobediencia civil con actos que parten desde su propio accionar. En 1985 fundó el *Centro Palestino para el Estudio de la No Violencia*, en los territorios ocupados de Israel y Palestina, y en 1988 fundó La *Organización de la No Violencia Internacional* en Estados Unidos (Nonviolence international, s.f.). Influenciado por la No Violencia planteada por Gandhi y luego por los escritos sobre metodología de la política de la no violencia de Gene Sharp, Awad elaboró un manifiesto que nombró *El plan de 12 páginas para la resistencia pasiva en los territorios*, publicado en el *Journal of Palestine Studies* (Richardson 1983, 9).

En la obra de Awad es clara la influencia de Gandhi y otros pioneros en cuanto a su énfasis en la no violencia. Para éste, la no violencia debe entenderse como una “lucha seria y total”, que no es “negativa ni pasiva”, y que requiere de la opinión pública para maximizar sus efectos (Awad 1984). En el marco de la lucha no violenta se inserta la desobediencia civil. Para Awad, la desobediencia civil:

Implica la comisión consciente y deliberada de actos ilegales y la violación de órdenes militares conocidas y de leyes. Esta forma de acción directa debe ser cuidadosamente contemplada. Una persona no violenta que utiliza este método debe estar dispuesto a aceptar las consecuencias legales completas de sus acciones. Esto puede hacerse por prominentes individuos que aceptan deliberadamente el castigo para subrayar la injusticia de la ley en cuestión, o puede hacerse por un movimiento masivo que

pretende paralizar una ley particular y demostrar que no se puede trabajar sin el consentimiento de la población³⁰ (Awad 1984, 35).

En el caso de los territorios ocupados por Israel, la desobediencia civil significa, para Awad, la posibilidad de “neutralizar la efectividad de los instrumentos de represión”, y aumenta la firmeza y poder del que resiste.

El mayor enemigo de la gente y el arma más poderosa en manos de las autoridades es el miedo. Los palestinos que se pueden liberar del miedo y quienes aceptarán con coraje el sufrimiento y la persecución sin miedo y sin titubear lograran la mayor victoria de todas. Se habrán conquistado a sí mismos, y todo el resto será muy fácil de conseguir (Awad 1984, 35-36).

Sus palabras eran premonitorias de su propia situación. Como en el caso de los pioneros y de tantos y tantos desobedientes, Awad ha tenido que enfrentar las represalias por su actividad. En 1987 el gobierno de Israel negó su pedido de renovación de permiso de residencia y le ordenó dejar el país. Awad expuso que no se puede ordenar a alguien, de acuerdo con las convenciones internacionales, abandonar su lugar de nacimiento, por más que se haya educado en los Estados Unidos y que haya retornado a Israel, y a su natal Jerusalén, en 1983. Gracias a la presión internacional el gobierno israelí suspendió la orden de deportación, pero en 1988 la orden emitida contra Awad incluía el arresto y la expulsión, con el argumento que su activismo rompió la ley israelí y que ayudó a escribir panfletos que abogaban por la desobediencia civil utilizados luego en la primera Intifada (*Mubarak Awad*, s.f.). A pesar de apelar, y de que no se ofreció nunca evidencia a favor de los cargos, en 1988 Awad fue deportado a los Estados Unidos. La Suprema Corte de Israel consideró que Awad perdió su derecho a permanecer en Israel cuando aceptó la ciudadanía estadounidense.

Awad no ha dejado de escribir. Considera que la no violencia es una herramienta eficaz para enfrentar la ocupación militar israelí, en el marco de la desobediencia civil. A su vez, dentro de las tácticas que ha empleado está la de la desobediencia fiscal, es decir, negarse a pagar los impuestos sobre los cultivos de olivos y promover el consumo de

³⁰ En inglés en el original, traducción de la autora.

productos únicamente palestinos (Nonviolence international, s.f.). Actualmente trabaja como profesor adjunto de la American University en el Departamento de Paz Internacional y Resolución de Conflictos.

De similar tipo, la lucha larga y difícil de Finlandia contra la dominación rusa. Si bien Finlandia estaba anexada a la Rusia zarista a finales del siglo XIX, gozaba de autonomía para legislar dentro de sus fronteras. Sin embargo, en 1889, el zar Alejandro II rompió con los acuerdos de autonomía con Finlandia e inició un proceso de rusificación, nombrando como gobernador al General Bobrikov, un nacionalista extremo que integró el ejército finlandés con el ruso (Miller, s.f.). Estas medidas fueron ampliamente impopulares en el país escandinavo, por lo cual se iniciaron las primeras manifestaciones de resistencia civil. El General Bobrikov decretó una serie de medidas que reprimían la libertad de expresión y asociación, convocó a cientos de jóvenes al ejército ruso y derogó de su cargo a varios funcionarios públicos (Miller, s.f.).

Ante la rusificación el pueblo finés respondió con desobediencia civil. Los funcionarios se negaron a cumplir las nuevas leyes o a prestar sus firmas para acciones consideradas injustas; los jueces no seguían las nuevas leyes; los profesores recomendaban a sus alumnos la resistencia pacífica y los padres se resistieron a que sus hijos aprendieran el ruso. En 1905, durante la guerra Ruso-Japonesa, los finlandeses convocaron una huelga general. Los trenes se paralizaron, así como el telégrafo y las fábricas. Se cerraron todos los locales, restaurantes y tiendas. Frente a este hecho el zar no tuvo más opción que derogar las medidas impuestas por el General Bobrikov (Solidaridad.net 2003).

En un recorrido por ejemplos de desobediencia civil frente a la dominación colonial debe mencionarse a Abdul Ghafar Khan (1890 – 1988), considerado el Gandhi musulmán. Nació en Utmanzi —en el actual Pakistán, frontera con China e India—. Su lucha es paralela a grandes rasgos con la emprendida por Gandhi. Ghafar Khan abrió escuelas en su natal Pakistán, donde enseñó el significado de la no violencia y el satyagraha, contrariando la tradición de las comunidades tribales locales (Ali Shah, s.f.). Uno de los objetivos de Khan era constituir un ejército de soldados desarmados, adiestrados y disciplinados para realizar acciones no violentas. De esta manera, él y

varios grupos seguidores, recorrieron Pakistán abriendo escuelas, impulsando proyectos de trabajo y organizando asambleas públicas, siempre predicando el significado y la acción de la no violencia. Consideraba la *jihād*—guerra santa—como una lucha entre el bien y el mal que libra cada ser humano en su propio corazón. En 1920, Ghafar Khan fundó la organización *Khundai Khidmatgar* (Siervos de Dios), la cual llegó a sumar aproximadamente cien mil activistas, influenciando profundamente la política de la región y posibilitando el movimiento que en la India musulmana contribuyó a la independencia del subcontinente (Ali Shah, s.f.). En el contexto de la separación de Pakistán de la India, Khan insistió en la posibilidad de una convivencia pacífica entre hindúes y musulmanes (Ali Shah, s.f.).

Khan permaneció quince años en la cárcel y siete en el exilio en Afganistán, después de la conformación de Pakistán. Desafortunadamente los paralelismos entre Gandhi y Khan no terminan en su forma de lucha y muchos de sus conceptos: si Gandhi fue asesinado por un hindú que lo acusaba de ser proclive a los musulmanes, Khan fue asesinado por un musulmán que lo acusaba de proclive a los hindúes (Ali Shah, s.f.).

3.2.2. La lucha contra los regímenes autoritarios, dictatoriales y totalitarios.

Como herramienta política, desobedecer civilmente ha rendido frutos, particularmente cuando se trata de oponerse a un poder autoritario, dictatorial o totalitario. Los ejemplos en este sentido son múltiples, demostrando el potencial que tiene la desobediencia para generar cambios trascendentes en la vida social y política de aquellas sociedades que se ven sometidas al poder arbitrario de sus gobernantes.

La desobediencia civil es entonces un mecanismo idóneo para resistir pacíficamente ante la arbitrariedad de los regímenes. Esta muy breve revisión no espera, claro está, ser exhaustiva. Solamente pretende evidenciar cómo la desobediencia civil se despliega en diferentes contextos para alcanzar sus fines. Hoy por hoy, movimientos de este tipo pueden identificarse en diferentes latitudes, enfrentados ante igualmente diversos escenarios de poder y regímenes de injusticia. En este apartado se revisarán algunos ejemplos.

Durante la Segunda Guerra Mundial, por ejemplo, Dinamarca se declaró neutral. Si bien se aprobó la ocupación militar alemana temiendo un derramamiento de sangre, el pueblo danés no respondió de forma tan dócil como sus gobernantes. Se organizaron reuniones semanales en el Parque de Copenhague para cantar el himno nacional, y se inició un importante movimiento de resistencia a la guerra. Surgieron decenas de manifestaciones espontáneas en las calles, promovieron la prensa clandestina, así como los sabotajes al combustible y alimentos para el ejército nazi.

La oposición del pueblo danés a la ocupación provocó la toma total del poder por parte de Alemania y la imposición del estado de sitio. Los daneses, bajo la excusa del toque de queda, solicitaron salir de sus trabajos al mediodía para labores domésticas, produciendo una suerte de huelga generalizada que hizo imperioso el levantar las medidas restrictivas. Este ejemplo es uno de los más celebres que ejemplifica claramente la estrecha relación entre la no colaboración y la desobediencia civil (*Dinamarca*, s.f.; USHMM 2013). Este gesto es reconocido como una demostración de coraje y valor, una resistencia al mal sin uso del mal, en palabras de Tolstoi. El Museo Nacional Danés tiene una exhibición permanente sobre la resistencia desplegada con coraje en éste momento histórico (Frihedsmuseet 2013).

Si el ejemplo danés es digno de mención, también lo es la lucha no violenta de los profesores noruegos frente al régimen nazi de Vinkun Quisling, en 1941, a la postre uno de los ejemplos más claros de desobediencia civil (Boubaul, s.f.). El régimen títere de Quisling se valió de la supresión de todos los partidos y del exilio obligado del gobierno legítimo noruego para desarrollar una política de control ideológico en el país. En ésta era fundamental el papel de los estamentos educativos, máxime en un país que ya venía dando muestras de oposición y resistencia civil al invasor alemán.

La enseñanza de la ideología nacional-socialista se volvió obligatoria. Para controlar al profesorado, Quisling creó el *Sindicato de Profesores Noruegos* dirigido por el jefe de la policía secreta. El sindicato legítimo respondió con una comunicación del siguiente tenor, firmada masivamente por los profesores:

En contestación a la comunicación recibida declaro, por la presente, que permaneceré fiel a mi vocación de profesor y a mi conciencia; y, por tanto, seguiré las instrucciones que me han sido dadas legalmente por mis superiores, concernientes a mi trabajo (Boubaul, s.f.).

Los profesores propusieron entonces resistir a la imposición nazi, mediante un compromiso común en el que rehusaban la afiliación al sindicato de Quisling y cualquier otra declaración de lealtad a su partido, rechazaban la introducción de la propaganda nazi en la escuela, rehusaban toda orden de las autoridades ilegales del régimen, acordaban no cooperar con el *Frente de Jóvenes del Partido*, organización próxima a las Juventudes hitlerianas alemanas.

Cada uno de los profesores manifestaron su no colaboración así: “ o declaro no poder participar en la educación de la juventud noruega de la manera que determina el movimiento de juventud -nasjonal samling- pues va contra mi conciencia” (Boubaul, s.f.). De esta manera respondían a su voluntad inicial. Cada profesor firmó la misma declaración de manera individual y fue enviada al Ministerio de Educación, que recibió cerca de 12.000 declaraciones, correspondiente a casi el 90% de los profesores noruegos. Una vez iniciados los acontecimientos, el movimiento no dejó de crecer. Tiempo después, cerca de 200.000 padres de familia escribieron su desacuerdo con que sus hijos pertenecieran a las organizaciones juveniles del Partido Nacional Socialista.

La respuesta del régimen no se hizo esperar. El 20 de marzo de 1941 fueron arrestados un millar de profesores en todo el país, una parte de ellos fueron luego internados en el campo de Gridi, y más tarde deportados a Jorstadmoen, a 200 km de Oslo (Boubaul, s.f.). De los 687 profesores internados en dicho campo, solamente 32 aceptaron afiliarse al *Sindicato de Profesores* del gobierno títere de Quisling. De esta manera, los alemanes fortalecieron sus represalias, enviando a 499 de estos profesores a la Antártida.

Las escuelas finalmente fueron reabiertas en abril de 1942, sin que los maestros aún libres dieran su brazo a torcer. Efectivamente, los profesores recomenzaron su trabajo, pero con la misma determinación de rehusar en el futuro "todo lo que violara su

conciencia" (Boubaul, s.f.). El régimen de Quisling no manifestó ninguna reacción ante este nuevo desafío. Finalmente, en mayo de 1942, en un discurso en la Escuela Superior de Stabbekk, Quisling declaró, "Vosotros, los profesores, vosotros, habéis sido mi ruina...". Ocho meses después de las primeras capturas todos los profesores fueron liberados y recibidos como héroes nacionales.

En 1968, Alexander Dubček inició una serie de reformas en la entonces República de Checoslovaquia, encaminadas a una moderada liberalización de la economía que permitiera la competitividad del país, sin dejar la economía planificada propia del comunismo. Además, en materia política, las reformas planteaban también la garantía de la libertad de prensa, de expresión y organización (Fahey 2007; Peirce, s.f.). Ante las pretendidas reformas de Dubček, la antigua URSS abogó para que el Pacto de Varsovia invadiera la República Checoslovaca y detuviera los ánimos liberalizadores. El 20 de agosto de 1968 comenzó la invasión y los ciudadanos praguenses resistieron civilmente a través de múltiples formas de expresión. Una de las acciones más significativas fue la liderada por la radio y televisión nacional checa, que emitió durante doce horas seguidas la invasión, manteniendo a la población informada sobre los acontecimientos, haciendo llamados a la no colaboración y a ser hostiles frente a la invasión (Fahey 2007; Peirce, s.f.). Evidentemente las fuerzas invasoras identificaron el potencial de las comunicaciones radiales y televisivas. Sin embargo, los ciudadanos protegieron efectivamente a los comunicadores, dando falsas indicaciones de donde se encontraba los centros de emisión, que a su vez se turnaban para hacer más difícil su control y mantener la información al aire. El ejército soviético se vio obligado así a destruir los transmisores y la infraestructura televisiva y radial en general, ante lo cual, los jóvenes checos cargaban pedazos de carbón en sus orejas, como símbolo de seguir escuchando la radio. A su vez, los transportadores de maquinarias para la invasión simulaban su propia incompetencia, dejando caer el material, rompiéndolo o deteriorándolo, en lo que rápidamente se convirtió en un verdadero boicot (Fahey 2007; Peirce, s.f.).

Durante la Primavera de Praga se publicaron panfletos, cartas y slogans en ruso, dirigidas a los soldados soviéticos. Los jóvenes hablaban con los soldados haciéndoles

ver su desconocimiento de los que implicaba la invasión. Estas medidas desmoralizaron a las tropas, cuya situación empeoró ante la no colaboración general en materia de suministros y víveres para el ejército invasor (*La primavera...*, s.f.).

A pesar de la detención de varios dirigentes checoslovacos enviados a Moscú, la Unión Soviética encontró resistencia en los políticos locales y el parlamento se mantuvo firme. El 26 de agosto de 1968 se publicó el *Decálogo de la no cooperación*, consistente seguir las siguientes afirmaciones, aparentemente sencillas, pero que encerraban un verdadero acto de valentía ante el invasor: no sé, no conozco, no diré, no tengo, no sé hacer, no daré, no puedo, no iré, no enseñaré, no haré.

La Primavera de Praga no solo cuestionaba uno de los regímenes hegemónicos del momento, sino que al hacerlo materializó nuevas formas de protesta y de acción política. Encarnaba, cómo podría haberlo dicho Gandhi, la puesta en práctica de la no colaboración y sus consecuentes efectos infalibles consistentes en imposibilitar la continuidad de la opresión. Sin obediencia el gobierno soviético tuvo que restituir a Dubček como cabeza de gobierno y elaborar estrategias mucho más elaboradas para detener el proceso de liberalización en la entonces República de Checoslovaquia.

A un enemigo igualmente poderoso se enfrentaron los jóvenes chinos, esta vez, con el poder encarnado en su propio gobierno. Si bien Deng Xiaoping inició una liberalización económica su ascenso al poder en 1978, para 1989 un movimiento de estudiantes, intelectuales y ciudadanos urbanos consideraban que las reformas en China debían ampliarse y trascender el terreno de lo político, tal y como estaba pasando en esos años en la URSS (Scooco, s.f.). En ese ambiente de reforma era cuestión de tiempo para que la protesta encontrara un motivo suficientemente poderoso para desbordarse.

La muerte por enfermedad de Hu Yaobang, antiguo Secretario General del Partido Comunista, conocido como un hombre liberal y expulsado del partido en 1987, motivó al movimiento estudiantil el agudizar las manifestaciones de protesta que venían haciendo regularmente (Fanjul 2005).

El día del funeral de Hu, los líderes del movimiento solicitaron un encuentro con el primer ministro. El 26 de abril se publicó un editorial en el *Diario del Pueblo*, calificando

al movimiento estudiantil como una insurrección contra el partido comunista y el régimen socialista, lo cual provocó una fuerte reacción por parte de los estudiantes quienes convocaron una marcha por las calles de Pekin con 150.000 asistentes el 29 de abril de 1989 (Scocco, s.f.). Crearon a su vez sus propias asociaciones lejos de las establecidas por el partido comunista y desarrollaron diferentes actividades de expresión e inconformismo. Poco a poco, el movimiento estudiantil empezó a gozar del apoyo de los trabajadores urbanos, preocupados por la inflación y la corrupción. El 4 de mayo, aproximadamente 100.000 estudiantes marcharon exigiendo la libertad de expresión y un dialogo formal con el gobierno. El 13 de mayo declararon una huelga de hambre e hicieron una sentada en la Plaza de Tian'anmen. Las protestas y huelgas se esparcieron por las universidades de otras ciudades. El 30 de mayo de 1989 los estudiantes de Bellas Artes erigieron una estatua de la Diosa de la Democracia en la Plaza, convirtiéndose en un símbolo de las protestas (Scocco, s.f.). A las manifestaciones se sumaron los trabajadores rurales quienes protestaban por la corrupción, mas no por las reformas políticas y económicas que promulgaban los estudiantes (Scocco, s.f.).

Desde el 20 de mayo, el gobierno había declarado la ley marcial, pero solo hasta el 3 de junio, luego de la deliberación de un grupo de ancianos líderes del Partido Comunista Chino, el gobierno tomó la decisión de disolver la protesta a través del uso de la fuerza. El resto de lo sucedido hace parte de la historia de la violencia estatal. Las imágenes de los tanques siendo valientemente encarados por jóvenes desarmados dieron la vuelta al mundo; no obstante, el movimiento fue aplastado allí mismo, en la Plaza de Tian'anmen, donde habían erigido su símbolo. Aún hoy, no existe un dato oficial sobre número de muertes o heridos (Chang 2005).

En términos de cómo la desobediencia puede materializarse en un movimiento y cómo ese movimiento puede generar cambios con acciones puntuales frente al abuso del poder dictatorial, debe mencionarse la experiencia de las Madres de la Plaza de Mayo. En el contexto de una de las dictaduras más sangrientas de la historia de Sur América. La Junta Militar que gobernó Argentina entre los años de 1976 y 1983, dirigió una campaña sistemática de exterminio de toda oposición, mediante asesinatos, secuestros

y desapariciones forzadas. Oficialmente, el Estado se consideró en “guerra con la subversión”. A esta guerra la llamaron “guerra santa” o “guerra sucia”, librándola en dos niveles: primero, mediante confrontaciones convencionales con la guerrilla y, segundo, con una larga campaña clandestina emprendida por fuerzas en “misiones especiales”, emprendidas por escuadrones de la muerte o “patotas”, encargadas de aniquilar cualquier inconformidad y oposición. La Junta nunca reconoció oficialmente su responsabilidad ni por la existencia ni por sus actividades de estos escuadrones de la muerte. De acuerdo con las versiones oficiales, en Argentina no se violaban los derechos humanos (Navarro 1986).

Decenas de miles de personas fueron detenidas valiéndose de una definición *sui generis* de lo “subversivo”, que abarcaba guerrilleros, marxistas de diferentes tendencias, liberales, católicos y judíos reformistas, así como a todos aquellos sospechosos de haber ayudado o encubierto de una manera activa, lejana o accidental, voluntaria o involuntariamente, a los “terroristas”. Para el general Videla “no solo alguien con una arma de fuego o una bomba, sino también alguien que difunde ideas que son contrarias a la civilización occidental y cristiana” (Navarro 1986).

Muchos detenidos fueron liberados con el tiempo, algunas veces después de haber estado encarcelados durante varios años. Estos detenidos estuvieron incomunicados en condiciones inhumanas y fueron brutalmente torturados (Navarro 1986). Otros jamás fueron liberados y junto con aquellos que no fueron arrestados formalmente, se conocen como los *desaparecidos*, porque, aún hoy no se conoce su paradero (Kurtz 2010). La *Comisión Nacional sobre los Desaparecidos*, creada luego del retorno a la democracia, documentó 8960 desapariciones (Kurtz 2010), cifra que no representa a todos los desaparecidos porque muchas familiares no informaron la desaparición de un pariente por temor a que lo asesinaran, mientras que otros se negaron a testificar. Incluso hubo familias enteras desaparecidas, por lo que no quedó quien informara sobre el hecho (Kurtz 2010).

Las Madres de la Plaza de Mayo aparecieron por primera vez como un grupo el 30 de abril de 1977 (Nabuco y Amarante 2011). Esta es quizá la más famosa de todas las organizaciones de madres que haya surgido en el siglo XX en América Latina. Su lucha

es paradigma de valor, de desobediencia civil, no violencia y amor maternal. En una sociedad silenciada por el temor y en la que todos los medios tradicionales de expresión pública, disenso o protesta estaban cerrados o prohibidos, catorce mujeres decidieron permanecer de pie cerca de la pirámide de la Plaza de Mayo, en el centro de Buenos Aires, para solicitar una respuesta a su pregunta: ¿dónde están nuestros hijos? (Nabuco y Amarante 2011).

Inicialmente descartadas, luego ridiculizadas y después brutalmente perseguidas, estas mujeres no desistieron. Su desobediencia radica precisamente en ello. Se negaron tercamente a ser silenciadas y a aceptar las explicaciones oficiales sobre el destino de los desaparecidos (Nabuco y Amarante 2011).

Cuando una desaparición ocurría, los familiares de las víctimas iban a las estaciones de policía, a las jefaturas, a los ministerios de las fuerzas armadas, a los tribunales y al Ministerio del Interior a buscar información. Por lo general, les decían que no había constancia de la detención. Cuando iniciaban un proceso penal de solicitud de *habeas corpus*, era rechazado sistemáticamente y se les “aconsejaba” no acudir a él. Los que persistían en obtener información eran amenazados con el secuestro y, en efecto, algunos de ellos también desaparecieron (Navarro 1986). Así pues, los familiares de las víctimas se encontraban en una situación kafkiana: debían probar ante las mismas autoridades causantes, ejecutoras y ocultantes del secuestro, que el hijo o la hija habían sufrido esa terrible violación de sus derechos. Sin prensa, sin tribunales dignos y sin reconocimiento de la existencia de los secuestradores, no tenían a dónde acudir (Navarro 1986).

La Junta ejercía así, cabal y omnipotentemente, el “terrorismo de Estado”. Usaba la desaparición forzosa de hombres, mujeres y niños no sólo para destruir a las guerrillas y sus simpatizantes, sino también como un medio de control social (Bianco 2000). Su propósito era paralizar toda oposición posible e inspirar miedo, pasividad y acatamiento en toda la población. No obstante, gradualmente el vacío creado por la falta de instituciones mediadoras fue llenado por organizaciones de derechos humanos. Estas organizaciones y personas representaron un nuevo tipo de resistencia a la dictadura militar y sus actividades hicieron que el brazo represivo del gobierno cayera sobre ellas:

sus oficinas fueron allanadas, los expedientes y peticiones fueron recogidos y sus activistas detenidos e incomunicados durante días (Bianco 2000).

Aunque el movimiento de Madres de la Plaza de Mayo nació en 1977, sólo en 1979 adquirió una estructura formal. En ese año se unió al movimiento el de las Abuelas de Plaza de Mayo, fundado por mujeres cuyos nietos habían desaparecido junto con sus madres o que habían nacido en centros de detención clandestinos. Las organizaciones estaban compuestas exclusivamente por mujeres, la mayoría de ellas madres de jóvenes secuestrados. (Nabuco y Amarante 2011).

Las desapariciones, en lugar de reforzar en las madres la aceptación y la obediencia, tuvieron el efecto opuesto. Las madres simplemente se negaron a aceptar la pérdida de sus hijos, aún cuando habían sido enseñadas a ser pasivas y obedientes (Navarro 1986). El secuestro de sus hijos fue el catalizador que las instó a obrar. Se vieron obligadas a obrar, no solo sobre las bases morales y políticas, o por una preocupación por las tremendas violaciones de los derechos humanos, sino también porque eran madres (Nabuco y Amarante 2011).

Bajo las condiciones creadas por los militares desde 1976, caminar calladamente alrededor del obelisco era un acto de desafío extraordinario que ningún grupo de derechos humanos u organización política se había atrevido a emprender (Navarro 1986). Aún cuando inicialmente las marchas tenían un objetivo limitado y muy personal y no pretendían ser actos de confrontación, fueron las primeras manifestaciones que denunciaron las desapariciones en Argentina (Ginzberg, s.f.). Además, sirvieron para transformar su declaración privada personal en un acto público y político (Ginzberg, s.f.). Así mismo, el acto de marchar les permitió disipar sus recelos y temores, dándoles fuerza y descubriéndoles aspectos desconocidos de sus personalidades. Les enseñó a comprometerse y manifestarse todas las semanas y las dispuso a hacer cualquier cosa que fuera necesaria para alcanzar su objetivo. Su ejemplo dio valor a muchas otras: en junio de 1977 el grupo que marchaba todos los viernes a las 15:30 horas había crecido a más de 100 mujeres y en 1982 las Madres afirmaron contar con 2500 miembros. Las marchas se convirtieron en un ritual, al cual no podía faltar ninguna de las madres que se unieron al movimiento (Ginzberg, s.f.).

La respuesta inicial de la Junta a estas marchas semanales fue hacer caso omiso de ellas, y cuando algún periodista inquisitivo apremiaba a los militares, estos ridiculizaban a las Madres llamándolas “las locas de la Plaza de Mayo” (Navarro 1986). La Junta no reconoció la índole política del movimiento y no intentó suprimir el grupo inicial (Ginzberg, s.f.). Esta reacción fue esencial para la evolución del movimiento, porque dio a las mujeres el tiempo necesario para reforzar su resolución, establecer contacto con otras madres, crear una organización y participar en otras actividades (Ginzberg, s.f.). Cuando el subsecretario de Estado para Asuntos Interamericanos visitó Buenos Aires en agosto de 1977, las Madres realizaron una manifestación en la que unas 100 mujeres fueron detenidas. El 14 de octubre, unas 300 personas, en su mayoría mujeres, se reunieron frente al edificio del Congreso mientras una delegación presentaba un documento dirigido a la Junta, firmado por 24.000 personas en el que pedían la investigación de las desapariciones y la liberación de todos los presos políticos. Los manifestantes fueron dispersados con gases lacrimógenos y disparos al aire y 150 fueron detenidas, siendo liberadas al siguiente día (Ginzberg, s.f.).

Reconociendo las implicaciones políticas de las marchas, los militares decidieron finalmente golpear (Ginzberg, s.f.). El grupo de madres se reunió en una iglesia con miembros del *Movimiento de Familiares de Desaparecidos* para redactar una carta que sería publicada el 10 de diciembre, día de los Derechos Humanos. Al salir de la reunión, nueve mujeres fueron secuestradas. Dos monjas francesas y Azucana Villaflor fueron desaparecidas para siempre. El golpe fue duro pero no destruyó su determinación. Lograron reunir más dinero y publicar la carta (Navarro 1986).

Durante 1978, se continuaron las marchas, sin embargo el 28 de diciembre un millar de mujeres fueron sacadas por la fuerza de la Plaza de Mayo y se les impidió que regresaran los dos jueves siguientes. Las Madres, continuamente hostigadas durante 1979, resistieron sin embargo en la Plaza, pero tuvieron que renunciar a acudir a ella durante gran parte de 1980 (Ginzberg, s.f.). En agosto de 1979, las fuerzas armadas creyeron haber dado con una solución a la difícil situación en que se encontraban. Con el fin de aliviar los problemas financieros y legales, el gobierno anunció la promulgación de una ley que permitía que un familiar de una persona desaparecida o el Estado

buscaran el fallo de un juez declarando que una persona que hubiera desaparecido entre noviembre de 1975 y la fecha de la ley había fallecido. La promulgación probaba implícitamente que las Madres no estaban locas, como aún querían hacerlas parecer, y que las organizaciones de derechos humanos no habían inventado sus denuncias, como la Junta aseveró a menudo (Nabuco y Amarante 2011). La ley fue rechazada, no sólo por las Madres y todos los demás grupos de derechos humanos, sino por varios gobiernos que consideraron que eran una maniobra de la Junta para declarar arbitrariamente que los desaparecidos estaban muertos (Nabuco y Amarante 2011).

Impedidas para realizar sus manifestaciones, las Madres empezaron a reunirse en iglesias los jueves por la tarde. Convertidas en organización formal eligieron a una madre de dos hijos y una nuera de desaparecidos, Hebe Pastor de Bonafini, como su primera presidenta. Su esposo, que murió en 1982 después de una larga enfermedad, apoyó sus actividades aunque “a veces estaba asustado”. Ella, por su parte, perdió pronto el miedo. “Cuando la policía nos echaba a patadas de la plaza con metralletas cargadas, nos gritaban “¿listas?” y nosotras les contestábamos: “disparen” (Navarro 1986).

Bajo su dirección, valiente y vigorosa, las Madres establecieron contacto con organizaciones de derechos humanos de varios países, procuraron el apoyo de parlamentarios extranjeros, testificaron cuando fueron invitadas a hacerlo y, a pesar del temor, acudieron en masa a dar testimonio durante las audiencias realizadas por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Las colas fuera del edificio de la OEA, en el centro de Buenos Aires llegaron, en ocasiones, a sumar 3000 personas (Navarro 1986).

Vulnerables, aisladas y constantemente amenazadas por el poder abrumador de la Junta, las Madres, sin embargo, persistieron en su lucha. El 12 de marzo de 1981, 68 de ellas fueron detenidas y luego liberadas. Sus actividades en la esfera internacional y en Argentina, así como en las otras organizaciones de derechos humanos, tuvieron un efecto importante en el desprestigio de la Junta y contribuyó a su fin. No obstante, aunque la Junta procuró mejorar su reputación internacional con la disminución de su nivel de represión interna, no pudo resolver el problema de los desaparecidos. El

gobierno militar podía jactarse de haber erradicado la subversión, pero no pudo controlar las organizaciones de derechos humanos e idear una solución para la intranquilidad social que se difundió en todo el país (Nabuco y Amarante 2011).

Al igual que el movimiento de las Madres de Mayo, la experiencia latinoamericana enseña que la desobediencia civil puede hacer parte de la resistencia contra el totalitarismo. Efectivamente, en la larga y desafortunada historia de los totalitarismos en Latinoamérica los ejemplos abundan. Podría mencionarse en este sentido la desobediencia y resistencia contra la dictadura del general Jorge Ubico Castañeda (1878 - 1946) en Guatemala, liderada por un movimiento de estudiantes de la Universidad de San Carlos (Valdez 2002); el movimiento encabezado por el obispo Helder Cámara en Brasil que se opuso a la dictadura militar en ese país en 1964 (Comblin 2008); las actividades del Servicio de Paz y Justicia—SERPAJ—en Uruguay, que condujeron al fin de la larga dictadura en 1984 (Sorondo 1988); y la resistencia de los huelguistas y la iglesia católica frente a la dictadura del general Hugo Banzer en Bolivia durante la década de 1970.

Sin duda alguna Nelson Mandela y la lucha del Congreso Nacional Africano merecen una mención especial en esta historia. Si bien aquí no se profundizará sobre su vida y obra, sí es preciso revisar brevemente su papel en la historia de la desobediencia civil. Rolihlahla Mandela—su nombre original en Xhosa— nació en una Sudáfrica devastada por la colonización por parte de los afrikáners o boérs —de origen holandés principalmente—, quienes gobernaban el país mediante un sistema de discriminación racial radical. En Sudáfrica, la discriminación era así una constante en la vida cotidiana de los pueblos originarios del país, diferencia que determinaba la posición social y política de todos los sudafricanos.

Ser negro en Sudáfrica supone estar politizado desde el momento de nacer, lo sepa uno o no. Los niños africanos nacen en hospitales para negros, les llevan a casa en autobuses solo para negros, viven en barrios exclusivamente de negros y, si asisten a ella, acuden a una escuela donde únicamente hay niños negros (Mandela 2010, 105).

La discriminación era vivida como una “continua acumulación de pequeñas ofensas, las mil indignidades” (Mandela 2010, 105). Su carácter total y sistemático hizo que

Mandela y un sinnúmero de desobedientes iniciaran sin cesar una serie de resistencias y desobediencias. Desde 1943, Mandela participó en actos de protesta, como el Boicot a los buses de Alexandra y participó como observador en el *Congreso Nacional Africano* (CNA) que luchaba contra la opresión de las personas negras en Sudáfrica. En 1944 fundó la *Liga de la Juventud* del CNA, con el propósito de llevar a cabo una campaña de movilizaciones en contra de las leyes segregacionistas, como la Ley de Tierras de 1913, que privó a los africanos del ochenta y siete por ciento del territorio de su país natal; la Ley de Áreas Urbanas de 1923, que creó guetos superpoblados de africanos, eufemísticamente llamados asentamientos nativos o townships, con el fin de suministrar mano de obra barata a la industria de los sudafricanos blancos; la Ley de Restricción por el color de 1926, que prohibía a los africanos negros la práctica de profesiones cualificadas; la Ley de Administración de los Nativos de 1927, que convertía a la corona británica, y no a los principales jefes tribales, en la autoridad suprema de todas las regiones africanas, y la Ley de Representación de los nativos de 1936, que eliminó a los africanos del censo de votantes en Ciudad del Cabo. (Mandela 2010, 110).

En 1946, Mandela apoyó la huelga minera, promovida por el sindicato minero y ese mismo año apoyó la campaña de resistencia pasiva de la comunidad india, por la Ley de Posesión y Ejercicio de Actividades de los Asiáticos, que limitaba la actividad comercial a algunas áreas, restringía el derecho a la compra de propiedades y su movilidad a sus lugares de residencia. A cambio, se les ofreció a los indios la Ley del Gueto, es decir representación en el parlamento a través de sustitutos blancos. Esta ley luego fue conocida como la Ley de Áreas para los Grupos que llegó a limitar la libertad de todos los sudafricanos de color (Mandela 2010, 113).

La influencia de la campaña de resistencia del pueblo indio motivó que la Liga de la Juventud comprendiera los métodos de la lucha no violenta. Con esta experiencia, adquirieron disciplina y constancia, necesarias para la acción militante, y perdieron el miedo de ir a la cárcel. En el talante de los desobedientes civiles, Mandela y sus copartidarios empezaron a ver en el encarcelamiento un acto desafiante al régimen opresor. Para él, el legado de Gandhi llegó no sólo a partir de las noticias de sus

desobediencias y la lectura de su obra, sino de la observación activa de las campañas indias en Sudáfrica.

En 1948 el National Party ganó las elecciones en las que sólo participó población blanca. Con esta elección, la opresión logró su cúspide, pues se oficializó el Apartheid, que significa literalmente “segregación”. La discriminación racial pasó de ser una realidad fáctica a consolidarse como un sistema. El Apartheid partía de la premisa que los hombres blancos eran superiores a los africanos, los indios y los mestizos. La iglesia holandesa reformada aprobó dicha política, sugiriendo que los afrikáners eran el pueblo elegido de Dios, mientras que los negros eran una especie subordinada a ellos (Mandela 2012).

En 1949 se aprobaron una serie de leyes sólo comparables con las Leyes de Nuremberg, promulgadas en la Alemania Nazi en 1835. Se sancionó así la ley que prohibía el matrimonio entre personas de distinto color; la ley contra la inmoralidad — que consideraba ilegales las relaciones sexuales entre blancos y personas de otras razas—; la ley de censo y población, que clasificó definitiva y legalmente a todos los sudafricanos por razas, y la Ley de Áreas para los Grupos, que establecían la creación de zonas específicas para cada grupo racial.

Inspirado en la obra de Gandhi, Mandela y otros activistas de la Liga de Juventud, diseñaron el Programa de Acción en pro de los Derechos Políticos mediante el boicot, la huelga, la desobediencia civil, la no cooperación y la resistencia pasiva (Stengel 2010). El 1 de mayo 1950 se llevó a cabo la Huelga del Día de la Libertad, y el 26 de junio de ese año el Día Nacional de la Protesta, rechazando también la muerte de dieciocho africanos en la manifestación del 1 de mayo. Sería la movilización del 26 de junio la que se conocería luego como el día de la libertad, por los alcances que logró la movilización en todo el territorio sudafricano.

En 1951 la comunidad mestiza se alzó en una gigantesca huelga y resistencia pasiva contra la Ley de Representación Segregada. Esto motivó a la Liga de la Juventud para considerar la desobediencia civil como mecanismo contra las leyes injustas:

(...) en este contexto de activismo por parte de los indios, mestizos y africanos, en que Walter Sisulu planteó por primera vez ante un pequeño grupo de los nuestros la idea de emprender una campaña de desobediencia civil. Había trazado un plan según el cual una serie de voluntarios seleccionados entre todos los grupos raciales provocarían deliberadamente su encarcelamiento desafiando ciertas leyes (Mandela 2010, 133).

Ese mismo año, Mandela se convirtió en presidente de la Liga de la Juventud e inspirado en la propuesta de Walter Sisulu, propuso la *campaña de desafío a las leyes injustas* que se llevaría a cabo a partir del 26 de junio de 1952, fecha en la que se celebraba el aniversario del día de la libertad. En ese contexto, Mandela explicó a los voluntarios que debían enfrentarse a la violencia con la no violencia, siendo por ello necesario mantener la disciplina a toda costa, pese a las intimidaciones y provocaciones que hiciese el régimen en su contra. En el ámbito de la Liga, se discutió si la campaña debía seguir la no violencia como principio o simplemente táctica. Los indios, liderados por Manilal Gandhi, hijo de Gandhi y director de Indian Opinion, defendían que se debía seguir la no violencia como principio, siguiendo la línea que había diseñado el Mahatma, para quién la no violencia era una cuestión de ética más que de táctica. Para Mandela, por el contrario, la no violencia era una elección táctica en cuanto a qué representaba la mejor manera de oponerse al sistema de discriminación imperante.

El *Consejo de Planificación Conjunta* de la campaña acordó un programa abierto de no cooperación y no violencia, que se desarrollaría en dos fases: en la primera, un puñado de voluntarios violaría las leyes en zonas urbanas, entrando a zonas exclusivas para blancos, tomando autobuses para blancos, haciendo sentadas en áreas de blancos, permaneciendo deliberadamente en las calles bajo el toque de queda, etc. La segunda fase proponía un desafío masivo mediante marchas y huelgas en todo el país. Durante los seis meses de la campaña participaron ocho mil quinientas personas, que ejercían todos los oficios: médicos, obreros de fábricas, abogados, estudiantes, mineros, etc. La iniciativa se extendió por casi toda Sudáfrica e incluso las zonas rurales participaron. Las transgresiones eran menores y las personas pagaban entre una noche y dos semanas en la cárcel. El CNA logró pasar de veinte mil afiliados a cien mil durante las protestas (Mandela 2012).

A partir de la campaña de desafío ir a la cárcel para protestar contra la discriminación racial se convirtió en un signo de honor. El gobierno clasificó la desobediencia civil como delito y no como acto de protesta, lo que llevó a endurecer las leyes para reprimir las protestas. De esta manera, se aprobó la Ley de Seguridad, que permitía declarar la ley marcial y detener a cualquier persona sin orden judicial, y la Ley de Enmienda del Código Penal, que permitía los castigos físicos a los reos. Aunque la campaña no derogó las leyes segregacionistas, fue la manifestación más visible y clara contra la opresión, lo que logró vincular a más personas en la lucha por la libertad y la igualdad. La campaña de desafío le costó a Mandela la condena a nueve meses de prisión que fue aplazada durante dos años.

Para Mandela la campaña tuvo otras implicaciones. Con regularidad se le empezó a declarar proscrito. Se le restringía a permanecer en el área de Johannesburgo para todas sus actividades. Mandela tampoco podía asistir a reuniones, y mucho menos a movilizaciones o mítines. Esto dificultaba las acciones de los líderes del CNA que siempre se veían limitados por las diferentes medidas del régimen para desarrollar su actividad de resistencia y protesta. A la postre esto impulsó a los líderes a encontrar nuevas formas de lucha. En 1952 Mandela junto con su amigo Oliver Tambo, inició su propia oficina jurídica. Se trataba de un bufete de abogados de “negros para negros”. Prestaban sus servicios profesionales a precios accesibles y llevaban los casos de quienes estaban en la cárcel por causa de las campañas de desobediencia civil, no cooperación, movilización o protesta (Stengel 2010).

En 1953 inició la resistencia popular de Sophitown, un barrio que fue habitado por población negra recién llegada a trabajar en Johannesburgo, que fue reubicada forzosamente por acción de la Ley de Áreas para los Grupos. Cobijado en dicho acto legal, Sophitown se declaró territorio para blancos, por la ubicación estratégica y la dinámica comercial que había desarrollado en los últimos años. La resistencia popular no se hizo esperar. Consistió en varias movilizaciones por semana hacia el centro del barrio. Con arengas, propietarios, inquilinos, y transeúntes usuales, manifestaban su inconformidad con el realojo. Hubo mítines, sentadas y concentraciones.

El liderazgo de Mandela en el CNA y particularmente en la campaña de desafío, provocó que se le retirase su acreditación como abogado. La desobediencia civil — según la Asociación de Abogados de Transval— era una conducta no profesional e indigna. Si bien Mandela recibió apoyo de una gran variedad de juristas, incluso algunos simpatizantes del *National Party*, su defensa para recuperar la acreditación giró en torno al argumento que no puede a un hombre prohibírsele la práctica de la abogacía por sus creencias políticas (Mandela 2010, 165 -180).

Los caminos, aunque difíciles, no se cerraron para el líder sudafricano. Durante los primeros años de la década de 1950, Mandela lideró una convención a nivel de todo el país —un congreso de los pueblos— para redactar una *constitución de la libertad*, documento que vio la luz en junio de 1955 y que declaraba a todos los pueblos libres e iguales en el territorio Sudafricano.

Mandela fue arrestado en 1956. Se le acusaba de alta traición y conspiración a nivel nacional con el fin de derribar el gobierno por medio de la violencia. Se le imputaba el objetivo de reemplazarlo por un estado comunista. La acusación abarcaba desde la campaña de desafío hasta la convención de los pueblos para redactar la constitución de la libertad. Fue dejado en libertad provisional pero el juicio continuó. El 8 de abril de 1960 el CNA fue declarado ilegal bajo la Ley de Supresión del Comunismo, y finalmente en marzo de 1961 el juez concluyó que la fiscalía no había logrado demostrar que el CNA era una organización comunista, ni que la constitución por la libertad pretendiera la instauración de un régimen de ese tipo. Mandela, junto con los otros acusados, fueron declarados inocentes y puestos en libertad (Mandela, 2012).

De nuevo libre, Mandela lideró dos campañas que tuvieron una amplia participación y reconocimiento. La *campaña de permanencia en casa*, una especie de huelga en la que las personas se negaron a salir de sus casas por tres días durante el mes de mayo de 1961, y la *campaña de no cooperación*, activa en el mes de junio de 1961. Con la declaratoria de ilegalidad del CNA, Mandela decidió seguir su activismo político en la clandestinidad. Contempló la posibilidad de la lucha armada, manifestándolo así ante el directorio del CNA: “*si la respuesta del gobierno es aplastar por medio de la fuerza bruta nuestra lucha no violenta, tendremos que reconsiderar nuestras tácticas*”,

sentenció (Mandela 2010, 281). Su propuesta fue rechazada en principio, pero luego se planteó la creación de una organización militar independiente del CNA, que llamaron *Umkhonto we Sizwe* —MK— para lo cual, Mandela visitó algunos países africanos que tenían experiencia en la lucha armada y habían logrado procesos de independencia recientemente, buscando además apoyo financiero, entrenamiento y armas.

Cuando regresó de nuevo a Sudáfrica, Mandela decidió recorrer el país nuevamente, pero fue detenido el 5 de agosto de 1962. Durante el juicio Mandela relató cómo había ingresado al CNA y explicó su posición, diciendo que como abogado se había visto obligado a menudo a elegir entre el respeto a la ley y su propia conciencia. En el contexto sudafricano las leyes son leyes de discriminación racial, de opresión, que ningún individuo podría sentirse obligado a obedecer. De esta manera, en el tribunal declaró:

(...) no me consideraba moralmente obligado a aceptar leyes aprobadas por un parlamento en el que carecía de representación, y que no era posible esperar un veredicto justo de un juez blanco (Mandela, 2010, p. 336).

Su explicación se extendió entonces señalando:

Diría que la vida de cualquier africano pensante en este país le lleva a un conflicto continuo entre su conciencia por una parte y la ley por la otra. No es un conflicto exclusivo de este país (...) en Gran Bretaña, un noble reino, sir Bertrand Russell fue sentenciado y condenado por exactamente el mismo tipo de actividades por las que hoy comparezco ante este tribunal. Fue condenado por obedecer los dictados de su conciencia, por desafiar la ley en protesta contra la política en favor del armamento nuclear de su propio gobierno (...) la ley tal y como ha sido escrita y diseñada por el gobierno del National Party, es una ley que, desde nuestra perspectiva, es inmoral, injusta e intolerable. Nuestra conciencia dicta que debemos protestar y oponernos a ella (Mandela 2010, 341).

Mandela fue condenado a cinco años de cárcel, dos años por abandonar el país sin pasaporte y tres años por incitar a la huelga. En octubre de 1963 se le inició un nuevo proceso conocido como *El estado contra el alto mando nacional de la MK y otros* o *El*

estado contra Nelson Mandela y otros. Históricamente este proceso es también conocido como el juicio de Rivonia.

El Estado sudafricano había compilado pruebas de la intención de constituir un grupo armado para subvertir el gobierno de la época. En el juicio Mandela recordó que tenía una sentencia de cinco años por incitar a la huelga y salir del país sin pasaporte, admitió su papel destacado en la conformación del Umkhoto we sizwe hasta el 5 de agosto de 1962, cuando fue detenido. Explicó las razones por las cuales contempló la violencia como una forma de lucha por la libertad, señalando que el empeño no era atacar la vida humana, y que el pacifismo que se había ejercido durante los últimos cincuenta años solo había provocado una reacción más represiva del Estado y la reducción de todos los derechos. La CNA había insistido en no abandonar la no violencia, pero en 1961, según Mandela, era imposible mantenerla como táctica en la lucha por la libertad (Mandela 2010, p. 384 -387).

El día de la sentencia el juez se expresó con respecto a la sentencia:

(...) he oído hablar mucho acerca de las injusticias que se cometen con la población no europea. Tanto los acusados como sus abogados han dicho que los primeros, todos ellos líderes de la población no europea, habían actuado movidos por el deseo de luchar contra las injusticias. No estoy en absoluto convencido de que los acusados hayan sido tan altruistas como desean hacer creer a este tribunal. Quienes organizan una revolución suelen apoderarse del gobierno y la ambición personal no puede descartarse como motivo (Mandela 2010, p. 389).

Mandela y otros líderes de la CNA fueron condenados a cadena perpetua por conspiración. Entre tanto, el juicio estuvo acompañado de manifestaciones por la libertad de los dirigentes del CNA. Naciones Unidas aprobó sanciones económicas para Sudáfrica por su política de Apartheid y los líderes recibieron cartas y discursos de apoyo de diferentes líderes de todo el mundo.

Mandela permaneció veintisiete años en la cárcel. Durante todo su encarcelamiento demostró su tesón y convicción de ser un desobediente civil porque su conciencia así lo determinaba. Protestaba por las condiciones de los presos en las cárceles, hacía

exigencias de mejora y respeto, y soportaba estoicamente los castigos. Su lucha no terminó con la condena. Fue acusado varias veces de alterar el reglamento carcelario que dotaba de racismo la vida de los presos en Sudáfrica.

El movimiento antiapartheid persistió en su lucha en las calles de las ciudades de Sudáfrica y la solidaridad mundial fue creciendo paulatinamente y de forma sostenida. Mandela rechazó seis ofertas de libertad durante la última década de su estancia en la cárcel. Todas las veces que tuvo que enfrentar el ofrecimiento de la libertad bajo condiciones, argumentaba que “si salía de la cárcel para encontrarme con las mismas circunstancias por las que había sido arrestado me vería obligado a reemprender las actividades que habían ocasionado mi encarcelamiento” (Mandela 2010, 539). Por lo tanto, si había libertad para Mandela, ésta debía estar desprovista de cualquier condición. Incluso, cuando tuvo oportunidad de fugarse no lo hizo, ni tampoco apeló la sentencia, por las implicaciones simbólicas que esto podía conllevar.

En la década de 1980 la ola de violencia por la que atravesaba Sudáfrica se acrecentó a pesar de los estados de excepción declarados por el gobierno y de la represión sistemática que sufrían los movimientos antiapartheid. A finales de la misma década, Mandela participó en varios acercamientos para establecer negociaciones con el gobierno, entrevistándose con el ministro de justicia Kobie Coetsee. En 1989 el presidente Pieter Willem Botha dimitió, y asumió el cargo Frederik Willem de Klerk quien en su discurso de posesión prometió transformaciones positivas. El 10 de octubre de 1989 el nuevo presidente anunció la liberación de varios líderes como Walter Sisulu. A su vez, puso en marcha el desmantelamiento sistemático de algunas políticas del Apartheid. El 13 de diciembre de ese mismo año, de Klerk y Mandela se entrevistaron por primera vez (Stengel 2010).

El 9 de febrero de 1990 el mismo de Klerk le comunicó a Mandela que era un hombre libre. Dos días después Mandela salió de su prisión en Victor Verster. Salió libre para seguir la lucha de la libertad, asumiendo con renovadas energías el liderazgo para desmontar el sistema Apartheid e instalar la democracia en Sudáfrica. En 1993 recibió el premio Nobel junto con F.W. Klerk y en 1994 fue nombrado el primer presidente negro del país. Para ese momento era ya claro que su vida era su propio mensaje.

Ser libre no es simplemente desprenderse de las cadenas, sino vivir de un modo que se respete y aumente la libertad de los demás. La verdadera muestra de la devoción por la libertad no ha hecho más que empezar (Mandela 2010, 647).

Con la elección de Mandela terminó un oscuro capítulo en la historia de Sudáfrica y el globo. A la postre, la manera en que se desmontó el Apartheid, se reparó a las víctimas y se obtuvo reconciliación, se convirtió en ejemplo para procesos de transición de todo tipo a lo largo y ancho del globo.

Por último, debe mencionarse el liderazgo de la activista de los Derechos Humanos y premio Nobel de Paz Aung San Suu Kyi (1945 -) en Birmania. Suu Kyi ha desatado campañas de resistencia y desobediencia civil en contra de la dictadura de su país. Inspirada en Gandhi y el budismo —religión que profesa—, Suu Kyi inició una serie de acciones basadas en lo que ella considera “los principios sagrados de la moral” (CIDOB 2011), considerando que la revolución se encuentra en reconocer la necesidad del diálogo y la compasión por los más humildes. Aung Suu Kyi comenzó su activismo político en 1988, cuando se alzó como presidente Maung Maung, ex ministro de justicia, tras la dimisión de la presidencia del General Sein Lwin —conocido como el carnicero de Rangun, por ordenar disparar a un grupo de manifestantes de la democracia, el 8 de agosto de 1988—. Suu Kyi lideró el primer mitin que abogaba por la instauración de la democracia, sin condiciones. Desde entonces se convirtió en la líder de la *Liga Nacional para la Democracia* e inició un recorrido por todo el país, promoviendo la protesta y las acciones no violentas con un fuerte contenido budista. Todas las manifestaciones que lideró exigían el respeto por los derechos humanos, el final de la dictadura militar y la instauración de la democracia (CIDOB 2011).

Como ocurre a tantos y tantos desobedientes civiles, Suu Kyi fue sometida a arresto, en su caso, en su propio domicilio desde el año 1989. Sólo en 1995, gracias a presiones del gobierno estadounidense y la comunidad internacional, fue liberada. A partir de entonces Suu Kyi se dedicó a dar su mensaje los fines de semana a un vasto número de personas, ampliando las protestas y desobediencias de los birmaneses contra la dictadura. Por esta razón, fueron detenidos dirigentes de oposición y se bloqueó el domicilio de Suu Kyi (CIDOB 2011). En 1996 la líder fue capturada

nuevamente, para ser liberada finalmente el 13 de noviembre de 2010, siendo recibida por casi 3000 personas que se agolparon en su residencia (CIDOB 2011). Suu Kyi ha sido considerada prisionera de conciencia, ya hemos visto como para un desobediente civil la cárcel misma es el lugar de la libertad.

3.2.3 La lucha por la defensa de los derechos humanos

La lucha por la defensa de los derechos humanos ha encontrado en la desobediencia civil un medio más que preciso. Como ya se mencionó recurriendo a Awad, en los contextos de opresión, donde la lucha emprendida por el desobediente civil es muy desigual, las victorias inician con la denuncia de la injusticia, con la liberación del oprimido del temor ante el opresor y la defensa acérrima por sus derechos. Desobedecer es en este escenario no sólo no colaborar con la injusticia, sino también es un acto de empoderamiento. A través de la desobediencia el sujeto recupera el poder sobre sí mismo, recupera su voz. Es por esto que en el escenario de la lucha por la defensa de los derechos humanos la desobediencia civil luce particularmente política. En este amplio campo hemos incluido también los movimientos contra la guerra, porque se requiere entender la paz como derecho, así como el respeto por el otro y la deconstrucción de la dualidad amigo – enemigo.

Nos referiremos en primer lugar a Bertrand Russell (1872-1970), filósofo, matemático y escritor británico, ganador del Premio Nobel de Literatura en 1950, otorgado por la academia sueca “en reconocimiento de sus variados y significativos escritos en los cuales lidera los ideales humanitarios y la libertad de pensamiento” (Nobelprize 2013). Russell fue también un activo defensor de la desobediencia civil. Se opuso a la participación británica en la Primera Guerra Mundial, hecho por el cual fue encarcelado en 1918, al aconsejar a los jóvenes sobre cómo evitar el servicio militar (Kennedy 1980). Sin embargo, su activismo en esta causa se volvió especialmente notable después de la Segunda Guerra Mundial, al liderar diversas campañas de desarme nuclear (Kennedy 1980).

Su liderazgo en el movimiento antinuclear alcanza notoriedad con la publicación del Manifiesto Russell–Einstein de 1955, firmado por once connotados científicos—entre

ellos ocho laureados con el Premio Nobel—, en el que se invitaba a pensar como “seres humanos” por encima de las diferencias en el campo de la Guerra Fría, ante la inminente amenaza que se cernía sobre todo el planeta.

Este es pues el interrogante que planteamos, espantoso, terrible e ineludible: ¿desaparecerá la raza humana o la humanidad renunciará a la guerra? Mucha gente no acepta tal alternativa, porque le parece muy difícil que se consiga desterrar la guerra (...) La gente apenas puede imaginarse que ellos mismos individualmente, y las personas a las que quieren, están en inminente peligro de perecer angustiosamente. (...) Ante nosotros está, si lo escogemos, un continuo progreso en términos de felicidad, conocimiento y sabiduría. ¿Escogeremos la muerte como alternativa, sólo porque somos incapaces de suprimir nuestras querellas? (Russell-Einstein 1955).

Ante la perspectiva de la guerra total, después de las terribles lecciones de la Segunda Guerra Mundial y la devastación de Hiroshima y Nagasaki, el pacifismo y el desarme ya no son simplemente una cuestión de postura moral. La destrucción masiva es entonces una cuestión fáctica y, por ende, los científicos —y por extensión cualquier ciudadano— no podían permanecer impasibles ante la amenaza. La opción es pues, tal vez por primera vez en la historia, entre ser o no ser cómplice de la muerte de toda la especie.

El manifiesto Russel-Einstein dio origen a la serie de conferencias de Pugwash, la primera de ellas celebrada en 1957 en la localidad canadiense del mismo nombre (Kennedy 1980). En ésta líderes científicos se reunieron para deliberar sobre su papel en contra de las guerras y el desarrollo de las armas nucleares. Un detalle que no debe pasarse por alto es que precisamente el desarrollo de la amenaza nuclear está firmemente emparentado con el trabajo científico. Si bien la ciencia, desde el Renacimiento, ha participado en el escenario bélico, son las guerras del siglo XX las que dan al científico un lugar a la par del estratega militar. A partir de Hiroshima, cada nueva bomba, cada nuevo dispositivo de destrucción masiva, estará emparentado con un desarrollo teórico en el campo de la física. De esta manera, percatarse de la propia responsabilidad como científico en el exterminio de la humanidad obliga a actuar en consecuencia. No es por tanto gratuito que el manifiesto Russell-Einstein esté firmado,

además de por Einstein, por otros seis físicos, cinco de ellos premios Nobel en dicho campo.

En 1958 Bertrand Russell se convirtió en el primer presidente de la Campaña de Desarme Nuclear, renunciando dos años más tarde cuando esta no apoyó la desobediencia civil, y formando el Comité de los 100 (Kennedy, 1980). En 1960, junto con Oppenheimer y Einstein fundaron la Academia Mundial de Arte y Ciencia en donde promovieron movilizaciones por el desarme nuclear (*Bertrand Russell's Pacifist*, s.f.). A los noventa años de edad fue encarcelado por segunda vez en su vida por promover la desobediencia civil y las protestas en el Ministerio de Defensa del Reino Unido. En 1963 comenzó actividades la Fundación para la Paz Bertrand Russell, con una carta dirigida al gobierno de los Estados Unidos criticando la Guerra de Vietnam publicada en el New York Times (*Bertrand Russell's Pacifist*, s.f.).

En un interesante escrito, *La desobediencia civil y la amenaza de la guerra nuclear* (Russell 1984), Russell asume el problema de la desobediencia en el contexto de la sociedad democrática. Sus conclusiones son más que relevantes para este trabajo. Según el matemático y escritor, el argumento más importante a favor del respeto a la ley es que “en controversias entre dos partes”, la ley “sustituye la parcialidad privada que se daría probablemente en ausencia de la ley por una autoridad neutral” (Russell 1984, 2-3). Sin embargo,

Hay un tipo muy amplio de supuestos en los que la ley no tiene el mérito de ser imparcial como lo es con relación a los particulares en disputa. Se dan cuando una de las partes es el Estado. El Estado hace las leyes y, a menos que haya una opinión pública muy atenta en defensa de las libertades justificables, el Estado hará la ley a su propia conveniencia, la cual puede no corresponderse con el interés público (Russell 1984, 3).

Su ejemplo es notable: en los procesos de Nuremberg fueron condenados criminales de guerra por obedecer las leyes del Estado. Desde entonces es simplemente innegable que “abstenerse de practicar la desobediencia civil puede ser merecedor de castigo” (Russell 1984, 3).

Ahora bien, en una sociedad democrática la desobediencia civil estaría injustificada precisamente por su carácter democrático. A estas críticas Russell responde con un argumento determinante: en muchos casos, los gobiernos “nominalmente democráticos” dejan de hacer efectivos principios que los amigos de la democracia respetarían. La especificidad de muchas de las intervenciones que afectan a todos los ciudadanos (financieras por ejemplo), el secreto de Estado, las políticas estratégicas de diverso tipo (incluyendo intereses geográficos y políticos internacionales) y otros mecanismos hacen que los gobiernos democráticos no se comporten como tales, si bien, en escenario y temáticas específicas.

Por estas razones, la democracia, aun cuando mucho menos susceptible a los abusos que la dictadura, no es en absoluto inmune a los abusos de poder por parte de la autoridad o de intereses corruptos. Si se quiere preservar libertades valiosas es necesario que exista gente dispuesta a criticar a la autoridad e incluso, si se da el caso, a desobedecerla (Russell 1984, 4).

Esto lo lleva finalmente a justificar la desobediencia civil en la lucha por el desarme nuclear: el Estado, en este tema bélico y estratégico en particular, oculta la verdad, y esa verdad incumbe a todos. La única manera de recuperar la libertad es mediante la activa desobediencia.

Muchas personas, especialmente entre la gente joven, llegan a compartir la opinión de que los gobiernos están llevando hacia la destrucción a poblaciones enteras mediante mentiras y evasivas. No parece improbable que, al final, un movimiento irresistible de protesta popular obligue a los gobiernos a dejar que sus súbditos continúen existiendo. Estamos convencidos, en base a una larga experiencia, que este objetivo no puede ser alcanzado únicamente mediante métodos permitidos, por la ley. En lo que a mí respecta, considero que ésta es la razón principal para poner en práctica la desobediencia civil (Russell 1984, 5).

La desobediencia es además la única manera de expresar una particular preocupación. En el contexto de la Guerra Fría —particularmente en la década de 1950 y 1960—, donde el miedo y el odio al adversario era alimentado oficialmente, desobedecer civilmente a la profusión de armas era sinónimo de desobedecer a ese

orden de la cosas que señala que la única posibilidad para sobrevivir es destruir totalmente al enemigo. Nuevamente, es factible identificar en la desobediencia civil la expresión performativa de una postura política, en el caso de Russell, una postura que está más allá del *capitalismo-comunismo* para situarse, gracias a la amenaza del holocausto nuclear, en el campo de la humanidad como un todo.

Si se pudiera hacer comprender esto a ambas partes, sería posible que se dieran cuenta de que no hay victoria posible para ninguna de ellas, sino sólo la derrota total para las dos. Si este hecho absolutamente evidente fuera admitido públicamente por Krushev y Kennedy en un comunicado conjunto, podría negociarse un sistema de coexistencia que proporcionaría a cada una de las partes mil veces más de lo que podrían lograr por la guerra. La absoluta inutilidad de la guerra en la presente era resulta completamente obvia excepto para aquellos que han sido hasta tal punto educados en tradiciones pasadas que son incapaces de pensar en los términos del mundo que nos ha tocado vivir. Quienes protestamos contra la guerra y las arma nucleares no podemos estar de acuerdo con un mundo en el que cada hombre debe su libertad a la capacidad de su gobierno de causar cientos de millones de muertos apretando un botón (Russell 1984, 6).

En Russell, aunque el motivo de su lucha resulte nuevo en la historia de la humanidad, se repiten muchas de las palabras y gestos de los pioneros. Su postura es la del ciudadano activo que encuentra en desobedecer la única manera de permanecer justo y libre en su momento histórico, sometiéndose a las consecuencias que sus actos puedan acarrearle, y el mejor modo de expresar no sólo la desaprobación, sino también la necesidad de generar cambios profundos que aseguren el bienestar y la justicia para todos.

[La amenaza nuclear] es abominable y, antes de que parezca que consentimos en ello, estamos dispuestos, si fuera necesario, a ser proscritos y a sufrir vejación y cualquier dificultad que se pueda derivar del distanciarse de los esquemas gubernamentales (...) por encima de todas las consideraciones políticas, está la determinación de no ser cómplices del peor crimen que la humanidad haya contemplado jamás. Estamos espantados, justamente espantados, a causa del exterminio de seis millones de judíos por Hitler; sin embargo, los gobiernos del Este y del Oeste consideran tranquilamente la

posibilidad de una matanza al menos cien veces mayor que la perpetrada por Hitler. Quienes se dan cuenta de la magnitud de este horror no pueden ni siquiera parecer estar de acuerdo en las políticas de las que surge. Es este sentimiento, más que cualquier cálculo político, lo que da fervor y fuerza a nuestro movimiento; un tipo de fervor y un tipo de fuerza que, si una guerra nuclear no acaba pronto con todos nosotros, hará crecer nuestro movimiento hasta que alcance el punto en que los gobiernos no puedan impedir dejar a la humanidad que sobreviva (Russell 1984, 6-7).

De esta manera, el ejemplo de Russell es importante en el marco de la oposición, mediante la desobediencia civil, a la guerra. Su legado ha servido a la comunidad científica a resistirse a investigar para la guerra o los militarismos, luego del manifiesto Russell – Einstein, los científicos se agruparon para debatir propuestas antibelicistas y antiarmamentistas, creando el movimiento The Pugwash Conferences on Science and World Affairs. (Rodríguez Javier, 2011, 120). En su activismo, el literato y matemático la introduce como elemento de movilización y protesta, dando un nuevo cariz a la participación del científico y del ciudadano en un tema que, si bien puntual, interpela a todos los seres humanos en cuanto a su misma supervivencia: el desarme nuclear y la amenaza de la guerra de exterminio masiva. No debe dejar de mencionarse que la actividad desobediente de Russell tiene otro elemento que debe resaltarse: su secularismo. Si Gandhi piensa la moral sobre la que descansa la decisión de desobedecer en términos de mandatos más allá de lo legal humano, estableciendo un ecumenismo unido por la doctrina del amor; Russell lo hace a partir de una ética civil que defiende la libertad contra los desafíos del poder estatal. Para Russell, el motor movilizador de todos debe ser no un principio moral anclado en nuestra condición humana, sino el advertir que el destino de todos los seres humanos está ligado por sus acciones.

Bertrand Russell no fue, sin embargo, el primero en usar la desobediencia civil contra la guerra. En 1933, Dorothy Day (1897 – 1980), organizó *El Movimiento del Trabajador Católico*, para trabajar por los pobres y desamparados en el contexto de la gran depresión en los Estados Unidos (Moss 2011). A través de éste, también promovió el pacifismo y la práctica de la no violencia, llegando incluso a desarrollar una teología de la no violencia por sugerencia del Padre John Hugo. De esta manera, apoyaron los

casos de objeción de conciencia ante el reclutamiento para la guerra, se opusieron a la Primera y Segunda Guerra Mundial, a la Guerra de Vietnam, y en general a todas las confrontaciones bélicas, pronunciándose a través del periódico del movimiento *El trabajador católico*, donde incluso se pronunció contra la Guerra Civil Española. Su movimiento enseña dos cosas de cara a este estudio sobre la desobediencia civil: primero, una rígida coherencia entre la moral del individuo y su responsabilidad con lo político, en su caso a través de los preceptos religiosos, particularmente el mandamiento del amor; y segundo, la compatibilidad entre la desobediencia civil y la fe católica, en sus aspectos morales (Moss 2011).

Las repercusiones de los actos desobedientes son siempre aceptadas por aquellos que se deciden por la desobediencia civil. Russell fue encarcelado dos veces en defensa de su opinión frente a un Estado democrático, al igual que Thoreau. Empero, existen escenarios aún más difíciles en los cuales se ha desarrollado el rechazo activo a la guerra.

La opresión, sin embargo, adquiere muchas formas. Una de ellas es la pobreza y la desigualdad social. Un escenario donde la lucha por la defensa de los derechos humanos es ineludible. En este sentido, la obra y ejemplo de Danilo Dolci (Sessana, Eslovenia, 1924 –Trappeto, Italia, 1997). Influenciado por autores como Tolstoi, Russell, Voltaire y Seneca, Dolci inició su activismo en la no violencia en el año 1952, cuando se declaró en huelga de hambre por la muerte de un niño a causa de la desnutrición, llamando la atención de los medios y el compromiso del gobierno en la lucha contra la pobreza (Campo, s.f. y Centro per lo sviluppo creativo “Danilo Dolci” 2013). Desde ese momento inició una fuerte amistad con Aldo Capitini (1899 -1968), teórico italiano de la no violencia. Dolci se trasladó a la región de Trappeto, al oeste de Sicilia, donde las condiciones de vida de la población eran de extrema pobreza rural. Allí fundó un orfanato. Posteriormente se trasladó a Partinico, donde organizó a los campesinos sin tierras en Cooperativas. De esta manera Dolci presionó al gobierno para intervenir en las áreas afectadas por la pobreza a través de medios no violentos como huelgas de hambre, protesta de brazos caídos y manifestaciones, llegando a ser conocido como el Gandhi de Sicilia (Centro per lo sviluppo creativo “Danilo Dolci”, 2013).

Dolci fue pionero en formas novedosas de manifestarse. Un buen ejemplo de ello es la “huelga a la inversa”, consistente en la movilización de personas desempleadas para trabajar sin honorarios o sueldo, particularmente en obras públicas para población pobre. Esta forma de mejorar la infraestructura era considerada por el gobierno italiano una manera ilegal de trabajar, que además le avergonzaba frente a la opinión pública. De esta manera, la “huelga a la inversa” no sólo protestaba contra la pobreza y el desempleo, sino que se manifestaba contra la ausencia estatal en los territorios excluidos, a través del mejoramiento material de las condiciones de las personas gracias al trabajo no remunerado de los manifestantes (Centro per lo sviluppo creativo “Danilo Dolci”, 2013).

La experiencia de Ken Saro Wiwa (1941-1995) en Nigeria es digna de mención, no sólo porque muestra la recursividad y flexibilidad política de la que goza la desobediencia civil, sino también porque abre un nuevo campo de posibilidades particularmente relevantes para el siglo XXI. Saro Wiwa, lideró en el año 1990, una campaña de desobediencia y protesta contra la empresa Shell, por los perjuicios ambientales cometidos sobre el Delta del río Níger, así como por las condiciones económicas y el sometimiento político y económico al que se veía sometida la comunidad Ogoni, a la que pertenece Saro Wiwa. El 85% de los ingresos se concentraban en el 1% de la población, mientras el 70% de los nigerianos vivían con menos de 1 dólar al día (*The Case Against...*, s.f.).

El territorio del pueblo Ogoni es considerado zona petrolera desde las primeras décadas del siglo XX. Desde 1958 se permitió la explotación sin ninguna restricción sobre su impacto ambiental, y tampoco se incluyó a los habitantes en las decisiones políticas, económicas o ambientales del territorio. Sólo hasta que surgió la organización *Movimiento para la Supervivencia de los Ogoni*, en 1990, dirigida por Saro Wiwa, se inició la oposición a las empresas petroleras. La protesta no violenta se dirigió contra los daños ambientales de las multinacionales, especialmente contra la compañía Shell (Pilkington 2009).

Saro Wiwa denuncia la responsabilidad de las multinacionales en la explotación y depredación del medio ambiente, y exige la responsabilidad social de éstas con los

pueblos afectados por su actividad. Sus iniciativas precipitaron el fortalecimiento y la movilización de grupos ecologistas y de la comunidad internacional, logrando un pronunciamiento con respecto a la regulación de la explotación petrolera en la zona, buscando una explotación que considere su impacto ambiental y que reinvierta en los pueblos que habitan los territorios explotados. Saro Wiwa es considerado un mártir de los Derechos Humanos. Fue ejecutado el 10 de noviembre de 1995 por la dictadura del General Sani Abacha, en confusos hechos en los que se obligó por la fuerza a Wiwa y otros líderes a reunirse sólo para ser masacrados. Murieron con él otros cuatro jefes Ogoni. Las autoridades militares del régimen acusaron a Saro Wiwa y ocho compañeros más de la responsabilidad en la muerte de éstos.

El hijo de Saro Wiwa junto con los familiares de los otros ocho ejecutados iniciaron un proceso de denuncia contra el régimen militar y la compañía Shell, que finalmente acordó pagar 15,5 millones de dólares en el año 2009 en reconocimiento de los acontecimientos de 1995. Dicho acuerdo, sumado a la defensa del pueblo Ogoni asumida por algunas organizaciones no gubernamentales de derechos humanos en Nueva York, se ha convertido en un precedente de importantes magnitudes para las multinacionales, quienes deben no sólo mitigar el impacto ambiental de las intervenciones, sino respetar los derechos humanos y el derecho internacional humanitario, evitando alianzas con regímenes totalitarios que promueven violaciones de todo tipo (Pilkington 2009).

De esta manera Saro Wiwa abre un nuevo panorama de lucha para la desobediencia civil. A la postre, nuevos movimientos enfrentarán mediante métodos no violentos y desobedientes empresas multinacionales y gobiernos, defendiendo el medio ambiente.

Es el caso del movimiento indígena boliviano, que inició en octubre de 2003 una marcha desde la ciudad del Alto hasta la Paz, para protestar contra las intenciones del gobierno de ceder a la transnacional *Pacific LNG* la explotación de gas natural para la exportación a Estados Unidos y México (Castillo, s.f.). Frente a estas protestas el presidente de Bolivia, Gonzalo Sánchez de Lozada, optó por la represión violenta, generando aún mayor indignación y aumentando la capacidad de convocatoria de la organización, sumando otros sectores sociales en la Paz. Así, el 17 de Octubre de

2003 había aproximadamente 50.000 manifestantes cerca del palacio de gobierno, exigiendo la renuncia del presidente, a pesar de las medidas que éste tomó frente a la movilización con retenciones, restricciones a los periodistas nacionales y extranjeros, entre otras. Finalmente, la movilización obtuvo la renuncia de Sánchez de Lozada y el compromiso del vicepresidente de convocar a un referéndum para definir la política de gas e hidrocarburos del país (Castillo, s.f.). A la postre, el movimiento obtuvo un triunfo aún mayor, al consolidarse como opción política y llevar a la presidencia a Evo Morales en el año 2006.

Finalmente, no podemos dejar de mencionar a los Internacionales Resistentes contra la Guerra o War Resister's International, cuya fundación data de 1921 con el objetivo de oponerse a la guerra. Han colaborado con los grupos de resistencia que surgen en el marco de las diferentes guerras como la II guerra mundial y la guerra fría. Una de las labores de mayor alcance de dicho movimiento es la difusión de diferentes formas de objeción de conciencia, fortalecimiento social y empoderamientos, capacitación y educación en no violencia. Promueven una metodología diversa que incluye desobediencia civil, insumisión, reconstrucción, reconciliación, etc. (López Martínez 2004a, 1173).

3.3 Conclusiones

El pequeño recuento de casos expuesto en este capítulo demuestra que el camino trazado por los pioneros se ha extendido no sólo geográficamente sino también en cuanto a sus motivos, para responder a novedosos móviles generadores de injusticia. De esta manera, la desobediencia no sólo opera contra el poder estatal, sino también contra la desigualdad y la arbitrariedad, producto, por ejemplo, de la operación sin restricciones de grandes empresas multinacionales. A través de la desobediencia se obtienen grandes y duraderos cambios, que pueden llamarse revolucionarios, si se contempla ésta en el marco de la discusión emprendida en este capítulo.

A partir de su lucha contra la injusticia, la desobediencia adquiere su capacidad para convertirse en movimiento, manifestando el desacuerdo y logrando las transformaciones deseadas. Es en este sentido que el desobediente civil es un revolucionario que promueve cambios y conquistas políticas, pero que ha aprendido de las lecciones de las revoluciones, adaptándose a las complejidades de las sociedades contemporáneas. Así, la desobediencia civil se sitúa en el campo de lo político, logrando transformaciones sociales sin sacrificar libertades ni derechos, sino precisamente mediante el empoderamiento político frente al poder, sea del oprimido, vulnerado, invisibilizado o discriminado. En la medida en que el orden político es cada vez más democrático, la revolución pierde sentido de proporcionalidad con respecto a sus objetivos, pues se hace innecesario un cambio radical del régimen. Por supuesto, esto no quiere decir que la desobediencia civil sea propia de la democracia, pues como ya se ha visto, es un mecanismo más que efectivo contra el autoritarismo, la dictadura, el totalitarismo o el colonialismo; de la misma forma, no implica que la desobediencia civil sólo se aplique a este tipo de regímenes, pues como ya enseñó Bertrand Russell, aún en el corazón de las democracias avanzadas existen disposiciones no democráticas del poder, ante las cuales él ciudadano debe responder sin servidumbre mediante su desobediencia.

La desobediencia civil se ajusta así a la necesidad de cambios necesarios que permiten una adecuación del Estado y la ley a la dinámica de la sociedad, siempre en permanente cambio. De esta manera, puede decirse que la desobediencia civil se consolida como la forma de expresión y transformación más efectiva en el marco de los movimientos sociales o políticos en las sociedades contemporáneas, de ahí su aumento en número y diversidad a lo largo del siglo XX. Los diferentes ejemplos de movimientos mencionados brevemente en este capítulo es una muestra de ello. Como ya se ha mencionado en diversos puntos de esta tesis, desobedecer es una manera de relacionarse con el poder, que además abre a lo público cuestiones pertinentes como la coherencia entre la moral y la obediencia, la conciencia y el consentimiento de la ley. Desobedecer, u obedecer teniendo en cuenta la posibilidad de la desobediencia, es así tanto una herramienta política como un medio para generar conocimiento y debates éticos de diversa índole.

Ahora bien, cada uno de los movimientos mencionados, en la clasificación que elabora el profesor Mario López Martínez, nos permiten visibilizar tres ejes de reivindicación y conflictos (2013, 36), aunque cada uno tiene sus propias particularidades que obedecen al contexto histórico, social y político en el que se desarrollaron. Más allá de las evidentes diferencias, estas luchas contra la dominación colonial, los regímenes autoritarios, dictatoriales o totalitarios y la lucha por la defensa de los derechos humanos, tienen en común la promoción del pacifismo y la no violencia como principio y como estrategia. Más adelante en esta misma tesis se explorará en detalle esta relación.

Por lo pronto, es preciso mencionar que colocar en el debate público la cuestión moral como responsabilidad individual y colectiva implica, para el desobediente, establecer una detallada relación entre medios y fines. El desobediente civil no puede seguir nunca la máxima maquiavélica de “el fin justifica los medios”, pues para el desobediente civil los medios son fines en sí mismos (la expresión de la inconformidad y a través de ella el empoderamiento por la desobediencia), y el fin es a su vez un medio para alcanzar fines aún mayores, enmarcados en la confrontación con la injusticia. Responder al mal con el mal, a la provocación con la violencia, sitúa al desobediente en la misma posición de generador de injusticia, al tiempo que elimina el gesto mismo de la desobediencia en su potencial transformador. A la postre, una desobediencia más —y tal vez la más importante— operada por el desobediente civil es precisamente transformar la manera en que se responde a la opresión y la injusticia, señalando que es precisamente ésta la que debe ser conjurada en lo social. Así, el desobediente emprende una lucha desigual contra el opresor, en el que desobedecer no solo se restringe a no cooperar o aceptar ir a la cárcel sino a empoderarse, alzarse como sujeto —y no como objeto—, ejerciendo en la práctica poder sobre sí mismo. Es decir, la desobediencia hace libre al ciudadano en cuanto a ciudadano.

De esta manera, esta tesis ha seguido el camino de la desobediencia para llegar al punto en que esta se vuelve una movilización transformadora. Aún es preciso determinar lo civil de dicha desobediencia en el marco de la teoría política. A esto se entregará esta tesis a partir de ahora.

SEGUNDA PARTE.

LA DESOBEDIENCIA CIVIL COMO INSTRUMENTO DE PAZ EN LA CONSTRUCCIÓN DEMOCRÁTICA DE LOS ESTADOS.

La primera parte de esta tesis hace un recorrido desde las desobediencias de los antiguos hasta la constitución de la desobediencia civil como una forma legítima y efectiva de relacionarse y expresarse ante el poder y el Estado. Punto central en ese recuento es el relato de la experiencia de los pioneros, Thoreau, Tolstoi, Gandhi, y Luther King, con quienes puede seguirse no sólo la consolidación de los aspectos que hacen que la desobediencia pueda ser llamada adecuadamente civil, sino también las múltiples fuentes e inspiraciones que determinan tanto la forma en que respondieron estos pioneros ante la injusticia como su pensamiento político.

Esta primera parte termina con un análisis del lugar de la desobediencia civil entre la revolución y la resistencia, para luego explorar cómo el ejemplo de los pioneros se desenvuelve en múltiples líneas de expresión frente a un amplio rango de problemáticas. Paulatinamente el texto va obteniendo una serie de conclusiones que poco a poco van delineando una conceptualización teórica de lo que es y cómo se puede caracterizar a la figura central de esta tesis. Sin embargo, estos elementos son solamente planteados, pues es preciso ampliar la discusión conceptual y analítica con miras a resolver un problema que ya ha sido planteado en la primera parte: si la desobediencia es protagónica en la transformación política y social, tanto que ha sido difícilmente teorizada, ¿qué puede decirse de ella en el marco de la teoría política?, ¿es factible considerarla en el engranaje de la construcción del Estado?, y de ser así, ¿cómo puede definirse, caracterizarse y teorizarse la desobediencia civil en el contexto

de la construcción democrática y pacífica del Estado moderno? A este tipo de cuestiones se entrega de lleno esta segunda parte.

Se mirará entonces ya no a los pioneros de la desobediencia civil sino a los que la han pensado desde la teoría política. Para esta tesis es fundamental pensar la figura en términos de la manera en que se conceptualiza el orden social y político, usando para ello a la corriente contractualista en cuanto a su influencia en el modo en que se piensa el orden político. A su vez, como ya se señaló en la primera parte, la desobediencia implica un problema de índole moral, anclado en el deber de actuar conforme a las disposiciones del poder en cualquier sociedad. El deber de obedecer no es un asunto baladí, por el contrario, es central a cómo se ha teorizado la relación ciudadano-Estado. Por tal razón es esencial en esta tesis dar cuenta de ese problema de cara a la posibilidad de incluir a la desobediencia civil como un mecanismo legítimo y democrático constructor de orden.

De esa manera finalmente la presente tesis podrá teorizar en sus propios términos sobre la desobediencia civil, definiéndola y caracterizándola, estableciendo sus principios, lógica y alcances. Este interés no es, ni mucho menos, aquel que motiva al analista que describe un fenómeno. Por el contrario, obedece al imperativo de poder contrastar la figura con otras maneras de desobediencia, resistencia o rebelión, para señalar, precisamente, su vocación creativa en una sociedad democrática. Por esto, es aún necesario que este apartado describa y analice las relaciones entre la desobediencia civil y la no violencia, que como se verá en su momento, trascienden ampliamente aquella de carácter instrumental como se la puede pensar inicialmente.

CAPÍTULO IV.

LA DESOBEDIENCIA CIVIL EN LA CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO. UNA DISCUSIÓN DESDE LA TEORÍA POLÍTICA.

“Abro los libros de derecho y ética, escucho a los profesores y a los juristas; me lleno la cabeza de sus doctrinas seductoras y admiro la paz y la justicia que brinda el orden civil; bendigo la sabiduría de nuestras instituciones políticas y, sabiéndose ciudadano, dejo de lamentar el hecho de ser hombre. Una vez instruido sobre mis derechos y mi felicidad, cierro el libro, salgo de mi cuarto de lectura y miro a mí alrededor. Veo entonces, naciones famélicas, agotadas por la escasez y los padecimientos, mientras los ricos beben a su antojo la sangre y las lágrimas de las víctimas. Por todas partes, contemplo a los fuertes armados del terrible poder de las leyes creadas contra los débiles”.

Rousseau ([1751] 2008, 124)

En el segundo capítulo de esta tesis se pasó revista a los que aquí hemos llamado pioneros, aquellos líderes y movimientos que lograron posicionar la desobediencia como una fuerza creativa y creadora del orden social justo. Sin embargo, aunque estos pioneros sean ellos mismos los mejores teóricos de su propio accionar, es preciso reflexionar sobre la desobediencia en el marco de la teoría política.

Si se espera que el acto desobediente sea algo más que un mero hecho contestatario, este acto requiere de una legitimidad coherente con su propia motivación. En este documento se ha insistido una y otra vez en que desobedecer hace parte de las formas en las cuales el individuo puede relacionarse con el poder soberano, premisa que aún requiere argumentación en el contexto de la construcción del Estado moderno. Este no

es simplemente un problema de índole política, pues se toca esencialmente con el imperativo ético de la obediencia a la ley que da posibilidad al Estado como expresión de la voluntad de los ciudadanos. Es, pues, un asunto moral y racional. A establecer estas relaciones de cara a la figura de la desobediencia civil se dedicará este capítulo, pasando a su vez revista a la manera en que los teóricos de lo político han abierto espacio a la desobediencia como una forma legítima de expresión ciudadana.

4.1 Fundamentación ético-política Kantiana.

La ley es a lo moral, (...) lo que la gravedad es a lo físico
(Kant [1785] 2006, 2)

Hasta este punto, esta tesis ha seguido los caminos de la desobediencia en su relación con el Estado y la ley a través de muchos derroteros. En la primera parte, seguimos a los desobedientes hasta que éstos se convirtieron en verdaderos desobedientes civiles, construyendo todo un planteamiento sobre el papel de la desobediencia y el cambio en sus sociedades y contextos particulares. A partir de este momento, este documento profundizará la reflexión a nivel teórico y conceptual sobre una larga serie de problemas que ya se han identificado en la primera parte.

Como ya se ha mencionado, la desobediencia es una de las tantas formas en que se establece la relación entre el individuo y el Estado. A su vez, una tradición de larga data ha reflexionado sobre cómo dicha relación, en el marco del contrato social, debe seguir la ruta de la obediencia, dejando de lado la manera en que la desobediencia puede articularse a la construcción del orden político. Por su parte, desde el capítulo primero de esta tesis se identificó una tensa relación entre el obedecer y el desobedecer de cara al Estado. Todos los reformadores sociales, políticos o religiosos, han utilizado de una u otra manera la desobediencia en su mismo intento por constituir nuevas formas de orden social, viéndose luego con el problema de eliminar la desobediencia porque

en sí misma ésta es casi siempre considerada peligrosa, aunque, como veremos, también es creativa y transformadora.

En la historia de las ideas políticas la figura de Emmanuel Kant es emblemática. Uno de sus principales aportes consiste precisamente en construir un concepto de moral secular que fundamenta las relaciones entre los individuos y el orden político. Por tal razón, esta tesis no puede pasar por alto la lectura de Kant, ya que como se ha dicho, la desobediencia frente al Estado está mediada por la reflexión moral y consciente del individuo. De esta manera, Kant conceptualiza en su obra una ética de la obediencia, que en su radical relación con la desobediencia, merece una reflexión de cara al actuar de los desobedientes civiles.

Esta tesis no se propone en este punto elaborar una ética de la desobediencia. Tampoco refuta los argumentos Kantianos. Por el contrario, haciendo uso de algunos de los elementos del filósofo alemán, propone una lectura diferente en la que la desobediencia adquiere una justificación ética en cuanto a la necesidad de ajuste y transformación de los órdenes políticos, ya que éstos no son infalibles.

La obligación política de la obediencia es una deducción lógica si el contrato social representa a cada uno de los individuos, por cuanto estos son partícipes de su construcción y se encuentran debidamente representados (Beade 2009). Empero, como se argumentará más adelante, el contrato tal como lo piensa Kant no necesariamente representa a todos los individuos, al menos a través de formas de representación estatales contemporáneas. Adicionalmente, las leyes que emergen en el marco del contrato social responden al deber ser que garantiza el desarrollo pleno de los individuos. Tal emergencia ocurre en el contexto del debate público y luego de examinar que el deber pueda ser universalizable a través del ejercicio de la razón. Para Kant esta articulación entre el orden político y la ley está dada en términos morales pues el individuo que no siga la ley producto de su razón, el debate y el consentimiento público se estará, irremediablemente, incumpliendo a sí mismo.

Así, para Kant la obligación de la obediencia política es una virtud del deber, porque éste está dado en cuanto a la consecución de un bien supremo, “la felicidad universal

del mundo entero, unida a la más pura moralidad y conforme con ésta” (Kant [1793] 2006, 11). La ley, a su vez, en la medida en que proviene del deber de los individuos, es un medio para alcanzar dicha felicidad, por lo tanto, la obediencia es un vehículo hacia la consecución de la felicidad universal.

En un importante debate con el profesor Christian Garve sobre la felicidad como deber máximo, Kant insiste en que no existe ninguna condición para el cumplimiento de la ley. No debe pues confundirse la búsqueda de la felicidad con el cumplimiento del deseo, pues la felicidad a la que se refiere Kant es universal. El individuo a lo máximo que puede optar es a ser digno de ser feliz. Por tal razón, incluso esa búsqueda personal de la felicidad debe suceder en el marco de la virtud del deber:

(...) junto con esto, tampoco he descuidado advertir que no por ello se exige al hombre, cuando se trata del cumplimiento del deber, renunciar a su fin natural, la felicidad, pues no puede hacerlo—como tampoco lo puede hacer en general ningún ser racional finito—, pero sí tiene que prescindir por completo de esta consideración cuando entra en juego el precepto del deber. De ningún modo tiene el hombre que convertirla en condición del cumplimiento de la ley que la razón prescribe; es más: en la medida en que le sea posible, procurará ser consciente de que en la determinación del deber no se mezcla inadvertidamente ningún móvil derivado de aquella consideración, cosa que se logrará presentando el deber conectado más bien con los sacrificios que cuesta su observancia (virtud) que con las ventajas que nos comporta, para así representarse el precepto del deber en toda su dignidad, dignidad que exige obediencia incondicional, se basta a sí misma y no necesita de ningún otro influjo (Kant [1785] 2006, 10).

La posición kantiana tiene una explicación histórica y política. En primer lugar, el siglo XVIII es conocido como el siglo de la ilustración, cuya característica principal es el giro del teocentrismo al antropocentrismo, privilegiando el lugar del ser humano como centro de las investigaciones y reflexiones. De este modo Kant propone la construcción de una moralidad que refleja la capacidad de discernimiento del individuo y el desarrollo de su autonomía, sin más uso que su poder de pensamiento. Precisamente, define la ilustración como “la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón! He aquí el lema de la ilustración” (Kant

[1785] 2006, 25). Por ser un filósofo de la ilustración, Kant dará un papel central tanto al individuo como a la razón, especialmente en cuanto a su tarea de constituir una moral secular basada en una consciencia racional.

En segundo lugar, en el ámbito político, Kant estaba influenciado por las teorías contractualistas, particularmente por Locke y Rousseau. Por esta razón, en términos políticos, su mayor preocupación gira en torno a blindar el contrato social y hacerlo infalible. Por tanto, concebir la desobediencia al contrato se convierte en la posibilidad de subvertir el orden mismo que trata de proteger. Para Kant, el contrato social es una “idea de la razón, y por lo tanto práctica” (Cassirer [1948] 2003, 436), que obliga al legislador a hacer la ley de tal manera que se refleje la voluntad general que da legitimidad a la ley pública. De esta manera, la obediencia a la ley implica la obediencia a sí mismo, mientras que la desobediencia no sólo pone en peligro al contrato mismo, sino que implica una clara contradicción al propio razonamiento del individuo (Cassirer, [1948] 2003).

4.1.1 Una ética de la obediencia

En términos kantianos, el ser humano como ser racional tiene la cualidad de determinarse a sí mismo. El pensamiento permite ser consciente, ser autónomo, y ejercer una voluntad orientada a la búsqueda de la libertad. En la medida en que el individuo piensa, es consciente y puede discernir, tiene la capacidad de determinar su moralidad, es decir, de saber si algo es bueno o no. Ahora bien, Kant reconoce la posibilidad de error en dicho discernimiento. ¿Cómo puede el individuo saber que lo que considera bueno es realmente bueno?

De esta manera, servirse de la razón o el mero hecho de pensar no garantiza que el individuo esté actuando bajo los parámetros absolutos del *deber ser* o que la razón por sí misma le dé una *verdad* única e incuestionable. La voluntad también puede estar influenciada por algún deseo egoísta que puede esconderse bastante bien en el desarrollo de la argumentación y que coincide con los intereses de otros. Como lo expresa Kant: “No puede concluirse con total seguridad que la auténtica causa

determinante de la voluntad no haya sido realmente algún secreto impulso del egoísmo, camuflado tras el mero espejismo de aquella idea” (Kant [1797] 2008, 83).

¿Cómo puede, entonces, el pensamiento distinguir que una acción obedece al impulso o al deber ser?, ¿cuál es el procedimiento que un individuo debe seguir para garantizar que sus acciones corresponden a un criterio moral justo? Nuevamente, ¿cómo podemos saber que lo que pensamos como bueno es realmente bueno? Kant responde de manera contundente: “Yo nunca debo proceder de otro modo salvo que pueda querer también ver convertida en ley universal a mi máxima” (Kant [1797] 2008, 83).

De esta manera la idea de bien del individuo debe ser una máxima universal, es decir, toda reflexión moral para ser considerada tal debe poder universalizarse. Lo que es bueno, debe ser bueno en todos los casos para todo el mundo, independientemente de las diversas particularidades que pueda alcanzar dicha reflexión en un contexto determinado. “(...) justamente porque las leyes morales deben valer para cualquier ser racional, se deriven dichas leyes de los conceptos universales de un ser racional general” (Kant [1797] 2008, 90).

Para comprender la fundamentación ética Kantiana, es importante entonces comprender el concepto de *imperativo*, que en palabras de Kant es:

La representación de un principio objetivo, en tanto que resulta apremiante para una voluntad, se llama un mandato (de la razón) y la fórmula del mismo se denomina imperativo (Kant [1797] 2008, 92).

De esta manera, el *imperativo categórico* es:

El imperativo universal del deber podría rezar también así: obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza (...) obra según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal (Kant [1797] 2008, 103-104).

Una persona puede justificar, por ejemplo, bajo ciertas circunstancias recurrir a una mentira para evitar consecuencias lamentables, pero seguramente se negará a justificar la mentira como un acto recurrente que depende del discernimiento del

momento y la circunstancia de cada individuo. Por lo tanto, ninguna mentira puede convertirse en una máxima universal:

Quien hace una falsa promesa se sirve necesariamente de su interlocutor como de un simple medio, sin considerarlo al mismo tiempo como un fin en sí mismo (...) Si bien puedo querer la mentira no puedo querer, sin embargo, una ley universal del mentir, pues según esta ley no habría propiamente ninguna promesa, porque sería vano fingir a otros mi voluntad con respecto a mis futuras acciones, dado que mi fingimiento no sería creído por nadie; por tanto, mi máxima, tan pronto como se tornara universal, se autodestruiría (Kant [1793] 2006, xxvi).

De esta manera, para Kant, cualquier individuo, inclusive el más humilde o menos ilustrado, podrá actuar de acuerdo a su voluntad, haciendo que cada acción se someta a la evaluación de poder convertirse en una ley general, siendo, de esta manera un sujeto moral. El deber ser obedece a leyes objetivas, válidas para cualquier individuo y donde la voluntad es sometida al imperativo categórico. Para identificar plenamente las acciones de la voluntad como una cuestión objetiva, se hace necesario someter las acciones a una evaluación simple: considerar que dicha acción puede ser realizada por cualquiera sin perjuicio de nadie, es decir, que las acciones puedan ser adoptadas por cualquiera independientemente del sujeto mismo o de su contexto o particularidad.

La universalización aquí descrita necesariamente supone la existencia de otros. En este punto, el debate ético kantiano se torna político. El filósofo alemán está influenciado por las ideas contractualistas, como ya se ha dicho, por lo que parte del supuesto de la existencia hipotética de un orden social consensuado donde el individuo expresa o manifiesta su propia autodeterminación. En éste, individuos libres y racionales participan con el fin de garantizar sus libertades y derechos. Estos mismos individuos, en ejercicio de su plena determinación moral, construyen unas leyes que les representan en tanto poseedores de un fuero moral, y que cumplen con el requisito de ser imperativos categóricos.

Todos los imperativos quedan expresados mediante un deber ser y muestran así la relación de una ley objetiva de la razón (Kant [1797] 2008, 92).

(...) el imperativo categórico es el único que se expresa como una ley práctica y los demás pueden ser principios de la voluntad, mas no leyes (Kant [1797] 2008, 104).

Por su parte, lo que determina objetivamente la voluntad del individuo es lo que considera *una ley*, es decir, una máxima de absoluto respeto, que supera los deseos o impulsos egoístas, y que debe ser obedecida:

...aquello que reconozco inmediatamente como una ley para mí, lo reconozco con respeto, lo cual significa simplemente que cobro consciencia de la subordinación de mi voluntad bajo una ley sin la mediación de otros influjos sobre mi sentido (Kant [1797] 2008, 75).

Pues solo la ley conlleva el concepto de una objetiva necesidad incondicionada y por lo tanto válida universalmente, y los mandatos son leyes a las cuales hay que obedecer, esto es, dar cumplimiento aún en contra de la inclinación (Kant [1797] 2008, 97).

En la medida en que el valor moral de las acciones reside en que sean consideradas leyes para cada cual y que estas leyes puedan generalizarse, la ley es en sí misma una expresión de la moral y la moral una expresión de la autodeterminación del individuo, es decir, de la voluntad y de la conciencia sobre sí, que lo hace un sujeto libre (Kant [1788] 2005). La ley es la representación de un principio que se ejecuta como un imperativo –deber ser– y dichos principios son objetivos por cuanto son válidos para cualquiera.

La ley es la representación del imperativo categórico, la función de los gobernantes implica velar que la ley obedezca siempre a ese principio. Para Kant, “los legisladores están obligados a promulgar las leyes como si éstas pudieran haber emanado del consenso popular” (Rodríguez 2006, xvii), por lo cual el deber de los individuos para conservar un orden sociopolítico, reglamentado por imperativos categóricos, es obedecer. Su obligación como ciudadanos, esto es, su obligación política es la obediencia. Aquí moral y política se encuentran anudadas. Si es obligación moral la obediencia a la ley, es al mismo tiempo obligación política, porque de otra manera el ciudadano estaría actuando no sólo contra su razón y su moral, sino también contra su obligación como sujeto inmerso en un colectivo.

De esta manera se puede aseverar que para Kant la consecuencia lógica de la ley es la obligación política de la obediencia, porque lo contrario implicaría al individuo estar en contra de sí mismo y del deber ser, al ir en contra del imperativo categórico que es universal. La exigencia de la obediencia está ampliamente justificada en la relación de la ley con el sujeto que como ser racional erige su fuero moral, bajo las premisas de validación universal, es decir, que ha sometido sus acciones a un proceso de pensamiento, evaluación y validación, y por lo tanto goza de su consentimiento.

La ley constituida de acuerdo con los principios del derecho, tal cual los entiende Kant, es pues legítima, y por tanto, no admite desobediencia. Ante la posibilidad de una ley o grupo de leyes que permitan injusticia, Kant es enfático en cuestionar que algo así siquiera pueda suceder. Ante esto se pregunta, ¿cómo podría el mismo pueblo imponerse a sí mismo una ley que causa injusticia?

[Esto] constituiría un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial radica precisamente en este progreso. Por esta razón, la posteridad tiene derecho a repudiar esa clase de acuerdos celebrados de manera abusiva y criminal (...) es completamente ilícito ponerse de acuerdo, ni tan siquiera por el plazo de una generación, sobre una constitución inconvencible, que nadie podría poner en tela de juicio públicamente, ya que con ello se detendría todo un periodo en la marcha de la humanidad hacia su mejoramiento (Kant [1785] 2006, 32).

En la medida en que el imperativo categórico es universalizable, está por ende, sometido al arbitrio del *juicio público*. Este elemento va a ser muy importante, ya que sólo a través de la deliberación se encontrará un espacio, en la argumentación kantiana, para el disenso frente a la ley, lo que —debe insistirse— no elimina la obligación de la obediencia.

(...) sería muy perturbador que un oficial que recibe una orden de sus superiores se pusiera a argumentar en el cuartel sobre la pertinencia o utilidad de la orden: tiene que obedecer. Pero no se le puede prohibir con justicia, que en calidad de entendido, haga observaciones sobre las fallas que descubre en el servicio militar y las exponga al juicio de sus lectores (Kant [1785] 2006, 29).

Para comprender esto es preciso detenerse en dos puntos clave: en primer lugar, Kant concibe el orden político como un contrato social donde se renuncia a la libertad natural por la libertad civil, y en segundo lugar, su noción de uso público de la razón, esto es, el papel central de la deliberación. De esta manera, Kant plantea la imperiosa necesidad de una organización que garantice el ejercicio pleno de la libertad, lo cual implica establecer una regulación de la misma. En este contexto, es posible el desarrollo de la libertad de cada cual, valiéndose de las leyes para alcanzar tal objetivo.

El problema mayor del género humano, a cuya solución constriñe la Naturaleza, consiste en llegar a una SOCIEDAD CIVIL³¹ que administre el derecho en general (...) una sociedad en que se encuentre unida la máxima libertad bajo leyes exteriores con el poder irresistible, es decir, una constitución civil perfectamente justa (Kant [1785] 2006, 48).

De esta manera, la propuesta de Kant es la construcción de un Estado bajo la representación de la voluntad, que como ya se ha dicho, es producto de las leyes como máximas universales. Por su parte, en este Estado la deliberación pública de la razón es garante de los acuerdos entre los miembros. Por esto, es deber del ciudadano expresarse públicamente frente a lo injusto y denunciar cuando la ley no obedece al imperativo categórico. El individuo, “actúa sin perjuicio de su deber ciudadano si, en calidad de experto, expresa públicamente su pensamiento sobre la inadecuación o injusticia” (Kant [1785] 2006, 30).

La manifestación más visible de la libertad es la deliberación pública de la razón, es decir, la oportunidad para hacer públicos la razón, los argumentos, las observaciones o el pensamiento sobre una u otra cuestión. Lo cual implica un tratamiento como un individuo que comprende y entiende la situación, y que como conocedor se atreve a expresarse.

Libertad de hacer uso público de su razón íntegramente. Mas oigo exclamar por todas partes: ¡Nada de razones! El oficial dice: ¡no razones, haz la instrucción! El funcionario de Hacienda: ¡Nada de razonamientos!, ¡a pagar! El reverendo: ¡no razones y cree! (...)

³¹ Resaltado así en el original

el uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer ilustración a todos los hombres (Kant [1785] 2006, 28).

Sin importar la condición o función que desempeñe un individuo, debe expresar su inconformidad o indicar la injusticia en alguna actividad que se le pida obedecer.

El clérigo está obligado a enseñar la doctrina y a predicar con arreglo al credo de la Iglesia a que sirve, pues fue aceptado con esa condición. Pero como doctor tiene la plena libertad y hasta el deber de comunicar al público sus ideas bien probadas e intencionadas acerca de las deficiencias que encuentra en aquel credo, así como el de dar a conocer sus propuestas de reforma de la religión y de la Iglesia (Kant [1785] 2006, 30).

Si el contrato social, es decir, la organización política —incluyendo sus leyes, deberes, acuerdos y demás normatividad— es producto de la razón, cualquier agente o sujeto político que lo contraríe no sólo atentará contra él mismo, sino contra su propia razón, que fue la que lo generó y deliberó. A su vez, si cada agente incumple o motiva a otros a incumplir el contrato, la sociedad en su conjunto decaería, ya que esta recae sobre la mutua responsabilidad y obligación política de lo deliberado.

La obligación política, a su vez, se fundamenta en que es un mandato de la voluntad general. Kant retoma el concepto de *voluntad general* de Rousseau. Según éste, la voluntad general no es la sumatoria de las voluntades particulares, sino una voluntad que expresa el bien común y que garantiza la libertad civil³².

Si cuando el pueblo, suficientemente informado, delibera, no mantuviese ninguna comunicación entre sí, del gran número de las pequeñas diferencias resultaría la voluntad general, y la deliberación sería siempre buena. Pero cuando se desarrollan intrigas y se forman asociaciones parciales a expensas de la asociación general, la voluntad de cada una de estas asociaciones se convierte en general, con relación a sus miembros, y en particular, con relación al Estado (Rousseau [1762] 1998, 29).

³² Para Rousseau existen dos tipos de libertades, la natural y la civil. La natural era aquella que gozaba el hombre en el estado de naturaleza, garantizada por la fuerza y subordinada a la necesidad natural. En el tránsito del estado natural al estado social, Rousseau considera que el hombre renuncia a su libertad natural, es decir, al derecho a la fuerza, para adquirir la libertad civil. La garantía de la libertad civil es el mutuo compromiso de sujetarse a la voluntad general (Rousseau [1750] 1987).

La voluntad general es la expresión de los intereses del conjunto de los que participan en el contrato, aboga por la conservación y el bienestar general, da legitimidad a la ley³³, y es la guía del legislador para formularla³⁴.

Todo derecho depende de leyes. Pero una ley pública, que determina para todos lo que les debe estar jurídicamente permitido o prohibido, es el acto de una voluntad pública, de la cual procede todo derecho, y, por tanto, no ha de cometer injusticia contra nadie. Mas a este respecto, tal voluntad no puede ser sino la voluntad del pueblo entero (ya que todos deciden sobre todos y, por ende, cada uno sobre sí mismo), pues sólo contra sí mismo nadie puede cometer injusticia (Kant [1793] 2006, 33).

De esta manera, es la expresión misma del contrato y es la que debe regir los acuerdos que se producen en el interior del mismo. Renunciamos a la libertad natural para ganar la libertad civil que se enmarca dentro de la normatividad de la organización social.

Rousseau afirma incluso que si la legislación se ciñe al sentido común, la ley será sencilla y no requerirá de elocuencia y complicaciones para explicarse.

Un Estado gobernado de este modo necesita muy pocas leyes, y, a medida que se hace necesario promulgar algunas, esta necesidad se siente universalmente. El primero que las propone no hace más que decir lo que todos sienten, y no es cuestión, pues, ni de hacer intrigas ni de elocuencia el convertir en ley lo que cada uno ha resuelto hacer, tan pronto como esté seguro de que los demás lo harán también (Rousseau [1762] 1998, 104).

La obediencia a la voluntad general no sólo se fundamenta en que ésta es un producto de la razón, y no obedecer es ir en contra de la razón misma, sino que obedecer es un

³³ En este sentido Kant expresa: “Pues ahí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública. Si esa ley es de tal índole que resultara imposible a todo un pueblo otorgarle su conformidad (como sucedería, por ejemplo, en el caso de que cierta clase de súbditos hubiera de poseer el privilegio hereditario del rango señorial), entonces no es legítima” (Kant [1793] 2006, 37).

³⁴ Kant define la Ley como *el principio objetivo, válido para todo ser racional, el principio según el cual dicho sujeto debe obrar, o sea, un imperativo* (Kant [1797] 2008, 104). Tanto para Rousseau como para Kant el legislador no es concededor de la voluntad general, simplemente la interpreta en aras de construir la ley y administrar justicia. Un buen legislador será aquel que interprete correctamente esta voluntad y formule leyes justas, o mejor dicho, de acuerdo a la voluntad general (Rodríguez 2006, xvii). Empero, es posible que existan leyes que no sean acordes a la voluntad general, sea por cuestiones de interpretación del legislador, por ejemplo. Este punto será importante cuando se analice la deliberación y la relación entre legalidad y moralidad, ya que es una puerta que permite vislumbrar la desobediencia civil.

acto mismo de libertad civil. Entonces, la obligación de la obediencia a la ley se plantea bajo el presupuesto de la participación absoluta del individuo en la misma con plena conciencia y en uso de sus facultades de pensamiento, que lo llevan a observar en la ley la representación de los principios rectores de universal observancia y en esa medida le debe disciplinada obediencia.

Entonces, si un pueblo juzgara máximamente probable que, bajo cierta legislación vigente en el momento actual, perderá su felicidad, ¿Qué ha de hacer en tal sentido? ¿No debe oponerse? La respuesta sólo puede ser la siguiente; no le queda más remedio que obedecer (Kant [1793] 2006, 38).

La felicidad es clave en el planteamiento político de Kant porque en principio ésta es el objetivo de la vida humana. Empero, la felicidad no puede ser argumento para la desobediencia, tal como se puede entender del pasaje anterior. La relación felicidad-obediencia merece desarrollo, dado su papel central en el planteamiento del filósofo alemán. Así, hay al menos dos elementos que deben tenerse en cuenta al analizar esta relación. Primero, la felicidad no puede, por si misma, volverse imperativo categórico porque no es necesariamente universalizable, ya que no hay un concepto único sobre la felicidad. Segundo, la labor de los gobernantes no puede ser garantizar la felicidad, precisamente porque no es única. Deben, por su parte, asegurar la libertad para que los individuos busquen su felicidad.

Por su parte, la felicidad no puede ser ni el objetivo político, ni el objetivo moral de los individuos. En palabras de Kant:

Por tanto, no se puede decir en modo alguno que todo estado que yo prefiera frente a otros modos de existencia sea preferido por mí merced a un cálculo en aras de la felicidad, pues primero tengo que estar seguro de que no actúo contra mi deber; sólo después me está permitido atender a mi felicidad y ver en qué medida puedo conciliarla con mi estado moralmente (que no físicamente) bueno (Kant [1793] 2006, 16).

Siguiendo el planteamiento general, se puede entonces también concluir que la felicidad tampoco puede ser el objetivo político del individuo o de la sociedad. Como ya se mencionó, para Kant la labor del régimen político es procurar la libertad, para que

los individuos busquen la felicidad por su cuenta, regulando que esa búsqueda sea compatible con la convivencia. La libertad es un principio a priori del estado civil:

Los tres principios a priori del estado civil, a saber: libertad (entendida esencialmente como una búsqueda personal de la felicidad que no perjudique a los demás), igualdad (la cual resulta perfectamente compatible con las diferencias de orden social, aunque se abogue por suprimir los privilegios de cuna y todo tipo de heredad) e independencia (lo que significa que todo ciudadano legislador ha de poder sustentarse por sí mismo). (Rodríguez 2006, xvii).

De la misma manera que los gobernantes promueven la libertad, son los encargados de juzgar si las leyes dan cuenta de sus objetivos. Los gobernados están restringidos únicamente a expresar su inconformidad más no a transformar las leyes y mucho menos a desobedecerlas. Estos argumentos son tan importantes para Kant que incluso condicionan su perspectiva sobre el régimen político, que el filósofo alemán contempla como republicano, consistente en un sistema de representación donde el Estado asegura la libertad sin preocuparse por el bienestar de sus gobernados.

4.1.2. Una lectura alternativa: hacia una ética de la desobediencia

Por toda la larga serie de argumentos expresados anteriormente, es indudable que Kant no contempla la desobediencia dentro de la serie de expresiones legítimas de relación entre el individuo, la ley y el Estado. Empero, para la discusión incluida en esta tesis, Kant es fundamental porque elimina en su consideración ética aquellos argumentos religiosos o sociales que se sitúan más allá de las relaciones políticas y de la conciencia secular del individuo. Adicionalmente, Kant propone la construcción de una moralidad que emerge del reconocimiento de sí mismo como ser racional, autónomo y libre. En ese sentido, su original propuesta ética fundamenta tanto la constitución de los Estados contemporáneos como las ideas liberales sobre las cuales estos están contruidos. A su vez, abre la posibilidad para una ética global, manifestada por ejemplo en la existencia misma de unos derechos considerados universales.

Ya se ha mostrado aquí cómo la posibilidad misma de una ley ilegítima es fuertemente cuestionada por Kant. A su vez, se ha evidenciado cómo, para el filósofo alemán, la deliberación pública del desacuerdo es el único medio legítimo ante la injusticia. El peligro de la desobediencia es demasiado grande para Kant, quien lo considera siempre en términos de una subversión injustificada generadora de violencia, que elimina los principios mismos que fundamentan todo contrato social, al tiempo que paradójicamente señalan la contradicción del sujeto que decide desobedecer.

Es preciso examinar ahora brevemente lo que Kant considera con respecto a la resistencia a la ley. ¿Qué ocurre cuando el gobernante va abiertamente en contra del contrato? Este punto es importante en la medida en que esta situación no implica la falla del contrato en sí, sino la desavenencia del gobernante. Desde cierta argumentación, podría pensarse que el deber ciudadano es ir en contra de las disposiciones producto de dicho escenario, pues es posible imaginar tales disposiciones como contrarias, tanto a la voluntad general —en cuanto van en contra del contrato—, como a la conciencia moral de los individuos, representada a su vez en las leyes. Esto permitiría abrir el campo de la resistencia y la desobediencia en términos kantianos; sin embargo, este no es el proceder ideado por el filósofo alemán:

(...) por tanto, la resistencia que autoriza proceder contra el poder del Estado y que en determinadas circunstancias es necesaria y se impone contra él, tiene un carácter puramente espiritual. En toda colectividad tiene que existir una obediencia regida por leyes coactivas al mecanismo de la organización del Estado, pero tiene que existir también un espíritu de libertad y, por tanto, el derecho a ejercer la crítica pública de las instituciones existentes. Por consiguiente el derecho a la resistencia, que algunas teorías de derecho público conceden al ciudadano se reduce, para Kant, a la simple libertad de escribir; pero esta, por ser el único paladín de los derechos del pueblo, debe ser considerada como inatacable por el soberano (Cassirer [1948] 2003, 436)

De esta manera Kant abre la posibilidad al gobernado a manifestar su desacuerdo, especialmente porque incluso para el filósofo el gobernante puede errar o puede mejorar la ley de acuerdo con las críticas presentadas por los gobernados. Sin embargo, esto no los autoriza a desobedecer o a resistirse a la ley. El derecho a la

resistencia es, para Kant, una “empresa peligrosa” (Kant [1793] 2006, 42) porque pone en peligro la existencia misma del contrato social, ya que “torna insegura toda constitución jurídica e introduce un estado de absoluta ausencia de ley —estado natural— en el que todo derecho cesa” (Kant [1793] 2006, 43).

Ahora bien, es necesario detenerse brevemente a considerar exactamente la factibilidad de ese contrato infalible e irresistible —en cuanto no se le puede hacer resistencia— imaginado por Kant. Para éste, el contrato no es la manifestación de una voluntad mayoritaria en cuanto a suma de voluntades, como ya lo hemos dicho, sino la manifestación de una voluntad hipotética que racionalmente lo determina. La sociedad, pensada como un orden, está así originalmente determinada, en cuanto se constituye como lo contrario al no orden de la naturaleza tal cual la pensaron los filósofos de la ilustración. De esta manera, en su argumentación, no se asume nunca el problema mismo de la producción del contrato, y por ende de su transformación y adecuación a los cambios que los mismos procesos históricos suponen.

A esto se refiere incluso Kant, brevemente, cuando considera ilícita la construcción de una constitución que se declare fija, inamovible e incuestionable (Kant [1785] 2006, 33). Tal constitución es a la larga insostenible, porque “los hombres no eludirán por siempre la ilustración” y ésta “destruirá todo un periodo en la marcha de la humanidad hacia su mejoramiento” (Kant [1785] 2006, 33). Por tal razón, es menester hacer uso público de la razón, es decir, expresar las incongruencias presentes en las leyes. Incluso contempla “leyes permisivas”, las cuales describe como aquellas que justifican la contingencia o accidentalidad práctica de ciertos actos, “una ley permisiva contiene el compromiso de efectuar un acto al que no puede obligarse a ninguno”, que surgen por alguna cuestión en particular, pero que deben transformarse con el tiempo. (Kant [1785] 2006, 25).

De esta manera, la deliberación pública es el mecanismo para producir dichos cambios, sin que dicha deliberación pueda nunca traducirse en desobediencia. Si se considera entonces el contrato y las leyes como necesariamente susceptibles de actualización y optimización, es decir, si se piensa la ley como en continuo proceso de producción, el panorama resulta bastante diferente. El deber del ciudadano, aún

siguiendo a Kant, será la manifestación pública de su moralidad con la pretensión de convertirse en universal, en imperativo, encontrándose y estableciendo relación con la manifestación pública de otros individuos. El problema, desde la perspectiva de este trabajo, es que Kant, en su abierta oposición con la democracia, limita la verdadera expresión ciudadana. En términos absolutamente kantianos, el individuo sometido a una ley que considera injusta se ve ante la irremediable obligación de seguirla mientras expresa su opinión por medios claramente reducidos. No podemos aquí achacarle al filósofo alemán el no haber presenciado los excesos de los regímenes modernos, especialmente aquellos frente a los cuales en el siglo XX se gestaron las verdaderas desobediencias civiles. Tampoco podemos culparlo de no prever las crisis de las repúblicas, tal y como lo manifiesta Hanna Arendt (1999a). Sólo necesitamos hacer evidente que el punto de Kant requiere matizarse. Si se quiere, aún en términos kantianos, encontrar una correspondencia entre moral, razón y obediencia, es precisa la participación activa de los ciudadanos en la actualización de la ley. Evidentemente, este planteamiento sitúa la discusión en el contexto de la sociedad democrática moderna, una forma de organización política que Kant rechazaba.

En un marco donde la ley está en continuo cambio, reconoce su propia falibilidad y la posibilidad misma de renovarse, la existencia de la ley injusta es más que probable. En este sentido, otro de los puntos iniciales del argumento de Kant debe replantearse. La ley debería ser la manifestación de la moralidad de los sujetos; empero, en un contexto como el que se intenta delimitar aquí, es posible que la ley no pueda recoger en su totalidad la moralidad de todos los ciudadanos, ni que la moralidad corresponda de manera homogénea a una moralidad presuntamente vuelta imperativo categórico. Siguiendo a Kant, cuando una disputa de este estilo surge, es el gobernante quien debe dirimirla de acuerdo a su interpretación. Evidentemente, esto implica separarse del planteamiento estricto de Kant, para argumentar que la resolución a la disputa no puede estar únicamente en manos del que gobierna. En la medida en que se elimina la posibilidad de participar en la solución a la disputa ante la ley, la deliberación resulta inútil. Aunque Kant reconoce que el gobernante puede equivocarse en sus juicios y decisiones, deja la sensación de confiar demasiado en la razón del gobernante, que también luce como un ser trascendente que ha superado toda limitación humana. Para

éste, ese gobernante siempre es susceptible de ser convencido por los argumentos de sus gobernados, y nunca es obligado a seguir sus recomendaciones.

El punto central de esta controversia con Kant es, sin duda, la posibilidad misma de la universalización, no en cuanto a que sea imposible constituir una ley que sea legítima —es decir, que corresponda a la moralidad de la pluralidad de los ciudadanos— sino porque la razón no es una³⁵ y no puede en ese sentido ser garante con absoluta seguridad de la justicia del precepto. En una sociedad como la actual, susceptible a las diferencias propias del multiculturalismo y la globalización, reconocer a la razón como una es al menos dudable. No vivimos en tiempos de Kant, y mucho menos podemos ser ciegos a la diversidad del fenómeno humano como muy probablemente el filósofo alemán lo fue.

Ahora bien, si la razón no puede asegurar del todo a los individuos que actúan de manera justa, y tampoco puede permitirles universalizar su moralidad, el único mecanismo que permite zanjar estas disputas será, en buenos términos kantianos, la deliberación pública. De esta manera, la lectura a Kant planteada aquí toma uno de los elementos del argumento del filósofo para ubicarlo en el centro de toda disputa moral sobre la ley: si se desconfía de la razón como única garante, intuyendo que la universalización de los preceptos puede incluso ser errónea, la solución se encontrará siempre en la deliberación pública donde los sujetos encontrarán una forma de dar salida a las cuestiones éticas.

³⁵ Se ha criticado la univocidad de la razón, por cuanto excluye la pluralidad de saberes, conocimientos y pensamientos. Boaventura de Sousa ha elaborado el concepto “epistemologías del sur” para explicar la pluralidad de conocimientos, saberes, pensamientos y epistemologías. Afirma que: “Para desarrollar las Epistemologías del Sur partimos de tres premisas: Que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo (...) por eso la transformación del mundo puede también ocurrir por vías, modos, métodos, impensables para Occidente o las formas euro céntricas de transformación social. Que la diversidad del mundo es infinita. Existen diferentes maneras de pensar, de sentir —de sentir pensando, de pensar sintiendo—, de actuar; diferentes relaciones entre seres humanos —diferentes formas. No existe una teoría general que pueda cubrir adecuadamente todas estas diversidades infinitas del mundo. Por eso hay que buscar formas plurales de conocimiento” (2009, 16). También Rorty elabora una crítica a la tradición epistemológica, cuestionando los supuestos fundamentales considerados naturales y obvios desde el siglo XVII, avanzando hacia una idea plural de formas de conocimiento. (Rorty 1979, 7).

De esta manera hemos vuelto sobre la cadena argumentativa de Kant que lo lleva a constituir una ética de la obediencia. Cuestionando únicamente los puntos de partida que suponen, *a priori*, que las fallas del contrato sólo pueden ser resueltas por el gobernante y que la razón es única, a la luz de las transformaciones sociales que caracterizan el mundo contemporáneo. Reconocer la falibilidad tanto del contrato original como de la razón individual capaz de universalizar sus preceptos da un papel central a la deliberación pública. Sólo en el espacio político el individuo, aún siguiendo a Kant, podría encontrar un juez moral para sus propios preceptos. Sólo a través del encuentro con el otro se podría determinar que lo bueno es bueno, y por ende, que la ley como expresión de la moral individual es legítima.

La argumentación alternativa seguida hasta este punto aún no puede adjudicarse dar un lugar a la desobediencia en el marco de las expresiones legítimas frente a la ley y el Estado. Kant podría decir que aún dudando de los principios que aquí se han señalado, nada autoriza a un individuo a desobedecer la ley, pues si ésta es injusta lo que debe hacer el ciudadano es debatir en el espacio público tal legislación mientras, al tiempo, la obedece firmemente. Ante esto, Kant dice: “razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced” (Kant [1785] 2006, 37). Aún en el caso de leyes injustas o contrarias a la voluntad general, aceptando la falibilidad no sólo del gobernante o legislador —quien, en calidad de intérprete de la voluntad general puede equivocarse—, sino —y contrario al argumento Kantiano— del mismo contrato, la moralidad del ciudadano implica que obedezca la ley porque la misma es representación de su voluntad, y que delibere para que la misma sea transformada por el conjunto social, siendo éste el verdadero ejercicio de su libertad civil.

Ahora bien, puede el analista preguntarse, ¿qué ocurre si ese espacio de la deliberación pública se encuentra constreñido de tal manera que haga imposible la discusión sobre la moralidad de la ley? ¿Cómo debe proceder *éticamente* un ciudadano si ante su propio ejercicio racional encuentra que una disposición es contraria a su moral, y por ende la piensa como ilegítima, sin la posibilidad de encontrar un espacio de discusión pública en la cual pueda ejercer su libertad civil? Tal situación, al menos para Kant, podría pensarse como realmente excepcional; sin embargo, volver

a todos aquellos casos de desobediencia que brevemente se reseñaron en la primera parte no hace sino replantear esta posibilidad. ¿No es precisamente este tipo de situación excepcional la condición normal en que los desobedientes desarrollan su actividad civil?³⁶ Si la única posibilidad de resistencia es la libertad de escribir —en términos de Cassirer ([1948] 2003, 436) — ¿qué ocurre cuando el soberano no permite ni siquiera esta libertad?

No puede saberse que opinaría Kant frente a este cuestionamiento. El ciudadano estaría frente a una confrontación entre la legalidad y la moralidad, lo que estrictamente siguiendo a Kant es virtualmente imposible. Empero, reconociendo la relación entre la moral y la ley, y cómo ésta última debe ser expresión tanto de la moral como de la razón del individuo, el ciudadano que, no pudiendo expresar sus inquietudes públicamente en ejercicio de su libertad civil, se encontrara frente a esta situación estaría éticamente facultado para desobedecer la ley. Kant mismo dice que una máxima insostenible moralmente al universalizarse, “se autodestruiría” (a nt [1797] 2008), es decir, perdería toda legitimidad y por ende, aunque el filósofo nunca lo diga, se estaría en pleno derecho ético de desobedecer. Incluso, puede decirse llevando el argumento a su última instancia, en la medida en que el ciudadano no dispone de su máxima libertad civil, el debate público, su desobediencia será el último campo para ejercer su civilidad. Una desobediencia en este marco será siempre, puede desde ya sentenciarse, una desobediencia civil.

Cuando no existe la posibilidad de confrontar al Estado y la ley mediante la deliberación pública, el ciudadano debe hacerse con los medios para expresar su inconformidad. La desobediencia encuentra aquí también un espacio, especialmente porque la desobediencia —como bien lo ejemplifican los desobedientes civiles— es una expresión de inconformidad. Como ya ha podido mostrarse en la primera parte de esta tesis, la cuestión del desobediente civil no es simplemente desobedecer, sino por el contrario, es hacer uso estratégico de la desobediencia —y de la obediencia— para exponer el estado injusto de las cosas. El desobediente civil no pretende eliminar el

³⁶ Podríamos aquí parafrasear a Benjamin en su tesis sobre filosofía de la historia: “la tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el estado de excepción” (Walter Benjamin 1999).

imaginado estado de orden que Kant supone contrario a un estado natural, por el contrario, espera mediante su accionar perfeccionar el contrato, hacerlo más infalible, darle una legitimidad de la que de otra manera no goza. En algunas circunstancias, la única manera de no ir en contra de sí mismo es desobedecer la ley. Si bien Kant nunca pensó en esta posibilidad —como sujeto de su tiempo y su contexto no podía vislumbrar la complejidad social en la que la desobediencia civil encontraría su espacio nutricional más relevante— no puede dejar de pensarse que siguiendo su propia ética, en estos escenarios excepcionales, la desobediencia es casi un imperativo categórico: *no debería obedecerse lo que en toda situación sea una injusticia obedecer*³⁷.

De esta manera no sólo se puede encontrar un espacio ético para la desobediencia en el marco de una ética política, sino también avanzar en la misma definición de lo que hace que una desobediencia sea civil. Siguiendo la argumentación aquí presentada, una desobediencia que se plantee como civil debe responder a una ley o imperativo contrario a la reflexión moral del individuo, de tal manera que la desobediencia encarne una expresión de la disyuntiva entre la legalidad y la moralidad. El desobediente civil no desobedece porque así le parece, sino porque aquello que decide desobedecer es contrario a su propio planteamiento moral ya que lo encuentra injusto; adicionalmente, la injusticia que señala es contra la voluntad general y no sobre un grupo particular o interés propio. Pero esto no es suficiente, ya que este debate moral encuentra su legitimidad en el espacio de la discusión pública. Por esto, sólo en la medida en que se constriña la posibilidad misma de intervenir civilmente a través de la deliberación y el debate político, el desobediente está éticamente autorizado a desobedecer a la ley. El desobedecer del desobediente civil es no sólo un ejercicio de su razón y su libertad, sino fundamentalmente un ejercicio de su moralidad pensada como pública.

³⁷ Es inevitable en este punto acudir a un debate bastante relevante para esta discusión presentado por Hannah Arendt en *Eichmann en Jerusalén*. De acuerdo a ésta, Eichmann afirmó durante su proceso ser un atento lector de Kant. Si bien Arendt concluye que Eichmann no entendió a Kant, para autores como Michel Onfray (2009), la versión de Kant de Eichmann no sólo es correcta sino que sigue estrictamente su planteamiento ético. En la medida en que es imposible desobedecer, Eichmann habría actuado éticamente, al menos en lo que respecta a Kant. El punto aquí sería, siguiendo la argumentación de esta tesis, plantearse el problema de la libertad civil de expresar el desacuerdo. Ante la inexistencia fáctica de tal espacio, el obrar ético habría sido la desobediencia abierta a la disposición del régimen Nazi. Por lo pronto este debate sólo puede ser tangencialmente enunciado aquí. Será preciso encontrar otros espacios para desarrollarlo.

4.2 El Consentimiento como fundamento de la obligación política.

Ya sabemos, siguiendo a Kant, que obedecer la ley es un asunto a la vez racional y moral. Esta premisa será fundamental en las teorías del Estado a partir del filósofo alemán. Seguir la ley es un asunto consciente que implica otorgarle un reconocimiento, una legitimidad. Consentir es más que estar de acuerdo, pues a través de la obediencia el consentimiento se convierte en un acto, que en sí mismo permite a la ley actuar.

Kant, en su concepción de ética secular, reconoce que el individuo determina su eticidad y moralidad a través de la facultad de pensamiento y de la consciencia, dos elementos constitutivos de la autodeterminación del individuo que le permiten discernir sobre su propio fuero moral y reconocer a la ley como una representación de la voluntad. En este autor encontramos un reconocimiento de que las leyes gozan del examen de la razón del individuo, de su pensamiento y, por lo tanto, de su consentimiento, tanto en términos de reflexión sobre la ley, como de acción de obediencia.

La así llamada teoría del consentimiento, establece que la relación entre la obediencia y la ley está mediada fundamentalmente por el consentimiento del individuo a la misma. Es decir, en su formulación más llana, el ciudadano obedece la ley pues previamente la ha consentido. Ahora bien, dicho consentimiento es un precepto teórico de la teoría racional del Estado, en la medida que presupone que todos los ciudadanos autónomos y racionales tendrán un concepto unitario sobre la ética y la justicia, por lo que la ley, emanada en este contexto, reflejará dicha unicidad de criterio. Esto supone que la ley goza del consentimiento de los ciudadanos, por el mismo proceso en el cual es producida. De esta manera, debe resultar claro para el lector que esta teoría sólo puede ser posible en una teoría del Estado en la cual el orden político sea también producto del consentimiento, como lo sugiere la teoría contractualista. En otra formulación, no basta con que se considere al contrato social como expresión de la voluntad general, pues lo que asegura su funcionamiento, esto es, la obediencia a sus preceptos, es que, al menos en teoría, los ciudadanos obedecen aquello a lo que le han dado su consentimiento, como muestra de su racionalidad.

Mientras Kant, con base en el uso de la razón, nos ofrece una teoría moral de la obediencia que sumado al consentimiento nos invita a pensar cómo y de qué manera se le otorga aprobación a la ley. La relación entre moralidad y obediencia no es pues directa. En la práctica, los ciudadanos, en ocasiones, consienten a través de sus actos leyes, disposiciones y realidades sociales que pueden ir abiertamente en contra de sus propios preceptos morales. Por lo tanto, no basta que la ley sea producto del uso público de la razón, en términos kantianos, sino que requiere de una serie de hechos prácticos que incluyen la reflexión sobre la realidad y sobre la incidencia de los actos individuales en cuestiones injustas. Ya hemos escuchado a Etienne de la Boetie, expresando claramente cómo la servidumbre es necesariamente voluntaria, por más contrafáctica que tal situación pueda parecer. Sin embargo, antes de desarrollar este último punto, es preciso revisar brevemente el papel del consentimiento en la producción de la ley y en su relación con la obediencia.

La teoría del consentimiento es una forma de analizar la relación consciencia-obediencia, que establece que la obediencia sólo puede ser consecuencia de un acto consciente. Ahora bien, es imposible en la práctica que todos los ciudadanos expresen su consentimiento a la ley, por lo que la legitimidad de la misma, en principio, no depende de la expresión abierta del ciudadano. Simplemente, los individuos no están cotidianamente haciendo un balance racional de su obediencia a tal o cual precepto. Sin embargo, en la excepción, cuando el ciudadano se enfrenta con un designio que le parece injusto, el consentimiento expreso cobra sentido, solamente y gracias a la posibilidad de disentir y desobedecer. Cuando esto sucede, la ley requiere de obtener legitimidad —una legitimidad que hasta entonces descansaba únicamente en su carácter legal—, por lo que el trabajo del legislador será, sólo en esos casos, obtener el consentimiento abierto por consenso.

La legitimidad es un término usado con frecuencia por la ciencia política, la teoría y filosofía del derecho para designar que una normatividad está debidamente autorizada por los individuos y la sociedad quienes detentan el poder político o cumplen el papel de legislador primario, en el marco de los regímenes democráticos. En palabras de Locke:

La ley no tendría lo que le es absolutamente necesario para ser ley: el consentimiento de la sociedad, sobre la cual nadie puede ostentar el poder de hacer las leyes, excepto por consentimiento y autoridad recibidos de la sociedad misma (Locke [1690] 1990, 141).

De esta manera el consentimiento hace parte de la construcción de la ley, aunque expresamente, éste se manifieste sólo en contadas ocasiones. Al menos en principio, una ley no puede ser legítima si no goza del consentimiento de los ciudadanos. Ahora bien, si una ley tiene el consentimiento del individuo, éste tendría la obligación política de obedecer. Por esta razón, el consentimiento como concepto estará estrechamente relacionado con la obligación política de la obediencia.

Un resultado importante de esta teoría del consentimiento es que, en la medida en que el consentimiento no es sólo un hecho racional sino también práctico —a través de la misma obediencia/desobediencia— cada acto de obediencia implica, al menos teóricamente, un acto de consentimiento, es decir, el consentimiento a la ley no se reduce al momento de su promulgación sino que continuamente está en juego. Así, la discusión sobre la obediencia no finaliza con la evaluación de la ley como imperativo categórico y universalizable, prácticamente congelada en el tiempo. Las leyes se someten de manera constante a la reflexión y el análisis de los ciudadanos considerados como sujetos conscientes, que a través de sus actos le dan legitimidad. El consentimiento es pues motor de la deliberación pública, que ya no es una instancia previa, sino continua en el marco de la relación obediencia-consentimiento-legitimidad de la ley. Nuevamente, no sobra insistir en que la expresión de dicho consentimiento no es la norma para la relación consentimiento-ley. Empero, para una tesis de desobediencia civil es muy importante considerar abierta siempre la posibilidad de disentir frente a la ley, por lo que el consentimiento es un engranaje vital para una teoría política de la desobediencia civil.

La acción del consentimiento implica así un ejercicio de análisis. Empero, aún es preciso delimitar el papel de la moral en la obediencia a la ley a partir del consentimiento. Ya hemos visto, siguiendo a Kant, que la obediencia es una cuestión moral en cuanto que la ley es una representación moral del individuo, por lo tanto

obligado políticamente a obedecer. En el marco de la teoría del consentimiento, la moral es un determinante en el ejercicio racional de identificación con la ley para evaluar si se otorga o no el consentimiento. Un ciudadano en el ejercicio teórico de plantearse su consentimiento a una ley o disposición, debe evaluar si ésta se identifica con su fuero moral y con los principios fundamentales que ha consensuado en el marco del contrato. Así, el consentimiento se otorga previo a un proceso de análisis frente a la identificación moral con la ley. Es necesario entonces evaluar si la ley corresponde a la representación de la moralidad y si se circunscribe al concepto deliberativo de lo que se considera justo, esto frente a la evaluación que el ciudadano hace sobre su consentimiento a la ley en cada uno de los casos. Ahora bien, esta argumentación es a todas luces teórica, pues como ya se ha dicho, el ciudadano no está continuamente debatiendo si obedecer o no. Sin embargo, el punto que debe defenderse en este apartado es que cuando ocurre el conflicto moral del ciudadano con la ley, esta serie de pasos racionales alrededor del consentimiento y la obediencia sí ocurren en la práctica. Es por ello que el consentimiento realmente se vive y expresa en el disenso.

La obligación política deviene de una figura que intenta estrechar el vínculo entre el individuo y la comunidad política, con el objetivo de garantizar el cumplimiento de lo acordado. También se puede señalar que la obligación política está dada como una promesa que se adquiere cuando se otorga el consentimiento a la organización política; surge por lo tanto del individuo en su relación con la construcción del orden político y social que consiente.

Mediante la figura del consentimiento se entiende la obligación política de la obediencia como producto del consenso. A su vez se admite la necesidad de una regulación de las relaciones de poder y, por tanto, se crea la figura de la administración pública y de los mecanismos mediante los cuales aquélla hace seguimiento y veeduría. La participación ciudadana se concreta en el ejercicio de incidir en el establecimiento del orden socio-político y las decisiones que emanan de éste. De esta manera el nivel de injerencia ciudadana en el orden establecido otorga por un lado el consentimiento a la ley y por otro la obligación política de la obediencia.

Para el tema central de este documento, la desobediencia civil, la teoría del consentimiento es pues determinante. El consentimiento se constituye como el primer eslabón de la desobediencia civil, ya que coloca de manifiesto que no es suficiente que la ley exista como representación de la universalización de la moral, sino que debe someterse a la evaluación del pensamiento del sujeto, quien le otorga legitimidad y validez a través del ejercicio de su consentimiento. No sobra en este punto insistir que dicho consentimiento es expreso precisamente cuando se genera una disputa entre la moral del individuo y la ley, momento inicial además de toda desobediencia civil. De esta manera, aquí no se está defendiendo el argumento según el cual toda ley debe gozar del consentimiento expreso del ciudadano, sino, por el contrario, se está subrayando cómo el problema del consentimiento y la legitimidad de la ley se hacen visibles precisamente gracias a la desobediencia, que puede leerse como la expresión tangible del disenso con la ley.

4.2.1 Desobedecer y no consentir.

En este capítulo ya se ha defendido el hecho del consentimiento como una práctica continua en relación con la legitimidad de la ley, particularmente cuando aparece una confrontación entre la moralidad del ciudadano y la ley. Con esto se reconoce el proceso de formación de las leyes, así como el establecimiento del orden político, como fenómenos dinámicos. Como se mencionó, es prácticamente imposible garantizar la participación o representación de todos los ciudadanos para asegurar su consentimiento, incluso cuando una ley va a ser promulgada. Por lo tanto, la posibilidad de que surjan leyes en conflicto con la moralidad de algún ciudadano o grupos de ciudadanos es, no sólo factible sino frecuente, en especial, si se considera el contexto de pluralidad del mundo global actual.

Si el disenso se puede otorgar en cualquier momento, ¿qué pasa con la figura de la obligación política de la obediencia? ¿Esto implica, por ende, que la obligación política, incluso a leyes constituidas, obedece a un proceso también continuo?

Si consentir la ley es un acto continuo, siempre está abierta la posibilidad del no consentimiento aún frente a preceptos ya establecidos de acuerdo con las condiciones

propias incluidas en la reflexión del consentimiento. No existe sólo un momento previo a la ley en la que el individuo está autorizado a otorgar su consentimiento, sino que en todo momento de esa relación individuo – ley debe mediar la acción del consentimiento, por lo que la desobediencia es siempre una posibilidad producto de la relación dinámica y continua del ciudadano con la ley.

Este argumento parece afectar la posibilidad misma de la obligación política. Si los ciudadanos están obligados a obedecer sólo aquellos preceptos que consienten, prácticamente todo el establecimiento político estaría en continua evaluación y replanteamiento. Esto pondría en cuestión la misma relación del ciudadano con lo público. Todo acto de desobedecer pondría en peligro el establecimiento político en su totalidad. De cara a una teoría política de la desobediencia civil, esta conclusión es más que importante. En este sentido, Ugartemendia elabora una diferenciación entre obligación política y obligación jurídica, afirmando que la obligación política tiene un carácter amplio que hace referencia al sistema, estructura y principios que constituyen el orden político, mientras que la obligación jurídica tiene un carácter restringido a una ley o grupo de leyes que no determinan el orden político en su conjunto. El carácter civil de la desobediencia –de acuerdo con este autor - radica en que no contradice la obligación política, pero ello no implica “el respeto ilimitado e incondicional de toda/cualquier obligación jurídica” (Ugartemendia 1999, 48). Por lo general, el desobediente civil cuestiona una norma que contraría algún principio fundamental que incluso rige el orden político, pero su actitud no tiene la pretensión de subvertir el orden establecido en su conjunto sino de reformar la normatividad que puede diferir incluso de los principios fundamentales:

(...) hay que señalar que respetar la obligación política no tiene por qué implicar el condicionar o someter irremisiblemente el juicio moral individual y autónomo a una realidad heterónoma (...) La obligación política no significa necesariamente el tener que obedecer o respetar cada una de las particulares obligaciones jurídicas establecidas por la autoridad; significa más bien obediencia cualificada (obediencia al poder legítimo en título y ejercicio) (Ugartemendia 1998, 4).

Esto, incluso, hace que la desobediencia sea o no civil, como el mismo Ugartemendia explica:

La desobediencia que se pretende civil debe ser una desobediencia ético-políticamente justificada, entendiendo por ésta la desobediencia que no transgrede aquel requerimiento ético – político denominado “obligación política”, que vincula al ciudadano con la res pública (Ugartemendia 1998, 48).

De esta manera puede concluirse que la conciencia individual y en particular el acto del consentimiento es un elemento esencial en la fundamentación ética tanto de la obediencia como de la desobediencia. La ley no puede erigirse como tal sin el consentimiento de la sociedad y la obediencia requiere de la concientización del individuo para que ésta sea válida, y en términos políticos, legítima. Al mismo tiempo, la normatividad que se deriva del orden político establecido de manera consensual puede presentar algunas inconsistencias que contraríen o bien principios fundamentales o la representación ética-moral de la sociedad o el individuo. Esto valida que el acto del consentimiento/no consentimiento se realice en cualquier momento de la relación individuo – ley, lo que no pone en riesgo el establecimiento mismo de lo político, si seguimos la diferencia establecida por Ugartemendia entre obligación política y jurídica.

Entonces, es deber del individuo como ciudadano hacerse consciente de las leyes que le regulan y de las políticas públicas que se promocionan. Hacerse consciente implica analizar si éstas son una representación ética de la sociedad y si se corresponden con los principios fundamentales consensuados como la justicia, la libertad y los derechos, para otorgar de manera responsable su consentimiento. Pero si en el proceso de análisis encuentra que la ley que intenta obedecer contraría su conciencia moral, e incluso algún principio fundamental, la única obligación que tendrá será la de desobedecer, atendiendo a la responsabilidad que le atañe como ciudadano:

La desobediencia civil es la desobediencia del ciudadano en cuanto ciudadano, es decir, no por arbitrariedad o pura conveniencia personal, privada o de grupo, sino en cuanto miembro de pleno derecho de una comunidad política en ejercicio de su

responsabilidad de ciudadano, en atención a los derechos de todos y al bien público (Ugartemedia 1999, 58).

Gandhi afirmaba que los hechos de injusticia existen porque como ciudadanos los consentimos a partir de la obediencia o de la no desobediencia, razón por la cual el individuo está llamado a tener una posición activa con lo público, consciente de las políticas y leyes que él mismo legitima:

La mayoría de las personas no comprenden el funcionamiento de la compleja maquinaria del gobierno. No entienden que todos los ciudadanos, de manera silenciosa pero cierta, sostienen al gobierno que ejerce el poder de un modo que ellos desconocen. Por eso todos los ciudadanos se hacen a sí mismos responsables de todos los actos de su gobierno (Gandhi [1948] 2004, 273-274).

Por otro lado, el contrato social supone la participación de todos y cada uno de los sujetos. No obstante, cuando se nace se llega a un mundo preestablecido, en el que las disposiciones legales son un hecho de facto. Por lo tanto, el deber del Estado es garantizar espacios de participación y deliberación constantes sobre los asuntos públicos, mientras que el deber del individuo es tener conciencia sobre las leyes que le rigen, independientemente de su condición social, tal como lo señala Arendt: “el hábito del pensamiento, de la reflexión, sobre lo que uno está haciendo, es independiente de la situación social, educativa o intelectual del individuo” (1999a, 73).

La existencia previa de la ley hace que en la práctica el ciudadano obedezca una gran cantidad de preceptos legales sin el examen que implica el consentimiento. Para Arendt el consentimiento tácito a las leyes se denomina “asentimiento”, es decir, se trata de un consentimiento no consciente, propio de la infancia y de aquellas comunidades que no otorgan consentimiento a las leyes, pero que al no disentir de ellas, ni al desobedecerlas, las asienten. En un lúcido juego de palabras, Hannah Arendt explica que “Quien sabe que puede disentir sabe que, de alguna forma, asiente cuando no disiente” (Arendt 1999a, 95).

El asentimiento es vital para entender la desobediencia civil, no sólo porque pone a la desobediencia en el marco de la acción activa, un disentimiento consciente, sino

también porque cuestiona en sí mismo el rol del ciudadano en la construcción de la ley y su legitimidad. La posibilidad misma del asentamiento será un problema para los teóricos del consentimiento. Se explicará a partir de razones tan diversas como la ausencia de valores sobre lo público, el desconocimiento, la falta de acceso a la información, el manejo de la opinión pública, las deficiencias en las competencias ciudadanas, la presentación de los asuntos públicos como una cuestión compleja que sólo pueden entender los especialistas, etc.

Por lo pronto es necesario volver sobre el contractualismo para analizar otras de sus relaciones, tanto con la obediencia como con la desobediencia, de cara a la construcción de una teoría política de la desobediencia civil.

4.3 La tradición contractualista

Las teorías contractualistas han marcado la construcción de los Estados democráticos modernos. Su mayor preocupación ha girado en torno a construir un orden de tipo social y político, que permita el desarrollo de los individuos y garantice sus derechos y libertades. En esta construcción teórica han reflexionado sobre el papel del individuo en el orden político y la relación que éste debe sostener con el Estado. Han elaborado premisas y propuesto instrumentos que permitan la inclusión de todos los asociados y la regulación de las relaciones socio-políticas. Preocupados por hacer del contrato social una viabilidad práctica e infalible, los teóricos contractualistas han reforzado la concepción ética kantiana de la obediencia. No obstante, autores como Hobbes ([1651] 2000) y Locke ([1690] 1990), admiten el derecho de resistencia en casos en los que el orden consensuado no cumple con los principios pactados, mientras que Rawls ([1971] 2000) acepta la figura de la desobediencia civil bajo ciertas circunstancias, como veremos más adelante.

En la medida en que la teoría contractualista no contempla la desobediencia como una opción, salvo en casos muy extremos para algunos de sus autores como Hobbes, no

debe ser causa de sorpresa que ninguna constitución contemple la desobediencia civil, aun cuando la realidad histórica ha mostrado que, a pesar de la participación ciudadana en el orden político, emergen leyes que contrarían principios fundamentales como el derecho, la justicia o las libertades. Esto se debe no sólo al papel restringido que tanto la resistencia como la desobediencia tienen en el seno de la teoría, sino también al acento marcado de la teoría en la obediencia. En la medida en que son teorías sobre la construcción del orden civil y político, la desobediencia es considerada peligrosa y contraria a la misma constitución del Estado. Por esto, los autores de la tradición contractualista dejan de lado la forma en la que la desobediencia puede articularse a la construcción o fortalecimiento del orden político.

En este apartado estudiaremos brevemente los aportes conceptuales más importantes de los autores de la tradición contractualista y reflexionaremos sobre las razones por las cuales no se contempla la desobediencia ante una disposición que cause injusticia o que contraríe algún principio o derecho. Los autores principales de ésta tradición, en orden cronológico son: los filósofos ingleses Thomas Hobbes (1588-1679) y John Locke (1632-1704), Immanuel Kant (1724 – 1804) – a quien por su decisiva influencia ya hemos dedicado un apartado específico anteriormente- , el escritor de lengua francesa Jean-Jaques Rousseau (1712-1778), y el pensador contemporáneo John Rawls (1921-2002). Los cuatro primeros, pensadores de los siglos XVII y XVIII, no estipularon la posibilidad de la desobediencia en el marco de las relaciones ciudadano-Estado. Solamente será Rawls, hombre de su tiempo y por ende influenciado por los movimientos de desobediencia civil que hemos visto en esta tesis, quien llegue a contemplar una figura tan elemental como ésta en su conceptualización del orden civil y político.

La teoría contractual tiene tres elementos o presupuestos que la caracterizan: el consentimiento, el iusnaturalismo y el estado de naturaleza. Sobre el primero ya hemos hecho una reflexión en un apartado anterior en este mismo capítulo. El segundo elemento se refiere al derecho natural, una concepción jurídico-filosófica que le otorga al individuo una condición como sujeto de derechos de manera intrínseca y ontológica. El estado de naturaleza, por su parte, es una situación hipotética, en la que los

individuos carecen de una regulación que les permita tener un orden político que garantice el ejercicio de los mismos, por lo cual se hace necesario realizar un pacto social. Sobre el particular, los autores contractualistas parten de una situación hipotética de guerra o de paz. Para Hobbes, el estado de naturaleza es un estado de inseguridad máxima que conduce a la necesidad imperiosa de un pacto social, mientras que para Rousseau es un estado de libertad que para poder ser perpetuado en la vida común requiere del concierto de todos los asociados (Bobbio 1986).

Estos tres elementos se relacionan de manera directa en la construcción del Estado y del orden político. Los individuos son sujetos de derechos y libertades, pero requieren para su ejercicio, inevitablemente, una regulación en forma de un contrato ideal a partir del cual pierden algunas cualidades de su estado natural, pero ganan la ciudadanía. Este pacto requiere del consentimiento de los asociados para que sea factible, pues se supone, como ya lo mencionamos, que el consentimiento asegura la obediencia.

A pesar del éxito de esta teoría en cuanto a su papel en la conceptualización de los Estados democráticos modernos, es preciso recordar, al menos, dos cuestionamientos que con el tiempo han mostrado ser cada vez más importantes de cara a una conceptualización política del Estado. Por un lado, en el interés de los contractualistas de hacer un pacto infalible ante la figura del consenso generalizado, se dejaron por fuera dinámicas de facto sobre las minorías, que no entraron en el acuerdo del contrato social. Evidentemente, existe una diferencia entre la teoría y la práctica política real, es decir, los planteamientos no podían concebir todas las dinámicas que implican las relaciones políticas de todos los asociados. A su vez, estos planteamientos sobre el contrato social fueron elaborados en un contexto socio-político particular, que dista mucho del actual caracterizado por el reconocimiento creciente de la diversidad y el disenso. Es así como con bastante frecuencia se identificaban algunos grupos que —habitando el mismo territorio de un Estado—no fueron incluidos en el consenso. En la medida en que el orden político se fue desarrollando, surgieron grandes conflictos de exclusión de las minorías y, simultáneamente, el reconocimiento paulatino de sus derechos como ciudadanos, cuestionando la universalidad del contrato social. Al respecto, conviene recordar que en los nacientes Estados Unidos, negros e indios no

estuvieron en el acuerdo inicial, al punto de que Thomas Jefferson, su tercer presidente, señalaba que si bien ellos eran pueblos libres, no debían vivir bajo el mismo gobierno. Incluso, tal vez el mayor comentarista de la naciente república, el historiador francés Alexis de Tocqueville, autor de *La democracia en América*, mostró su preocupación sobre estos hechos discriminatorios en el seno de la construcción de los Estados Unidos de América (Arendt 1999a).

Por otra parte, es preciso insistir en que tanto el contrato social como el estado natural son abstracciones diseñadas para dar sentido al hecho mismo del orden social como producto del consentimiento general. Este tipo de cuestionamientos permiten pensar algunos de los elementos de la teoría separados de su abstracción ideal: es el caso de cómo se puede entender el consentimiento como una reflexión continua sobre la moralidad de la ley, y no como un momento original y congelado en la historia de la construcción del orden político.

En la medida en que esta tesis pretende incluir a la desobediencia civil en el marco de la construcción democrática y continua del Estado, es preciso que en este punto se subrayen aquellos elementos indispensables para comprender la teoría contractualista y señalar los vacíos que ésta deja en su planteamiento, esperando encontrar así un lugar, en la teoría política del Estado, desde el cual expresar la necesidad básica de la desobediencia civil en dicha construcción. En conclusión, un análisis de la teoría contractual permite la inclusión de la figura de la desobediencia civil en el mismo seno del planteamiento del orden político. Para desarrollar este análisis se seguirán los autores preeminentes de la tradición contractualista, planteando para cada caso no sólo los elementos fundamentales de su teoría, sino también el espacio que deparan a la resistencia y/o desobediencia en su andamiaje conceptual.

Es preciso, finalmente, señalar que algunos de los autores contractualistas clásicos no son demócratas, pues su preocupación no recae fundamentalmente en la forma de gobierno sino en el establecimiento de un orden. Sin embargo, el planteamiento aquí consignado parte de estos precisamente por su protagonismo en la manera como se piensa la construcción del Estado, aún antes de considerar la manera en que este debe ser dirigido. Por tal motivo, es necesario incluir la desobediencia civil en ese marco más

general, para insistir en que su gesto evidentemente en contra de la ley es también creativo en lo que podríamos pensar como el sentido contractualista del término. Hacer desobediencia civil no implica ir en contra del contrato social, premisa que aún es preciso explicar, como se hará a continuación.

4.3.1 Thomas Hobbes (1588-1679).

Para Hobbes, la necesidad del contrato social es el resultado del estado de guerra constante que impera en el estado de naturaleza. Así, el contrato entra a ser el instrumento que garantiza el bienestar de todos, aunque implica la pérdida de ciertos derechos de naturaleza. Estos son enajenados a una institución o persona, en quien viene a recaer la soberanía absoluta (Hobbes [1651] 2000).

Podemos deducir entonces que la obediencia es una obligación a la cual acceden los individuos en pro de su propio bienestar, pues para protegerse ellos mismos de la posibilidad de ser agredidos por otros, renuncian a hacer daño y entregan dicha facultad al Estado. Así cobra sentido el respeto por el soberano, quien ejercerá sus funciones de manera absoluta e ilimitada (Hobbes [1651] 2000).

Es necesario resaltar que el soberano tiene un objetivo claro –un fin específico– que es garantizar la vida de quienes enajenaron sus derechos, establecer la paz y garantizar el orden civil. Pese al ilimitado poder que adquiere el soberano, su razón de existir recae en ese fin específico que no puede olvidar o dejar de cumplir. Dada esta situación, Hobbes plantea la enajenación de la libertad, pero no la del “*derecho de resistencia*”, porque cuando el soberano no realiza las funciones propias de su investidura, haciendo que el individuo retorne al estado de naturaleza —es decir, al estado de guerra— es legítimo resistirse a éste. El incumpliendo de la misión que motivó la renuncia de los individuos a la libertad y los derechos, hace pues válido el derecho de resistencia, incluso hasta dar por terminada la enajenación de los derechos de la cual procede la figura del soberano. Se debe entonces resistir cuando el contrato social va en clara contravía de las garantías mínimas que debería establecer.

Quando alguien transfere su derecho, o renuncia a él, lo hace en consideración a cierto derecho que recíprocamente le ha sido transferido (...) Trátese, en efecto, de un acto

voluntario, y el objeto de los actos de cualquier hombre es algún bien para sí mismo. Existen, así ciertos derechos, que a nadie puede atribuirse haberlos abandonado o transferido (...) En primer término, por ejemplo, un hombre no puede renunciar al derecho de resistir a quien le asalta por la fuerza para arrancarle la vida, ya que es incomprensible que de ello pueda derivarse bien alguno para el interesado (Hobbes [1651] 2000, 109).

Es claro que la preocupación de Hobbes es el establecimiento de un orden social y político que permita a los individuos salir del estado de guerra que impera en el estado de naturaleza. Sin embargo, aunque remota, Hobbes contempla la posibilidad de no colaborar con el poder cuando éste no desarrolla a cabalidad sus funciones. Esto significa abrir un pequeño espacio para la desobediencia y la no colaboración, aún en el marco de la teoría de Hobbes.

4.3.2 John Locke (1632 – 1704).

El padre del empirismo y el liberalismo, plantea dentro de los derechos naturales la libertad, la vida, la propiedad y la felicidad, siendo el deber del Estado protegerlos. Su obra *Tratado sobre el Gobierno Civil* (1689) influyó en la construcción de los estados modernos y es considerada un aporte a la corriente contractualista. En 1690 escribió el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, retomando el modelo contractual trazado por Hobbes, pero marcando grandes diferencias.

En Locke, el estado de naturaleza es un estado de paz, de buena voluntad, de asistencia mutua y conservación. “Estado de perfecta libertad (...) es también un estado de igualdad” (Locke [1690] 1990, 36), en el que no existe una persona que tenga mayor goce que otra; donde cada quien ejerce su libertad de manera autónoma, y en el que no existe sometimiento de ningún tipo ni bajo ninguna circunstancia. Sin embargo, “este estado de libertad, no es (...) un estado de licencia” (Locke [1690] 1990, 36), por lo tanto, no se tiene el derecho de autodestruirse ni de destruir a otros, se procura en todos los casos de la conservación del estado de naturaleza, para lo cual se puede recurrir al derecho de castigar el crimen y el derecho de impedir que se cometa nuevamente. “Cada hombre tiene derecho de castigar al que comete una ofensa, y de ser ejecutor de la ley de naturaleza” (Locke [1690] 1990, 36).

El problema radica en que tal derecho —concebido de esta manera— motiva la enemistad, la destrucción y la violencia, porque se carece de un juez con autoridad que garantice la convivencia pacífica. Surge así la necesidad de hacer un acuerdo social que evite el estado de guerra y garantice la justicia, mediante un poder que resuelva las controversias entre iguales. Por lo tanto, los mismos individuos se colocan en un estado de sociedad y abandonan el estado de naturaleza, con lo cual, el acuerdo social goza del consentimiento de cada uno de sus miembros. Uno de los objetivos del acuerdo social es someterse a las leyes hechas por consenso de la mayoría y colaborar con el poder ejecutivo, encargado de aplicar la ley. De esta forma, cada individuo renuncia a su derecho natural de obrar autónomamente para preservarse a sí mismo, delegando en el Estado la facultad de castigar las ofensas de las que haya sido objeto.

Más aunque todo hombre que ha entrado a formar parte de cualquier sociedad civil y se ha convertido en miembro de un Estado ha renunciado a su poder de castigar las ofensas contra la ley de la naturaleza según le dicte su juicio personal, ocurre que, junto con la entrega de ese poder de juzgar que él ha cedido a la legislatura en todos aquellos casos en lo que le fue posible recurrir a un magistrado, también ha dado al Estado el derecho de emplear su propia fuerza personal para que se pongan en ejecución los juicios de dicho Estado. Y esos juicios formulados por el Estado son, ciertamente, juicios suyos tanto si son hechos por él mismo como si los formula su representante. Y ahí tenemos el origen del poder legislativo y ejecutivo de la sociedad civil (Locke [1690] 1990, 103 -104).

Una vez establecido el acuerdo, se renuncia al poder natural y se entra a un espacio político en el cual es necesario el consenso mayoritario, sentando las bases de un Estado representativo. Es decir, cada individuo está representado en el poder del Estado, dado que dicho poder está sustentado en el consentimiento de cada uno de los miembros. De este modo, Locke propone la obediencia al derecho positivo, que viene a surgir de un consenso mayoritario y supone la estricta sujeción a la ley natural.

Si bien puede pensarse que Locke desecha toda posibilidad de desobediencia, es claro que existen situaciones en las cuales el deber ciudadano es precisamente disolver el gobierno, abriendo así la posibilidad a la desobediencia al poder. La resistencia es

entonces factible cuando alguien asume las funciones del legislador sin la autoridad del pueblo, o cuando el poder legislativo se deteriora. Los ciudadanos gozan así de absoluta libertad para resistir la fuerza de quienes se imponen sin su autoridad.

Específicamente, Locke señala cuatro instancias que evidencian la necesidad de disolver un gobierno (Locke [1690] 1990). Primero, cuando se impone la propia autoridad arbitraria del príncipe, porque implica que éste desobedece las leyes consensuadas y erige un poder legislativo nuevo que no goza del consentimiento del pueblo. Segundo, cuando prohíbe el príncipe la reunión de la legislatura y su libertad de actuación. Tercero, cuando se alteran los sistemas electorales en contra de los intereses comunes. Cuarto, cuando se entrega al pueblo al sometimiento de un poder extranjero, porque significa que se están subvirtiendo las leyes.

Esta posibilidad del derecho de resistencia es la última opción en la vida política de los ciudadanos. No basta pues con que el individuo esté en desacuerdo con una disposición para justificar su desobediencia. Así, para Locke, la persona del príncipe es sagrada y sus acciones están libres de cuestionamientos, censura o condena judicial, salvo en aquella situación en la que éste abiertamente ejecute su gobierno en contravía de los principios más básicos e intereses comunes alrededor de los cuales se ha construido el orden social.

Siempre que los legisladores tratan de arrebatar y destruir la propiedad del pueblo, o intentan reducir al pueblo a la esclavitud bajo un poder arbitrario, están poniéndose así mismos en un estado de guerra con el pueblo, el cual, por eso mismo, queda absuelto de prestar obediencia (Locke [1690] 1990, 213).

Es preciso señalar que para Locke esta situación no es privativa de una determinada forma de gobierno. La tiranía puede presentarse tanto en la monarquía como en la democracia, donde el gobernante también puede utilizar el poder con otros fines distintos a la preservación del pueblo y sus propiedades. A su vez, todo exceso de poder e imposición por la fuerza de cuestiones no contempladas en la ley, por parte de los representantes de gobierno es una actuación sin autoridad. Se trata entonces de una usurpación de los derechos, por lo tanto, el ciudadano debe resistir como se le resiste a un ladrón y el representante perder la investidura que le acompaña.

De esta manera la desobediencia obtiene un espacio en el planteamiento de Locke. Sin embargo, nunca se desobedece sin asumir la responsabilidad civil y política. “Quien ofrezca resistencia”, recuerda este pensador, “hará recaer sobre sí la justa condena de Dios y del hombre” (Locke [1690] 1990, 200). El que resista debe estar dispuesto a someterse a la ley divina y civil.

Finalmente, es preciso subrayar que, en ese escenario extremo en el cual está permitida la resistencia, ésta no sólo es un derecho, sino un deber del buen ciudadano. Para Locke, que el pueblo se percate de que el poder es utilizado arbitrariamente para la consecución de intereses privados, distintos a la garantía de los derechos y la libertad, sin hacer nada es simplemente contradictorio, pues esto implicaría que el pueblo se engaña a sí mismo, como si estuviera en contra de su propia autonomía y libertad. De esta manera, el ciudadano para Locke es siempre respetuoso con la ley y las disposiciones del poder, pero ese mismo respeto se convierte en resistencia cuando éste se encuentra bajo la ilegal tutoría de la tiranía.

4.3.3 Jean Jacques Rousseau (1712-1778).

La publicación *Del Contrato Social* marca sin duda un hito en la teoría contractualista, fundamentalmente porque sus ideas inspiraron una gran serie de transformaciones, que incluyen pero no se agotan en la Revolución Francesa. Evidentemente, el propósito de esta tesis no es analizar en extenso la obra del pensador francés. Bastará por el momento con señalar su posición con respecto a la posibilidad de desobedecer en el marco de un Estado pensado desde la teoría contractualista.

Para Rousseau el estado de naturaleza no es, como para Hobbes, un estado de guerra, inseguridad e incertidumbre. De hecho, el estado de naturaleza es contemplado por el filósofo francés como aquel en el que los individuos gozan de plena libertad, reinando entre ellos un estado de armonía. Sin embargo, fuerzas antagónicas producto de la escasez de recursos hacen que las relaciones entre los individuos pierdan su armonía original. Este es el origen de la desigualdad, de la manera como la fuerza se convierte en derecho para el que la detenta, del egoísmo, etc. Frente a este nuevo estado donde los hombres ya no pueden vivir en plena libertad ante la confrontación

con el otro, se hace necesaria la constitución de un orden político a través del contrato social. De esta manera los miembros de la sociedad humana renuncian a las voluntades individuales y se someten a la voluntad general, que no es la suma de voluntades individuales, sino aquella voluntad que beneficia equilibradamente a todos. Dentro del contrato social, cada individuo será tan libre como lo era en el estado de naturaleza, pero su vida estará regida por ese orden.

Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes. Tal es el problema fundamental al que debe dar solución el contrato social (Rousseau [1762] 1998, 38).

”Mediante el pacto social”, explica Rousseau, “hemos dado existencia y vida al cuerpo político; se trata ahora de darle el movimiento y la voluntad mediante la legislación” (Rousseau [1762] 1998, 36). La ley será la representación del consenso de todos los miembros y la garantía de los derechos y de la libertad, es decir, la manifestación de ese pacto mediante el cual los hombres pueden vivir juntos. Dicho consenso obedece a lo que Rousseau denomina voluntad general, que no es otra cosa sino el interés común de todos los asociados. Bajo ésta se garantiza la unidad del cuerpo social y político, pero dejando claro que —en ese espacio político que se abre con el contrato— el individuo sigue siendo libre, sujeto de derechos y ciudadano participe de las decisiones sobre lo público. “Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder”, escribe, “bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo a cada miembro como parte indivisible de un todo” (Rousseau [1762] 1998, 15). De esta forma se garantiza que el poder esté orientado a cumplir con el bien común.

La figura que permite que dicha voluntad general se concrete es la legislación. Cada asociado está obligado a obedecer lo que él mismo ha proferido como ley, que representa la voluntad general. Entonces el pacto social, dice Rousseau:

(...) toma ahora el nombre de República o de cuerpo político. En cuanto a los asociados, toman colectivamente el nombre de pueblo y llaman más en concreto

ciudadanos, en tanto son partícipes de la autoridad soberana, y súbditos, en cuanto están sometidos a las leyes (Rousseau [1762] 1998, 16).

El disentimiento no es explícitamente contemplado por Rousseau en sus escritos políticos. De hecho, no es factible la oposición a la voluntad general, que es infalible y moralmente recta (Mejía Quintana 2001). Ahora bien, esta voluntad general no es necesariamente la voluntad de la mayoría, sino una voluntad que siempre está orientada al bien común y que por eso mismo es irrefutable.

La justicia es una gran preocupación en Rousseau. El ejercicio del poder soberano actúa bajo las directrices de la voluntad general, por lo que a priori se ve garantizada tanto la igualdad como la justicia. Podría entonces argüirse que si éstas se presentan, es porque el poder no está obediendo cabalmente la voluntad general, que exige obediencia al ciudadano. Sin embargo, hasta tal conclusión no llega el autor francés, aunque éste sí hace una distinción entre verse obligado —moralmente como ciudadano— y ser forzado —a través del ejercicio de la autoridad— a obedecer.

De modo que, en el momento en que el gobierno usurpa la soberanía, el pacto social se rompe, y todos los ciudadanos, al recobrar con pleno derecho su libertad natural, se ven forzados, pero no obligados, a obedecer (Rousseau [1762] 1998, 86).

La obediencia no es pues siempre una obligación. La ruptura del contrato a su vez faculta a los ciudadanos a la constitución de uno nuevo, situación que se ve a la vez permitida y motivada por la recuperación de la libertad natural. De esta manera, aunque no explícitamente, aún en el planteamiento de Rousseau, el ciudadano puede resistir al poder cuando este no cumple con las leyes emanadas de la voluntad general que debería haberlas constituido.

4.4 Teóricos políticos de la desobediencia civil.

En la mayoría de las teorías contractualistas, la desobediencia no tiene un espacio, al menos, explícito. Sin embargo, la resistencia, en particular el derecho a ésta, sí tiene

un papel preponderante, en la medida que se contemplan situaciones en las cuales las disposiciones, leyes o el poder en sí mismo, no obedecen cabalmente los acuerdos mediante los cuales se constituye el orden político. El derecho de resistencia se opone a la tiranía, a la autoridad excesiva que ahoga los principios liberales. Solo en tales casos es factible y justificado oponer resistencia.

El contrato social se basa en la obediencia. En esta medida es coherente el que estos autores vean con mucha precaución la desobediencia, pues puede poner en riesgo el contrato mismo. Históricamente, de esta manera, en la teoría política la desobediencia y el desobediente han permanecido escasamente teorizados, pues aún reconociendo el potencial de la misma, se ha puesto un énfasis, no necesariamente explicitado, en su carácter contrario al orden social manifestado en la existencia plena del contrato.

Será necesaria la experiencia histórica de los procesos de desobediencia civil propiamente dichos —explorados en el capítulo correspondiente— para que la teoría social diera otro lugar a la desobediencia en el marco de la construcción de los estados democráticos. El siglo XX demostrará que la construcción del contrato social es mucho más compleja, fundamentalmente porque los procesos de reconocimiento de las minorías, las luchas anticoloniales, la conformación de estados pluriétnicos y plurinacionales, las migraciones, etc. cuestionarán la legitimidad del contrato social en abstracto, exigiendo una serie grande de arreglos, sin que ello implique el fin del sistema político y la ciudadanía. Desobedecer será entonces una forma más del ejercicio político del individuo, comprometido con la reivindicación de su condición política.

En el planteamiento de esta tesis ha sido central el problema de cómo la desobediencia hace parte del abanico de posibles formas de relacionarse como individuo y colectivo con la ley y el Estado. Sin embargo, ya lo podemos decir en este punto del capítulo presente, la desobediencia no ha sido central en cómo se piensa la constitución y continuidad del orden político, precisamente por esos efectos de larga duración que hacen que sea particularmente difícil pensar la desobediencia en el marco de la teorización del orden, para la cual siempre ha sido, en contraste, central la obediencia como esencial al funcionamiento de la misma sociedad. La desobediencia,

generalmente amparada en la resistencia, es para los autores analizados hasta este punto, un recurso de último término cuando el contrato no cumple con su cometido. Los teóricos contemporáneos del orden social tendrán pues que pensar el papel de la desobediencia en el marco de la constitución del orden político, no como último recurso sino como parte de la agencia política de cada ciudadano. Esto hace que estos teóricos sean, a su modo, teóricos de la desobediencia en el contexto de la ciudadanía; teóricos, por ende, de la desobediencia civil.

Rawls, Arendt, Habermas y Singer tienen además en común que sus contribuciones al pensamiento se han elaborado desde la ética política, colocando de manifiesto cuestiones capitales como la justicia, la ciudadanía, la participación, el desarrollo del sujeto político y el espacio público en la construcción de las democracias. Al tiempo han defendido la figura de la desobediencia civil desde sus teorizaciones sobre ética política, lo cual constituye un aporte en la consolidación de la democracia.

Pese a las definiciones que ofrecen estos autores ya clásicos cuyo pensamiento ha influenciado el desarrollo de los regímenes democráticos, la figura de la desobediencia civil sigue siendo aún desconocida, confundida con otras categorías y considerada aún, no sólo una posición ilegal, sino una forma de subversión del orden establecido.

Partir de estas definiciones y continuar con una teorización de la desobediencia civil permite no sólo aclarar conceptualmente esta figura, sino colocarla en el terreno de la praxis. Nuevamente, en este aparte, se seguirán los planteamientos de los teóricos seleccionados, haciendo un énfasis en su conceptualización de la desobediencia civil, destacando cómo la desobediencia de este tipo gana prevalencia en la configuración de la relación entre el individuo y el Estado.

4.4.1 John Rawls (1921 – 2002).

Considerado como el último autor de la corriente contractualista (Kersting 2011), el filósofo estadounidense John Rawls es a su vez el único de dicha tendencia en introducir la figura de la desobediencia civil de manera explícita dentro de su teoría sobre el contrato social. El caso es que Rawls no puede sustraerse como teórico de la experiencia del siglo XX y su obra política refleja la experiencia de la desobediencia

civil como práctica política protagónica en la historia de dicho siglo. No obstante, las condiciones que establece para la desobediencia civil la ubican en la existencia previa de una democracia casi perfecta.

De acuerdo con su inspiración contractualista, la preocupación de Rawls se centra en el contrato social, particularmente en su relación con la justicia. Para este, sólo la justicia puede ser garante de que los individuos miembros del orden político puedan gozar de los beneficios del contrato. En la obra *Teoría de la Justicia* ([1971] 2000) Rawls plantea sus postulados sobre el contrato social. La palabra clave de su planteamiento es *justicia*, como él mismo lo presenta:

Mi objetivo es presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un superior nivel de abstracción la conocida teoría del contrato social (...) la idea directriz es que los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad son el objeto del acuerdo original (Rawls [1971] 2000, 24).

El acuerdo original previo a la construcción de todo orden socio-político implica que la justicia sea el valor orientador principal del contrato social, y por lo tanto, característica básica de todo pacto. Rawls entiende la justicia como *imparcialidad*, esto es, la igualdad en la posición inicial a partir de la cual se definen los términos fundamentales de la asociación (Rawls [1971] 2000, 24-25).

Esta posición original en la que todos los individuos son iguales y pueden de igual forma incidir sobre el contrato social es hipotética, similar a lo que los contractualistas previos denominaron estado de naturaleza. La importancia de esta situación hipotética es que permite, precisamente, una concepción de la justicia. El filósofo define además varios rasgos esenciales de esta situación: nadie puede saber su lugar en la sociedad (posición, clase o estatus social); nadie sabe su suerte en la distribución de ventajas y capacidades naturales. Así, los principios de justicia se escogen tras un “velo de ignorancia” (Rawls [1971] 2000, 25).

Rawls va a contemplar la obediencia y la desobediencia en función del respeto a los principios de justicia. Evidentemente, la obediencia es fundamental para asegurar el funcionamiento del contrato. No obstante, esta tiene límites, establecidos por la justicia

como principio rector de la vida política. Como ya se ha señalado, la mayor preocupación para este autor es dotar al contrato social de una justicia tal que garantice la equidad, la participación, la libertad y los derechos. Por lo tanto, la obediencia para Rawls es un deber dirigido a proteger la justicia:

“El deber natural más importante es el de apoyar y fomentar instituciones justas”. Este deber implica a su vez dos obligaciones. La primera, “obedecer y cumplir nuestro cometido en las instituciones justas cuando éstas existan y se nos apliquen”, y la segunda, “facilitar el establecimiento de acuerdos justos cuando éstos no existan” (Rawls [1971] 2000, 306).

Sin embargo, la desobediencia no está autorizada *a priori* frente a los acuerdos injustos. Efectivamente, “la injusticia de una ley no es, por lo general, razón suficiente para no cumplirla” (Rawls [1971] 2000, 321). En la medida en que la estructura de la sociedad sea “razonablemente justa” existe la obligación de cumplir incluso las normas abiertamente injustas, esencialmente porque dicha injusticia no se refiere a ésta como ausencia de imparcialidad, y porque su conceptualización está abierta al debate y al conflicto de principios.

...hemos de reconocer que las leyes injustas son obligatorias siempre que no excedan ciertos límites de injusticia. Al tratar de distinguir estos límites, nos acercamos al complicado problema del deber y la obligación política (Rawls [1971] 2000, 321).

Rawls reconoce empero que tanto el principio de justicia como la obediencia estricta son concepciones ideales. La clave reside precisamente en preguntarse en qué circunstancias serán tolerados los acuerdos injustos. Para Rawls esto abre la posibilidad de lo que llama la obediencia parcial, que incluye la teoría del castigo y la justicia compensatoria, la guerra justa y la objeción de conciencia, la desobediencia civil y la resistencia militante (Rawls [1971] 2000, 321).

De esta manera, Rawls justifica la desobediencia civil, previo examen del alcance de la injusticia de las leyes, la política o las instituciones. Sin embargo, recuerda el autor que siempre es posible que los acuerdos difieran algunos grados de lo que fue consensuado, pero que en términos generales conserven los principios de justicia,

frente a lo cual, la desobediencia civil sería un exceso. El punto es que todo sistema constitucional contiene imperfecciones inevitables, y no por ello debe invocarse la desobediencia constantemente. De hecho, el ciudadano detenta un deber natural de urbanidad, que consiste en:

(...) no invocar los errores de los programas sociales como excusa para no obedecerlos, ni explotar las inevitables lagunas de las normas para promover nuestros intereses. El deber de urbanidad impone la aceptación de los defectos de las instituciones y cierta moderación al beneficiarnos de ello (Rawls [1971] 2000, 324 - 325).

Así, el funcionamiento del individuo en la sociedad está pues anudado al cumplimiento del deber, pero este deber, contrario a como lo contemplaban los contractualistas anteriores, es un deber que pasa primero por el examen del contrato y sus acuerdos en términos de justicia. De esto se concluye, a su vez, que para Rawls el contrato no sólo requiere la validación del orden político en su formulación hipotética, sino su continua evaluación en situaciones concretas, como el funcionamiento de la justicia, sus concepciones e instituciones. Por lo tanto, para este teórico político, la desobediencia civil se justifica solo en virtud de proteger los principios de justicia y hace parte del aparataje del que dispone el ciudadano frente a situaciones no hipotéticas que van en contravía de los principios sobre los cuales se constituyó el contrato.

Por tal motivo, para Rawls es tan importante que el desobediente civil haya agotado todos los mecanismos legales y las apelaciones a la mayoría antes de llevar a cabo sus actos de desobediencia. A su vez, estos actos deben garantizar que no haya un irrespeto por todo el sistema legal, por lo que debe considerarse la desobediencia civil, como ya se ha mencionado, un acto de obediencia parcial.

La posibilidad de la obediencia parcial en sus diferentes configuraciones es importante porque el contrato está sujeto a cambios positivos, cuando sean necesarios, respondiendo a la dinámica de las democracias modernas sin que se deba abolir el contenido de todo el contrato, permitiendo modificaciones deseables, acordes y progresistas. A su vez, según Rawls, la sociedad debe tener unos altos índices de cooperación, que se llevan a cabo mediante el consentimiento político. Por ende, la

desobediencia también puede operar cuando las condiciones para la libre cooperación ciudadana estén siendo violadas.

Ahora bien, Rawls desarrolla el concepto de desobediencia civil enmarcado en la teoría contractualista que se ha delineado en este apartado. Su teoría de la desobediencia civil incluye un examen de la clase de disidencia, de los motivos y la justificación de la desobediencia civil, y finalmente, del papel de la desobediencia civil en un sistema constitucional.

De esta manera puede finalmente examinarse la definición de Rawls de desobediencia civil, para quien esta es “un acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido habitualmente con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas de gobierno” (Rawls [1971] 2000, 332). Su primera advertencia al respecto es que esta sólo puede presentarse en un régimen democrático “casi perfecto”, que apunta hacia los ideales de justicia, donde se contempla la posibilidad de la desobediencia frente a un hecho de injusticia dentro de una autoridad claramente democrática. Restringe así la desobediencia a las violaciones de los principios de justicia, insistiendo en que sólo se debe usar cuando se han agotado otras instancias legales, como ya se ha anotado en este apartado.

En este sentido, Rawls argumenta que la desobediencia civil se da en las democracias precisamente porque los ciudadanos tienen una concepción común de la justicia. “Invocamos la concepción de justicia comúnmente compartida, que subyace en el orden político” (Rawls [1971] 2000, 333), porque aunque puedan coincidir posturas religiosas y morales individuales, los desobedientes deben descansar su argumento sobre esta noción de justicia donde todos se identifican claramente, haciendo evidentes las razones que causan el acto desobediente. Esto posibilita que en un régimen constitucional, los tribunales declaren la ley o política sobre la cual se desobedece “inconstitucional” dando fin a dicha protesta.

De esta manera la desobediencia civil es un “recurso estabilizador del sistema legal” (Mejía Quintana 2001, 214), porque aunque es ilegal al desafiar la constitucionalidad y legitimidad de las autoridades, simultáneamente reivindica la concepción democrática

de la sociedad, ya que resalta el esquema de cooperación entre personas iguales que no se someten. En tal sentido corrige una divergencia, porque si la desobediencia civil se incluye dentro de las formas legales del constitucionalismo, significa que hay un complemento en la concepción legalista de la democracia constitucional.

De la misma forma, Rawls muestra preocupación por la posibilidad que la desobediencia incite al desorden. Frente a esto insiste en que el acto desobediente no debe entorpecer el respeto a la ley. La desobediencia civil debe ser pues un acto pacífico, incompatible con la violencia, precisamente porque puede causar daños y perjuicios, o ir abiertamente contra las libertades ciudadanas, que en rigor son las que reconoce y reivindica el desobediente. Esta relación entre la desobediencia y la ley en Rawls es compleja, ya que la desobediencia civil:

Expresa la desobediencia a la ley dentro de los límites de la fidelidad a la ley, aunque está en el límite externo de la misma. Se viola la ley pero la fidelidad a la ley queda expresada por la naturaleza pública y no violenta del acto, por la voluntad de aceptar las consecuencias legales de la propia conducta (Rawls [1971] 2000, 334).

Un ciudadano autónomo es responsable de sus actos y, en consecuencia, atiende a los principios políticos que guían la interpretación de la Constitución. “No hay peligro de anarquía en tanto haya cierto acuerdo entre las concepciones de justicia que detentan los ciudadanos” (Mejía Quintana 2001, 216), concepciones de justicia que serán defendidas mediante el acto desobediente. Ahora bien, si la concordia ciudadana se ve interrumpida por actos de desobediencia, porque la violación a los derechos es persistente, deliberada y prolongada en el tiempo, esta es una responsabilidad de quienes han abusado del poder y de la autoridad, utilizando la coerción para mantener instituciones injustas, propiciando la oposición, la resistencia y la sumisión.

4.4.2 Hannah Arendt (1906 - 1975)

Sin lugar a dudas una de las más grandes pensadoras del siglo XX, Hannah Arendt puede contemplarse como una teórica de lo político en su sentido más amplio (Arendt 1993; Roiz 2002). Si bien sus contribuciones en este sentido son múltiples y exceden los objetivos de este apartado, con respecto al tema sobre el cual se pregunta esta

tesis, deben resaltarse que Arendt presenta un radical cambio conceptual sobre la política, al definirla como “el vivir juntos”³⁸ (Vidal y Ballesteros 2005, 145); además, su crítica a los totalitarismos, que se caracteriza no solo por explicar la incompatibilidad entre violencia y política, sino por reflexionar sobre el consentimiento que requieren dichos gobiernos, por parte al menos de un grupo de ciudadanos para subsistir; su clara diferenciación entre los asuntos sociales y los asuntos políticos, y finalmente, su propuesta de inclusión de la desobediencia civil como “norma fundamental” relacionada con su rechazo tajante de la violencia en el ámbito de lo político. Paralelamente es también fundamental su propuesta metodológica, que gira en torno a teorizar la experiencia, es decir, contemplar la realidad y reflexionar sobre la misma para explicarla y comprenderla (Vidal y Ballesteros 2005, 146).

Para Arendt el individuo debe ser autónomo, libre e independiente, y al mismo tiempo responsable, consciente y pensante. Se involucra en una amplia gama de debates ético-políticos, preocupados por una sociedad y una organización política que no solo se limite a garantizar derechos y libertades sino en la cual los individuos sean realmente ciudadanos activos, participantes fehacientes que incidan sobre las decisiones colectivas, siendo siempre autodeterminantes de sí mismos y de lo público (Arendt 1993).³⁹

A lo largo de su extensa obra, esta autora llama la atención sobre asuntos como la equidad y el respeto por la diferencia y las minorías, cuestiones que colocan la democracia como un proyecto inacabado, que debe ser lo suficientemente flexible para incluir nuevas ciudadanía y expresiones en el debate público. Al mismo tiempo, sostiene que las instituciones democráticas deben estar adecuadamente establecidas y fortalecidas como garantes de lo político. Como lo podemos observar a lo largo del texto *Crisis de la República* (Arendt 1999a).

³⁸ Para Arendt la condición indispensable de la política es la irreductible pluralidad; la acción acompañada de la palabra y el discurso, esto es actuar concertadamente. La política es entonces “vivir juntos”, donde la libre deliberación instala el espacio común (público) en el que se expresa la pluralidad, la distinción, la identidad y la diferencia. *La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos*, por lo que el sentido de la política es la libertad (Arendt 1993, 45-47 y 61-66)

³⁹ El individuo como ciudadano es quien decide qué tipo de régimen político desea, por lo que ninguna forma de gobierno puede sostenerse sin la legitimidad de quienes ocupan el territorio. Este razonamiento lleva a Arendt a afirmar que incluso los totalitarismos han gozado de la aprobación de un grupo importante de ciudadanos como condición para su existencia y perpetuación (Arendt 1999a).

Por tales razones, muchos de sus argumentos y explicaciones son válidos aportes que colaboran en la justificación de la figura de la desobediencia civil como una expresión de la conciencia, responsabilidad y protagonismo del ciudadano con lo que les es común a todos, es decir, lo público y lo político. Por su parte, su obra crítica presenta la violencia como el factor que anula por completo la política y, por consiguiente, la libertad, los derechos y la expresión, constriñendo al individuo a ser algo (una cosa) y no alguien (un ser humano). De tal manera que como ninguna persona está obligada a someterse, ni ninguna persona con capacidad de pensamiento y conciencia podría soportar tal cosa, Arendt abre la puerta para entender a la desobediencia civil como un instrumento de legítima resistencia. (Arendt 1999a, 59 -108).

A lo largo de la obra de Hannah Arendt vamos a encontrar, de forma imperativa, que la conciencia y el pensamiento son facultades humanas. Un individuo es responsable de todos sus actos y de su omisión, incluyendo aquellos que impactan su entorno político y social. Cuando se refiere a la violencia, Arendt explica que ésta solo puede concebirse en la ausencia de pensamiento. “Lo malo [de los seres humanos] no es que tengan suficiente sangre fría como para “pensar lo impensable”, sino que no piensan” (Arendt 1999a, 114). De esta manera, su postura ética rechaza enfáticamente que el individuo se excuse en la ignorancia o el sometimiento para prestarse a reproducir la violencia. Este explícito rechazo a la violencia, que no puede de ninguna manera según Arendt relacionarse con la política, permite contemplar la desobediencia civil como un vehículo para manifestarse abiertamente en contra de una injusticia. Esto no sólo por el carácter pacífico de la desobediencia civil, sino porque se entreteje una coherencia entre una figura que proclama justicia sin incurrir en las injusticias propias de cualquier violencia.

En su primera obra, *Los Orígenes del Totalitarismo* (1999b), Arendt señala que los gobiernos totalitarios imprescindiblemente cuentan con el apoyo de una parte de la sociedad para instalarse y/o mantenerse en el poder, que no es recibido de una masa desinformada, atemorizada o sometida, sino que, por el contrario, proviene de una parte importante de individuos de la sociedad que brindan su apoyo de una manera consciente y de acuerdo con las políticas del gobierno totalitario. Al respecto, nos

recuerda un informe de la SS de 1944, en el que se revela que la mayoría de la población alemana se hallaba plenamente informada de los excesos del régimen, sin que se produjese por ello ninguna manifestación de rechazo. “Es completamente obvio que el apoyo de las masas al totalitarismo no procede ni de la ignorancia ni de lavado de cerebro”, concluye Arendt (1999b, 114). Este apoyo confiere legitimidad al actuar del poder, por lo que puede concluirse, siguiendo los planteamientos de Arendt, que nada debería pasar sin que como ciudadanos lo permitamos. Este argumento es esencial para entender la postura de Arendt con respecto a la desobediencia civil.

El concepto de *nacimiento* es el aporte político más relevante en *La Condición Humana* (2005a). Esta obra es relevante en la nueva concepción de política y en la explicación de la desobediencia civil para esta autora. El “nacimiento” es la aparición del individuo, la revelación de “quién soy”, e implica siempre el identificarse ante los otros (Arendt 2005a, 225-236). Por lo tanto, el individuo, desde su mismo nacimiento, es constitutivamente político, pues solo puede presentarse en el espacio público, esto es, en el marco del reconocimiento de los otros (Vidal y Ballesteros 2005, 153). Así, política y acción son concomitantes, hacen parte de la existencia misma, de ser alguien. Es precisamente el espacio público el que, por su parte, debe garantizar la concepción de individuo como ser plural (Arendt 1995, 146-150).

Recapitulando, pueden resaltarse dos elementos importantes en la concepción del objetivo y la naturaleza de la desobediencia civil:

- En primera instancia, una nueva concepción de política, entendida como la relación que surge entre los individuos al estar “juntos”, cuya naturaleza hace parte de la condición humana, el “bíos-politikos” (siguiendo a Aristóteles, quien definió al individuo como “*zoon politikon*”) (Arendt 2005a, 52). De esta manera, para Arendt el ser humano es esencialmente un ser político, pues surge en la relación con los otros a partir de la identificación en el espacio público como un alguien al hacerse ciudadano. La vida política del sujeto está estrechamente relacionada con su propia naturaleza e implica una responsabilidad en cuanto a la construcción del orden socio-político. (Vidal y Ballesteros 2005, 154). Siendo la política parte de la naturaleza humana, el individuo debe ejercer incidencia en

las decisiones colectivas, haciéndose responsable de la determinación de sus espacios sociales y políticos, y desarrollando sus facultades de autonomía, determinación y ejercicio de libertad (Arendt 2005a, 225 -232). Se entiende así que el individuo goza de conciencia y pensamiento para decidir de manera genuina obedecer o desobedecer de acuerdo a la capacidad de reflexión sobre cuestiones como la justicia y la equidad. Esta particular relación del sujeto con lo público lo hace irremediabilmente responsable de permitir o no las injusticias que puedan ocurrir en el desarrollo de las decisiones políticas (Arendt 1999a).

- En segundo lugar, debe insistirse en el categórico rechazo de Arendt a la violencia, ya que como forma de dominación limita las capacidades del individuo y la posibilidad misma de una sociedad libre, deliberativa y realmente política. Violencia y política son incompatibles, pues al reducir al individuo a lo que se puede obtener por la constricción, se elimina la posibilidad del desarrollo mismo de la política (Arendt, 1999a). Un individuo moralmente responsable con lo político no tiene ninguna justificación para cooperar o permitir, con su acción u omisión, el sometimiento por la fuerza de otras personas semejantes a él. Esta división tajante entre violencia y política subraya la característica de pacífica que tiene la desobediencia civil, relación que se desarrollará más adelante en este mismo documento.

En *Eichmann en Jerusalén* (2005b), Arendt desarrolla su concepto de la “banalidad del mal”. El ejercicio de la violencia, hacer daño o el mal a otros, no es una cuestión de seres extraordinarios, con problemas psíquicos o rasgos poco comunes, sino de seres completamente normales, con vidas habituales. El uso de la violencia como la existencia del mal no son productos de la anormalidad, la mala formación, la monstruosidad o la demencia, sino simplemente de la mediocridad y la desidia por “no pensar” (Arendt 1995, 139-143). Para desarrollar su tesis, Arendt le hace seguimiento al caso judicial de Karl Adolf Eichmann, teniente coronel de la SS Nazi, acusado de participar directamente en la solución final, especialmente en Polonia, cuestión que le costó la vida a cientos de judíos, además encargado de transportar a los judíos deportados a los campos de concentración alemanes, durante gran parte de

la Segunda Guerra Mundial. Capturado por la Mosad en Argentina, Eichmann fue llevado a un tribunal en Israel para responder por sus crímenes. Su defensa argumentó que Eichmann nunca quebrantó la ley, ya que se limitó a “obedecer” las instrucciones impartidas por sus superiores bajo una política de exterminio que era además conocida por casi toda la sociedad alemana. Eichmann se adaptó con éxito a un sistema cerrado que nunca cuestionó y fue, sin lugar a dudas, un buen funcionario público, preocupado por operar bajo los lineamientos propuestos desde las altas esferas gubernamentales, fieles al estamento y profundamente institucionales. A pesar de haber llevado a millones de personas a la muerte, Eichmann es todo menos un anormal. Arendt relata cómo seis psiquiatras lo examinaron sin encontrar patología alguna, e incluso uno de ellos exclamó durante el proceso: “Es más normal que yo” (Arendt 2005b, 46). Eichmann era un hombre normal, incluso ejemplar por su actitud y comportamiento con su esposa, hijos y amigos.

A partir del caso la autora elabora tres grandes conclusiones: La primera con respecto a la jurisdicción del Estado de Israel sobre el caso. Efectivamente los crímenes de Eichmann eran de carácter universal, por lo que el recién creado Estado de Israel no podía aplicar su jurisprudencia en el mismo. Además, en el momento en que ocurrieron los hechos Israel no era un Estado y los judíos eran nacionales de distintos países en Europa (Arendt 2005b, 370–406). Segunda, no se debe considerar a Eichmann un hombre sádico, pervertido o anormal, sino como terroríficamente normal, como han existido muchos otros que cometen crímenes contra la humanidad. La autora lo califica de *hostis humani generis* (enemigo del género humano), y de allí desprende su concepto de “banalidad del mal” (Arendt 2005b, 403). Eichmann ejemplifica cómo un individuo puede cometer actos perversos, bajo un marco legal o normativo, sin reflexionar, analizar o pensar sobre sus actos, y por razones por entero banales y cotidianas, como lograr un ascenso u obtener el favor de aquellos que están mejor posicionados en un orden jerárquico, concluyendo así que el mal y la violencia son simplemente resultados de “*no pensar*” (Arendt 1995, 141). Tercera, Arendt, al señalar que varios judíos colaboraron con el régimen nazi en deportaciones y persecuciones, cuestiona las perspectivas maniqueístas, subrayando la ambigüedad moral y política, y

la complejidad inherente a las situaciones en las que se desarrollaron los acontecimientos (Arendt 2005b, 369-403).

En el libro *Sobre la Revolución* (2006) Arendt elabora un análisis comparativo entre la revolución francesa, que define como social, y la revolución republicana de los Estados Unidos, que define a su vez como política. De esta manera la autora desarrolla una distinción entre los temas que suscitan debates de índole social (necesidades y equidad, por ejemplo) y los que son políticos (libertades y derechos). La revolución americana fue política, porque procuraba establecer una república que permitiera la garantía de derechos y libertades, mientras que la revolución francesa fue social, pues pretendía eliminar un régimen sobre el cual descansaba un sistema inequitativo (Arendt 2006, 11-23).

Esta distinción de lo social y lo político en el marco del desarrollo de las revoluciones permite catalogar los temas que debieran deliberarse porque impactan en las formas como convivimos. De lo cual podemos inferir una evolución en la historia sobre las maneras como los ciudadanos protagonizan la construcción de formas de gobierno, pasando de la revolución –un cambio radical del régimen político– a la desobediencia civil –un llamado vehemente pero pacífico y puntual sobre las causas que generan injusticia.

Conviene observar que históricamente y por lo general, las revoluciones surgen motivadas por necesidades sociales. El mayor movilizador de los grupos humanos es la pobreza, la inequidad, la marginalidad, la falta de un algo imperativo para sobrevivir, que los incita a organizarse y luchar. La pobreza, por ejemplo, tiene el poder de marginar al ser humano al punto que lo coloca bajo el total imperio de la necesidad, sin más opción que tratar de solucionar la urgencia del hambre. Este poder dispone a la pobreza para servir de motor para una revolución que se puede limitar a satisfacer necesidades básicas. La cuestión política, aquella que persigue obtener libertades y derechos, puede fácilmente sucumbir ante el hambre saciada, colocando el ejercicio de la libertad y el desarrollo de la ciudadanía a merced de las tiranías.

Razón por la cual es importante que la desobediencia civil aprenda de las revoluciones a colocar en el debate público las cuestiones esencialmente políticas, cuestiones que tienen a su vez el poder de transformar asuntos sociales. De esta manera se previene el sucumbir en la restricción de libertades y derechos bajo el argumento de conquistas en el mundo de las necesidades.

En *Crisis de la República* (1999a), Arendt explicita finalmente su definición de desobediencia civil. En el primer capítulo del libro hace un análisis sobre unos documentos del Pentágono publicados en el *New York Times*, los cuales describen el proceso de toma de decisiones de los Estados Unidos acerca de la política de Vietnam, poniendo en evidencia que las declaraciones oficiales del gobierno estadounidense, dadas a los ciudadanos durante la Guerra, eran falsas. Efectivamente, bajo el argumento de “razones de seguridad del Estado”, se efectuaron procedimientos inapropiados –incluso extra legales o ilegales– en los que el gobierno excedió los límites de sus competencias y funciones. Con base en estos acontecimientos, Arendt desarrolla una crítica sobre la forma como se ha venido construyendo una justificación de la mentira en la política, invitando a los ciudadanos a rechazar radicalmente esta práctica en defensa del sistema político democrático, llamando la atención sobre los métodos que obstruyen el desarrollo ético de los objetivos del Estado (Arendt 1999a, 11-55). En el segundo capítulo del libro, titulado “desobediencia civil” (Arendt 1999a, 58 -108), Arendt señala de forma enfática que un individuo educado en la lógica de la razón (pensamiento)⁴⁰, es decir, en la tradición de la conciencia que lo hace libre, no puede permitir o consentir las injusticias o abusos de poder en los que pueda incurrir un régimen, por lo que debe hacer uso de herramientas como la desobediencia civil (Arendt 1999a, 91 -92).

Como se indicó anteriormente, Arendt destaca que la revolución americana logra instaurar una República (*res pública*: la cosa pública) como el espacio político que requiere el individuo para desplegar su naturaleza de *bio politikon*, y para ejercer su

⁴⁰ La *lógica de la razón* se refiere a cualquier lógica o razonamiento no excluyente para ningún humano. Se agrega entre paréntesis el término *pensamiento* para decir que cualquier ser humano, indistintamente de su cultura, religión, credo, etnia o raza tiene la capacidad o condición de pensar y ser consciente.

autonomía, libertad y derechos en armonía con otros (Arendt 2005a, 52). Pero la situación política de la época en que escribe su obra (décadas de los 60 y 70), lleva a esta autora a pensar que la República –el régimen político ideal– se encuentra en crisis. En ese contexto Arendt describe su dualidad entre el firme convencimiento de que esta forma de gobierno es el mejor régimen político y su simultánea consideración de que algunas prácticas políticas de la República son antiéticas, como el clientelismo, la impunidad y la violencia, ya que contrarían los principios de libertad, derechos y justicia (Arendt 1999a, 201-234). La desobediencia civil para Arendt resuelve esa dualidad, ya que no se rebela contra el sistema político en general sino contra una particularidad del mismo sistema que genera un tipo particular de injusticia (Arendt 1999a, 84).

Siguiendo con su clara oposición a la violencia como parte de la política, Arendt insiste en que debe distinguirse entre el poder y la violencia. El poder es potencia, implica la capacidad humana que le permite actuar concertadamente, y por ende, su propiedad es colectiva. El poder no es una cosa que se posea, es una manifestación que se da entre los hombres. No se adquiere ni se ejerce en la soledad del individuo. Finalmente, el poder no requiere justificación sino legitimidad, y la legitimidad solo puede darse de manera grupal. De esta manera, Arendt rompe con la concepción tradicional de poder, diferenciándolo de palabras como fuerza, autoridad, y violencia, asociadas comúnmente al concepto de poder, pero que no son de ninguna manera sinónimos:

El poder solo es realidad (...) donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear realidades (...) el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan (Arendt 2005a, 226).

El poder debe ser en sí mismo legítimo. Sobre la violencia siempre se elaboran argumentos que permitan justificarla, pero sobre el poder no se hacen explicaciones. Arendt es así reiterativa en manifestar que la violencia es la destrucción total de la política, de lo público, del vivir juntos. “La violencia no promueve causas, ni la historia, ni la revolución (...) Sin duda, la violencia da resultados, el problema es que los da indiscriminadamente” (Valencia 2004, 94).

Ya se ha dicho que la desobediencia civil es pacífica y que no busca el cambio completo del sistema sino la solución de una injusticia. Su pacifismo, para Arendt, permite distinguirla de la rebelión. Las minorías desobedientes no se pueden catalogar como rebeldes y traidoras, porque hay una clara diferencia entre quienes hacen uso de la violencia rechazando el marco de la autoridad establecida y quienes no lo hacen (Arendt 1999a, 59-65). Sin embargo, la injusticia misma no faculta por sí misma para desobedecer. Para esta autora, la desobediencia sólo se debe ejercer cuando los canales normales de cambio no dan frutos o cuando las acciones del gobierno dejan graves dudas de constitucionalidad, legalidad y/o legitimidad. En este sentido, el planteamiento de Arendt recuerda las conclusiones de Rawls sobre la misma materia. Basta por ahora con subrayar cómo, para la primera, la desobediencia civil es una figura contemplada a partir del análisis de las dinámicas propias de los regímenes políticos contemporáneos, permanentemente en crisis y con facilidad para gestar injusticias. Para ella la desobediencia civil se hace posible en la crisis de la república. Rawls, por su parte, llega a la figura mediante una discusión de índole normativa con respecto a la justicia. Por ello, la ubica en función del sistema constitucional y en conexión con la entidad democrática.

Arendt señala a su vez cómo la “desobediencia civil está acompañada a cambios necesarios y deseables” (Arendt 1999a, 83), comprometida con la consecución de propósitos públicos y colectivos. En palabras de la autora:

El desobediente civil, aunque normalmente disiente de una mayoría, actúa en nombre y a favor de un grupo; desafía a la ley y a las autoridades establecidas sobre el fundamento de un disentimiento básico y no porque como individuo desee lograr una excepción para sí mismo y beneficiarse de ésta (Arendt 1999a, 83)

La desobediencia civil aparece en un contexto en el los regímenes políticos requieren transformaciones deseables, incluso en aquellos que se presume se encuentran consolidados y demuestran cierto grado de eficiencia. Arendt señala que la complejidad inherente al desarrollo del orden político termina por albergar cuestiones indeseables como el clientelismo, la corrupción, e incluso la exclusión y la restricción de la participación. Además, la evolución de la ley misma ha llegado a un nivel de

complejidad tal que, por ejemplo, en el caso de Estados Unidos, una ley estatal puede ser incompatible con una ley federal. Para complementar este ejemplo dado por Arendt a mediados del siglo XX, podemos observar también ejemplos recientes que ilustran lo señalado por esta autora, como por ejemplo, la necesidad de crear una instancia jurisdiccional que dirima los conflictos constitucionales de los derechos de primera generación. Esto demuestra que la ley misma es insuficiente para albergar la protección de todos los individuos e incluso de todos los ciudadanos, siendo la desobediencia civil un llamado no solo a resolver vacíos jurídicos y políticos, sino también convirtiéndose en una prueba de constitucionalidad. La identificación de la desobediencia civil como un indicio de constitucionalidad lo esboza Arendt en *Crisis de la República* (1999a, 61). Pero esta concepción será retomada por algunos juristas y filósofos interesados en la objeción de conciencia y la desobediencia civil, lo cual permitirá la inclusión de la primera en varias constituciones políticas de diferentes países.

De esta manera, a través de la obra de Hannah Arendt se ha ido delineando una definición de la desobediencia civil, a partir de subrayar elementos sobre los cuales puede y debe puntualizarse:

1. La desobediencia civil se ancla en la trilogía moralidad, conciencia y ciudadanía, es decir, en su carácter moral; en el grado de conciencia del desobediente sobre sus acciones —en particular, al obedecer/desobedecer—; en un alto nivel de participación, y en una ciudadanía concretamente activa.
2. Por su carácter de político y público, la desobediencia civil se convierte en una figura que “prueba de constitucionalidad” (Arendt 1999a, 61).
3. La desobediencia civil debe estar desprovista totalmente de violencia o de causar daño. El desobediente está dispuesto a aceptar el castigo por su actuación sin esperar represalia.

Es importante resaltar que para esta teórica de lo político, los desobedientes generalmente son minorías organizadas que se sienten amenazadas por mayorías dominantes. Arendt reivindica los derechos de las minorías, aduciendo que una

mayoría de la ciudadanía podría estar de acuerdo en una política o ley que cause exclusión de esa minoría, pues desconoce o no comprende las implicaciones que trae dicha política o legislación a ese grupo particular. También recuerda que existe una mayoría silenciosa⁴¹, es decir, aquella que no participa en los asuntos públicos, pero cuyo silencio se presta para que las decisiones finales puedan ser tomadas por unos pocos.

En efecto, históricamente las minorías siempre han tenido algo que decir o manifestar frente a los asuntos políticos, pero sus expresiones han sido invisibilizadas. Sin embargo, las minorías tienen “calidad de opinión” (Arendt 1999a, 64), lo cual significa un impacto en la opinión pública. Muestra de ello es la reivindicación que han tenido sus opiniones en las últimas décadas, gracias a sus luchas por los derechos humanos y el respeto por la diversidad.

4.4.3 Jurguen Habermas (1929)

En el marco de la filosofía política, Jurguen Habermas ha profundizado en aquellas cuestiones de filosofía ética y moral, incluyendo en sus ensayos sobre asuntos políticos contemporáneos la figura de la desobediencia civil como una herramienta del ciudadano que le permite disentir de las leyes que contrarían libertades y derechos. Paralelamente, critica las leyes que surgen de fórmulas jurídicas que limitan el desarrollo de las libertades y el pensamiento, bajo sofismas de control, autoridad o seguridad, frente a las cuales “estamos obligados a pensar en forma de alternativas” (Habermas 1988, 51).

Para Habermas la desobediencia civil es:

(...) una protesta moralmente fundamentada en cuyo origen no tienen porqué encontrarse tan sólo convicciones sobre creencias privadas o intereses propios; se trata de un acto público que, por regla general, es anunciado de antemano y cuya ejecución es conocida y calculada por la policía; incluye un propósito de violación de normas

⁴¹ El término “*mayorías silenciosas*” la acuñó Baudrillard en el libro: *A la sombra de las mayorías silenciosas, una crítica a la sociedad de masas, cuya individualidad y sentido se pierde en la multitud: “Todo el montón confuso de lo social gira en torno a ese referente esponjoso, a esa realidad opaca y traslúcida a la vez, a esa nada: las masas”* (Baudrillard 1978, 1).

jurídicas concretas, sin poner en cuestión la obediencia frente al ordenamiento jurídico en su conjunto; requiere la disposición de admitir las consecuencias que acarrea la violación de la norma jurídica; la violación de la norma, que es la manifestación de la desobediencia civil, tiene exclusivamente un carácter simbólico: aquí es donde reside el límite de los medios no violentos de protesta (Habermas 1988, 56).

Su definición se limita a la desobediencia a la ley y rescata tres condiciones de este acto: primero, es un acto público premeditado; segundo, no cuestiona el ordenamiento jurídico en su conjunto, sino la ley o el grupo de leyes específicas sobre las cuales se desea una corrección, adaptación o cambio, y tercero, se deben admitir las consecuencias de la desobediencia (el castigo). Habermas destaca a su vez la motivación moral como argumento para la justificación de la desobediencia civil, mientras que en autores como Rawls ésta descansa más en el ámbito político, lo que le permite al segundo diferenciar la figura de la objeción de conciencia, cuya justificación es característicamente moral o religiosa (Rawls [1971] 2000).

El carácter no violento de la desobediencia civil lleva a Habermas a afirmar que el acto desobediente es “un acto simbólico” (Habermas 1988, 56). Para ello, se adhiere a la definición de no violencia de Gunter Frankenberg⁴², quien considera que la no violencia garantiza la integridad física y moral del enemigo de la protesta y de terceros inocentes. A su vez, es preciso insistir que para Habermas el acto desobediente al ser simbólico posee un significado en sí mismo, un sentido, que debe ser coherente con la búsqueda de justicia de los actos del desobediente. Por lo tanto, el acto desobediente es más que un fin, el desobediente civil no se contenta con su desobediencia, sino que a través de ella se expresa. Como se verá más adelante, esta característica es esencial para comprender la desobediencia civil como una herramienta en la construcción democrática del Estado.

⁴² Profesor y colega de Habermas en la Universidad de Frankfurt. Habermas cita la definición que Gunter Frankenberg hace sobre el principio de la no violencia: *es civil la violación de una norma que no carece de relación con el objetivo de la protesta en cuestión y que garantiza en especial la integridad física y moral del enemigo de la protesta o de terceros inocentes.* (Habermas 1988, 26).

Las manifestaciones de octubre de 1983 en Alemania⁴³ y las declaraciones del gobierno alemán de turno que afirmaron que la resistencia noviolenta es violenta y que la desobediencia civil también es ilegal inspiraron el ensayo de Habermas sobre la justificación de la desobediencia civil. En este, critica el endurecimiento de algunas normas del derecho alemán sin que previamente hubiera una deliberación con argumentos morales que lo respaldaran, lo que dio lugar a la pérdida de los fundamentos liberales y a una inconsistencia con el Estado democrático de derecho (Habermas 1988).

A su vez, Habermas manifiesta enorme preocupación sobre la criminalización de acciones pacíficas de protesta, preocupación que expone en la introducción de su ensayo sobre desobediencia civil. El asunto, señala, es que se ha ampliado el concepto de violencia de forma tal que cualquier manifestación de desacuerdo es considerada violenta, castrando expresiones como la huelga, las marchas o la misma desobediencia. Así, las fuerzas conservadoras —aun en un ambiente político democrático— logran mantener por la fuerza el *status quo*, evitando los cuestionamientos a las decisiones políticas no consultadas a los ciudadanos y manteniendo altos niveles de exclusión (Habermas 1988).

Afirma además que la primera reacción de varios gobiernos ha sido convertir el movimiento pacifista en “un nuevo objetivo del aparato de control e intervención del Estado, construido y provisto en el curso de la lucha contra el terrorismo” (Habermas 1988, 53). Esta reacción es nociva en la medida en que se confunden acciones pacifistas moralmente fundamentadas, con hechos netamente criminales. En el contexto actual esto es especialmente relevante, ya que la protesta misma ha sufrido en los últimos tiempos una modificación de escenario, pasando de aquellas luchas

⁴³ Las Manifestaciones de Octubre de 1983, conocidas como las marchas de pascua por la paz, obedecieron a múltiples razones, pero en especial a la carrera armamentista, el uso de la energía nuclear y la instalación de misiles. Asistieron entre 300.000 y 700.000 personas, según autoridades locales, que bloquearon de manera pacífica la entrada de una base militar norteamericana donde se creía serían instalados los misiles. La policía alemana se vio forzada a cargar a los protestantes para permitir la entrada de vehículos a la base militar. Al final de la jornada se lanzaron globos con frases como: *Lograr la confianza mediante el desarme o La violencia termina donde comienza el amor*. Estas manifestaciones generaron todo tipo de declaraciones desde la condena, como señala Habermas, del secretario de Estado al acusarlos de comunistas y del jefe del sindicato de la policía de provocadores de violencia con sus actos, hasta la defensa de los partidos socialdemócrata y verde (Barrena, 1983).

independentistas y con importantes grados de violencia a las acciones alternativas que propenden por un cambio innovador, en donde se salvaguarda la integridad y dignidad humana de los implicados en el conflicto.

De esta manera, Habermas considera que desde los años sesenta del siglo XX existen nuevas formas de protesta o manifestaciones contra una ley o un grupo de leyes. Para ello basta con observar los movimientos estudiantiles contra la guerra de Vietnam, el servicio militar obligatorio y la utilización de la energía nuclear para fines violentos. Estas iniciativas espontáneas, heterogéneas, descentralizadas y amplias en cuanto a su contenido, no pueden ser prohibidas por la ley como si se tratara de partidos políticos o grupos organizados cuya posición o acciones se encuentran fuera de lo legal. Los Estados se han preocupado por criminalizar tales iniciativas, rechazando por medio de la ley movimientos pacifistas, ecologistas o feministas, para mantener un control que sienten perder, en lugar de adaptarse al cambio y a las nuevas demandas políticas que surgen de los ciudadanos (Habermas 1988).

En este contexto la desobediencia civil adquiere mayor importancia en su instrumentalización, como una forma que tiene el ciudadano para sentar su posición de protesta sin recurrir al crimen o a la violencia, es decir, manteniendo formas alternativas de manifestarse cuya justificación es fundamentalmente moral.

Quien protesta de esta forma (desobediencia civil) se encuentra en una situación en la que, en una cuestión de conciencia, sólo le quedan medios drásticos cargados de consecuencias personales si pretende incitar a un nuevo debate o a una nueva formulación de la voluntad acerca de una norma en vigor o una política con eficacia jurídica, así como para dar el impulso inicial a una posible revisión de la opinión mayoritaria (Habermas 1988, 55).

La desobediencia civil no sólo es legítima sino necesaria. Hace parte de una democracia y cultura política maduras. Por lo tanto, es necesario entender los fundamentos constitucionales para comprender este tipo de actos simbólicos que traspasan los límites de lo jurídico.

El pacifismo, de acuerdo con la coherencia de la desobediencia civil, obedece a principios de justicia con métodos de acción alternativos, que se instalan en lo más íntimo de la sociedad y el individuo, en su vida cotidiana y en la responsabilidad sobre su vida y la de los demás. El pacifismo alerta así sobre las injusticias sin recurrir a actos injustos o coercitivos, donde pacifismo y justicia son términos coherentes, en tanto que la violencia y la justicia son en principio antagónicas. Lo cual subvierte la famosa frase de Maquiavelo: “El fin justifica los medios”, procurando por el contrario coherencia entre medios y fines.

Como acto simbólico, la desobediencia implica también la alternatividad en los espacios culturales donde ciertamente se ejerce el poder y los poderes. Afecta la cotidianidad y la sensibilidad, recreando y construyendo imaginarios y valores. Por lo tanto, no sólo actúa con miras al cambio de política gubernamental sino que sensibiliza y transforma las representaciones individuales y colectivas para obtener efectivos adeptos.

En definitiva, las grandes razones para justificar la desobediencia civil y todos los actos de lucha no violenta son: su carácter pacífico, su invitación a la deliberación de los asuntos políticos, su llamado por la justicia, y su fundamentación en la conciencia moral de los individuos que permite el ejercicio de autonomía y libertad responsable de los mismos. Estas reflexiones serán de gran interés en el desarrollo conceptual de la desobediencia civil desde una perspectiva anclada en la política.

4.4.4 Peter Singer (Melbourne, 1946)

El libro *Democracia y Desobediencia Civil* (1985), escrito por Singer en 1971 para obtener su grado de licenciatura en filosofía en la Universidad de Oxford, se inspiró en la entonces coyuntura de Estados Unidos, caracterizada por un aumento de manifestaciones de desacuerdo con algunas leyes del país, declaraciones de grupos de ciudadanos en desobediencia civil, y las marchas estudiantiles contra la guerra de Vietnam. Frente a estas manifestaciones, Singer afirma que un filósofo debe ir más allá de elaborar simples aclaraciones conceptuales y teóricas. Debe manifestarse sobre los

hechos públicos en donde estén comprometidos asuntos atinentes a la filosofía, como la ética y la moral (Singer 1985).

Singer inicia su argumento con la formulación de una aclaración conceptual fundamental en la justificación de la desobediencia civil. Parte de la definición de lo que entiende por obligación política que, en últimas, es el concepto moral de respetar un sistema político democrático sobre el cual los ciudadanos han tenido participación o injerencia. De esta manera, cuando un Estado prescribe una constitución, procura que ésta sea su carta magna y que en ella se consignen todos los derechos y libertades fundamentales de sus asociados o ciudadanos. Dicha constitución ha de contener las mínimas leyes que permitan una convivencia pacífica y esas leyes —por lo general— han de responder a normas consideradas mayoritariamente como leyes morales. Pues bien, para Singer no hay otra obligación que la obligación moral, por eso, cuando la obligación moral dista de la obligación legal o normativa, el individuo se encuentra facultado para incurrir en desobediencia civil (Singer 1985).

Para evitar una discusión sobre el concepto de moral, Singer se limita a definirlo:

(...) una persona actúa de acuerdo a consideraciones morales toda vez que actúa ateniéndose a consideraciones que estaría dispuesta a hacer valer universalmente y que, para ella, son más importantes que cualesquiera otras consideraciones igualmente universales (Singer 1985, 11).

Por lo tanto, la obligación política de obedecer las leyes no es absoluta, por cuanto presupone el consentimiento del ciudadano y la obligación moral del mismo para con sus actuaciones en el marco de leyes justas. La preocupación filosófica no es “¿Por qué debo obedecer la ley?”, sino “¿Cuándo debo obedecer la ley?” Cada ciudadano deberá analizar la obediencia a la ley en virtud de su moralidad y evaluar si dicha obediencia concurre a la justicia o no. Para la reflexión propuesta en este capítulo estos argumentos son más que relevantes. Sin que sea su objetivo, Singer cuestiona la ética de la obediencia kantiana, abriendo novedosas posibilidades para los analistas posteriores. En este sentido su conclusión es contundente: el deber es seguir la obligación moral, mas no obedecer como imperativo de la moral.

Singer analiza la justificación de la desobediencia civil en regímenes democráticos y no democráticos. Efectivamente, esta figura es mayoritariamente aceptada por diferentes autores cuando se trata de regímenes no democráticos, ante lo cual apunta:

(...) las decisiones tomadas de forma colectiva por todos los miembros de una asociación tienen más probabilidades de favorecer los intereses de una mayoría de los miembros de la asociación, no de todos (Singer 1985, 27).

Es decir, a pesar de la existencia de una democracia donde la mayoría se ve ampliamente representada en los espacios colectivos de toma de decisiones, y donde además existe el juego de bancadas políticas y coaliciones para lograr el mayor número de votos, no hay garantía de que las leyes que se emitan estén acordes con la obligación moral de un grupo de ciudadanos minoritario, ni que las leyes que se someten nuevamente a consideración para ser derogadas o ratificadas lo sean, simplemente porque una minoría exponga las razones por las cuales esas leyes generan algún tipo de injusticia (Singer 1985). En este sentido, Singer invita primero a la desobediencia civil antes que a agotar todas las opciones para que una ley, política o programa pueda ser derogada, tal y como lo sugieren Arendt y Rawls. La razón de ello es que la desobediencia civil está justificada en la democracia por la dinámica de esta misma en el juego de las mayorías, que permitieron una ley, política o programa injusto, y que difícilmente pueden retractarse dado que han constituido un marco legislativo que les permitió desarrollar lo que se está objetando. De esta manera si un disidente o un grupo de disidentes

(...) tiene razón al creer que no hay posibilidad práctica de cambiar la decisión que se objeta por las vías legales, y antes de que se haya producido el daño que a él o a ellos les interesa evitar, ¿puede constituirse razón importante para la obediencia una posibilidad puramente teórica? (Singer 1985, 29).

Explica Singer que tanto en un régimen democrático como en uno que no lo es, recurrir a las vías legales para derogar una ley es igualmente difícil, puesto que en uno u otro caso existe la implicación de convencer a uno o a un grupo o a una mayoría (Singer 1985, 28-30).

Estos planteamientos son particularmente relevantes para una conceptualización política de la desobediencia civil. A su vez, hacen a Singer un autor especialmente novedoso en cuanto a la forma en que pone siempre en primera instancia la posibilidad de desobedecer como un acto perfectamente legítimo e, incluso, necesario.

Otra de las cuestiones que analiza Singer sobre la desobediencia civil, y más exactamente, sobre la obediencia es el hecho de que esta emana específicamente en la democracia— de lo que se denomina “soberanía popular”, “gobierno del pueblo”, o “voz del pueblo”. Es decir, la obediencia es una expresión a la que están vinculados todos los habitantes, o al menos, todos los ciudadanos, por lo cual, están en la obligación de obedecer lo que ellos mismos proclaman, como ya se ha expuesto de forma extensa en este mismo capítulo. En este contexto, Singer incluye en su argumentación de la justificación de la desobediencia un elemento que se relaciona estrechamente con la obligación de la obediencia: “la teoría del consentimiento”, que sirve como base fundamental de la obligación política de obediencia, pues los “ciudadanos tienen el deber de obedecerlo porque han consentido su mandato” (Singer 1985, 31-34).

Empero, es claro que aunque un ciudadano o un grupo de ciudadanos hayan consentido cierto gobierno, si bajo ese mando se expiden leyes que contrarían la obligación moral, se está facultado, de acuerdo a Singer, para desobedecer civilmente.

4.5 Conclusiones.

Este capítulo asumió el reto de discutir la desobediencia civil desde la perspectiva de la teoría política. Con anterioridad se han resaltado los poderes de la desobediencia, su capacidad transformadora y los peligros que esta encierra para el orden establecido. A su vez, se ha visto cómo los teóricos sociales han sido precavidos al tratar el tema de la desobediencia, pues su tarea ha girado en torno a pensar el orden social ante el cual los actos desobedientes parecen ser antagónicos. Sin embargo, la desobediencia ha

sido siempre un motor de cambio político y un medio para construir una sociedad más equitativa y justa. En el capítulo segundo se exploraron los aportes teóricos y prácticos de los pioneros de la desobediencia civil, quienes con su propio ejemplo lograron consolidar una figura que requiere de un análisis de cara a su papel en la construcción del Estado democrático moderno.

En la discusión propuesta aquí resultó de incuestionable valor iniciar una reflexión sobre la obligación moral de la obediencia. Emmanuel Kant influyó profundamente en la teoría del Estado moderno gracias, entre otros elementos, a su propuesta política amparada en la ética. La obediencia en Kant no es una elección. El buen ciudadano es un ciudadano que obedece estrictamente la ley porque ésta es un reflejo de su propia moralidad, idea a partir de la cual se constituye una ética de la obediencia cuya centralidad conceptual es aún preponderante.

Para la desobediencia civil la cuestión moral es esencial. Se desobedece ante la injusticia, la inequidad, la exclusión, la marginalidad y la violencia. Se desobedece porque se considera que una ley o una medida está abiertamente en contra de lo bueno en términos de justicia. De esta manera, el juicio sobre la moralidad o no de un acto desobediente hará que éste obtenga su legitimidad, esto es, su civilidad. Ya lo hemos visto con Gandhi y Luther King. Cuando toda la institucionalidad se vuelca contra el desobediente, su única certeza es la justicia de su causa, el móvil que lo impulsa a recibir incluso el castigo por su desobediencia esgrimida contra la injusticia. Este gesto es particular al desobediente civil. Basta volver sobre el encarcelamiento de Thoreau para entenderlo como acto inaugural, primera acción desobediente que encuentra abiertamente su forma conceptual en términos de civil, precisamente en las reflexiones del desobediente en forma de ensayo.

Los desobedientes civiles cuestionan entonces el que la ley sea un reflejo fiel de su moralidad, lo que hace aún más compleja la relación entre ley y moral. Empero, esto no es suficiente para contravenir a Kant. Por esto es imperativo para la figura de la desobediencia civil gozar de un marco ético, lo que hace necesario replantear la relación entre la ley y la moral con respecto a la obligatoriedad de la obediencia. En este capítulo, se propuso una lectura alternativa precisamente de los argumentos de

Kant, con el fin de constituir una ética de la desobediencia que permita definirla y delimitarla en términos de su capacidad creativa y pacífica. El desobediente civil desobedece de manera ética, y esta postura frente a su propia desobediencia es de por sí un elemento político, que legitima su desobediencia y la ubica en el lugar de lo público. Por otra parte, el desobediente al desobedecer está haciendo política, pues su acto significa más allá de la desobediencia misma. En la desobediencia civil, la política, la obediencia/desobediencia y la moral están pues estrechamente imbricadas, reforzándose una a otra, constituyéndose en su propio carácter relacional, haciendo a la desobediencia civil, pública, política y transformadora.

Obedecer es un asunto a la vez racional y moral. Seguir la ley implica entonces otorgar un reconocimiento a la misma, pero consentir es más que estar de acuerdo, pues la ley actúa precisamente a través del consentimiento. Por tal motivo esta tesis reflexiona sobre la teoría del consentimiento en el marco de la obligatoriedad de la obediencia a la ley. De esta manera, se concluyó que el consentimiento se constituye como el primer eslabón de la desobediencia civil, ya que demuestra que no es suficiente que la ley exista como representación de la universalización de la moral, sino que debe someterse a la evaluación racional del sujeto, dándole legitimidad y validez a través del ejercicio racional del consentimiento.

A partir de estas reflexiones esta tesis ha ido delimitando la desobediencia civil como figura política. Ya es clara su relación con la moral y la razón. De la misma forma, en el capítulo segundo de esta tesis se ha demostrado que la desobediencia civil es acción tanto como concepto. Entonces, es preciso pensar dicha figura en el marco de la construcción del Estado, para abrir camino al argumento central que establece a la desobediencia civil como una herramienta en la construcción pacífica y democrática del orden civil y social. Para ello este capítulo exploró el lugar de la desobediencia de cara a la teoría contractualista, encontrando cómo en la mayoría de teorías de este tipo, la desobediencia no tiene un lugar explícito. El contrato social se basa en la obediencia, por lo que nuevamente se tuvo que constatar que en la tarea de pensar el orden social la desobediencia no tiene espacio. Fue preciso revisar aquellos pensadores del siglo XX que pudieron escribir a partir de la experiencia de los pioneros cuya obra se expuso

en el capítulo segundo. A partir de Rawls, Arendt, Habermas y Singer, esta tesis revisa la desobediencia civil desde la teoría política, siempre insistiendo en su papel en la construcción de la sociedad y el Estado democrático. No debe resultar sorprendente para el lector el hecho de que sólo después del trasegar de los pioneros la teoría política haya abierto explícitamente un lugar para la desobediencia como expresión y forma de relacionarse con la ley y el Estado. Como lo enseña Hannah Arendt, se teoriza a partir de la experiencia, por lo que esta tesis se ha mantenido siempre entre la discusión de los conceptos y la revisión histórica de los sucesos a partir de los cuales estos se producen. De esa manera continúa repitiendo el gesto de Thoreau. No basta desobedecer la ley como no es suficiente recibir encarcelamiento por ello. El acto está completo cuando logra expresar —sea a partir del ensayo o de formas menos circunscritas— el desacuerdo, manteniéndose siempre dentro de los límites que la misma condición de ciudadano establece.

En cada uno de los teóricos de lo político examinados, esta tesis encontró una serie de elementos que permiten dar forma a la desobediencia civil como expresión política. Sin embargo, aún es necesario delimitar explícitamente estos elementos con el fin de poder diferenciar esta figura de otras formas de manifestación política en contra del orden establecido. A esta tarea se dedicará el siguiente capítulo de esta tesis. Esta labor es más que importante en el contexto actual, en la medida en que en la historia de la relación del ciudadano con el Estado y la ley es cada día más imperativo encontrar un lugar desde el cual expresar el desacuerdo legítimamente. La construcción del orden político es una tarea inacabada y continua, en la cual sectores cada vez más diversos deben integrarse para finalmente producir órdenes incluyentes verdaderamente democráticos.

CAPÍTULO V.

¿QUÉ ES LA DESOBEDIENCIA CIVIL?

“(...) No importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas”

Rawls ([1971] 2000, 17)

Poder identificar a la desobediencia civil en el marco de las relaciones del ciudadano con el Estado y la ley es importante no sólo desde un punto de vista teórico. Esta tesis pretende hacer algo más que discutir sobre los gestos desobedientes de los pioneros, desplegados y ampliados durante todo el siglo XX por movimientos que con la misma valentía se enfrentaron a la injusticia. En la desobediencia civil se encierra una posición ética con respecto al propio quehacer como individuo y como parte de una sociedad, enseñanzas que vale la pena aclarar y replicar con el fin de obtener una convivencia pacífica en cada uno de los aspectos de la tortuosa relación con el poder. En otras palabras, esta tesis espera subrayar para el lector cómo, después de Thoreau, Gandhi, Luther King, Mandela, Saro-Wiwa, Aung San Suu Kyi, el ciudadano común no puede permanecer impávido ante la injusticia. Por eso, una vez revisados brevemente los alcances de los movimientos liderados por todos estos personajes, y elaborada una discusión sobre la desobediencia civil en el marco de la teoría política, es preciso retomar muchas de las conclusiones y aprendizajes obtenidos hasta ahora, para caracterizar y definir la desobediencia civil, así como para poder diferenciarla de otras formas de resistirse al poder y de otras formas de desobedecer, incluso, para diferenciarla de otras manifestaciones de rebeldía, violación a la ley y todo tipo de actos simplemente contestatarios.

Esta caracterización en detalle permite además delimitar claramente el papel de la desobediencia civil en el escenario político. Como acto y concepto, permite e implica

una forma de ciudadanía activa e informada, profundamente independiente del poder, y por ello, democrática y transformadora. De esta manera, es necesario resaltar su capacidad de concientización en el ejercicio ciudadano y advertir su utilidad en posibles escenarios o contextos en los que se debatan y posibiliten transformaciones legislativas y políticas orientadas a la inclusión y la justicia.

La desobediencia civil como una expresión de la relación política del ciudadano con lo público, permite finalmente evidenciar como, en la medida en que la ciudadanía hace parte de la construcción de una moral de lo público, ser ciudadano implica exponer la propia responsabilidad política. De esta manera, a partir del estudio de la desobediencia civil como una forma de ejercicio de ciudadanía muy particular, pueden resaltarse elementos propios de la ciudadanía que hacen de esta tesis un aporte también al concepto de ciudadanía.

Este capítulo, por lo tanto, se dedicará a definir, caracterizar y teorizar la desobediencia civil explícitamente, para diferenciarla posteriormente de otras figuras. Se retomarán muchas de las conclusiones ya expuestas en los capítulos precedentes y se abrirá la discusión sobre la relación entre no violencia y desobediencia civil, reflexión que se ampliarán en el siguiente capítulo.

5.1 Definición de la Desobediencia Civil

Debe entenderse por desobediencia civil: *negarse a cumplir con una disposición legislativa, normativa o de política pública⁴⁴, con el objetivo de transformarla, porque se considera que genera algún tipo de injusticia y se encuentra evidentemente en contra de la conciencia moral del desobediente.*

⁴⁴ Una política pública es una disposición estatal o gubernamental que responde a una demanda de la sociedad y determina una serie de disposiciones normativas, administrativas y de servicios. El profesor Alejo Vargas (1999) explica que es una iniciativa, decisión o acción del Estado frente a una situación problemática. Por tratarse de disposiciones que responden generalmente a la racionalidad técnica, tiene el riesgo de desestimar la deliberación pública y la participación, ocasionando algunas veces injusticias.

Ahora bien, no basta con desobedecer, pues la crítica o cuestionamiento de dicha ley o política debe exponerse en el debate público y someterse a la deliberación de la ciudadanía en general. Por lo tanto, el acto desobediente es una expresión de la relación moral del ciudadano con lo público.

Si bien existen diversas formas de oposición a la ley, el poder y el Estado que se valen de la desobediencia; la desobediencia civil tiene una serie de características que la diferencian. Por ejemplo, la objeción de conciencia implica el desobedecer a una ley por razones morales, lo que hermanaría esta figura con la de la desobediencia civil. Sin embargo, existen diferencias entre ambas. La desobediencia civil apela a argumentos políticos mientras que la objeción lo hace a la conciencia moral individual del desobediente. A su vez, la relación entre la ley y la desobediencia opera de forma diferente en ambas figuras si se considera que la objeción de conciencia es un derecho establecido en muchos países. Al final de este capítulo se pasará revista a este tipo de diferencias entre la desobediencia civil y figuras similares.

La desobediencia es así sólo una parte de la desobediencia civil. Sólo en la medida en que el desobediente cumpla con un tipo de objetivo, fundamentado en una forma de reflexión, y dispuesta en el escenario de lo público, este puede llamarse a sí mismo desobediente civil.

La desobediencia civil implica así un alto grado de concientización política, es decir, el individuo o el grupo de individuos deben identificar su propia responsabilidad en la construcción política del Estado, de la legislación, de las normas y de las políticas públicas. Esta responsabilidad consiste en asegurar que se respeten principios de justicia, libertad y derechos, determinando la construcción de la dinámica pública. Para ello, no se requiere de condiciones o investiduras políticas, ni de una determinada posición dentro del sistema. Tampoco requiere de un espacio, legal o institucional, dentro de la organización estatal. Por eso, la desobediencia civil ha sido y es un recurso contra los totalitarismos. Independientemente del tipo de Estado y de su conformación estructural, es factible desobedecer, pues la desobediencia se ejerce en la relación mínima y básica entre el individuo y el poder.

De la definición expuesta anteriormente, se concluye también que la desobediencia civil está íntimamente relacionada con *cualidades morales* que se le adjudican a las personas y que les permiten discernir entre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, independiente de sus tradiciones culturales. Ahora bien, esta estrecha relación con la moral está definida en los términos en que el individuo se involucre y protagonice la vida política, lo cual determinará el desarrollo de sus condiciones de vida. Puede apreciarse así que la desobediencia civil obliga a pensar en *la moral como condición política, es decir, secularizada e individualizada pero con impacto colectivo*. Es decir, desde la desobediencia civil, *la moral es política*, porque parte de la reflexión sobre la relación del ciudadano con el Estado, y porque está siempre dispuesta a someterse a la deliberación pública. De esta manera, dicha moral que pretende trascender al espacio colectivo, impacta la construcción ética que determina la convivencia entre los individuos.

La definición hace un énfasis en ubicar la desobediencia civil en el espacio de lo político, porque las consideraciones del desobediente cuestionan asuntos públicos que son comunes a todos y que se somete al debate y la deliberación. Este escenario implica confrontaciones políticas, específicamente en el campo de lo ético, que determinan a su vez las condiciones de posibilidad de la desobediencia como acto.

La desobediencia civil persigue a su vez conquistas políticas. No es que los asuntos sociales no sean susceptibles de deliberación o de lucha, sino que las bases fundamentales sobre las que se construyen las propuestas sociales generalmente no suscitan cuestionamiento alguno, mientras que lo político siempre expone asuntos que trascienden a la conformación de principios fundamentales. Como se expuso en el capítulo correspondiente, la desobediencia debe aprender de la experiencia revolucionaria que, aún frente a la injusticia social, el desobediente debe perseguir la ampliación de la participación política y la libertad como medios de superar la injusticia. Como lo expresa Arendt, *“el problema social es ciertamente una vivienda adecuada. Pero la cuestión de si esa vivienda adecuada significa integración o no, es, sin duda, [un asunto] político”* (Arendt 2006, 153). Esa debe ser la orientación del desobediente civil, quien está en una posición adecuada para exponer en el debate público y a través

de su desobediencia como gesto los asuntos de vulneración a la justicia, a los derechos y a las libertades.

La desobediencia civil invita al debate político en el terreno de lo ético. Cuestiona los principios sobre los cuales se erigen legislaciones y políticas, y la forma en que éstas son ejecutadas, evidenciando las contradicciones de la sociedad con respecto a los principios de justicia y equidad.

5.2 Características de la desobediencia civil

Es preciso ahora exponer los elementos esenciales que constituyen el concepto de desobediencia civil y que permiten diferenciarla de otras figuras, subrayando a su vez el tipo de política que pretende fomentar: una política deliberativa y no violenta.

Estos elementos con los cuales se pretende caracterizar la desobediencia civil no tienen un orden jerárquico, no son cada uno condición necesaria ni suficiente, pero su presencia es reiterativa en la experiencia de los movimientos organizados alrededor de la desobediencia civil.

5.2.1 La Desobediencia Civil es consciente

La desobediencia civil es un acto consciente del individuo, al que ha llegado después de evaluar que las consecuencias de una ley o política generan injusticia o inequidad. De esta manera, el desobediente se entiende como ser racional, en su capacidad de discernir sobre su propio destino y de participar en la conformación de la sociedad política. Para que la desobediencia civil sea posible se necesita de una perspectiva particular de la sociedad y el orden político; específicamente se debe considerar que la participación del individuo en la formación de la organización social es imprescindible para su funcionamiento y subsistencia.

Una vez el individuo ha asumido su imprescindible condición política, desarrolla su conciencia en coherencia con los principios que le permiten determinar el desarrollo

de su ser individual y colectivo. En este sentido decide otorgarle consentimiento a la obediencia o la desobediencia de acuerdo a los principios que él mismo ha establecido como fundamentales y que residen en su juicio moral. En esta secuencia lógica, quien desobedece conoce las razones por las cuales lo hace, lo que lo dispone para exponer su posición públicamente, para deliberar sobre el asunto y para asumir el castigo que imponga la ley por su desobediencia.

Se supone así que el sujeto político realiza un análisis de las leyes y políticas que obedece, y que comprende su naturaleza. Incluso, puede que ese individuo haya participado en el proceso de deliberación de las mismas, antes de que sean promulgadas, de manera directa o a través de un representante. Por lo tanto, el desobediente civil no es cualquier tipo de ciudadano, pues su ciudadanía es activa y responsable, a través de ella concreta la inmersión de su individualidad en la construcción política de la organización a la que pertenece.

Evidentemente, con la complejidad creciente de la sociedad y el Estado, resulta ciertamente difícil que cada uno de los ciudadanos genere una suerte de hiperconsciencia de cada una de las leyes o políticas que surgen en los países actualmente. Por ejemplo, en el caso de las políticas fiscales, que fijan los impuestos que cada ciudadano debe pagar al Estado, es difícil identificar qué parte del rubro pagado exactamente por el ciudadano se dirige a diversos fines, tales como la financiación de investigación militar o al sector del desarrollo de la infancia. Este tipo de organización le dificulta al ciudadano desarrollar su conciencia sobre la obligación de obediencia fiscal o desobediencia fiscal, para continuar con el ejemplo. No obstante, esto no es óbice para que el ciudadano no ejerza control sobre la manera en que se gastan los recursos públicos, o para que denuncie la injusticia o inequidad dentro del marco legal vigente en su contexto.

Es preciso insistir en que el ciudadano es también responsable de las políticas y legislaciones, y que su obediencia, especialmente sin plena consciencia —en términos de Hannah Arendt, *asentir* (Arendt 1999a, 95) — es igual a consentir con la injusticia que las políticas o legislaciones pueden infringir. Para el desobediente civil, la

obediencia/desobediencia es así un acto consciente, que lo hace partícipe del orden socio-político.

Esta capacidad reflexiva no tiene discusión. En palabras de Arendt, “el hábito de pensamiento, de la reflexión, sobre lo que uno está haciendo, es independiente de la situación social, educativa o intelectual del individuo” (Arendt 1999a, 73). De esta forma, cualquier sujeto tiene la capacidad de analizar lo que debe o no obedecer a partir de su propia reflexión moral.

El mensaje de los pioneros de la desobediencia civil se extiende así más allá de la discusión misma alrededor de la desobediencia. Los desobedientes civiles son maestros de ciudadanía. Al examinar su ejemplo, resulta claro que la inequidad, la miseria, la guerra o la injusticia suceden y se perpetúan porque son permitidas, a partir de la obediencia o la colaboración. Cuando los ciudadanos se refugian en la indiferencia o el miedo, su silencio ayuda a perpetuar estas calamidades. No en vano, es un desobediente civil el que mejor explica este punto a través de la siguiente sentencia: “Tendremos que arrepentirnos en esta generación no sólo por las acciones y palabras hijas del odio de los hombres malos”, decía Martin Luther King Jr, en sus cartas desde la cárcel de Birmingham, “sino también por el inconcebible silencio de los hombres buenos” (Luther King [1963] 2005). Silencio o indiferencia que los hace cómplices de esa maldad. Exigir consciencia antes de obedecer una ley es, así, una solicitud natural producto de considerar que la obediencia debe estar acorde con la obligación moral de la consciencia.

5.2.2 La desobediencia civil es pacífica

No existe desobediencia civil que no sea de carácter pacífico. La no violencia es uno de los rasgos que más la diferencian de la transgresión común a la ley. Su fundamento es no violentar, ni infringir el sistema vanamente, sino llamar la atención acerca de lo que se considera un error, una desviación o una falta particular que va en contra de los principios sobre los cuales se erige el sistema político. Esta condición contribuye a distinguir la desobediencia civil de un mero acto individual, caprichoso y espontáneo.

Por lo contrario, implica contar con razones suficientes para lograr la acción colectiva, consciente y reivindicativa en materia de derechos.

La característica pacífica de la desobediencia civil se justifica en la coherencia entre los medios y los fines que es común a todas las propuestas de desobediencia civil. Si el propósito es manifestarse y transformar una disposición injusta, precisamente porque ésta es injusta, no se puede recurrir a ningún medio que trasgreda la justicia o afecte los derechos de los demás, incluyendo aquel que representa el poder al que se desobedece. Independientemente del argumento moral con el que se sustente el carácter pacífico de la desobediencia civil, lo cierto es que el imperativo de no responder a la injusticia con más injusticia hace a los desobedientes un tipo de resistentes sociales muy particulares, dotados de rigor en la defensa de sus metas tanto como en la insistencia de llegar a ellas sin traicionar los principios morales que sustentan toda la lucha. El carácter pacífico⁴⁵ le imprime además un mayor nivel de legitimidad a la desobediencia, al elevarla a la categoría de *deber*, al tiempo que la inserta en el escenario democrático en ejercicio de un respeto máximo por los derechos fundamentales.

El carácter pacífico en la desobediencia civil no es sólo una postura de filosofía política. Es un estado y una condición individual que influye sobre la dinámica colectiva. Arraigado en fuertes convencimientos de tipo moral e ideológico, es determinante en la posición del individuo frente a lo público. A partir de este, la desobediencia civil como concepto y práctica establece un contacto directo con diferentes tradiciones morales y espirituales. El mejor ejemplo de ello es el ejemplo de Gandhi: su vida y obra se nutre de la religión hinduista, cuyo principio rector, el *ahimsa*, define una ética estricta de respeto y conservación de la vida y establece el deber inexorable por no causar ningún tipo de daño a otro ser vivo. El Jainismo es aún mucho más radical en el ejercicio del *ahimsa*, siendo éste un código de conducta, que se practica cotidianamente cuidando

⁴⁵ El lector no debe confundir este denominado carácter pacífico de la desobediencia civil con el pacifismo, que se refiere a una ideología y un movimiento social que excede el ámbito de la desobediencia civil. Por esto, no es contradictorio que la desobediencia civil, aún siendo pacífica, pueda ser emprendida por personas no pacifistas. En la medida en que el pacifismo excede los límites de la paz como instrumento, no toda protesta pacífica es pacifista.

de todo ser vivo cuanto le rodee. Con Gandhi el *ahimsa* se volverá filosofía de la noviolencia, que influirá a su vez en la conformación de los movimientos pacifistas y de la noviolencia en occidente (López Martínez 2012).

El budismo, por su parte, también ha contribuido a la formación del carácter pacífico de la desobediencia civil. Uno de sus cinco principios es el respeto por la vida, que se fundamenta en la tradición del camino medio (práctica del no extremismo, descubierta por Buda, por medio de la meditación). Mientras tanto, la tradición cristiana se aplica en la formación del concepto y la práctica de la paz a través de la enseñanza no violenta de Jesús, reconocible fácilmente en el Sermón de la Montaña. A partir de este, diferentes versiones de cristianismo como los cuáqueros, metodistas, menonitas, entre otros, practicarían el pacifismo como principio religioso.

El movimiento pacifista del siglo XX, que cuestionó la guerra y la violencia como medio para alcanzar la libertad, la justicia y la equidad, ha logrado originar debates políticos a nivel internacional que incluyen la discusión sobre el desarme, el fin de la carrera armamentística nuclear, la protección del medio ambiente, la reivindicación de derechos y la promoción de la equidad, en muchas ocasiones recurriendo a la desobediencia civil como el medio más apto y coherente de alcanzar esos fines. Otros logros de esta oleada pacifista incluyen movimientos pro acciones humanitarias, de diplomacia civil, de lucha por la abolición del servicio militar obligatorio, activistas para obtener políticas para la equidad de género y la protección del medio ambiente.

Para la desobediencia civil, su carácter pacífico es un aporte en materia de autoridad moral, es decir, dota al desobediente de una postura ideológica que le permite generar acciones de transformación positiva sin detrimento de la humanidad misma, ni causando injusticias o inequidades adicionales a las que pretende modificar, y al mismo tiempo empoderándose aún en la situación más inequitativa y desproporcionada en términos de poder. Es a través de la noviolencia que el desobediente civil es capaz de *usar el mayor poder y fuerza del otro en contra suyo*. Para ello es preciso manifestar esa desproporcionalidad, por lo que la desobediencia civil es siempre un gesto y un performance. El encarcelamiento, ya lo hemos dicho, de Thoreau es un argumento a su

favor, le permite incluso hablar desde la libertad de su pensamiento, nunca tan notable para los demás como detrás de las rejas.

Esta condición pacífica cuestiona el paradigma bélico como el instrumento por excelencia de las conquistas políticas. Con éste, la selección natural del hombre y los ideales heroicos asociados a la guerra son irrefutablemente cuestionados, para entrar en el terreno de la reflexión profunda y la transformación positiva del mundo a partir de la propia condición individual y colectiva. Es así la paz herramienta y meta política, pero para ello requiere de la desobediencia para disponerse en un escenario de confrontación, donde ser pacifista adquiera sentido, donde no sea posible que sea contemplado como debilidad sino, al revés, como máximo ejemplo de fortaleza. En Gandhi es claro este argumento. El pacifismo y la no violencia, bajo el principio de *Satyagraha*, la fuerza que nace de la verdad y del amor, implica el convencimiento que se tiene que nada justifica el ejercicio de la violencia sobre los demás. Es así como para Gandhi, el no hacer daño es también una forma de buscar la verdad, de mejorarse a sí mismo. Como ya se ha insistido en este documento, el medio no violento se vuelve fin. El verdadero pacifista sabe que probablemente a través de la violencia podría obtener las mismas metas, tanto como sabe que la violencia eliminaría su autoridad política, eliminando el valor de las metas perseguidas. A su vez, ese pacifista está comprometido con la no violencia porque se interesa en sí mismo y en su movimiento como logro. Gandhi no sólo luchaba contra la injusticia británica, luchaba también por ser mejor a través de su confrontación contra el poder colonial.

Como postura política individual, el ser pacífico permite determinar la forma como el individuo se relaciona con lo público, definiendo dinámicas sociales y políticas. Es un individuo que se niega a prestar colaboración con la guerra, la discriminación o la injusticia, en coherencia con sus principios éticos, aportando positivamente en la construcción política. Ahora, cuando un individuo hace esto en el terreno de lo público, lo pacífico se vuelve ya colectivo.

La acción política no violenta ha desarrollado ampliamente la condición pacífica de la desobediencia civil y le aporta argumentación coherente con los principios democráticos (Cante 2007a). La irenología, por su parte, ha avanzado en el

perfeccionamiento conceptual de la relación entre la desobediencia civil y el pacifismo, no como mero instrumento digno de cualquier ocasión, sino contextualizándolo en la acción política activa que sugiere la no violencia.

Finalmente, es preciso insistir nuevamente en que la violencia elimina el poder y logra el sometimiento, entendiendo el primero como lo hace Arendt, en términos de capacidad y no de dominación (Arendt 2005a). La desobediencia civil busca que el poder mismo sea el garante de derechos y libertades, eliminando cualquier así tipo de sometimiento. Por esto, violencia y desobediencia civil son diametralmente opuestas, por lo que lógicamente no pueden estar juntas en un mismo escenario.

5.2.3 La desobediencia civil es pública

La condición pública de la desobediencia civil es consustancial a ésta, pues la diferencia de la desobediencia común, a la cual se acude para conseguir unos intereses propios e individuales. Es decir, la condición de pública es parte esencial en el carácter de civil de la desobediencia civil.

Hacer pública la desobediencia significa propender por un bien que es común a todos, es hacer denuncia de los principios que está siendo irrespetados y que no sólo afectan al desobediente sino a todos los asociados. Arendt, en la definición de desobediencia civil, apunta claramente que el disidente no busca una excepción para su propio beneficio, sino que actúa para un colectivo (Arendt 1999a).

Colocar la desobediencia en la palestra pública, implica la disposición del desobediente en debatir sobre el asunto, analizarlo, deliberarlo e incluso lograr acuerdos sobre lo que desobedece. Quien o quienes participan, pasan de ser meros individuos a sujetos políticos, ciudadanos activos, responsables por ello de los asuntos públicos.

En este sentido la teoría democrática nutre esta consideración, por cuanto se ha esmerado en explicar la importancia de la participación del individuo en la construcción del Estado y la determinación de los tipos de Gobierno, dos asuntos que no son ajenos al individuo, sino que por el contrario, son producto de la construcción colectiva de los mismos. De esta forma, el individuo como sujeto político participa en la construcción

política que le regula, por lo que el ciudadano debe colocar los intereses comunes en el escenario público para que puedan ser definidos por todos. Estas consideraciones aplican incluso al desobediente, es decir, aún cuando se pretende ir en contra del poder y la ley.

La única forma en que un individuo puede incidir en las reglas que le rigen para la convivencia es participando en la elaboración de las mismas, siendo activo en obedecerles de acuerdo a su criterio moral, o desobedecerlas y colocarlas nuevamente en la deliberación pública. El mantenimiento de derechos y libertades es una responsabilidad individual y colectiva, e implica siempre el no prestar la colaboración al sometimiento o la vulneración de derechos. El deber del individuo de desobedecer civilmente tiene el mismo sentido que la obligación política de la obediencia, como se ha detallado ampliamente en esta tesis en un capítulo precedente.

En un sentido más amplio, la desobediencia civil encuentra una relación estrecha con la opinión pública, tanto en su formación, que requiere la publicidad de las discusiones, decisiones, actividades y toma de decisiones; como en su propio mantenimiento: el desobediente hace pública su desobediencia y por ello mismo espera encontrar un eco en el otro ciudadano. No en vano Gandhi publica revistas y escribe en los diarios. Simplemente, si la desobediencia civil no es pública, deja de ser determinante con respecto de lo que los desobedientes desean corregir. Finalmente, a través de lo público, la desobediencia civil se vuelve herramienta pedagógica. Con sus gestos, el desobediente no sólo enseña a los demás ciudadanos sobre su lucha, sino que les invita a reflexionar sobre aspectos tan básicos como la justicia, la legitimidad del poder y la adecuación de la ley a la realidad.

5.2.4 La desobediencia civil es responsable.

Puede considerarse la desobediencia civil un acto de responsabilidad ciudadana porque quien la ejerce se posiciona como un buen ciudadano —en términos morales—, por lo que acude a la desobediencia para corregir una injusticia dentro del ordenamiento político que legitimaría con su obediencia.

En el sentido de considerarse un deber con lo público, la desobediencia civil es de responsabilidad colectiva, es decir, atañe a todos y a cada uno como miembro de una sociedad. Por ende, tiene razón de fuerza moral que impacta en la construcción del *ethos*⁴⁶.

Ahora bien, precisamente las libertades y los derechos están acompañados de conceptos como la responsabilidad, la razón, la igualdad y el derecho natural, que hacen parte del desarrollo de la teoría liberal (Hayek 1997). La desobediencia civil nace en la concepción de un sujeto libre y plural, donde cada quien tiene la libertad de manifestar su disentimiento, deliberar e integrar activamente la organización política. Pero ¿qué le permite esta libertad?, no solo la libertad misma, como aquella condición del derecho natural e intrínseca en el ser humano, lo permite la voluntad y consciencia que acompaña el ejercicio de esa libertad.

La libertad se cubre del manto de la responsabilidad, porque ésta hace parte de la libertad misma.

(...) la libertad no sólo significa que el individuo tiene la oportunidad y responsabilidad de elección, sino también que debe soportar las consecuencias de sus acciones y recibir alabanzas o censuras por ellas. La libertad y la responsabilidad son inseparables. Una sociedad libre no funcionará ni perdurará a menos que sus miembros consideren como derecho que cada individuo ocupe la posición que se deduzca de sus acciones y la acepte como resultado de sus propios merecimientos (Hayek 1997, 39).

Libertad y responsabilidad son un conjunto indisoluble, porque nacen en la consciencia y voluntad individual. El ejercicio de la libertad contempla las consecuencias previsibles de las posibilidades. Es decir, implica asumir las consecuencias de las acciones.

Esta es la razón principal por la cual la desobediencia civil es responsable. Analiza y mide las consecuencias del acto. En la responsabilidad encuentra la desobediencia un argumento más a favor del carácter pacífico y la no violencia: en la medida en que las

⁴⁶ Se hace referencia al *ethos* como comunidad, de donde se desprende la concepción de eticidad; es decir, las formas correctas de comportamiento en comunidad. Un *ethos* entonces es un colectivo con cuestiones comunes, como los principios éticos.

consecuencias de la violencia son irreversibles y nefastas, la desobediencia civil al ser responsable no puede ser violenta.

5.2.5 La desobediencia civil es democrática

El sentido democrático de la desobediencia civil debe contemplarse en dos sentidos: el primero, analizando el carácter democrático implícito de la misma, independientemente del contexto donde se presente, y el segundo, considerando su papel en los sistemas democráticos. Este último punto debe subrayarse, porque puede pensarse equivocadamente que en la medida en que un régimen sea democrático no hay espacio para la desobediencia. El punto es que la desobediencia civil no pretende derogar el sistema democrático, por el contrario, lo fortalece y prepara para los cambios y dinámicas constantes a los que está expuesto. Por tal razón, lejos de pensar que la desobediencia civil y la democracia no pueden cohabitar en el mismo espacio, es preciso concluir que las compatibilidades entre éstas son amplias y profundas, de hecho consustanciales.

En sí misma, la desobediencia civil es un elemento esencialmente democrático, un acto significativamente legítimo y contundente, que pone en evidencia un sistema injusto a través de un método no violento, otorgando mayor credibilidad a los desobedientes y permitiéndoles empoderarse a través de la propia resistencia. Estos elementos ya han sido demostrados por la experiencia de los pioneros como se presentó en un capítulo anterior. Teóricamente, el argumento que permite hacer esta afirmación se basa en contemplar cómo la desobediencia civil surge en el espacio colectivo de la reunión, deliberación y discusión, escenario donde los individuos por sí mismos concluyen que el orden político, o una parte de éste, es injusto. En esa medida, ya que la desobediencia civil sólo puede surgir del debate público, es que es una figura esencialmente democrática.

Un segundo elemento que debe contemplarse es comprender en esta discusión los fines de la desobediencia civil. Efectivamente, en la medida en que ésta busca superar la injusticia, ampliar los derechos, y democratizar instituciones (Cohen y Arato 2000), su carácter es democrático no sólo en cuanto su origen sino también en cuanto a sus

finés. Ahora bien, en la medida en que la desobediencia civil se vuelve movimiento sólo a través de sumar esfuerzos individuales basados en la conciencia moral de los sujetos, se puede decir que sus medios son también democráticos. No hay desobedientes civiles no convencidos, mediante el debate, de la desobediencia.

La desobediencia civil puede presentarse en regímenes no democráticos, incluso totalitarios, como un instrumento de no colaboración con el sistema. Pero, en la medida en que es de carácter intrínsecamente democrática, aún en esos escenarios, la desobediencia civil permite a los desobedientes ir más allá del no colaborar, implicando una transformación en el seno mismo del totalitarismo.

La democracia debe contemplar la desobediencia civil como una condición innata del desarrollo de sí misma, puesto que coloca en la deliberación pública las cuestiones que atañen a la justicia y que justifican la existencia de una organización política. La desobediencia civil respeta los principios democráticos, no contradice la garantía de los derechos fundamentales ni el sometimiento del poder público al derecho. Apunta a hechos que contradicen precisamente esos principios democráticos, convirtiéndose en una fórmula para mantener el sistema acorde a los principios sobre los cuales se erige, y otorgándole, en el proceso, mayor legitimidad.

La desobediencia civil, entendida adecuadamente, es una forma clave que la dimensión utópica de las políticas puede tomar en las sociedades civiles modernas. Partimos del supuesto de que los derechos y la democracia, tal como lo hemos interpretado, suponen en parte, principios políticos utópicos (...) que subyacen a todas las democracias constitucionales (...) la desobediencia civil como una forma no institucional de acción política (...) está relacionada íntimamente con estos principios utópicos (Cohen y Arato 2000, 638).

La desobediencia civil extiende la actividad ciudadana, así ésta sea no legal. Es precisamente en la medida en que es colectiva y producto de la deliberación de los ciudadanos, que la desobediencia civil se convierte en una acción cuyo contenido democrático la hace legítima. A su vez, otra fuente de legitimidad para la desobediencia civil subyace en sus motivaciones, pues al menos utópicamente, al enfrentarse a la injusticia, la figura obtiene dicha condición.

Las leyes no pueden prever la dinámica social, por lo que deben someterse a cuestionamientos y al juicio de los ciudadanos. Sin embargo, en un régimen democrático los ciudadanos tienen múltiples medios legales e institucionales para manifestar esos cuestionamientos. Este argumento cuestionaría la legitimidad de la desobediencia civil, máxime en el marco de un sistema constitucional democrático, en cuanto que en dicho escenario las leyes están supeditadas a principios fundamentales contemplados en la constitución.

Existen así tres supuestos sobre los cuales la desobediencia civil no tendría lugar en un sistema constitucional de derecho. El primero, la existencia de un consenso sobre los principios de justicia y de derechos, segundo, el concepto de *bien común y/o voluntad general* sobre los cuales se erige la democracia, y tercero, las garantías de participación que da el sistema. La pregunta sería así cómo existiendo estas tres condiciones es legítimo y a veces necesario desobedecer civilmente. La respuesta es que en dicho contexto, si bien como un último recurso, la desobediencia civil está perfectamente justificada por esos mismos tres argumentos como se explicará a continuación.

Si bien existe un consenso generalizado sobre los principios de justicia y de derechos, el sistema democrático debe permitir la deliberación y reinterpretación de los mismos. De esta manera, se considera que tanto justicia como derechos pueden entrar en conflicto entre sí. La desobediencia civil se constituye en este sentido en un recurso, si bien extremo, legítimo para manifestar dicho conflicto y para hacer un ejercicio efectivo de los derechos.

Ha sido ampliamente discutido el concepto de *bien común* en la teoría clásica de la democracia; porque sobre su concepción no existe consenso.

(...) no hay tal bien común unívocamente determinado, en el que todo el mundo pueda estar de acuerdo o pueda hacerse estar de acuerdo en virtud de una argumentación racional. Esto no se debe primordialmente al hecho de que algunos puedan querer cosas distintas del bien común, sino al hecho mucho más fundamental de que, para los distintos individuos y grupos, el bien común ha de significar necesariamente cosas distintas (Shumpeter 1996, 322).

De esta manera, puede concluirse que el *bien común* no es igual a todos y todas, participantes de la organización política. Por ende, el mismo *bien común* debe ser debatido constantemente. Un ejemplo práctico de ello es la explotación de petróleo en un resguardo indígena. Si bien para algunos ciudadanos no indígenas lo éticamente correcto es respetar lo que implica el resguardo en materia de conservación del medio ambiente, la cultura e identidad de un pueblo; otros ciudadanos pueden considerar que es la población indígena la que debería ceder para que una *mayoría* pudiese garantizarse el suministro de combustible y la exportación de un bien tan preciado, que podría activar la economía del país en su conjunto.

Finalmente, cuando la democracia entra en funcionamiento lo hace a través de un sistema de representación que facilita la toma de decisiones. Los ciudadanos eligen sus representantes que deben actuar conforme al *bien común*, que no es otro que aquello que considera la mayoría que eligió a dichos representantes. De esta manera, el sistema permite exclusiones. La desobediencia civil insta a esa mayoría a una reflexión y cambio sobre la interpretación que la han conducido a toma de decisiones políticas que han generado algún tipo de injusticia cuando ésta se presenta.

Los mecanismos de participación democrática son determinantes en la legitimidad del sistema. En el último siglo, en el seno de los sistemas democráticos, han existido grandes variaciones y ampliaciones de esos mecanismos, que van más allá de la ampliación y universalización del sufragio, para incluir el plebiscito, el referendo, la iniciativa popular, la revocatoria del mandato, que han ampliado las posibilidades de participación. Sin embargo, las estipulaciones reglamentarias para hacerlas efectivas, el alto grado de burocratización, entre otros factores, parecen hacerlas inviables. Ante ello, la desobediencia civil es un mecanismo, si bien último, eficaz. Vale la pena recordar que incluso el derecho básico del sufragio, es decir, de la participación en la decisión política y democrática, se encontraba ampliamente restringido en la mayoría de países aún a mediados del siglo XX. Es precisamente la desobediencia civil la que coadyuvó en el desarrollo y ampliación del sufragio universal, hoy prácticamente un sinónimo de la condición democrática de un Estado. Ejemplo de ello es la lucha

feminista a nivel mundial y el movimiento de los derechos civiles en los Estados Unidos encabezado por Martin Luther King Jr.

Por su parte, la democracia no se limita a la regla de la mayoría y la desobediencia civil no cuestiona la regla de la mayoría. Una de las formas, y no es la única, es la consulta o el sufragio, en cuyo caso la mayoría decide sobre una cuestión pública. Es un método que ha sido más o menos efectivo, sobre el cual se han identificado carencias y limitaciones y por ello ampliado a otras formas de participación. La desobediencia civil se dirige a esa mayoría, haciéndola reflexionar sobre su decisión, apela a la mayoría, e inclusive exige su atención, al hacerla reflexionar sobre las consecuencias de la decisión que genera injusticia y contra la cual se responde con la desobediencia. Así, el ciudadano desobediente hace ver al otro su punto de vista, su interpretación diferente sobre cierta ley o acto político. La desobediencia civil acude a la mayoría a través de su gestualidad, de su *performance*.

Por esto, es equivocado plantear la desobediencia civil como un debate entre la razón de la mayoría contra la razón de la minoría, en donde uno de los dos grupos se impone al otro. Por el contrario, la desobediencia civil es un método que incita a la reflexión sobre lo que nos atañe a todos como ciudadanos. Los consensos y acuerdos sobre los procedimientos del sistema están en constante construcción y cambio. Al respecto Thoreau afirma que “estamos acostumbrados a decir que las masas no están preparadas, pero el progreso es lento porque la minoría no es mejor o más prudente que la mayoría” (Thoreau [1848] 2003, 36). La desobediencia no insta a la contraposición de las partes, sino a un llamado de atención sobre un hecho injusto, sobre el cual hay que tomar medidas eficaces para contrarrestarlo. La propuesta de los desobedientes civiles puede ser sometida y transformada por la mayoría, cuando ésta o el Estado han reconocido la equivocación y entra a jugar un rol en la transformación del conflicto.

Ahora bien, no existe ninguna garantía de que la decisión de la mayoría sea correcta, ni de que la minoría tenga la razón. Por tal motivo la deliberación es la única opción y la condición pública de la desobediencia civil la hace perfectamente apta para ajustarse a este valor democrático. La regla de la mayoría no implica toma de decisiones

irreversibles, precisamente, porque en muchas ocasiones se dejan de lado factores importantes que hacen su aparición un tiempo después en el transcurso mismo de la vida democrática. Por otra parte, la legitimidad de la mayoría está en el nivel de asertividad de éste método democrático. En este sentido Habermas recuerda la propuesta de Clauss Offe, consistente en someter las aplicaciones del principio de la mayoría a consideración de la mayoría misma, con el fin de objetar, transformar, corregir y/o mejorar las aplicaciones del método mayoritario (Habermas 1988).

Si bien extralegal, la desobediencia civil puede pensarse como una forma de participación congruente con el sistema democrático, como se ha argumentado en este capítulo. Como participación surge porque dentro de las democracias existen aspectos no democráticos, donde no se considera a los ciudadanos o donde fenómenos negativos obstaculizan la efectividad de las formas legales de participación—por ejemplo el clientelismo, una exigente reglamentación de la participación discordante con la realidad política, la corrupción, el abuso de poder, entre todos esos fenómenos, calificados por Arendt en términos de la enfermedad “que sufre el sistema de partidos: la burocratización y la tendencia a (...) representar únicamente a su propia maquinaria” (Arendt 1999a, 83)— lo cual hace que los mecanismos de participación tradicionales sean insuficientes o insatisfactorios. La desobediencia civil, así, corrige las imperfecciones del sistema.

El fenómeno de la desobediencia civil es seguramente una expresión del malestar de la democracia, y surge claramente en el momento en que las reglas del juego democrático se desnaturalizan sin que por ello se vea alterada completamente la confianza en su funcionamiento (Ugartemendia 1999, 77).

La desobediencia civil pone un manto de duda sobre acciones y leyes gubernamentales cuya toma de decisión política no es claramente legítima. Arendt menciona varios ejemplos en el caso de Estados Unidos, a los que deberían añadirse otros, haciendo la lista prácticamente interminable. En este estado de las cosas, es fácilmente deducible que los canales de participación se han agotado y, por lo tanto, “la desobediencia civil está acompañada a cambios necesarios y deseables” (Arendt 1999a, 83). Considérese además que en muchos casos se han presentado

democracias que no cumplen con los ideales utópicos, en donde los requisitos democráticos se cumplen solo aparentemente. En estos casos la desobediencia, más que deseable, es necesaria para fomentar cambios radicales, que regresen la democracia en los términos reales necesarios para que sea posible.

Para Rawls (1980; [1971] 2000), Dworkin (1984) y Habermas (1988) la desobediencia civil es parte de la democracia como fundamento moral. Es síntoma de una cultura política madura, pues implica una obediencia reflexiva y consciente al derecho y un límite a la regla de la mayoría. Cuando el Estado de derecho reconoce la desobediencia civil como parte intrínseca del sistema “trasciende incluso el conjunto de sus propios ordenamientos positivos” (Habermas 1988, 61).

La relación entre la desobediencia civil y la constitucionalidad es así un poco menos evidente que entre democracia y desobediencia civil. El punto es analizar cómo, más allá de ser una condición de la democracia, la desobediencia civil es propia de este sistema político y —en los regímenes democráticos— también al constituirse en una *prueba de constitucionalidad* de la ley, puesto que, de ser constitucional, una ley no debería ser desobedecida (Arendt 1999a; Ugartemendia 1999). Por esto, la teoría democrática debe leer la desobediencia civil como una forma de participación política innovadora y constructiva, al margen de la legalidad del derecho positivo, pero que aboga por principios sobre los cuales se construye el derecho mismo, esto es, su constitucionalidad. Efectivamente, aunque la construcción de un orden político pretende ser consensuado y basado en principios de justicia, es prácticamente imposible contemplar todas las variables que la dinámica de las sociedades humanas plantean en materia de derechos fundamentales y principios de justicia. En la mayoría de los casos surgen asuntos o grupos minoritarios, hasta entonces no contemplados en la organización política, que generan debates ideológicos, filosóficos y éticos que interpelan el mismo orden socio político.

Por todos estos argumentos, la desobediencia civil juega un papel coherente con la democracia. Reconoce los principios de justicia y de derechos sobre los cuales versa una organización política y evalúa la constitucionalidad de la ley.

(...) lo que aparece como desobediencia prima facie puede resultar después el preanuncio de correcciones e innovaciones de gran importancia. En estos casos, la violación civil de los preceptos son experimentos moralmente justificados, sin los cuales una república viva no puede conservar su capacidad de innovación ni creencia de sus ciudadanos en su legitimidad (Habermas 1988, 61).

La desobediencia civil innova, transforma, actualiza el orden político. Ahora bien, cuando se habla del contrato social se incluyen herramientas para asegurar su sostenimiento, incluyendo la obligación de la obediencia, que nace en el hecho del consenso de los asociados. Al establecer las bases de la sostenibilidad del sistema, con frecuencia se cae en el gran error de cerrarlo a las posibilidades de cambio deseable, planteando que la desobediencia civil no tiene lugar porque existe un acuerdo entre los miembros, así como mecanismos de participación, de veeduría, controles, divisiones de poder, etc. Empero, la desobediencia civil debe leerse como una de las tantas formas democráticas que evolucionan el sistema, lo consolida y atiende a las situaciones y circunstancias dinámicas propias de la sociedad.

Ahora bien, la ley transgredida pone siempre a prueba su propia constitucionalidad. La desobediencia civil es así una “reacción frente a una ley cuya constitucionalidad se pone en duda”, por lo que puede considerarse “un ejercicio de derecho fundamental” (Estevez 1994, 36). Cuando la desobediencia sucede, el procedimiento a seguir es debatir sobre la validez de la ley a la luz de los derechos fundamentales. Esto permite, o bien reafirmar la constitucionalidad infringida por los desobedientes, o bien modificarla porque se trata de una ley anticonstitucional. Así, la constitucionalidad del régimen democrático se fortalece a través del acto desobediente.

Dworkin compara la duda razonable de constitucionalidad de la ley con la vaguedad en el enunciado de las normas, por lo cual, “pondría al ciudadano ante el dilema de no poder determinar con claridad qué conducta le exige el derecho” (Estevez 1994, 37). Con esto plantea que sobre el desobediente no puede caer un castigo o una absolución hasta que no sea discutida la validez de la ley a la luz de la constitucionalidad. Es importante subrayar este punto, porque significa que la interpretación de los derechos fundamentales no recae de manera exclusiva en un tribunal supremo constitucional,

sino que el ciudadano tiene la posibilidad de participar en la interpretación constitucional, llamando la atención sobre leyes que vayan en contra de la constitucionalidad misma.

De esta manera, se parte del supuesto de que la constitución es un proceso que se encuentra en permanente alimentación, revisión y construcción. Por lo tanto, la desobediencia civil es interpretada como un mecanismo de participación en esa construcción, que además fortalece la responsabilidad política tanto de los ciudadanos como de los órganos encargados de interpretar y aplicar la constitución. La concepción sobre que las instituciones estatales son las que tienen el monopolio de interpretar la constitución iría abiertamente en contra de la democracia misma, que estipula la participación activa y directa de todos los ciudadanos en lo público.

Sobre la legalidad que asiste a la desobediencia civil como un derecho, Estévez Araujo señala que “la desobediencia civil cae bajo el ámbito de protección de determinados derechos fundamentales, como la libertad de expresión, de reunión y de manifestación” (Estévez 1994, 39), por lo que debe ser respetada por las respectivas autoridades. La desobediencia civil es el último recurso, frente a canales de participación agotados y/o ineficientes, como ya se ha argumentado. Para Hannah Arendt, a la desobediencia civil la cubre legalmente el “derecho del pueblo a reunirse pacíficamente y a solicitar del Gobierno reparación a sus agravios” (Arendt 1999a, 90). La obediencia a la ley es cualificada, reflexiva y de ninguna manera incondicional, a pesar de los argumentos contra la desobediencia civil que descansan en la teoría del consentimiento y la tradición contractualista.

Legítima aunque ilegal, si bien constitucional, la desobediencia civil tiene pues esta particular situación en el orden sociopolítico moderno. Sin embargo, a pesar de los argumentos anotados anteriormente sobre su legalidad, ésta no debe confundirse con el propósito de institucionalizar la desobediencia civil, como se ha hecho, por ejemplo, con diversas formas de protesta. Siguiendo los argumentos esgrimidos en esta tesis, para el lector debe ser ya claro que la desobediencia civil se nutre de su rebeldía, de su carácter de respuesta frente a la injusticia, y de su confrontación con el poder, con su exceso. Por esto, más allá de su legalidad como derecho —problema para los analistas

constitucionalistas— lo que importa al desobediente es su legitimidad. De esta manera, puede decirse que la desobediencia normalizada simplemente no es desobediente, pues se produce dentro de los límites de la ley.

5.3 Una teoría política de la desobediencia civil.

Una vez definida y caracterizada la desobediencia civil es necesario describir una serie de elementos fundamentales para su comprensión y análisis. Por esto, a continuación, se determinarán sus principios, su lógica y su praxis. Para ello se retomarán algunas conclusiones de la discusión elaborada en capítulos precedentes sobre la teoría política de la desobediencia civil, con miras a concretar los elementos a considerar de cara a los propósitos de esta tesis.

5.3.1 Principios de la desobediencia civil

Los principios son supuestos sobre los cuales se desarrolla la figura. Analizando tanto la experiencia de los pioneros y sus seguidores, como los análisis de los teóricos políticos de la desobediencia civil, se pueden considerar los siguientes principios:

La desobediencia civil supone que el ser humano es libre, es decir, que goza de plena posibilidad para determinarse. Así, se entiende libertad como la autonomía de la voluntad. Además, la libertad se despliega en la relación con los otros y con el poder, por ende, el ejercicio de sus libertades se convierte en un hecho pragmático.

La libertad natural del hombre consiste en (...) no hallarse sometido a la voluntad o a la autoridad legislativa de hombre alguno, sino adoptar como norma, exclusivamente, la ley de naturaleza. La libertad del hombre en sociedad es la de no estar bajo más poder legislativo que el que haya sido establecido por consentimiento en el seno del Estado (Locke [1690] 1990, 52).

Al no consentir ese poder legislativo, el desobediente civil considera que éste no le rige, por lo que no está sometido a su poder. Ahora bien, aunque la libertad es parte de la

condición humana, no podemos presuponer espontáneamente que prevalezca. Su existencia depende de que sea reconocida y ejercida por el individuo, por lo cual se está obligado a participar en la vida política para deliberar de los asuntos comunes de manera pública, e incluir en la deliberación y los acuerdos la misma garantía de la libertad. De esta manera, la libertad comprendida como principio de la desobediencia civil implica que ésta no es una condición dada por el poder, sino ejercida por el ciudadano. En palabras de Hayek “un pueblo libre no es necesariamente un pueblo de hombres libres” (1997, 29). Ni la participación nutrida de los individuos en la elección del gobierno, ni el alcance de la independencia nacional, ni el reconocimiento y respeto internacional por la forma de gobierno elegida, se refleja necesariamente en la libertad de los individuos.

La libertad puesta en el escenario común es aquella que se ejerce bajo una norma pública, debidamente consensuada y que goza del consentimiento de cada cual, con el objetivo de garantizar la libertad misma. Por esta razón, los humanos acceden a participar de la construcción de una organización política que permita dotar de paz y seguridad, y el goce de la libertad. El primer fruto de la organización política es el establecimiento de unas leyes que protejan el objetivo propuesto, y la característica principal de una legislación para que efectivamente sea ley es el *consentimiento* de la sociedad (Locke [1960] 1990, 141). Nadie puede adjudicarse el poder de hacer las leyes sin contar con la autoridad y consentimiento de los miembros de la sociedad. El objetivo de las leyes no es otro que procurar el bien común, conservar la libertad y permitir el ejercicio de los derechos. La legislación en ningún caso, ni siquiera por *excepción*, puede destruir, esclavizar, empobrecer, excluir o someter a nadie. Por lo tanto, el individuo está en el deber y en la obligación de defender su libertad como un principio de su propia condición humana, al mismo tiempo se convierte en un requisito para disfrutar y ejercer sus derechos.

La desobediencia civil defiende que nadie legisle en contra de alguno, ni aun cuando la ley goce del consentimiento de un grupo mayoritario de esa sociedad, porque la ley debe tener el consentimiento absoluto de todos los miembros. La ley no puede ser producto de una mayoría, que se impone. La ley no es imposición, existe en cuanto

cuenta con el consenso y consentimiento. Por esta razón, la desobediencia civil, coloca en consideración su acción al debate y la deliberación pública para que de manera consensuada se derogue la ley que genera injusticia.

El segundo principio de la desobediencia civil es que *el ser humano es un individuo sujeto de derechos*. La libertad misma se convierte en un derecho y los derechos en la expresión auténtica de la libertad. El desobediente civil reconoce los derechos de la humanidad, como una cuestión *ius*, es decir, que proviene de la justicia y que hace parte del derecho natural (Mejía Quintana 2001). Aunque no exento de discusión, el carácter iusnaturalista de los derechos humanos permite establecer que éstos son producto de la naturaleza humana y una condición *sine qua non* de la misma (Uprimny 2006). Especialmente, permite sentar las bases para que cualquier construcción legislativa requiera de manera imprescindible de la expresión política y pública de los individuos en el proceso de dotar las leyes de legitimidad.

Un desobediente civil identifica los derechos aún antes de ser éstos reconocidos por el derecho positivo, dado que en el marco de un estado autoritario, pueden existir desobedientes civiles cuyo propósito es precisamente la defensa y reivindicación de los derechos humanos, o que siendo reconocidos por el derecho positivo, se produzca una ley que genere algún tipo de detrimento en derecho alguno. La positivización del derecho natural requiere entonces del consentimiento de todos los asociados. Este es un principio básico del contractualismo clásico, que la teoría de la desobediencia civil asume, puesto que la legitimidad de las leyes está dada por el consentimiento, y la obligación de obedecerlas o desobedecerlas requiere del concurso de la consciencia. Así es que “el consentimiento pasó a ser la base del control del gobierno” (Merquior 1993, 41).

La expresión máxima de la positivización del derecho natural es la constitución o carta constitucional, en la que se consigna todos los derechos fundamentales, se regula las relaciones del gobierno con sus ciudadanos y se contempla la división de poderes, convirtiéndose esta figura en la norma de normas, bajo las cuales los ciudadanos desarrollan sus relaciones con garantía de sus derechos y libertades. La constitución no tiene otro objetivo que hacer que el imperio de la ley prevalezca. No obstante, su

legitimidad sigue estando determinada por el consentimiento de los individuos asociados. Siendo la desobediencia civil un test de constitucionalidad, a la norma de normas, como ya se ha argumentado, que coloca a prueba –en materia de derecho– si la ley que intenta impugnar se comporta de acuerdo a la misión principal: garantizar los derechos fundamentales.

El tercer principio de la desobediencia civil es que *su ejercicio es noviolento*. La práctica de la sabiduría de la noviolencia es así rectora de la acción desobediente, que considera que nada justifica la violencia, porque la violencia elimina todo cuanto se pueda desear como un bien (Gandhi [1948] 2004).

Incluso la violencia depende del consentimiento que le otorguen los individuos para que se pueda ejecutar. Es decir, la violencia necesita del apoyo de los miembros de una comunidad, porque la violencia en sí misma no es fuente de autoridad (Arendt 1999a). Para que pueda desarrollarse como instrumento requiere inexorablemente de un grupo que apoye dicha acción. “Un solo hombre, sin el apoyo de otros, jamás tiene suficiente poder como para emplear la violencia con éxito” (Arendt 1999a, 152).

La violencia podrá obtener de manera instantánea la obediencia, pero nunca el consentimiento. Mediante la noviolencia el desobediente se asegura de mantenerse dentro del marco democrático, convenciendo conscientemente sin coaccionar. En términos de Gandhi, el desobediente es un buscador de la verdad, a través de la deliberación, la fuerza de la razón y su misma desobediencia.

Si la verdad no implica en sí misma una deslegitimización radical de la violencia, entonces llegará siempre un momento en que la violencia se presentará de modo natural como un medio legítimo para defender la verdad (...) Recurrir a la violencia para defender la verdad es situarse en el lugar donde la verdad no puede estar (Muller 2004, 128).

La violencia es una acción que busca justificarse bajo la consecución de una causa justa. En esa pretensión tiene que imponerse forzando la convicción y la conciencia, logrando destruir la propia condición humana.

El desobediente civil rechaza enfáticamente cualquier tipo de violencia, porque con ejercerla estaría eliminando los dos principios anteriormente expuestos: libertad y derechos. La noviolencia exige el respeto por el otro, incluso por el que es considerado como enemigo. El desobediente civil es noviolento, teniendo la fuerza de la evidencia como su mejor argumento para defender su posición en la transformación positiva de la ley o la política. La noviolencia no es ninguna ideología que pretenda erigirse con una verdad, es también un instrumento que permite la consecución de la verdad, en coherencia con los principios morales que rigen las relaciones entre los humanos, de manera consensuada y consciente.

Ahora bien, la fuerza de la noviolencia se encuentra en contraposición de la fuerza de la violencia. Ésta última tendrá que entrar en los esfuerzos que implica el sometimiento sin que pueda conseguir con éxito el consentimiento, mientras que la primera tendrá que incurrir en la fuerza de la convicción sobre lo evidente. El desobediente civil tendrá así que usar la fuerza de la noviolencia para evidenciar las injusticias que pretende eliminar, con respeto profundo por los otros y sin ejercer ningún tipo de violencia ni adoctrinamiento ideológico que signifique sometimiento.

5.3.2 Lógica de la desobediencia civil.

La lógica de la desobediencia civil, esto es, el sentido que guía el análisis de las situaciones a las que se enfrenta el desobediente, no puede ser otra que *la lucha contra la injusticia*. Para el lector, en este momento de la tesis, ya debe resultar claro cómo es precisamente esta confrontación con lo injusto no sólo lo que motiva al desobediente, sino también lo que rige sus actos. Por eso, entre otras razones, el desobediente no es violento, no justifica cualquier medio para llegar al fin justo, y no comulga con ninguna injusticia que se pueda producir en el proceso de su cruzada.

El desobediente es ante todo un pensador moral. Utiliza la *phronesis* en términos aristotélicos, pues siempre debe tomar la decisión que considera apropiada con una información insuficiente y en una situación incierta, orientado a la práctica desobediente. En este sentido, el desobediente civil, por más teoría que haga al

respecto, es esencialmente un actor político cuya reflexión se orienta en un sentido práctico.

Pueden describirse una serie de elementos en esa lógica. Primero, el desobediente elabora un cálculo moral como imperativo categórico. Segundo, somete su propia reflexión al uso público de la razón, en términos kantianos, o a la deliberación. Tercero, otorga consentimiento a la ley que lo representa como sujeto político y moral.

El cálculo moral es la acción de cada individuo al determinar su propia moralidad con respecto de sí y de los otros. Todos los sujetos, de una u otra forma, realizan ese ejercicio cuando someten el juicio propio a consideración o validez por parte de los otros e incluso de sí mismos. Lo que se considera un principio moral ha sido determinado por la voluntad y ha sido sugerido por el pensamiento. Las acciones que derivan de este principio se convierten en máxima de los actos, estando dispuestos a obedecer en todos los casos y promoviendo que así sea para todos los demás sin ningún tipo de excepciones. El proceso completo de éste cálculo moral es hacer una evaluación simple: que las acciones que se promueven puedan ser adoptadas por cualquier otro, es decir, someterlo al juicio de los demás, lo que se conecta con el segundo elemento de la lógica de la desobediencia civil.

El mero hecho de pensar o servirse de la razón para la determinación moral no es suficiente. Es necesario deliberar los asuntos comunes, colocando en juicio público la voluntad. De esta manera, la deliberación se convierte en una condición de la construcción moral y facilita una construcción conjunta sobre los principios fundamentales, sus sentidos y concepciones.

El desobediente civil coloca a merced de la deliberación pública el cuestionamiento que hace sobre la ley o política. En este proceso evidencia las consecuencias injustas, argumenta su posición y escucha a sus contradictores. Intenta vencer a través del convencimiento, hace ejercicio de su libertad en la deliberación pública, sirviéndose de la razón. La deliberación es un reconocimiento de que los asuntos comunes deben discutirse en público; en ella no se da por sentada ninguna verdad absoluta. No se impone, ni se obliga a nadie a aceptar como propios los argumentos expuestos.

Una vez una disposición responde al cálculo moral y pasa por la deliberación pública, el desobediente no tiene ningún argumento para no obedecer, pues la ley lo representa libremente, sin coacción. Este debe considerarse un elemento en la lógica de la desobediencia civil, pues determina que la desobediencia no se ejerza bajo cualquier pretexto, en un sentido simplemente reaccionario, o sin justificación.

Esta lógica responde a los principios enunciados anteriormente. Contempla la libertad del individuo, al mismo tiempo que lo considera como sujeto de derechos. Finalmente, manteniendo una lógica basada en la confrontación con la injusticia, el sujeto no puede ser violento, pues no va a producir un mal injusto en el otro. Siguiendo al Mahatma, la lógica de la desobediencia civil debe atender los principios de *ahimsa*, no causar daño, y *satyagraha*, búsqueda de la verdad. Su lógica permite al desobediente mantenerse en el camino de la justicia, si bien, y esto debe subrayarse, en la práctica la desobediencia civil es susceptible de error. Por esto, es preciso recordar que el desobediente es un pensador moral, siempre atento a las circunstancias, al debate y al resultado de la deliberación. Es decir, tomar una posición desde esta lógica de la desobediencia civil previene al desobediente de toda lectura a priori de las situaciones. Su autoridad moral está dada en la reflexión constante y la discusión, y no en posturas de principio.

5.3.3 Interpretación de algunos conceptos básicos.

Como puede verse, en el planteamiento defendido en esta tesis, se encuentra con frecuencia la referencia a tres conceptos fundamentales: justicia, poder y política. A continuación se delimitarán, teniendo en cuenta la discusión elaborada sobre los mismos en capítulos precedentes.

Por *justicia* se entiende aquí el pleno desarrollo de las libertades de todos los ciudadanos, quienes se encuentran en igualdad de condición para ejercerlas, la garantía de los derechos fundamentales y la promoción de un equilibrio social⁴⁷.

⁴⁷ La definición de justicia presentada aquí se inspira en aquella expuesta por John Rawls, según la cual “el concepto de justicia ha de ser definido por el papel de sus principios al asignar derechos y deberes, y al definir la división correcta de las ventajas sociales. Una concepción de la justicia es una interpretación

Esta definición implica una concepción pública de la justicia y una serie de acciones y reglamentaciones que permita colocar a todos los ciudadanos en igualdad frente a la ley, especialmente, aquellos que tiene una condición socio económica en desventaja o se encuentra en una posición de mayor vulnerabilidad. Es decir, implica “combinar el principio de la justa igualdad de oportunidades con el principio de diferencia” (Rawls [1971] 2000, 80).

El desobediente civil debe concebir la justicia como una cuestión en la que todos y cada uno debe sentirse representado, en donde existe un consenso más o menos generalizado sobre sus principios, de forma tal que la transformación de las leyes o políticas que se pretenden, a través de la desobediencia, no cause una mayor injusticia de la que ya se está cometiendo y frente a la cual se está oponiendo.

Desde la perspectiva de la desobediencia civil, el *poder*, se debe concebir de forma horizontal y plural. Vislumbrar la naturaleza del mismo, es decir, su ejercicio que implica la compañía de otros.

El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades (Arendt 1993, 223).

De esta manera, el poder nace cuando los seres humanos interactúan y desaparece cuando las relaciones desaparecen. Poder significa potencia, es decir capacidad para producir una realidad en el ámbito de lo público; es también la posibilidad de distinguirnos y de estar juntos, simultáneamente.

La única forma en la que poder y libertad pueden convivir es en la ausencia de la dominación. El comportamiento político basado en la necesidad implica tiranías y totalitarismos, pero nunca recrea el poder, y mucho menos permite hombres libres. La pluralidad no es solo el reconocimiento de la alteridad, sino la integración de la misma

de éste papel” (Rawls 2000, 23), y en el enfoque de justicia de Amartya Sen, basado en las capacidades. La justicia encuentra así su fundamento en las libertades individuales (no en las utilidades), pero incorporando la sensibilidad de las consecuencias (Sen 2000, 80).

en la cotidianidad social y política. No basta, por tanto, reconocer la diferencia, debe hacerse un enorme esfuerzo por integrarla sin que su integración sea su invisibilización dentro de la mayoría. Por esto, siguiendo a Arendt, “la condición indispensable de la política es la irreductible pluralidad que queda expresada en el hecho de que somos alguien y no algo” (Arendt 1993, 21).

En este sentido, el concepto de Hannah Arendt de *política* se aplica a lo hasta ahora planteado.

La política trata de estar juntos y los unos con los otros de los diversos (...) el hombre, tal y como la filosofía y la teología lo entienden, solo existe –o se realiza– en la política con los mismos derechos que los más diversos garantizan (Arendt, 1993, p. 45 y 46).

La política surge en la imperiosa necesidad de garantizar el ejercicio de la libertad, ese es su sentido, razón por el cual no puede existir ningún reducto de libertad, marginalización o límites estrictos, pues la libertad no se consigue restringiéndola. Ni siquiera la lucha por la equidad o la seguridad, en un mundo cada vez con mayores desigualdades, justifica la restricción de las libertades.

Así las cosas, *poder será convencimiento y política el estar juntos en la diversidad*. Con estas consideraciones conceptuales, sumadas a los principios y la lógica de la desobediencia civil, puede pasarse a definir la praxis desobediente.

5.3.4 Praxis de la Desobediencia Civil

La primera cuestión práctica que demanda la desobediencia civil es *tener conciencia sobre las leyes*. Por ejemplo, conocer el destino de los impuestos que se pagan, el método de focalización de la población vulnerable a la que llegan los subsidios, y los modelos de protección social. Es importante identificar la forma de gobierno, si el sistema electoral garantiza la representatividad de toda la sociedad, la regularidad de las elecciones, la garantía de participación en las mismas, el grado de participación de los ciudadanos, entre otros. *El primer paso es hacerse consciente de lo que sucede con los asuntos públicos*.

La praxis de la desobediencia civil surge en la cotidianidad del desarrollo de las sociedades y de la vida misma. Por eso es importante tomar conciencia sobre lo que se obedece. La mayoría de los problemas políticos y sociales se resolverían sólo si no contaran con la colaboración de los ciudadanos. Por ejemplo, si se hiciera un control social minucioso y activo sobre el presupuesto, se evitarían algunos casos de corrupción o clientelismo.

La desobediencia civil también hace su aparición en casos en que, por ausencia de legislación incluyente, se promueve una legislación de reconocimiento. Este es el caso de la lucha por los derechos civiles de los afroamericanos en Estados Unidos, del reconocimiento de la autonomía de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina, de los migrantes en Europa y Estados Unidos, de la inclusión y trato igualitario de las mujeres y las, así llamadas, minorías sexuales y de género en lo público, entre otros.

Un tercer momento de esta praxis es la desobediencia en sí misma, el acto expresivo de la no colaboración con el ejercicio de la ley o la disposición injustas. Como puede verse, de acuerdo con esta delimitación, la desobediencia como acto es sólo una parte de la desobediencia civil en su conjunto. Ya se ha analizado el ejemplo de los pioneros, en donde son muchas desobediencias las que generan sumadas los cambios. El punto es, entonces, que el desobediente civil es primero un ciudadano activo, consciente de la ley y de su contexto político, que esgrime la desobediencia para enfrentar la injusticia y perfeccionar el orden político. Este momento, que ya en otra parte de esta tesis ha sido descrito como performativo por su carácter expresivo, obedece a una lógica, que ya ha sido antes definida en este mismo capítulo.

La praxis de la desobediencia civil es simple en principio: no prestar colaboración con una ley, norma social o política pública que genere injusticia; hacer pública dicho desacato; promover el debate sobre el particular, y procurar la transformación para detener la injusticia que genera. Ahora bien, que esta praxis sea simple no quiere decir que no esté expuesta a un sinnúmero de complejidades dadas por las condiciones en las cuales debe sucederse. Por esto es imperativo que toda práctica desobediente, que quiera llamarse a sí misma civil, siga la lógica de la lucha contra la injusticia.

5.4 Acciones políticas no violentas diferentes a la Desobediencia Civil.

La desobediencia, con su capacidad transformadora, es una herramienta presente en muchas figuras que en menor o mayor grado se oponen y resisten al poder. De esta manera, la única figura desobediente no es la desobediencia civil. En la medida en que esta tesis propone una definición, ha llegado el momento de exponer brevemente las diferencias entre la desobediencia civil y otras desobediencias. Ahora bien, el lector no debe esperar una revisión detallada de estas otras figuras, pues bastará en este momento examinarlas solo en relación con la desobediencia civil⁴⁸.

La *resistencia civil* implica un proyecto político de mayor envergadura que la desobediencia civil. Como concepto, ha sido elaborada recientemente con ocasión del desarrollo mismo de la acción política no violenta. Se manifiesta como una acción colectiva, con estrategias definidas y planeadas, cuyos actos son alternativos a la violencia, pero no menos contundentes que el uso de la fuerza. La resistencia civil tiene un componente ético-político que procura el bienestar de todos, esto es la inclusión y la reivindicación de derechos y la justicia.

De acuerdo con el argumento que se ha venido desarrollando en esta tesis, es preciso anotar que mientras la desobediencia civil es una figura útil en medio del desarrollo y consolidación de las democracias, la resistencia civil tiene como objetivo derogar o transformar radicalmente el sistema político. Esta sería una de las diferencias principales entre ambas figuras.

Definir la resistencia civil implica comprender su trasfondo micro y macro-político, y su objetivo de transformación del sistema socio-político.

La resistencia civil es un método de lucha política basada en la idea básica de que los gobiernos dependen en último término de la colaboración, o por lo menos de la

⁴⁸ No es factible establecer diferencias taxativas entre las figuras aquí señaladas, pues como maneras de oponerse al orden establecido y manifestaciones del ámbito moral humano, rápidamente se sobreponen entre sí, haciendo que cualquier clasificación tajante resulte inadecuada. Lo importante entonces, es subrayar a través de este apartado las características de la desobediencia civil que ya se han perfilado en esta tesis.

obediencia de la mayoría de la población, y de la lealtad de los militares, la policía y de los servicios de seguridad civil (...) sus métodos abarcan desde la protesta y la persuasión hasta la no cooperación social, económica y política, y por último hasta la intervención no violenta (Randle 1998, 25).

La desobediencia es entonces un componente importante en la resistencia civil, pero esta no se limita al acto desobediente, pues articula otras muchas estrategias para alcanzar sus objetivos. De esta manera, la desobediencia civil, en el marco de la resistencia civil, se convierte en un instrumento más de un proyecto político amplio y de objetivos transformadores.

Sin duda, una de las figuras más cercanas a la desobediencia civil es la *objeción de conciencia*, que puede entenderse como:

(...) el derecho que le asiste a todo ciudadano o institución para declararse impedido para cumplir una ley o la orden de alguna autoridad que le crean obligación de poner por obra acciones o conductas contrarias a su conciencia (Llano 2010, 27).

Un individuo en particular (objedor de conciencia) o un grupo de personas (movimientos de objetores de conciencia), honestamente pueden entender, para sí, que una o varias leyes u órdenes establecidas por el Estado que los rige atentan contra su concepción particular de moral, de justicia o de religión, o incumplen lo pactado contractualmente con ellos, por lo que se considera un derecho el desobedecer tal o tales normas, de la forma no violenta más atrás explicitada. Evidentemente, después de esta breve descripción, el lector debe encontrar muchas similitudes con lo que aquí se ha dicho sobre la desobediencia civil. Estamos así ante una figura en la que el objetor desacata la ley sin empleo de la violencia y argumentando el imperativo de su conciencia. Desobedece entonces porque la norma es contraria a su convicción.

Tenemos entonces que la objeción de conciencia plantea un dilema entre el deber moral y el deber jurídico, lo que ha dado lugar a que diferentes legislaciones —luego de acalorados y extensos debates— reconozcan el derecho a la objeción de conciencia, de forma tal que el sujeto que se vea envuelto en el dilema señalado pueda optar por su deber moral sin consecuencias jurídicas.

El objetor moral puede pretender el cambio o erradicación de una ley o política y estar dispuesto a someterla a evaluación del resto de individuos al considerar que su objeción es de carácter universal. Entonces, bajo la posibilidad de hacer de su principio moral algo universal, promueve dichos cambios. No obstante, es posible que el resultado de la suma de razones morales individuales sea diverso, es decir, que existan diferentes posturas morales frente al mismo hecho, aunque se comparta un similar concepto de justicia, esto es coincidencia en los fines pero no en los medios.

Para comprender entonces la diferencia entre la desobediencia civil y la objeción de conciencia es vital tener en cuenta que el conflicto entre ley y conciencia se desarrolla en un plano meramente individual. Esta es la diferencia principal entre ambas figuras. El objetor de conciencia desobedece en el ámbito de su entendimiento moral, es decir, únicamente de acuerdo con su propia conciencia. No se puede decir, sin embargo, que ese objetor busqué su propio beneficio o que la diferencia entre ambas se pueda inscribir en el margen de su individualismo. El punto es, por el contrario, que el objetor no tiene porque pretender una transformación social o una mejora colectiva, él simplemente desea seguir su conciencia. La diferencia entre ambas figuras se circunscribe entonces en el plano político, en la manera cómo la desobediencia se convierte en un gesto de algo más, de una lucha más general. Como bien lo enseñan los pioneros, muchas de sus desobediencias tienen también el objetivo estratégico de comunicar algo. Cuando Gandhi quema las identificaciones, su gesto no se opone solamente al sistema de identificación sino a la discriminación en su conjunto. Cuando los jóvenes afroamericanos montaban los buses que no se les permitían, su desobediencia iba más allá del vehículo, pues se proyectaba a todo un sistema injusto.

De esta manera podemos enumerar las diferencias entre ambas figuras:

- a. En la objeción de conciencia, por lo general, se presentan argumentos de índole individual (basados en la moral personal no colectiva), diferentes a los de desobediencia civil (que presenta argumentos colectivos y públicos), si bien la pretensión del objetor pueda universalizarse.

- b. La justificación de la desobediencia civil es más compleja que aquella circunscrita en la relación conciencia–ley o norma específica a ser desobedecida, porque incluye una relación con la justicia y con la sociedad que incumbe a lo colectivo, lo público y lo político.
- c. El objetor de conciencia puede conseguir la excepción individual a su obligación de cumplimiento a la ley o a la política objetadas, pero ello no implica la erradicación o cambio de dicha ley o política. Aduciendo esta razón, la objeción de conciencia ha sido considerada como un derecho individual, como parte del derecho fundamental del libre desarrollo de la personalidad, sin que ello determine modificaciones constitucionales o políticas.
- d. El alcance de la desobediencia civil es la transformación o cambio de la ley o política que genera algún tipo de injusticia, aunque éste alcance no está contemplado en las constituciones. El alcance real de la objeción de conciencia es la excepción individual de la obligación al cumplimiento de una ley o mandato específica, por razones de conciencia o moralidad, y se encuentra incluido en varias constituciones, como una cuestión al respeto de los derechos individuales.
- e. Entre sus justificaciones, la desobediencia civil puede incluir la objeción de conciencia, pero éste puede no ser su único argumento. Sin embargo, un movimiento de objeción de conciencia puede ser el inicio de un movimiento de desobediencia civil.

Un ejemplo particularmente relevante a través de la historia, pero con mayor énfasis en las últimas décadas del siglo XX, es la objeción de conciencia contra la prestación del servicio militar, voluntario u obligatorio. En la actualidad, en varios países, diversos objetores cuestionan la discriminación en el servicio militar por género o por clases sociales, o argumentan su objeción en la prohibición de la religión que profesan, o en una condición especial, como el caso de las víctimas de la violencia en Colombia o de los jóvenes de los pueblos indígenas.

El punto es que, en términos generales, la objeción en todos estos casos se limita a la norma específica del servicio militar. Inclusive, el objetor de conciencia puede aceptar la prestación del servicio militar por otras personas, al considerarlo –para sí mismo— de igual importancia o necesidad que otros valores, como la libertad o la justicia o la defensa de la patria. También puede optar por prestar un servicio social a cambio del servicio militar, numerosos objetores piensan además que este servicio es mucho más útil para la sociedad y les permite, además, reafirmar su compromiso ciudadano. Todas estas opciones lo que muestran es que en la objeción de conciencia la desobediencia está circunscrita a un propósito muy preciso, mientras que en la desobediencia civil la desobediencia es estratégica y performativa, parte de múltiples desobediencias que buscan un fin más general.

Otra figura similar que se confunde con facilidad con la desobediencia civil es la *desobediencia social*, la cual se refiere a aquellos actos en los cuales no se obedece una norma o costumbre que no se encuentra explícitamente prohibida en una ley. Se trata entonces de manifestarse en contra de mandatos no explícitos sino tácitos, por ejemplo, la división por castas en la India, la discriminación femenina en el ámbito laboral; discriminaciones que no necesariamente se inscriben en leyes o códigos escritos. Este tipo de desobediencias ocasiona molestias en la cotidianidad, señalando conductas o comportamientos que ocasionan algún tipo de injusticia, pese a que no se encuentre estipulada en una ley.

Por último es importante establecer, brevemente, la diferencia entre la desobediencia civil y la *insumisión*, definida como la carencia de sumisión, esto es, el no sometimiento o indocilidad. La insumisión es contraria a la obediencia a órdenes ajenas (heterónomas), que parecen restarle poder a las decisiones propias (autónomas). Una de las características que permiten identificar la insumisión es que se trata de una acción que se presenta como consecuencia de la obediencia que exige una institución. Surge, por lo tanto, en un contexto institucional, en la que se le exige u obliga a un individuo obediencia a un requerimiento que viola su libertad, motivo por el cual se declara insumiso, es decir, en contra de la dominación que pretende doblegar su voluntad (López Martínez 2004a, tomo I).

La insumisión, es por lo tanto, negarse al sometimiento. Evidencia la autonomía y libertad de un individuo frente a un tipo de dominación. Sus argumentos son de tipo moral, particularmente, en lo relacionado con la reivindicación de la voluntad y la constitución de la libertad. La insumisión coloca en evidencia que el reglamento que pretende imponer no está acompañado del consentimiento del individuo ni que es una representación de su ser. Por esta razón, la insumisión no solo es una acción sino una postura generalizada contra un poder.

La relación de la desobediencia civil con el poder es más compleja. Como ya se ha argumentado, el desobediente civil usa también al poder contrario para desnudar su incoherencia y su autoritarismo. El insumiso se opone, pero el desobediente civil transforma.

5.5 Conclusiones

La desobediencia civil es negarse a cumplir con una disposición legislativa o de política pública, con el objetivo de transformarla porque se considera que genera algún tipo de injusticia y se encuentra evidentemente en contra de la conciencia moral del desobediente. La crítica o cuestionamiento de dicha ley o política, debe colocarse en el debate público y someterla a la deliberación de la ciudadanía en general. Este acto es una expresión de la relación moral del ciudadano con lo público.

La desobediencia civil se caracteriza por ser consciente, pacífica, pública, responsable y democrática. Es decir, producto de nuestra capacidad de discernimiento y por lo tanto de decisión autónoma de obedecer o desobedecer. Es un acto que no debe producir más daño, ni violentar a otros, cuyas razones de justificación se someten a la deliberación pública, reflejo de la responsabilidad que se asume en ejercicio de la ciudadanía. La desobediencia civil debe ser un instrumento de las democracias actuales. Sus principios son la libertad, los derechos fundamentales y la no violencia como agente protector de los dos primeros anteriores.

La lógica y praxis del término se expresa en la coherencia entre el cálculo moral del individuo y su acción. La desobediencia civil implica que el individuo conozca el alcance de las políticas y las leyes en las cuales se circunscribe sus libertades y derechos, actúe en concordancia a su fuero moral, identifique los asuntos comunes, haga uso del escenario público para deliberar sobre cuestiones políticas que permiten la garantía de sus principios, y promueva la justicia...

CAPÍTULO VI.

NOVIOLENCIA Y DESOBEDIENCIA CIVIL

“La noviolencia es la virtud de los fuertes”

Gandhi ([1948] 2004, 205).

La relación entre la desobediencia civil y la noviolencia es sustancial. Comprenderlo es fundamental para entender no sólo la experiencia de los pioneros y sus seguidores en el camino de esta forma de expresión política, sino también de cara a categorizar diversas maneras de desobedecer. En los capítulos precedentes se ha encarado esta relación, mostrando cómo la noviolencia está en el mismo núcleo de la desobediencia civil tanto por motivos conceptuales como prácticos y estratégicos. El desobediente civil no puede recurrir a la violencia, pues si lo hace contradice la norma básica que apareja su cruzada con la justicia. Pero la noviolencia no es sólo motivo de legitimidad, pues ella misma es parte de lo que hace que el desobedecer sea gesto político: se desobedece sin dañar al otro poderoso y opresor, y al hacerlo se recupera la agencia, porque la respuesta noviolenta es muestra de voluntad y fuerza. Se elige no violentar al agresor, la noviolencia en la desobediencia civil es una elección racional, estratégica y política.

La noviolencia se puede practicar. Y, en consecuencia, el desobediente civil debe entrenarse para no responder a la agresión. Un documento excepcional que demuestra cómo construir la entereza y fortaleza de quienes protestan es el reportaje fotográfico publicado en la revista *Life* el 19 de septiembre de 1960, titulado originalmente “*Claimants of civil equality help fight own battle*”⁴⁹, en el cual, además de ver a Martin

⁴⁹ Fotografías disponibles en <http://life.time.com/history/civil-rights-photos-from-sit-ins-and-protest-training-sessions-1960/#1>

Luther King en diferentes momentos de la organización de las protestas, pueden verse diferentes actos de preparación para las sentadas y actos de desobediencia. En una fotografía, por ejemplo, vemos a dos “consejeros estudiantiles, David Gunter y Leroy Hill” atormentando a un joven estudiante, lanzándole humo de cigarrillo en la cara en lo que la revista llama “smoke test”. El pie de foto es elocuente “Thornton recibe humo en su cara lanzado por sus amigos para practicar el mantenerse tranquilo y no reaccionar a la provocación durante la protesta”. En otra fotografía que no identifica a sus protagonistas vemos a una mujer lanzando agua de un vaso en la cara de una adolescente, un niño y otra mujer. Se titula “entrenando para el hostigamiento durante las protestas”. De la misma manera, en otra fotografía dos jóvenes molestan a sus compañeros quienes pacientemente permanecen indiferentes.

La no violencia está pues en el centro de la desobediencia civil. Este capítulo se dedica a reflexionar con respecto a esta íntima y poderosa relación, destacando cómo las dos figuras convergen en la misma fundamentación ética, siendo expresión de la relación del ciudadano con el poder político. Para ello, inevitablemente, debe volverse a los gestos y palabras de los pioneros, especialmente de Mohandas Gandhi, a quien se debe una conceptualización coherente y completa de la no violencia en el marco de la lucha política. Luego, este capítulo conceptualiza la no violencia como pensamiento político, tanto en su argumentación como en su acción.

La relación no violencia y desobediencia civil trasciende la relación puramente instrumental con la que usualmente se identifica el vínculo entre ellas. Si bien estratégica para la desobediencia civil, la no violencia es también parte de su espíritu y de su propia razón. Como ya se ha expresado muchas veces a lo largo de esta tesis, los medios son tan importantes como los fines para el desobediente civil, pero la no violencia es más que un medio. Ambas se entrelazan en lo fundamental, esto es, en los principios éticos que las legitiman como acción y expresión política.

6.1 La noviolencia y el legado político de Mohandas Gandhi

La noviolencia surge, en un sentido contemporáneo, de la propuesta ético-política del Mohandas Gandhi, cuyos principios rectores son el diálogo, el coraje (no ceder ante la injusticia ni ante el miedo de la violencia), la búsqueda de la verdad y la persistencia. Sin embargo, a pesar de su intención de universalidad, es preciso considerar el concepto de noviolencia en nuestra cultura, ya que Gandhi lo desarrolló en torno a una serie de principios morales hindúes de difícil traducción. Como nos señala el profesor López Martínez (2001, 182; 2009, 8) existe mucha certeza en atribuir a Aldo Capitini (filósofo y pedagogo italiano que fue el creador del movimiento noviolento italiano y maestro de Norberto Bobbio), la difusión del pensamiento político de Gandhi, especialmente de los conceptos de *ahimsa* y *satyagraha*, que eran referencias en el primer caso en el mundo jaimista, hinduista y budista, y, en el segundo caso, se trataba de un neologismo inventado por el propio Gandhi. Aldo Capitini (1992, 437 ss.), llegó a escribir en 1968, que la visita de Gandhi a Italia en 1931, cautivó a muchos jóvenes antifascistas, y por supuesto a él mismo, tomando desde entonces la tarea de comprender y difundir el pensamiento gandhiano.

Pese a que la noviolencia se nutre del hinduismo, es importante reconocer que el pensamiento y la acción política de Gandhi trascienden ese contexto. En su acción desobediente, Gandhi desafía de manera alternativa el dominio colonial, logrando conquistar objetivos a través de la noviolencia. No se debe tomar a Gandhi como un personaje excéntrico cuyo pensamiento y acción difícilmente puede trascender su propia cultura. Como se ha visto a lo largo de este documento, los pioneros se han alimentado de experiencias provenientes de contextos disímiles, sirviendo además como ejemplos para luchas contra distintos tipos de opresión e injusticia (Sharp 1999).

Ahora bien, es menester abordar algunos de los principios ético-políticos que mejor han conformado el legado gandhiano. Tomamos sólo seis que desarrolló el erudito en esta

materia, el profesor Giuliano Pontara (1996 y 2006).⁵⁰ Estos principios enmarcan lo más destacado del pensamiento de Gandhi, aquellos en los que fundamenta la noviolencia para poder practicarla. A continuación se describen brevemente, utilizando también como lectura para ello los escritos de Gandhi como fuentes primarias (Gandhi [1948] 2004):

Satya: de acuerdo con la traducción del sánscrito, significa *verdad*, la cual implica una relación con lo absoluto, lo esencial y lo puramente real. Es importante anotar que pueden surgir dos tipos de apreciaciones sobre la verdad: una que está dada axiológicamente (no requiere demostración), y otra epistemológica (es lógica, consentida y/o científicamente demostrable). El alcance del significado de *Satya* es verdad pura, evidente, axiológica. Para Gandhi la importancia de la verdad está en su búsqueda, con persistencia y perseverancia.

Satyagraha: Gandhi desarrolló este concepto para describir la lucha noviolenta como una acción activa y constructiva, cuya columna vertebral es la búsqueda, fuerza o persistencia *de* y *en* la verdad, diferenciándola así de la resistencia pasiva y llamando la atención sobre el hecho de que optar por la noviolencia por razones como la cobardía, el miedo, la falta de recursos o de medios o armas, no tiene ningún valor espiritual, ni moral, ni ético.

Ahimsa: etimológicamente significa *no dañar, no perjudicar, no herir, no matar*. Para el jainismo es el primero de cinco votos, consistente en no herir ni matar a ningún ser viviente. El Yogasutra lo define como abstenerse en cualquier forma y en todos los tiempos de herir a un ser vivo. Sin embargo, el cumplimiento de *Ahimsa* tiene sus límites, consignados en diferentes textos sagrados, donde se señala la acción involuntaria de matar otro ser como una excepción, por ejemplo matar las plagas al arar la tierra. Lo importante es abstenerse de la violencia inútil, y actuar en moral y justicia.

⁵⁰ Giuliano Pontara ha sido, por muchos años, profesor de ética en la Universidad de Estocolmo (Suecia), sintiéndose muy influido por el pensamiento de Arne Naess (uno de los teóricos del concepto 'ecología profunda'). Pontara, que fue objetor de conciencia al servicio militar en Italia, decidió marchar a Suecia donde desarrolló una parte de su vida académica. Sin embargo, ha estado siempre muy ligado a su mundo de origen, Italia, en donde es una referencia fundamental en el campo de la noviolencia y, por supuesto, es uno de los grandes conocedores del pensamiento gandhiano en Europa. Su obra es muy interesante en este campo. Uno de los tutores de esta tesis, el profesor Mario López Martínez, ha trabajado con el profesor Pontara, desde 1999, y se podría decir que es un discípulo de él, de hecho, ha traducido, al castellano, una de las obras que aquí se usan (2006) y que pronto se publicará en una editorial colombiana. En gran medida, este capítulo, debe mucho al pensamiento desarrollado por este profesor de Ética sobre Gandhi.

Sarvodaya: significa el *bienestar de todos y no sólo del mayor número*. Con base en el *Sarvodaya* Gandhi construyó el Programa Constructivo de la India, en el cual planteaba —entre otros derechos— los siguientes: la finalización del sistema de castas, el respeto por las tradiciones culturales, la educación liberadora, la educación formal y política para los adultos, los derechos de las mujeres y la equidad económica.

Swaraj: significa *autodeterminación, autogobierno, autonomía, individuos autocontrolados y autodisciplinados*. Todo ello implica una ciudadanía activa, consciente, responsable y participativa. La expresión del *Swaraj* se refiere a la obediencia a las leyes con las cuales se está de acuerdo, o a la desobediencia cuando una o algunas leyes contrarían la recta moral o la autonomía. La *Swaraj*, por ende, se aplica a la desobediencia civil, responsable y justificada.

Swadeshi: se refiere a la *valoración de lo cotidiano, de lo local y de lo autóctono*, sin que ello se convierta en un patriotismo excluyente. También hace alusión a la autonomía material, es decir, a la satisfacción de las necesidades básicas, sin dependencia y con recursos locales: implica no multiplicar el consumo y los deseos no propios de la necesidad, con base en el sufrimiento de otras personas. Gandhi sostenía que no se encontraba en contra de las máquinas, sino de la obsesión por el maquinismo para la producción y transformación de los bienes y productos, que desplaza del trabajo a cientos de miles de hombres y mujeres. Propendía por que la producción de la riqueza se distribuyera de forma equitativa, de manera tal que la brecha de la inequidad fuese inexistente.

Con base en las nociones anteriores, Gandhi desarrolló el concepto de la noviolencia como aquella *acción política activa cuyo principio básico moral es ahimsa (no hacer daño), que busca la verdad con la fuerza de la persistencia y la perseverancia (satyagraha)*. Nunca está de más insistir en que la noviolencia no es sinónimo de debilidad, pasividad, utopía imposible, impotencia, indiferencia, ni de aceptación a las determinaciones del poder (López Martínez, 2009, 8-14). De ahí que podamos ver cómo la desobediencia participa, asimismo, de muchas de esas características que atribuimos a la noviolencia y que, en consecuencia, podríamos usar para ambos conceptos. Desobediencia y noviolencia, tienen así similares propiedades y

peculiaridades.⁵¹ De la misma forma que el rebelde no violento (*satyagrahi* en lenguaje gandhiano) no es un ingenuo cuando actúa, el desobediente es una personalidad consciente y concienciada de lo que hace y de porqué lo hace. Sabe que, al igual que el *satyagrahi*, sus conquistas requieren del uso de la *fuerza*, pero de una fuerza espiritual, moral, anímica, psíquica, incluso mística, que le otorga una potencia especial, la cual sin dañar o eliminar al adversario lo constriñe a un terreno en donde el desobediente y el no violento se desenvuelven con más soltura y con más capacidad.⁵² Por ejemplo, Gandhi era enfático en afirmar que los conflictos no siempre se podían resolver mediante la negociación, mediación o arbitraje, en cuyos casos era necesaria la fuerza de la sociedad sin armas:

La opresión en la India es posible solo porque existe gente que obedece y colabora; la mayoría de las personas no comprenden que todos los ciudadanos, de manera silenciosa pero cierta, sostienen al gobierno que ejerce el poder de un modo que ellos desconocen (Gandhi [1948] 2004, 242).

Uno de los principales objetivos del Mohandas fue exponer la no violencia como una fuerza que no se limita a la simple resistencia pasiva, sino que, por el contrario, se trata de una lucha que permea todos los espacios de la cotidianidad, lo comunitario, lo social y lo político (Muller 1994, 65-77). De ahí que el concepto de la no violencia nace en los principios morales de *ahimsa* y *satyagraha*, como fundamentación del origen de una cosmovisión que permite crear lógicamente –desde adentro hacia afuera del individuo— una política del amor, cuya expresión práctica es la no violencia. Eso implica desaprender la violencia y adquirir habilidades y costumbres pacíficas, razón por la cual Gandhi insistía en que era necesario trabajar en la vida cotidiana la experiencia de la no violencia, es decir, hacerla parte de lo habitual. “Tenemos que trabajarla en nuestra vida cotidiana (...) de manera cruda, yo la he trabajado toda mi vida” (Gandhi citado en

⁵¹ Al igual que en la no violencia, podríamos decir lo mismo para la desobediencia civil, usando las argumentaciones de algunos especialistas (Sharp 1973; Pontara 1996; López Martínez 2006) que distinguen entre la no violencia pragmática, genérica y funcionalista y la no violencia teórica, ético-política y específica, en el sentido de que la desobediencia civil pudiera ser usada como un simple medio para obtener un fin concreto, o se podría convertir en un fin en sí misma.

⁵² Asimismo, los mencionados teóricos enfatizan que, la unión de muchos *satyagrahis*-desobedientes, con acumulación de fuerza moral (que, en realidad, es auténtico poder social en ciernes) producen un cataclismo en la correlación de fuerzas en un conflicto. Para el desarrollo de esta idea consultar López Martínez (2013).

Zinn [1963] 2002, 45). Así, desde la cotidianidad, la no violencia puede irradiarse hacia toda expresión social y política del individuo.

Para Gandhi es claro que la no violencia no sólo es el vehículo a través del cual se encauza una lucha por la justicia, sino también una forma de vida política en sí misma. Como acción política, su objetivo principal es procurar que el causante de la opresión, la injusticia y/o el dolor sea vencido, porque su error se hace tan obvio que incluso el victimario puede apreciarlo y reconocerlo. Se da entonces una lucha por convencer al adversario, colocar en evidencia sus errores y lograr el reconocimiento de su equivocación, conquistándolo con amor (Gandhi 2003, 45). La no violencia, como fin en sí misma, es la convivencia pacífica de la humanidad, conciencia de sí, superación de la miseria y del autoflagelo, búsqueda de la verdad y respeto absoluto por la vida.

La no violencia perfecta es la ausencia total de malevolencia en la relación con todo lo que vive [...] en su forma activa, la no violencia se expresa mediante la benevolencia con respecto a todo lo que vive (Gandhi citado en Zinn [1963] 2002, 286).

6.2 Argumentos para la no violencia

Por tratarse de un concepto nuevo, la no violencia tiene un desarrollo en constante construcción, y en la actualidad continúa siendo materia de análisis. Sin embargo, esto no es óbice para su comprensión y plena identificación. En materia de teoría del conocimiento de la no violencia, el concepto se ha elaborado bajo dos premisas primordiales: una de tipo axiológico (los principios de *Ahimsa* y *Satyagraha*), y otra de tipo descriptivo.

La construcción axiológica de la no violencia explica ampliamente los principios jainistas, hinduistas y budistas que se contempla para su construcción y que se han explicado en este apartado. Además, subraya la importancia de los principios en otras cosmovisiones, destacando en occidente la ley del amor propuesta y promovida por las concepciones cristianas, principio tan profundo como natural, que se convierte en el eje

transversal de una política de la noviolencia, tal como lo hizo Luther King en su lucha contra la segregación racial, y que se tradujo en aplicar el amor a la política, con la intención de convertir el odio en amor y el adversario en prójimo.

El concepto axiológico de *Satyagraha* o búsqueda de la verdad, tiene una relación con el objetivo mismo de la filosofía —búsqueda de los principios que orientan el conocimiento de la realidad—, de manera tal que el *Satyagraha* reviste de principio el concepto, y establece, junto con el *Ahimsa*, los principios rectores que conducen de manera lógica el desarrollo práctico de la noviolencia. El principio de *Ahimsa*, por su parte, es establecido por casi todas las sociedades del mundo al regular las relaciones entre los humanos para conservar la propia vida y el bienestar. Sin embargo, *Ahimsa* no sólo es un fin en sí mismo, sino también un medio, mientras que para la mayoría de sociedades el bienestar y la conservación de la vida es simplemente un fin. Este punto es importante, ya que en la medida en que si el *Ahimsa* no es simplemente un fin, no justifica el uso de la violencia como medio.

Por su parte, la premisa de tipo descriptivo de la noviolencia tiende a explicar primero qué no es la noviolencia, para luego abordar su significado desde la raíces, explicando reiterada y enfáticamente que la noviolencia es una acción enérgica, un método para transformar positiva y pacíficamente conflictos, una forma de lucha socio-política, y una alternativa política más humana. (López Martínez, 2012). La noviolencia es entonces una acción sin daño.

Una definición que entrelaza noviolencia y desobediencia civil es la siguiente:

(...) la noviolencia, en su versión política, es un gobierno sobre la base de que ninguno usará la fuerza violenta sino la de las convicciones y las razones, porque no basta con ser simplemente demócrata, liberal o socialista, sino un desobediente e insatisfecho ante las injusticias del mundo (Capitini citado por Lopez Martinez 2012, 15).

Los fundamentos de la noviolencia giran en torno a la ética, en especial a la ética política, esmerándose por presentar una ética práctica, viable y coherente entre medios y fines. A su vez, la construcción ética de la noviolencia responde a valores universales: la vida, la justicia, la libertad y los derechos fundamentales. Por tal razón,

Gandhi señalaba con insistencia la convergencia en materia de principios que existe entre el hinduismo, el cristianismo y el islamismo. Como principio ético, sus preceptos están ampliamente difundidos incluso en el pensamiento filosófico occidental, pues desde un punto de vista moral, la violencia como medio contradice dichos valores universales.

La razón moralmente práctica expresa en nosotros su veto irresistible: no debe haber guerra en absoluto, ni la que pueda darse entre tú y yo en el estado de naturaleza, ni la que pueda surgir entre nosotros en cuanto Estados [...]; porque no es ésta la manera en que cada cual debe buscar su derecho (Kant [1788] 2005, 182).

Por su carácter político y fundamentación ética, la noviolencia empieza a ser reconocida como un principio básico en la construcción de una ética de mínimos, que la sitúa como un fundamento de consenso universal y, por lo tanto, no sólo digno de asimilación y comprensión del concepto, sino también de una posibilidad práctica para todas las sociedades.

Es importante en este momento evitar la confusión derivada de comprender la noviolencia como una ideología. Como lo señala Muller (2004), el problema de las ideologías es que construyen principios incuestionables, luego plantean estrategias igualmente incuestionables, para finalmente convertirlas en postulados impuestos, que no se dialogan ni se construyen conjuntamente. La noviolencia, por su parte, debe ser producto del convencimiento, por lo que nunca su aplicación puede ser impositiva.

En la formación de los fundamentos éticos de las sociedades modernas encontramos argumentos suficientes, no sólo para justificar la noviolencia, sino también para presentarla como un precepto casi obvio, por ejemplo en la coherencia entre medios y fines, el ejercicio de la autonomía, la conservación de la libertad, el uso del pensamiento y la defensa de los derechos humanos. No obstante, esa obviedad no se puede evidenciar, pues la noviolencia entra en conflicto con el derecho y con el Estado, particularmente, en cuanto al monopolio del uso de la fuerza, pues éste ha considerado la violencia como una situación inevitable.

Precisamente, el argumento más contundente de la noviolencia es que deslegitima la violencia, la cuestiona, la controvierte, y pone en evidencia sus consecuencias nefastas, que están lejos de la consecución de la paz, de la convivencia pacífica, de la libertad y de la justicia. Es decir, que mientras la preocupación central al abordar la violencia —entendiéndola como una cuestión ontológica o natural— es controlarla, por lo cual se crean diversos mecanismos como el monopolio del uso de la fuerza, la noviolencia se preocupa por erradicarla por completo de la vida misma de cada uno de los individuos y de la relación de éstos con su entorno. El aporte de la noviolencia está dado no sólo en la construcción de unos principios rectores que guíen la acción política, sino que convierte sus objetivos mismos en medios para la acción, guardando absoluta coherencia con sus postulados y entre sus principios y sus fines.

Mario López Martínez (2001, 195 -210), elabora cuatro de componentes o principios de la noviolencia, que permiten distinguir no sólo su fuerza de acción, sino que aporta a la consolidación del término como acción política y ética práctica:

Recuperar la palabra y el diálogo como dones:

La noviolencia considera virtuosa la palabra y el diálogo, porque implica el reconocimiento de la presencia del otro, de la diversidad y la diferencia. Señala la posibilidad de una convivencia pacífica a través de la fuerza de la palabra que dota de existencia al individuo y realiza la apertura para que el individuo, la institución o el grupo se exprese. Permite entablar relaciones humanas deseables.

La desobediencia civil también es una apuesta por entablar relaciones en las cuales reine la comunicación, especialmente, en el campo de la discusión, la deliberación, la apelación y el debate. La desobediencia civil como expresión y performance se nutre de la palabra y del diálogo. Es decir, se nutre de éste principio de la noviolencia.

La búsqueda de la verdad:

La noviolencia es una búsqueda de la verdad (satyagraha) constante, a través del diálogo, de la exploración e indagación. No se trata de una verdad impositiva o

dogmática, sino de brindar de sentido la existencia a través de una constante exploración de los principios que fundamentan la vida.

La búsqueda constante de la verdad permite establecer diálogos con otros saberes, hallar consensos, facilitando la práctica del reconocimiento y respeto por la existencia, cosmogonía y pensamiento de otros. Es una filosofía de vida y una actitud frente a la misma, que le permite indagar, deliberar, discutir, rectificar y mejorar las posturas propias.

Justamente, la desobediencia civil requiere de esa actitud deliberativa e indagadora, pues es una de las formas de reflexionar sobre la obediencia a las leyes.

El propio Gandhi acabaría por idear un nuevo concepto: satyagraha que significaba la búsqueda de la fuerza o la firmeza (agraha) de y en la verdad (satya). Que era tanto como decir buscar el método, las reglas y las razones para oponerse a las leyes injustas, para no apoyar políticas que condujeran a la violencia (...)" (López Martínez 2001, 203)

Por lo tanto, la búsqueda de la verdad se convierte en un pilar ético, en el que se evidencia la necesidad de construir la verdad permanentemente, llenando de significados la vida, mediante la deliberación.

Renunciar a utilizar la violencia como método:

Este principio ha sido ampliamente explicado a lo largo del documento, no obstante, es menester seguir subrayando la fuerza de subvertir la violencia y desaprobada como arma política. En este sentido la no violencia es enfática: nada, absolutamente nada justifica la violencia, pues se desagrada los fines a través de los medios, se reduce el individuo y se generan injusticias.

La no violencia es un método de resolución pacífica de conflictos, por lo tanto, no otorga ningún crédito al uso de la violencia. La considera no solo inadecuada, sino incoherente. Por lo tanto, aboga por transformar las dinámicas que se recrean por causa y consecuencia de la violencia. De esta manera, la no violencia desarrolla instrumentos alternativos, pacíficos y constructivos, como la desobediencia civil.

De esta manera, las tácticas y los métodos de resistencia activa, dinámica, creativa y participativa; así como las formas de no cooperación, desobediencia civil, etc., quedan salvaguardadas no sólo por su renuncia al uso de la violencia sino también por su fundamentación ética y su coherencia axiológica (López Martínez 2001, 208).

Como se ha mencionado, no violencia y desobediencia civil se encuentran en los fundamentos éticos que la justifican, particularmente en la coherencia entre fines y medios.

La no violencia invita a pensar y construir la realidad de manera alternativa.

Definitivamente la no violencia rompe con algunos paradigmas como la inexorable violencia, por lo tanto, se desarrolla con un buen nivel de creatividad y alteridad para proponer un mundo distinto pero posible.

La no violencia requiere de personas (...) emprendedoras, inquietas, que se hagan interrogantes para crecer mental y espiritualmente. Personas que obedezcan la voz de su conciencia, gentes que ejerzan su capacidad de poder para cambiar las injusticias del mundo, que sean desobedientes frente a la abyección, objetores de conciencia respecto del mal... (López Martínez 2001, 210).

De esta forma, el desarrollo conceptual y práctico de la no violencia se aferra a llenar de sentido la acción frente a los objetivos, rastreando en los hechos históricos expresiones creativas no violentas que han generado transformaciones significativas. Caracteriza el concepto con una profunda fundamentación ética, construye conjuntamente en el marco de la deliberación la palabra y el diálogo para encontrar expresiones creativas, enérgicas y transformadoras. Por esa necesidad de creatividad, la no violencia encuentra en la diversidad de pensamiento y en prácticas históricas elementos que le permiten pensar y hacer realidades alternas.

6.3 La acción política de la no violencia

La no violencia es una concepción ético-política que subvierte la violencia como medio para lograr transformaciones socio-políticas. Desarrolla principios, estrategias y acciones que inciden en los cambios deseados sin hacer uso de la violencia, sin dañar el adversario o el entorno, y con profundo respeto por el otro. Para Gandhi tan importante como explicitar el significado de la no violencia, fue el aclarar enfáticamente lo que *no* significa la no violencia. Con insistencia, afirmó que la no violencia *no* era simple resistencia pasiva, como pretendían explicarla el gobierno colonial británico. Diferenciarla de la resistencia pasiva fue, por ende, especialmente importante para el Mohandas, porque dicha figura está asociada a la debilidad, a la inacción, y a soportar las injusticias sin actuar. Por lo tanto, Gandhi, y luego otros teóricos de la no violencia como Aldo Capitini, Jean Marie Muller y Giuliano Pontara, insistieron en que la no violencia es *acción política, lucha, “fuerza templada”*, que surge no por la imposibilidad de empuñar las armas contra el oponente, sino porque existe un firme convencimiento de que la violencia no conduce a nada, y que la no violencia se plantea como una alternativa no sólo ética sino lógica y congruente en la consecución de la paz.

Es importante además alejar la no violencia de términos como *utópico, impracticable o ingenuidad*, no sólo porque existen experiencias positivas de acción política no violenta en la historia, sino porque además ésta ha mostrado resultados visibles en términos de transformaciones radicales en los regímenes sociopolíticos en diferentes países y distintos momentos. Aún más importante en esta definición de lo que no es la no violencia, es diferenciarla de calificativos como *asentimiento, indiferencia o aquiescencia*, dado que, como se ha explicado, la no violencia es acción, conciencia y empoderamiento. Por esto, Mario López sintetiza el origen y significado de la no violencia como “acción, pragmatismo, fuerza templada, rebeldía política y construcción de paz” (2006, 21).

Una de las diferencias primordiales de la acción política no violenta con otras formas de hacer política asociadas a otras prácticas políticas e ideologías, radica en que en la

primera el conjunto de métodos, estrategias y tácticas se encuentran dirigidas a influenciar sin la destrucción del adversario, evitando daños a las personas y al medio ambiente. No por ello se limita la magnitud del accionar, de hecho, la acción política noviolenta trata de hacer acciones, fundamentalmente, colectivas de participación con alto impacto. En tal sentido, puede valerse de herramientas como la desobediencia civil, ya que la sociedad tiene la capacidad de obedecer o desobedecer, y de generar opinión pública. El poder de una sociedad civil crece en la medida en que aumenta su capacidad de participación e influencia. Así, un elemento es que su “fortaleza reside en no ser pocos y destructivos sino en ser muchos y solidarios” (Cante 2007b, 5). En gran medida, ello implica practicar o experimentar muchas formas creativas de incidencia, la existencia de organizaciones descentralizadas, diversas, plurales e incluyentes; la conformación de redes y coaliciones que rompan esquemas centralizados u autoritarios, etc. Además como dice López Martínez (2003, 7): “La noviolencia admite, de buen grado, las formas democráticas de discusión y persuasión, así como el método deliberativo y la toma de decisiones mediante consenso”.

No obstante, como ha escrito este mismo autor, conviene diferenciar la acción política noviolenta de otras formas de acción política (López Martínez, 2013). Precisamente en las siguientes líneas vamos a seguir buena parte de sus argumentaciones expresadas en la cita anterior. Así, mientras en unos casos, existen evidentes diferencias —hasta fácilmente perceptibles por no especialistas— entre métodos noviolentos y formas de lucha armada y violenta (en sus múltiples expresiones de violencia con daños físicos irreversibles o muy graves, con el uso de actos inhumanos y degradantes, con la pléyade de todo tipo de violencia verbal, psicológica y anímica, pasando por actos que favorecen la expansión de formas de violencia estructural). Sin embargo, en otros casos, las diferencias son, en ocasiones, tan poco perceptibles y evidentes que requieren un agudo sentido del análisis. Estos son los casos que, este autor, señala como los denominados métodos alternativos de solución de conflictos (mediación, arbitraje, conciliación, etc.) y los métodos democráticos, en tal sentido dice:

Los métodos democráticos son muy conocidos e implican un amplísimo catálogo de formas y contenidos que contribuyen a facilitar la vida en común y resolver muchos

conflictos, evitando que éstos deriven hacia el terreno de la violencia. Por ejemplo, las elecciones periódicas permiten elegir representantes, sin derramamiento de sangre, los cuales reunidos en un parlamento, designan un gobierno y elaboran leyes que son las reglas del juego que permiten un compromiso para resolver problemas políticos y sociales. Junto a ello están otras cámaras de representación, un gobierno de mayorías, los derechos de las minorías, las consultas concretas, el plebiscito, el referéndum, la iniciativa popular legislativa, la revocación de mandato, el impeachment o «juicio político», las comisiones de investigación, las defensorías del pueblo, las audiencias públicas, entre otras muchas. Además, en las democracias liberales donde a éstas se asocian el estado de derecho, éste puede contribuir poderosamente a garantizar que aquellos métodos queden respaldados por instituciones y procedimientos que ofrezcan más garantías a la ciudadanía, tales como: tribunales independientes, un sistema garantista, la posibilidad de apelación y revisión, la presunción de inocencia, el habeas corpus, las libertades y derechos fundamentales (asociación, expresión, conciencia, prensa, etc.), la división de poderes del estado, los recursos administrativos, entre otros muchos. (López Martínez, 2013, 29-30)

Estos métodos democráticos nos pueden hacer pensar que, dado que en una democracia, la tendencia es a practicar a diario métodos que eviten usar la violencia, que permitan el compromiso y el acuerdo, que se resuelvan muchos conflictos sin tener que enfrentarse usando ‘fuerza bruta’, podemos entender que son, por tanto, métodos no violentos. Sin embargo, aquéllos son métodos muy institucionalizados que se ajustan a reglas de juego y normas de derecho y obligado cumplimiento, mientras que los métodos no violentos desafían, precisamente, parte de ese derecho. O dicho en otras palabras:

Y, aún así y todo, sabemos que ni los métodos democráticos (especialmente en el modelo de democracia representativa y de mercado), ni los del estado de derecho, ni los medios alternativos, ni las formas organizativas de la sociedad civil resultan, en ciertas circunstancias, suficientes para ofrecer satisfacción parcial o plena a sectores de la sociedad que no ven recogidas y resueltas sus demandas y peticiones. Cuando esto ocurre, y sucede en demasiadas ocasiones, la sociedad y sus instituciones entran en estado de tensión, la cual se puede diluir por entre los múltiples canales que hemos citado antes, siempre y cuando éstos funcionen correctamente y ayuden a encontrar

soluciones sobre el reparto de los recursos, la adjudicación de las cargas, el reequilibrio de poder, etc.. Sin embargo, como en muchas ocasiones esos canales no funcionan, son lentos o están anquilosados, suele estallar la protesta social, la cual puede adoptar tintes violentos o, por el contrario, derivar hacia métodos no violentos. ¿Son, entonces, los métodos no violentos bastante excepcionales puesto que existen otros muchos medios que convendría agotar antes y que están en el ordenamiento jurídico-político de una sociedad? Pues en realidad los métodos no violentos son bastante usuales y, de hecho, históricamente hablando se han venido incorporando algunos de ellos al elenco de procedimientos convencionales y modulares de los sistemas demo-liberales. Un ejemplo de ello han sido las huelgas, las cuales eran ilegales durante buena parte del siglo XIX y XX pero que acabaron incorporándose al elenco de derechos adquiridos por la ciudadanía. Esto mismo se podría decir de aquellos medios que Sharp denomina de «persuasión y protesta», bastantes de ellos se han acabado incorporando a las formas cotidianas de la acción política en democracia: las declaraciones formales, ciertas acciones simbólicas, la queja en grupos, etc., la toma, en definitiva, de la calle de manera pacífica para usar la libertad de expresión. (López Martínez, 2013, 30)

Por tanto, los métodos de acción no violenta tienen la función de desafiar, tensionar, hacer emerger las injusticias y los desequilibrios que no se han podido resolver por medio de los otros medios (alternativos y democráticos). Aquéllos métodos son, por tanto, tan importantes dentro de los propios regímenes democráticos, como en aquellas otras sociedades con fuerte carencias de derechos o garantías. Así, podemos observar también cómo muchos activistas no violentos realizan un trabajo que consiste en desafiar las injusticias rebelando cómo se incumplen o violan derechos, cómo luchar contra la pobreza o empoderar a poblaciones para liberarlas del miedo. A algunos de esos grupos se les ha llamado “cuerpos civiles de paz” (Checa 2011, López Martínez 2008), promoviendo y enseñando tácticas no violentas en comunidades amenazadas, facilitando el trabajo en redes transnacionales que aportan a la construcción de la globalización desde abajo, a la búsqueda de la democratización de la riqueza y a la lucha contra la pobreza, o como miembros de movimientos ambientalistas y de desarrollo sostenible.

Gene Sharp en *The politics of Nonviolent Action* (1973) menciona 198 acciones e instrumentos no violentos, dentro de los cuales incluye la desobediencia civil,

catalogada en el grupo de *Alternativas a la obediencia de parte de los ciudadanos*, con el número 141 de su lista. A su vez, hace un ejercicio de todas las actividades que son plausibles de realizar en el desarrollo de las acciones políticas no violentas, que hacen o pueden hacer parte de una estrategia para la consecución de un fin político. Sharp ha promovido de manera concreta la acción política no violenta, explicando detalladamente acciones tendientes a la transformación política sin recurrir a la fuerza, partiendo de que ningún régimen puede sobrevivir sin el consentimiento y la colaboración de los ciudadanos (Sharp 1988; 1997). Agrupa una serie de actividades que repercuten directamente en la estabilidad de una política, una ley o una forma de gobierno. La acción política no violenta es un desafío político que resta poder al adversario (Sharp 1993, 104).

Richard Gregg, por su parte, afirma que la acción política no violenta es comparable con el yudo (1935, 26), donde la fuerza del mismo agresor es utilizada para hacerle perder el equilibrio y defenderse de su ataque. En este símil que usa Gregg, el oponente pierde su equilibrio moral, ante una acción política no violenta, que cuestiona sus métodos y fines y que el autor denomina *Jiu- Jitsu moral*. En él se juega sobre los efectos psicológicos, anímicos y morales del adversario pero, como señala Sharp, no siempre es suficiente. Es por esto que Sharp prefiere el *jiu-jitsu político y social* que consiste en cómo alterar las relaciones de poder entre los oponentes, rompiendo por dentro las fuerzas del adversario, creando tensiones internas, deserciones, pérdida de legitimidad, etc.

De esta forma, la no violencia nos señala que el poder, cuya máxima expresión se presenta en la política, solo puede constituirse mediante la participación de los individuos, instituciones, grupos y organizaciones, desde las cuales se expresa la participación de las personas. Así la no violencia invita a concebir el poder de manera plural y horizontal, vislumbrando su naturaleza dialógica, en palabras de Hannah Arendt:

El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para

velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades (Arendt 1993, 223)

La política nace cuando los seres humanos interactúan y desaparece cuando las relaciones desaparecen. Poder es potencia (potencial), es la posibilidad de estar juntos y crear realidades, actividades (acción) y distinciones. Arendt a partir de este concepto hace distinciones importantes entre poder y dominación —la dominación en ningún caso sería poder— y entre poder y violencia. En sus fuertes críticas al imperialismo, Arendt recuerda cómo la colonización es mera dominación, observando en Hobbes y el Leviatán la justificación de los Estados totalitarios y reivindicando las críticas de Marx al capitalismo en la explotación del hombre por el hombre. Concluye la autora que esa movilidad de la economía y esa obsesión por acumular es una deshumanización de los lazos sociales con base en las relaciones “entre lobos” planteada por Hobbes. Una relación en estos términos recomendará el uso de la violencia con la ayuda de la tiranía del Estado (Leviatán). Ese comportamiento político basado en la necesidad implica tiranías y totalitarismos, pero nunca recreará el poder y mucho menos permitirá hombres libres.

Ahora bien, si es claro que violencia no es comparable con poder y que dominación no se puede asociar a política, debe ser aun más clara la diferencia entre política y violencia. La política es la relación que surge entre los individuos, se concreta cuando se reconocen entre sí y cada cual adquiere un estatus de “alguien” en la comunidad. El individuo nace a la vida pública y en ese ejercicio de reconocimiento se le identifica con un nombre, se le asocia a un oficio y cumple un papel determinado. La condición humana es esencialmente la condición política, es decir, aquella donde el individuo adquiere carácter y puede desarrollar su acción para existir. Retomando a los griegos, deliberar sobre los asuntos que son comunes dignifica la existencia, pues convierte al individuo en sujeto de derecho y en ciudadano. La identificación de un individuo surge en el espacio público, allí inicia el reconocimiento de la diferencia y la alteridad; por lo tanto, es en lo político donde se garantiza la concepción de pluralidad.

La política es acción y la acción no puede darse en soledad, porque sus consecuencias recaen necesariamente al menos en alguien. Se da entre un nosotros e implica

ineludiblemente relacionarse e impactar. Acción y política son concomitantes y hacen parte de la condición humana, es decir, de la existencia misma. La inmortalidad y la trascendencia de la humanidad para los griegos está en la *polis*, como para los romanos en la *res pública*, porque “es el primer lugar que da garantía contra la futilidad de la vida individual” (risteva 1999, 93). La política, por lo tanto, es un elemento de la condición humana. Nace cuando los seres humanos interactúan y desaparece cuando las relaciones desaparecen. Sólo la deliberación, el reconocimiento, el respeto por la alteridad, los acuerdos y los disensos —especialmente los disensos— permiten el desarrollo de la libertad del individuo. La acción y, por ende, el reconocimiento del individuo se dan en el ejercicio de la política, es decir, en la relación entre un nosotros, al igual que el reconocimiento de uno como alguien.

El poder, cuya máxima expresión se presenta en el ejercicio de la política, no podría ser constituido sin la participación de los individuos, instituciones, grupos y organizaciones desde las cuales se expresa la participación de las personas. Dado que el ejercicio del poder político busca la regulación de las normas de convivencia de la sociedad, compuesta por esas mismas organizaciones, grupos e instituciones, debe estar instalado a través de una serie de normas, prácticas y costumbres que conforman el Estado. Así, el ejercicio del poder político debe garantizar una serie de instituciones que se erigen con base en la participación de la sociedad y la identificación de los individuos en ellas.

Por consiguiente, el verdadero poder político es aquel que obtiene el consentimiento de los individuos, fruto de la deliberación de las ideas, de la justificación de la acción política con base en los principios que se proclaman. No es entonces posible, desde esta concepción, el poder político obtenido mediante y a través del accionar violento.

Para que lo anterior sea posible, han existido varias formas de ejercicio de poder político que se presentan en diferentes formas de Estado. Todas ellas han significado fracturas en las sociedades en las cuales se han desarrollado y donde se han impuesto por encima de las leyes propias. Estas fracturas se han contrarrestado mediante mayores medidas de control sobre las personas y sus formas de organización. La expresión moderna más conocida de rompimiento del marco legal es la dictadura,

aunque algunas formas democráticas han estado caracterizadas por intentar ejercer un poder por fuera del marco legal sobre el cual se instalaron. Maquiavelo ilustra esta naturaleza del Estado:

Hay tres modos de conservar un Estado que, antes de ser adquirido, estaba acostumbrado a regirse por sus propias leyes y a vivir en libertad: primero, destruirlo; después, radicarse en él; por último, dejarlo regir por sus leyes, obligarlo a pagar un tributo y establecer un gobierno compuesto por un corto número de personas, para que se encargue de velar por la conquista. Como ese gobierno sabe que nada puede sin la amistad y poder del príncipe, no ha de reparar en medios para conservarle el Estado. Porque nada hay mejor para conservar —si se la quiere conservar— una ciudad acostumbrada a vivir libre que hacerla gobernar por sus mismos ciudadanos (Maquiavelo [1513] 2010, 52).

La constitución del Estado es para garantizar el estado de libertad y derechos de los individuos. Bajo este fundamento se promueve el principio de obediencia a las leyes que buscan regular las acciones individuales y colectivas para permitir la conservación del fundamento del Estado. El problema principal radica en que no se consultan las normas de regulación con los habitantes del Estado y éste se toma la potestad de emitir las, en la que se niega a sus propios habitantes la posibilidad de definir de manera autónoma su forma de organización. Ello significa un principio de subordinación a las normas que el Estado define, sin importar su origen. Este contexto permite la creación de aparatos que ejercen la violencia para garantizar la obediencia a las normas estatales, buscando su sostenibilidad en el tiempo. Pero esa necesidad obligada, que el Estado contempla como perentoria y cuyo objetivo es la garantía de libertades y derechos, es incoherente entre medios y fines. Es decir, se incurre en una incoherencia ética: violar las libertades y los derechos para lograr garantizar libertades y derechos.

En este caso la obligación aceptada rompe con los límites que ella misma se impone. La acción política no violenta adquiere un valor superior al de simple organización social al interior del Estado. Es decir, cuando el poder hegemónico impide la expresión de los subordinados de manera permanente y consistente —esto es, de permitirles ser

capaces y autónomos de convivir bajo el respeto de las reglas aceptadas y acordes con su dignidad— es cuando se hace indispensable la liberación y la necesidad de dirigir la atención a las organizaciones y grupos sobre los cuales reposa la acción diaria de las personas, que es lo que las hace ciudadanas, apartándose dicha atención de esa gran institución de control que es el Estado, que es el que está ejerciendo la indebida presión.

Al respecto, Sharp menciona los factores o límites que tiene el Estado —que pueden aplicarse para cualquier tipo de gobierno— y su ejercicio del poder. Son límites que llegan hasta donde se inician los de los ciudadanos a los que se pretende controlar, haciéndolos portadores de una herramienta singular: sus derechos y su carácter no estatal, que por no contener las herramientas de control de la violencia, los hace en principio noviolentos. Es decir, todos los ciudadanos son potencialmente noviolentos, carecen del monopolio de la fuerza —cuestión exclusiva de los Estados—. Adicionalmente, los gobiernos dependen de la colaboración de los ciudadanos. El gobierno es y será lo que se le permita ser y hacer, le resulta imprescindible contar por ello con el consentimiento. Por esas razones, desde ese carácter potencial puede desarrollarse las estrategias noviolentas.

Tres de los factores para determinar hasta qué grado estará o no controlado el poder del gobierno, son: 1) el deseo relativo por parte de la población de imponerle límites al poder del gobierno; 2) la fuerza relativa de las organizaciones e instituciones independientes para quitarle colectivamente los recursos que necesita el poder; y 3) la relativa capacidad por parte de la población de negarle su consentimiento y apoyo. (Sharp 1973, 22)

Así se delinean dos escenarios: el primero, el de las normas impuestas que —aun siendo aceptadas de común acuerdo— van en contravía de los parámetros éticos ciudadanos; el segundo, el de las formas que adopta el Estado para controlar a la ciudadanía por fuera de esos mismos parámetros éticos, e incluso por fuera de las normas con las que pretendió dominar a esa misma ciudadanía. Es decir, leyes que contrarían el espíritu de justicia, que por lo general no se someten a la aprobación ciudadana o incluso no cuentan con legitimidad. Si es claro que esa ciudadanía es

consciente de sus derechos y que estos no dependen exclusivamente de la existencia de un Estado y de su conjunto de herramientas normativas y físicas de control, las acciones políticas no violentas son la respuesta a la violación de las barreras que nunca debieron ser rotas por el ejercicio del poder político.

Conviene no dejar de lado el contexto histórico en el que se desarrolla esta delimitación entre Estado y ciudadanía. Al respecto, Foucault ilustra cómo la transición de los diferentes tipos de Estado ha conducido a la constitución del Estado gubernamentalizado, desde el siglo XVIII hasta el presente, caracterizado por el ejercicio de control de la población a través de la familia, instrumento de medición de la misma población (Foucault 2001). La transformación de lo que Maquiavelo denominaba “arte de gobernar”, se da gracias a la tecnificación del gobierno al interior del Estado, permitiendo el control, no sólo de los límites del territorio, sino de los gobernados y sus relaciones, con el fin de obedecer las leyes. Esto no es estatización de la sociedad; por el contrario, es la secularización continua y la construcción de una ciencia de la política (Foucault 1991, 9-26).

En el marco de un Estado que tecnifica sus prácticas de gobierno para el control de su población, en el que las leyes son objeto de obediencia y herramienta de control de las relaciones al interior de la población y de ésta con el Estado, es necesaria tanto una concientización del carácter del ciudadano como de los medios a través de los cuales se asienta la garantía de los derechos y las libertades. Por ello, una acción aislada y/o espontánea de rechazo o de desobediencia frente a una ley puede ser controlada de manera relativamente fácil por el Estado en cabeza del gobierno. Para que una acción de rechazo cumpla su objetivo, es necesario tecnificar y afinar tanto sus métodos como las herramientas tendientes no solamente a lograr la anulación del instrumento que esté negando la naturaleza autónoma de la sociedad civil. Además, ésta debe enfocarse en el otro elemento de control del Estado gubernamentalizado, que es el de las relaciones entre los gobernados y de éstos con el Estado. Es aquí donde una vez más la desobediencia civil como práctica no violenta encuentra protagonismo, ya que en su contribución al manejo de estas relaciones pretende la transformación o la

derogación de una ley o de una política pública, pero no la eliminación del sistema político.

6.4 Noviolencia y desobediencia civil

Analizar la noviolencia permite identificar el potencial de la figura de la desobediencia civil como un instrumento que influye de manera sustancial en la acción política en general y en la noviolenta en particular, aunque, en sí misma, es insuficiente para lograr pacíficamente todas las profundas transformaciones políticas que requiere la sociedad. La desobediencia civil, en la medida que es desobediencia, implica una acción ante el poder que el ciudadano o grupo de ciudadanos realiza. De esta manera, la desobediencia civil implica una posición frente al poder, en la cual media siempre la conciencia del individuo con relación a cuestiones comunes como la injusticia, como ya se ha discutido con suficiente amplitud a lo largo de esta tesis.

La desobediencia civil comparte con la noviolencia elementos fundamentales como la conciencia y el cálculo moral, además ambas figuras promueven el afianzamiento en el otro, lo cual resulta trascendental, porque implica convencimiento en lugar de sometimiento (Muller 2002, 16). En este sentido, un acto de desobediencia que incurra en acciones violentas no puede pretender ser civil, es decir, mantenerse en la esfera de lo público y de lo político (Muller 2011). De nuevo, siguiendo a Hannah Arendt, la violencia en la medida en que desconoce al otro, elimina la posibilidad misma no sólo del consentimiento y la legitimidad del poder—y de esta manera de los alcances del desobediente—, sino también toda política en cuanto a ejercicio dialógico. En este mismo sentido, la noviolencia en la medida en que guarda coherencia entre fines y medios, se convierte también en una forma de expresar cómo una ética común puede a través del acto de desobedecer conducir a las transformaciones deseadas.

Si al desobedecer se expresa el desacuerdo, desobedecer de forma noviolenta es una doble expresión, en cuanto señala la injusticia de lo que se desobedece, y también advierte sobre los mecanismos que perpetúan dicha injusticia. Mediante la acción

noviolenta, el desobediente declara que no incurrirá en los esquemas que critica mediante su acción.

Por esta razón, la relación entre la desobediencia civil y la no violencia no es jerárquica ni exclusivamente instrumental. La concurrencia entre una y otra está dada por los principios que las causan, por ejemplo, *aprehender que nada justifica la violencia y promover la justicia, y el respeto absoluto por el otro*. Es muy posible que hechos de desobediencia civil ocurran por fuera del marco político de no violencia, pero siempre y en todo caso, van a compartir sus principios fundamentales. La desobediencia civil está dirigida hacia un sentido de justicia, así mismo lo hace la acción política no violenta (Rawls [1971] 2000, 338).

Los alcances de una y otra, por su parte, son susceptibles de distinguirse con facilidad. Mientras la desobediencia civil es útil en los casos de transformación de una ley o política pública, o como parte de una estrategia más amplia de acción política no violenta, la no violencia es —en sí misma— un pensamiento político mucho más amplio, tal como ya se ha establecido en este capítulo.

La relación entre desobediencia civil y no violencia es compleja, se sitúan en el marco de la teoría y la praxis política, para promover y movilizar una forma de poder coherente, un ejercicio de poder alternativo, creativo, pacífico. La desobediencia civil responde en la práctica a ese ejercicio de poder desde la alteridad, es decir, desde la propuesta política que significa la no violencia. Es “ética práctica” (López Martínez 2001, 199). Más allá de sus diferencias, ambas figuras se encuentran en lo fundamental, en los principios éticos que las soportan. Aunque la desobediencia civil puede presentarse por fuera de un contexto de lucha no violenta, lo ideal es que se encuentre acompañada de estos principios políticos, porque su acción estará éticamente mejor fundamentada, y la sostenibilidad de sus consecuencias requiere acciones que impacten elementos más estructurales de la organización política, tal como lo hace la no violencia. Finalmente, en la medida en que son expresiones de la relación del individuo con lo político, puede esperarse que su presencia sea cada vez más frecuente, con el beneficio además de construir formas de optimizar el accionar de la política entre los ciudadanos y lo público.

6.5 Conclusiones

La noviolencia y la desobediencia civil se encuentran más allá de lo puramente instrumental. La primera es un proyecto político en sí mismo, cuya envergadura incluye una propuesta conceptual y pragmática sobre las relaciones del individuo con el poder político y el Estado. La segunda encuentra un espacio en la noviolencia, y al mismo tiempo, hace de la noviolencia su estrategia y su fuerza, pues el gesto que culmina el acto desobediente implica el imperativo de no responder al mal con mal, a la agresión con agresión, a la violencia con más violencia.

Si bien el conflicto es inevitable en el marco de la vida social, la violencia no lo es. La sociedad en sí misma estructura una serie de dispositivos para hacer frente al peligro de la violencia, que van desde el ritual hasta la justicia (Girard 1995). La noviolencia tiene la capacidad para romper con el círculo violento, pues la agresión genera siempre más agresión, y por ello mismo, la noviolencia es constructiva y creativa. En esa creatividad se encuentra con la desobediencia civil, que a partir de la no colaboración con el poder, no sólo señala la injusticia sino también invita a los individuos a confrontar las situaciones que requieren cambio en el entramado de su propia vida social y política. Este es un punto que debe subrayarse. En su afán de justicia el ciudadano que se opone al poder puede recurrir con facilidad a la respuesta agresiva, y con ello, desvirtuar su opción por la transformación constructiva. Así, la noviolencia permite a la desobediencia civil precisamente mantener su rebeldía con el poder sin traicionar su propia cruzada. Como se ha repetido ya varias veces en esta tesis, la relación entre la noviolencia y la desobediencia civil es sustancial, no es posible pensar a la segunda sin la primera. Para que un acto desobediente sea civil, la condición más prominente que debe cumplir es precisamente el no recurrir a la violencia, y además, dotar el acto con suficiente fundamentación ética, tal como lo hace la construcción del concepto de noviolencia.

Los pioneros trazan estas conclusiones en su misma experiencia, con sus logros, dudas, recursividad e inventiva. Ahora bien, la noviolencia también ha sido conceptualizada, pues es mucho más que una actitud frente a las situaciones propias

de la protesta. El mayor representante de este teorizar alrededor de la no violencia es, sin duda, Mohandas Gandhi, quien encuentra en una serie de principios (ahimsa, satya, satyagraha, sarvodaya, swaraj, swadeshi) la manera de expresar y consolidar, no sólo la no violencia como operación pragmática, sino como opción política y de vida, en la cotidianidad mínima del espacio doméstico tanto como en medio de las grandes campañas de desobediencia civil. Así pues, la no violencia no es algo que se aplica o no. Más bien es una postura general sobre lo público y la manera en que el ciudadano debe participar del conflicto propio que implica la vida social.

Por tratarse de un concepto nuevo, la no violencia es aún susceptible de consideración teórica. Pese a esto, es posible trazar su evolución como concepto y como práctica. Su carácter axiológico en la construcción y explicación de la moral, la ética y la convivencia, facilita la justificación de sus orientaciones políticas en pro de la justicia. De esta manera, la no violencia aporta en la construcción de unos principios rectores que guían la acción política y convierte sus objetivos mismos en medios para la acción, guardando absoluta coherencia con sus postulados.

Por otro lado, es necesario enfatizar que la no violencia es acción enérgica, con fuerza no destructora. No justifica el uso de la violencia, pero no por debilidad sino porque considera que el verdadero poder es el que proviene del consentimiento, nunca del sometimiento. Una lectura política de la no violencia permite verla como poder, acción y transformación.

Por esta razón, acción política no violenta es entonces el conjunto de métodos, estrategias y tácticas dirigidas a influenciar en las relaciones de poder, sin eliminar al adversario, sin siquiera hacerle daño. Contempla acciones colectivas con impacto en la configuración de la relación del individuo con lo público y se inserta en la manera en que éste se constituye a partir de la acción de los sujetos y los colectivos.]

Es así como se puede concluir que la clave de la relación entre no violencia y desobediencia civil está dada en que ambas comparten los principios que las causan y que orientan la acción de las mismas. La desobediencia civil hace parte de la acción política no violenta, aunque también puede surgir por fuera de su contexto. No obstante,

aún en escenarios políticos diferentes, la desobediencia civil conservará siempre los principios que las relacionan con la no violencia, mediante un vínculo que no es sólo conceptual. Hacer desobediencia civil necesariamente implica, por lo tanto, no hacer uso de la violencia. Su lazo va así más allá de lo meramente teórico o conceptual, pues no violencia y desobediencia civil están involucradas en la intimidad misma de su práctica.

CONCLUSIONES.

DESOBEDECER CIVILMENTE NO ES DESOBEDECER DE CUALQUIER MANERA.

Por un segundo volvamos a una escena bastante comentada, narrada e incluso llevada al cine. Gandhi, en medio de una polvorosa aldea en Sudáfrica, reúne a sus conciudadanos alrededor de una pequeña hornilla. Junto a ellos se encuentra la policía, encargada de velar porque el orden se cumpla. El futuro Mahatma dice unas palabras, se refiere al documento de identificación como el símbolo que incorpora la discriminación y la injusticia. Acto seguido procede a la quema de su propia identificación, de manera pública, con los ojos de los policías en sus más mínimos gestos. Para este momento de esta tesis, el lector ya debe reconocer en esta serie de acciones no sólo un ejemplo de lo que es la desobediencia civil, sino también un símbolo de su potencial como acción no violenta.

La desobediencia civil es, en primera instancia, una expresión de desacuerdo en la variopinta cantidad de posibilidades de manifestación del ciudadano frente al poder y al Estado. Esto la hace particular. El desobediente civil no desobedece porque sí, lo hace porque a través de su desobediencia habla, adquiere locución, dice lo que piensa. En ese sentido, su expresión no es tímida, es a viva voz, es pública. Este elemento, ya se ha dicho, es consustancial a la desobediencia civil. No sólo se desobedece para ir en contravía del poder que vulnera la justicia, sino también para señalar dicha vulneración, para subrayarla. El desobediente civil no sólo actúa mediante la omisión que implica la desobediencia—omisión de cumplir con la orden, con la política, con el designio del poder—sino también mediante la acción misma de su gesto desobediente. Para Gandhi, no basta con negarse a portar el documento de identidad, es necesario quemarlo públicamente, entre una y otra cosa media algo más que la desobediencia y

el motor de la misma, media un deseo de expresión, un acto práctico que es a la vez político y simbólico.

Estos elementos hacen que pueda pensarse la desobediencia civil en su carácter performativo y simbólico. Como también se estudió en esta tesis, desde los pioneros, el desobediente civil debe ser consciente que lo público de la desobediencia permite que ésta además se vuelva un acto creativo de expresión. La cuestión es entonces no sólo desobedecer, sino cómo hacerlo de manera tal que la expresión de desacuerdo sea más que manifiesta. Al desobediente civil no le interesa únicamente preservar su consciencia frente a una disposición—y esto lo hace diferente al objetor de consciencia—, pues le importa también manifestarse en contra de la medida, desnudando su arbitrariedad, consiguiendo finalmente que su puesta en acción sea imposible, tanto por su no colaboración como por su gesto. La eficacia en la desobediencia civil depende en gran medida de este tipo de reflexiones.

Ahora bien, tan importante como la manifestación del desacuerdo frente a la injusticia propiciada por el poder, es también la demostración de la soberanía del ciudadano. Este es otro elemento de la desobediencia civil que no debe ser dejado de lado. Cuando se desobedece civilmente, no sólo se desnuda la injusticia y se manifiesta la inconformidad, sino que también se hace transparente el carácter ilusorio del poder. Para que el Estado y el gobernante efectivamente ejerzan, se requiere de ciudadanos que obedezcan. En este punto es que la desobediencia civil muestra además ser aleccionadora, una suerte de demostración viva del papel constante del individuo en el establecimiento del orden social y político. Efectivamente, al poder siempre le queda el recurso de la violencia y de la coerción, pero como una y otra vez se ha mostrado en esta tesis, ni la violencia ni la coerción generan orden a mediano y largo plazo. Juntas son pues equivocadas. Sus resultados son temporales y frágiles, y la desobediencia civil es tal vez la herramienta más hábil en la demostración de esa interinidad.

El carácter político de la desobediencia civil no se limita a ser una herramienta particular, pues a través de su ejercicio el ciudadano recupera su agencia. Si para obedecer se necesita hacerlo en la práctica, el desobedecer requiere no sólo el acto mismo contestatario y rebelde, sino también la consciencia de las propias capacidades

que como ciudadano un individuo tiene en el marco de su vida pública. Desobedecer empodera, hace partícipe, genera ciudadanía. Obedecer, por su parte, hace cómplice del poder, porque el obediente se convierte en la manifestación concreta del orden político imperante.

Ahora bien, ¿qué tipo de desacuerdo manifiesta el desobediente civil? En la primera parte de esta tesis se estableció la relación entre la desobediencia civil y la injusticia. La desobediencia se sucede entonces cuando se vulnera al ciudadano de tal manera que se cometa sobre él una injusticia. En este sentido, la desobediencia civil es siempre una respuesta, no surge de la nada, ni siquiera del papel creativo del ciudadano frente a los asuntos públicos, pues para ello existen otros mecanismos que no necesariamente ponen en cuestión el ejercicio mismo del poder. Así pues, entre respuesta y postura, la desobediencia civil expresa tanto como contesta, refuta tanto como indica. En una particular posición oscilante entre estos tipos de extremos es que debe pensarse el hecho desobediente.

La evaluación de la injusticia es de tipo moral. Este es otro elemento interesante en la complejidad propia de la figura. En esta tesis se ha hecho un especial análisis de la manera cómo una reflexión de índole moral, en principio individual, puede adquirir legitimidad mediante la manifestación pública del desacuerdo. Pero el problema moral no se limita al motor de la desobediencia, sino también a cómo el desobedecer puede ser aceptable en el marco de la teoría política. Para ello, esta tesis se debate con el contractualismo, en cuanto que la obediencia es una responsabilidad del ciudadano que hace que el orden social y político sea operativo y factible. Empero, en la medida en que el ciudadano es soberano, su desobediencia no es sólo factible sino también deseable siempre y cuando esté motivada por la injusticia. La clave de esta ética secular de la desobediencia es pues que el desobediente civil no desobedece a cualquier cosa, sino que desobedece siempre en el marco de una evaluación sobre la justicia en el ejercicio del poder y de la política. En éste, el carácter público de la desobediencia sirve a su vez para asegurar que esa evaluación sobre la justicia es legítima, razón más que cardinal en la manera en que se argumenta aquí el carácter público de la desobediencia civil.

Todos estos elementos permiten insistir en el doble carácter de la desobediencia civil: es tanto una práctica como un concepto, tanto una manera de actuar en la vida política como una forma de pensarla y recrearla. Los pioneros reseñados en este documento abrieron el camino para los desobedientes contemporáneos en ambos sentidos, no sólo haciendo la desobediencia, sino también reflexionando sobre ella, argumentándola, legitimándola en términos especulativos.

Esta tesis se propuso analizar la figura siempre en ambos sentidos, relatando el ejemplo de los pioneros y sus seguidores, tanto como reseñando sus logros conceptuales y analíticos. Para ello rastrea la consolidación progresiva de las ideas que, alrededor del término desobediencia civil, van surgiendo desde Thoreau. De esta manera se ponen de relieve los elementos que permiten en la segunda parte concluir con una caracterización contemporánea de la desobediencia civil.

En términos teóricos tal vez el más interesante de todos los problemas reseñados es aquel que señala el carácter peligroso de la desobediencia en el marco del orden social y político. Desobedecer tiene en sí mismo poder, pues restaura la soberanía del ciudadano, como ya se ha dicho. Aún más interesante es considerar cómo la obediencia/desobediencia vincula la moral con el orden político. Aún es preciso considerar teóricamente esta relación de forma más amplia. Por lo pronto basta con contemplarla en el marco de este trabajo, no sólo como un dato más conceptual, sino como el centro de una discusión que da legitimidad a la desobediencia civil.

Teorizar la desobediencia es difícil. Muestra de ello es cómo ésta ha permanecido relegada en los grandes edificios conceptuales y analíticos construidos por la teoría política tradicional. Esta tesis no se concentra en este asunto, si bien demuestra cómo pensar la desobediencia civil es un terreno más que fértil para considerar de otra manera la construcción, consolidación y mantenimiento del orden político. Así, hacer y pensar la desobediencia civil abre las puertas para pensar el orden en su conjunto, como una vía analítica fértil que aún no ha sido explorada en extenso por los teóricos de lo político.

En términos analíticos esta tesis consolida una serie múltiple y dispersa de elementos que tradicionalmente han caracterizado la desobediencia civil. Este es otro de sus logros. Para el lector ya debe resultar claro no sólo qué es la desobediencia civil sino también cuáles son sus características. Cuando se dice que ésta es consciente, pacífica, pública, responsable y democrática, no sólo se está elaborando un listado de elementos que la constituyen, sino que se le está dando un particular acento y una respuesta al problema de aquello que hace que la desobediencia sea civil. Si hacemos caso al análisis del primer capítulo de esta tesis, en la desobediencia está la clave de toda transformación social y política. Ahora bien, desobedecer civilmente no es desobedecer de cualquier forma, y la definición, caracterización y teorización aquí presentadas deben servir para que el lector sepa cómo, específicamente, se desobedece civilmente, no sólo en términos de una práctica desobediente, sino también en la manera en que ésta se piensa, se legitima y expresa.

Si el problema del desobedecer está en el centro de la constitución del orden político, es preciso considerar de qué manera la desobediencia puede producirlo. Como ya se ha dicho, éste elemento permanece aún a grandes rasgos poco tratado en la teoría política, concentrada tradicionalmente en señalar la relación entre la obediencia y el establecimiento de este orden. Son nuevamente los pioneros los que indican el camino, en materia tanto conceptual como práctica. Este es otro elemento consustancial a la desobediencia civil. Su carácter es productor de soluciones, establecedor de derechos y de justicia, precisamente todo lo contrario a la manera en que la desobediencia se piensa en la teoría política más tradicional. Pero también debe ser ya claro que la desobediencia civil no es cualquier desobediencia, y que en su intensidad permanece siempre la consolidación de un contexto en el cual los ciudadanos puedan permanecer libres y activos en la construcción de su propia sociedad. Esto hace a la desobediencia civil no sólo una herramienta en la producción de la vida en conjunto, sino una herramienta particular, democrática y pacífica. No es gratuito que en la medida en que las ciudadanías a nivel global se vuelven más activas, la desobediencia civil se torne más prominente en el escenario de las transformaciones sociales y políticas contemporáneas.

Ya se ha caracterizado aquí a la desobediencia civil como pacífica. Ahora bien, el talante de su pacifismo no es de cualquier tipo. Para el desobediente civil la no violencia no es sólo una manera de expresión, sino también una forma de encausar su desobediencia, de manera práctica y conceptual. Por tal motivo en el último capítulo de esta tesis se insistió en que el vínculo entre la no violencia y la desobediencia civil se extendía más allá de lo mutuamente instrumental. El desobediente civil encuentra en la no violencia un espacio, pues ésta debe pensarse como un proyecto político en sí mismo; espacio que es al mismo tiempo estrategia y fuerza. Siguiendo el ejemplo de los pioneros es claro que su capacidad de incidir en sus contextos particulares descansó no sólo en la fuerza de sus argumentos y en la justicia de su lucha, sino también en el carácter de sus medios no violentos. Este elemento es en la práctica vital, si se considera además que la lucha de estos pioneros se caracterizó por la asimetría en la capacidad de decisión e incidencia en lo público. En esa lucha desigual, la no agresión se convirtió en la mejor manera de demostrar la propia soberanía. De esta manera, a través de la no violencia, la desobediencia civil muestra lo fútil e inútil de la agresión, abriendo nuevos modos de plantear las transformaciones sociales y políticas que requieren las sociedades continuamente.

Desobedecer civilmente no es pues desobedecer ante cualquier situación y de cualquier manera. Esa es la enseñanza de Thoreau, Gandhi, Luther King, Mandela, Russell y tantos otros que con su liderazgo han hecho de la desobediencia la fuerza democrática transformadora de mayor alcance y de logros más duraderos. Ahora bien, son muchos los escollos y dificultades que asume el desobediente civil en su cruzada, pero en el fondo para el verdadero desobediente civil la meta es tan importante como el recorrido que lleva hasta ella. En ese sentido, ya se ha dicho, la desobediencia civil es escuela de ciudadanía, evaluadora de constitucionalidad, diseñadora de nuevas y productivas respuestas. El orden producido así es incluyente y abierto a las transformaciones, y esto porque tal manera de actuar y expresarse frente al poder es esencialmente una manifestación política. Invita a dialogar, a argumentar, hace un llamado al *agora* para que se manifieste. Recopilar y analizar estos elementos, tan hábilmente dispuestos por el ejemplo de los pioneros y sus seguidores a lo largo y ancho del planeta, es la intención de esta tesis, desobediente ella misma a pensar esta

figura en términos diferentes a aquellos con los que ha sido planteado el orden social. Es cuestión ya del lector considerar la medida en que el presente documento obtiene o no sus logros, brevemente reseñados en estas conclusiones. Por lo pronto bastará con que en la experiencia y memoria del lector queden algunas imágenes y conclusiones que lo inviten a pensar cómo en cada uno de sus actos, en cada una de sus obediencias implícitas y explícitas, conscientes o no, está validando el orden imperante que requiere de su obediencia para ser efectivo. Este enseñanza, aquella misma de la servidumbre voluntaria, es el inicio de lo que paulatinamente será para el lector y analista, el camino fértil de la desobediencia, fuerza democrática y pacífica para cambiar al sujeto, al ciudadano, al orden político y a la sociedad en su conjunto. Esa es, tal vez, la conclusión más importante de este trabajo.

Referencias

- Ali Shah, Sayed Wiqar. (s.f.). *Abdul Ghaffar Khan*. Consultado el 25 de marzo de 2013 en: <http://www.baachakhantrust.org/AbdulGhaffarKhan.pdf>
- Allen, Reginald E. 1972. "Law and Justice in Plato's Crito". *Journal of Philosophy*. 18 (69), 557 - 567.
- Ameglio Patella, Pietro. 2002. *Gandhi y la desobediencia civil*. México D.F: Plaza y Valdés.
- Arendt Hanna. 1993. *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- . 1995. *De la Historia a la Acción*. Barcelona: Paidós.
- . 1999a. *Crisis de la República*. Madrid: Taurus.
- . 1999b. *Orígenes del Totalitarismo*. México: Taurus.
- . 2005a. *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós.
- . 2005b. *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: DeBolsillo.
- . 2006. *Sobre la Revolución*. Madrid: Alianza Editorial.
- Arias, Diego. 2012. "Conflicto en el Cauca: ¿Santos aprendió la lección?". *Semana.com*, 26 de julio. <http://www.semana.com/opinion/conflicto-cauca-santos-aprendio-leccion/181502-3.aspx>
- Aristóteles. 2004. *La Política*. Traducción de Patricio de Azcarate. Madrid: Ediciones Mestas.
- Awad, Mubarak E. 1984. "Non-Violent Resistance: A Strategy for the Occupied Territories". *Journal of Palestine Studies*. 13(4): 22-36.
- Barrena, Juan Carlos. 1983. "Las manifestaciones pacifistas en la RFA concluyeron con mítines a los que asistieron centenares de miles de personas". *Elpais.com*, 5 de abril. http://elpais.com/diario/1983/04/05/internacional/418341602_850215.html
- Beade, Ileana P. 2009. "Consideraciones acerca de la concepción antigua de la *libertad* en sentido político". *Revista de Filosofía* 65:25-41.
- Benjamin, Walter. 1999. *La dialéctica en suspenso*. Santiago: Arcis y Lom Ediciones.

Bertrand Russell's Pacifist Approach. (s.f.) Consultado el 22 de marzo de 2013 en: <http://128.197.153.21/mfield/Dissertation/Russell/chapter.pdf>

Bianco, María Alejandra. 2000. "La escuela y el legado histórico del horror". *Ponencia para el Encuentro LASA 2000*. Miami. Marzo 16 y 18 de 2000.

Birulés, Fina. 1997. "Introducción ¿Por qué debe haber alguien y no nadie?" En *¿Qué es la política?*, por Hanna Arendt, 9-40. Barcelona: Paidós.

Bobbio, Norberto. 1986. *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo Hegeliano-Marxiano*. México: FCE.

Boubault, Guy (s.f.). "En Noruega (1940-1945)" *Non-Violence Politique. Dossier 2*. Recuperado el 11 de marzo de 2013, disponible en: <http://www.noviolencia.org/experiencias/noruega.htm>

Brown, Judith Margaret. 1991. *Gandhi: Prisoner of Hope*. New Haven: Yale University Press.

Calvino, Juan. (1597) 2003. *Institución de la Religión Cristiana*. Barcelona: Visor Libros.

Campo, C. (s.f.). "Biografía di Danilo Dolci. A Cura del Centro per lo sviluppo creativo Danilo Dolci". *Webmaster Alberto Provenzano Sito Ufficiale di Danilo Dolci*. Consultado el 23 de marzo de 2013 de: <http://www.cristinacampo.it/public/danilo%20dolci.pdf>

Cante, Fredy. 2007a. *Acción política no violenta: una opción constructiva para enfrentar el conflicto*. Bogotá: Universidad del Rosario.

Cante, Fredy. 2007b. *Acción política no violenta: una opción constructiva para enfrentar el conflicto*. Bogotá: Universidad del Rosario.

Capitini, Aldo. 1992. *Scritti sulla nonviolenza*. Perugia: Protagon.

Cassirer, Ernst. [1948] 2003. *Kant, vida y doctrina*. México: FCE.

Castillo, M. (s.f.) "Movimiento cocalero en Bolivia. iolencia, discurso y Hegemonía". *Universidad de Chile*. Consultado el 23 de marzo de 2013 de: <http://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/090315.pdf>

Centro per lo sviluppo creativo "Danilo Dolci". 2013. "Biografía. Danilo Dolci". En *La forza della nonviolenza. Bibliografia e profilo biografico di Danilo Dolci*. Compilado por Giuseppe Barone, 2004. Consultado el 23 de marzo de 2013 de: <http://danilodolci.org/biografia/>

Chang, Albert. 2005. "Revisiting the Tiananmen Square Incident: A Distorted Image from Both Sides of the Lens". *Stanford Journal of East Asian Affairs*. 5 (1): 9-25.

Checa, Diego. 2011. *Intervenciones internacionales no violentas para la transformación de conflictos. Historia y modelo de Brigadas Internacionales de Paz*. Granada: Universidad de Granada.

CIDOB-Barcelona Centre for International Affairs. (2011). *Aung San Suu Kyi*. Consultado el 25 de marzo de 2013 en: <http://www.cidob.org/en/content/pdf/1787>

Cohen, Jean y Andrew Arato. 2000. *Sociedad civil y teoría política*. México D.F.: FCE.

Comblin, José. 2008. *La vida en búsqueda de la libertad*. Sao Paulo: Paulus.

Cosi, Giovanni. 1984. *Saggio Sulla Disobbedienza Civile: Storia e Critica del dissenso in democrazia*. Milano: Giuffrié editore.

Coy, Juan José. 2008. "Estudio preliminar". En: *Desobediencia civil y otros escritos*, por Henry David Thoreau, ix-xxxvii. Madrid: Tecnos.

De la Boétie, Étienne. (1548) 2003. "El Discurso de la Servidumbre Voluntaria o el Contra Uno". Compilado por Luis Bernardo López para la *Colección Señal que cabalgamos*. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia.

———. (1548) 2008. *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Traducido por Pedro Lomba. Madrid: Trotta.

De Mariana, Juan. (1599) 1930. *Del Rey y de la Institución de la Dignidad Real*. Madrid: Mundo Latino.

De Sousa, Boaventura. 2009. *Una epistemología del SUR*. Buenos Aires: CLACSO.

Deleuze, Gilles. 2001. *Spinoza filosofía práctica*. Barcelona: Fabula Tusquets.

Dinamarca. (s.f.). Consultado el 22 de marzo de 2013 en: <http://www.ort.edu.uy/sobreort/pdf/dinamarca.pdf>

Don Quijote Discípulo (blog). 2010. "Del pacifismo de Jesús a las guerras en nombre de Dios". 14 de marzo. <http://quijotediscipulo.wordpress.com/category/el-catolicismo-y-sus-sombras/del-pacifismo-de-los-primeros-cristianos-a-la-guerra-hecha-en-nombre-de-dios/>

Duque Naranjo, Lisandro. 2012. "Colombia resultó blanca". *Elespectador.com*, 22 de julio. <http://www.elespectador.com/opinion/columna-361603-colombia-resulto-blanca/>

Dworkin, Ronald. 1984. *Los derechos en serio*. Barcelona: Ariel.

EFE. 2012. "Indígenas del Cauca y Gobierno retomarán diálogo este miércoles". *Eltiempo.com*, 7 de agosto. <http://www.eltiempo.com/politica/indigenas-del-cauca-y-gobierno-retomaran-dialogo-este-miercoles-12106641-4>

EIPais.com. 2012. "Indígenas del Cauca podrían ir a la cárcel si se comprueba delito de asonada: Fiscalía", 18 de julio. <http://www.elpais.com.co/elpais/judicial/noticias/indigenas-del-cauca-podrian-ir-carcel-si-comprueba-delito-asonada-fiscalia>

EIPlaneta.com. 2012. "Desalojo en el cerro Berlín genera reacción nacional", 18 de julio. <http://elplaneta.co/article/desalojo-del-ej%C3%A9rcito-en-el-cerro-berl%C3%ADn-genera-reacci%C3%B3n-nacional>

Eltiempo.com. 2012. "Las Farc quieren Caguanizar el Cauca", 17 de julio. http://www.eltiempo.com/justicia/ARTICULO-WEB-NEW_NOTA_INTERIOR-12041081.html

Egoro, Semion Filipovich. 1988. "León Nikolaievich Tolstoi". *Perspectivas: revista trimestral de educación comparada*. XVIII (3): 663 -675.

Escobar, Mario. 2006. *Martín Luther King. La lucha por los derechos humanos*. Madrid: Andamio.

Esquilo. 1996. *Tragedias*. Traducción de Bernardo Perea Morales. Madrid: Planeta.

Estevez, José A. 1994. *La Constitución como proceso y la desobediencia civil*. Madrid: Trotta.

Fahey, Ryan. 2007. *The Hungarian Revolution of 1956 and The Prague Spring of 1968*. Consultado el 23 de marzo de 2013 de: <http://www.stlawu.edu/academics/sites/stlawu.edu.academics/files/Fahey.pdf>

Falcón y Tella, María José. 2000. *La desobediencia Civil*. Madrid: Marcial Pons.

Fanjul, Enrique. 2005. "Tiananmen: un legado imperceptible". *Redri. Revista electrónica de relaciones internacionales*. 15 (1).

Fernández Buey, Francisco. 2005. *Desobediencia Civil*. Madrid: Ediciones Bajo Cero.

Fisas, Vicenc. 1998. *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Barcelona: Icaria.

- Fischer, Louis. (1954) 2008. *Gandhi. Su vida y su mensaje a la humanidad*. Barcelona: Zeta.
- Foucault, Michel. 1991. *Espacios de poder. Genealogía del poder número 6*. Madrid: Editorial la Piqueta.
- Foucault, Michel. 2001. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid Alianza.
- Freedom Rides of 1961*. (s.f.). Recuperado el 15 de marzo de 2013, de http://www.crmvet.org/riders/freedom_rides.pdf
- Frihedsmuseet (2013). *The Museum of Danish Resistance 1940-1945*. Consultado el 22 de marzo de 2013 en: <http://natmus.dk/en/besoeg-museerne/frihedsmuseet/>
- Galtung, Johan. 2003. *Paz por medios pacíficos: paz y conflicto, desarrollo y civilización*. Bilbao: Gernika Gogoratuz.
- Gandhi, Mohandas Karamchand. 2001. *Palabras para la paz*. Bilbao: Sal Terrae.
- . 2003. *Mi vida es mi mensaje*. Bilbao: Sal Terrae.
- . (1948) 2004. *Escritos esenciales*. Bilbao: Sal Terrae.
- . (1955) 2007. *La historia de mis experimentos con la verdad*. Bogotá: Temis.
- García Alonso, Marta. 2007. "Tutela e insurrección en los orígenes del derecho de resistencia". *Revista Latinoamericana de Filosofía*. 33 (1): 5-25.
- Ginzberg, Victoria. (s.f.) "Madres de Plaza de Mayo" en *Historia de los organismos de Derechos humanos: 25 años de resistencia*. Consultado el 25 de marzo de 2013 en: <http://www.comisionporlamemoria.org/investigacionyense%C3%B1anza/materiales/dossiersddhh/dossier3madres.pdf>
- Girard, René. 1995. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- Gomis, Joan. 2001. Introducción a Martin Luther King, *Un sueño de igualdad*. Madrid: Catarata.
- Gómez, Jose Luis. 2010. "Cronología de la vida de Liev Nikoláievich Tolstói". Introducción a *Guerra y Paz* de Liev Tolstói, xxv-xliii. Barcelona: Planeta.
- Gregg, Richard. 1935. *The power of nonviolence*. Londres: George Routledge & Sons.

Habermas, Jürgen. 1988. "La desobediencia civil. Piedra de toque del Estado democrático de derecho". En: *Ensayos políticos*, 51-89. Barcelona: Península.

Hansen, Drew. 2003. *The Dream: Martin Luther King Jr. And the Speech that inspired a Nation*. Harper Collins ebooks.

Hayek, Friedrich A. 1997. *Los fundamentos de la libertad. Tomo I*. Colección Biblioteca de Economía. Barcelona: Unión Editorial.

Hesiodo. 1995. *Teogonia. Trabajos y Dias. Escudo*. Traducción de Aurelio Pérez Jimenez. Bogotá: Planeta Editores.

Hobbes, Thomas. (1651) 2000. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: FCE.

InterAccion Council. 1996. *In search of global ethical standards*. Vancouver: InterAccion Council.

Jaeger, Werner. 1985. *Cristianismo Primitivo y Paideia Griega*. México: FCE.

Johnson, Paul. 1991. "Tolstoi: El hermano mayor de Dios". En: *Intelectuales*, 117-146. Buenos Aires: Vergara.

Juan Pablo II. 1981. *Trabajo Humano y Problemas Sociales. Encíclicas. Laborem Excercens*. Disponible en http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_14091981_laborem-exercens_sp.html

Kant, Emmanuel. (1795) 1990. *La paz perpetua*. México. Ed. Porrúa.

———. (1788) 2005. *Crítica de la razón práctica*. Madrid. Alianza.

———. (1785) 2006. *Filosofía de la Historia*. México: FCE.

———. (1793) 2006. *Teoría y Práctica*. Madrid: Tecnos.

———. (1797) 2008. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza.

Kennedy, Thomas. 1980. "Russell and the pacifists". En *Bertrand Russell and the Pacifists in the First World War* editado por Jo Vellacott, 83-88. Brighton: Harvester Press.

Kersting, Wolfgang. 2011. *Filosofía Política del contractualismo moderno*. México D.F.: Plaza y Valdés.

Kristeva, Julia. 1999. *El genio femenino: Hannah Arendt*. Buenos Aires. Paidós.

Kurtz, Lester. 2010. *Las madres de los desaparecidos: Desafiando a la Junta Militar en Argentina (1976-1983)*. Consultado el 25 de marzo de 2013 en: <http://nonviolent-conflict.org/index.php/movements-and-campaigns/nonviolent-conflict-summaries/1351>

Kusmina, Marina. 2011. "León Tostoi y la dialéctica del alma". En: *León Tostoi: La dialéctica del alma*, 13-41. Editado por Marina Kusmina, Olga Chesnokova, A V Chistiakov, Javier Sanchez Bermúdez, José Leonardo Victorino y Rodolfo Celis. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

La Rusia zarista (1853-1917): reinados de Alejandro II, Alejandro III y Nicolás II. (s.f.) Consultado el 31 de enero de 2013 en <http://perseo.sabuco.com/historia/Rusia%20imperial.pdf>

La primavera asesina: Checoslovaquia 1968. (s.f.). Consultado el 23 de marzo de 2013 de: <http://www.noviencia.org/experiencias/chechoslovaquia.htm>

León, Juanita. 2012. "¿Valdrá esta imagen la reelección de Santos?". *lasillavacia.com*, 18 de agosto. <http://www.lasillavacia.com/historia/valdra-esta-imagen-la-reeleccion-de-santos-34755?page=8>

Llano Escobar, Alfonso. 2010. *Objeción de Conciencia Institucional*. Bogotá. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Locke, John. [1690] 1990. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza.

López Martínez, Mario. 2000. "La sociedad civil por la paz". En: *Historias de la paz, tiempos, espacios y actores*, 291-357. Editado por Francisco Muñoz y Mario López Martínez. Granada: Universidad de Granada.

———. 2001. "La Noviolencia como alternativa política". En: *La Paz Imperfecta*, 181-251. Editado por Francisco Muñoz. Granada: Universidad de Granada.

———. 2003. "Noviolencia, política y ética". En: *El poder de la fragilidad. Experiencias en la senda de la noviolencia*. Editado por Carlos E. Martínez H., Óscar Useche. Bogotá: Kimpres.

———. 2004a. (dir.) *Enciclopedia de la Paz y los Conflictos*. Granada: Universidad de Granada y Editorial Eirene.

- . 2004b. “Principios y argumentos de la no violencia”. En: *Manual de Paz y Conflictos*, 304-330. Editado por Beatriz Molina y Francisco Muñoz. Granada: Universidad de Granada y Consejería de Educación y Ciencia de la Junta de Andalucía.
- . 2004c. “Métodos y praxis de la No violencia”. En: *Manual de Paz y Conflictos*, 331-356. Editado por Beatriz Molina y Francisco Muñoz. Granada: Universidad de Granada y Consejería de Educación y Ciencia de la Junta de Andalucía.
- . 2004d. “Poder, política y no violencia”. En: *Manual de Paz y Conflictos*, 357-383. Editado por Beatriz Molina y Francisco Muñoz. Granada: Universidad de Granada y Consejería de Educación y Ciencia de la Junta de Andalucía.
- . 2004e. No violencia para generar cambios sociales. *Revista Polis. Universidad Bolivariana. Santiago de Chile*. 9: 103-134.
- . 2006. *Política sin violencia: la no violencia como humanización de la política*. Bogotá: Editorial Uniminuto.
- . 2008. “La sociedad civil en misiones de paz: del peacekeeping al peacebuilding”. En: *Los desafíos de las Fuerzas Armadas en el siglo XXI*.
- . 2009. *Política sin violencia. La no violencia como humanización de la política*. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios.
- . 2012. “Gandhi, política y Satyagraha”. *Ra-Ximhai*. 8 (2):39-70.
- . 2013. Política sin matar: los métodos de la acción no-violenta. *Revista Vectores de Investigación*. 7: 33-84.
- Lutero, Martin. (1520) 1995. *Escritos Políticos*. Madrid: Altaya.
- . (1520) 2001. *Obras*. Bogotá: Sígueme.
- Luther King, Martin. 1963a. *Los viajeros de la libertad*. Barcelona: Fontanella.
- . 1963b. *Tengo un sueño*. Consultado el 15 de marzo de 2013, en <http://www.buscabiografias.com/discurso.htm>.
- . (1963) 1999. *La fuerza de amar*. Madrid: Acción Cultural Cristiana.
- . (1963) 2001. *Un sueño de igualdad*. En Joan Gomis (ed.). Madrid: Catarata.

———. (1963) 2005. “Carta desde la cárcel de Birmingham. 16 de abril de 1963”, *Islas*, 1(1), pp. 45-55.

Mandela, Nelson. 2010. *La autobiografía de Nelson Mandela: el largo camino hacia la libertad*. Buenos Aires: Aguilar.

———. 2012. *Conversaciones conmigo mismo*. Bogotá: Planeta.

Maquiavelo, Nicolás. (1513) 2010. *El príncipe*. Madrid: Alianza.

Martínez, Carlos. E. 2011. “Los nuevos movimientos sociales y cambio de paradigmas en el último siglo a través de la lógica de la Noviolencia”. Universidad Granada, Granada, España.

Maya, Martha. 2012. “Cuáles son los límites de la autonomía indígena según los expertos”. *lasillavacia.com*, 19 de julio. <http://www.lasillavacia.com/historia/cuales-son-los-limites-de-la-autonomia-indigena-segun-los-expertos-34783>.

Mejía Quintana, Oscar. 2001. *La problemática iusfilosófica de la obediencia al derecho y la justificación constitucional de la desobediencia civil*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Mendoza, Eduardo. 2009. “Prólogo a Guerra y Paz” En Liev Tolstoi, *Guerra y Paz*. Barcelona: Planeta, pp. ix-xxiv

Merquior, José Guilherme. 1993. *Liberalismo viejo y nuevo*. México: FCE.

Miller, Henry. 2008. “Prologo”. En: Henry David Thoreau (1848) 2008. *Del deber de la desobediencia civil*. Bogotá: Rocca.

Miller, W. R. (s.f.). “Resistencia a la rusificación de Finlandia. 1898-1905”. *Non-Violence Politique*. 2. Consultado el 25 de marzo de 2013 en: <http://www.noviolencia.org/experiencias/resistencias3.htm>

Mockus, Antanas. 1994. “Anfibios culturales y divorcio entre ley, moral y cultura”. *Análisis Político*. 21: 37-48.

———. 1998. “Cultura, ciudad y política”. En: *La Ciudad Observada. Violencia, cultura y política*. Campos, Yesid e Ismael Torres (Comp.), 15-28. Bogotá: Observatorio de Cultura Urbana y Tercer Mundo Editores.

Moore, Barrington. 1950. *Los orígenes de la dictadura y la democracia*. Barcelona. Península.

Morison, Samuel. E., Henry S Commanger y William E Leuchtenburg. 2006. *Breve historia de los Estados Unidos*. México D.F.: FCE.

Moss, Walter. (2011). *The Wisdom of Dorothy Day*. Consultado el 22 de marzo de 2013 en: <http://www.wisdompage.com/DorothyDayWisdom.pdf>

Mubarak Awad. (s.f.). Consultado el 22 de marzo de 2013 en: http://nonviolenceinternational.net/?page_id=99

Muller, Jean-Marie. 1994. *Gandhi, la sabiduría de la no violencia*. París: Desclée de Brouwer,

———. 2002. *De la no-violencia en la educación*. París: Unesco.

———. 2004. *El coraje de la no violencia: nuevo itinerario filosófico*. Maliaño: Sal Terrae.

———. 2011. *L'impératif de la désobéissance. Fondements philosophiques et stratégiques de la désobéissance civile*. Le Pré saint Gervais: Le passager clandestin.

Murcia, Luis Ángel. 2012. "Cauca: Un día de furia y vergüenza en Berlín, el cerro de Toribío". *Semana.com*, 18 de julio. <http://www.semana.com/nacion/cauca-dia-furia-vergüenza-berlin-cerro-toribio/180985-3.aspx>

Nabokov, Vladimir. 2009. "Lev Tostoi" En: *Curso de literatura Rusa*, 261-432. Barcelona: Zeta.

Nabuco, Edvaldo y Paulo Amarante. 2011. "Las "locas" de la Plaza de Mayo. La lucha de las Madres de Mayo contra la dictadura militar a favor de la vida". *Átopos* 11: xx-xxviii.

Navarro, Marysa. 1986. "Poder y protesta popular". *Ponencia presentada en el XIII Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos*. Boston, Estados Unidos, Octubre de 1986.

Nobelprize.org. 2013. "The Nobel Prize in Literature 1950". Consultado el 11 de Marzo de 2013 en: http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1950/

Noguera, Luisa. 2005. *Mahatma Gandhi, la fuerza del alma*. Bogotá: Panamericana.

Noguera, Iván. 2012. "La agresión indígena que hizo llorar al sargento García". *ElTiempo.com*, 17 de julio. http://www.eltiempo.com/colombia/occidente/ARTICULO-WEB-NEW_NOTA_INTERIOR-12040902.html

Nonviolence international. (s.f.). Consultado el 22 de marzo de 2013 en: http://nonviolenceinternational.net/?page_id=2

Olsen, Frances. 1984. "Sócrates on legal obligation: legitimation theory and civil disobedience". *Georgia Law Review*. 18 (4):929-966.

Onfray, Michel. 2009. *El sueño de Eichmann. Precedido de Un kantiano entre los nazis*. Barcelona: Gedisa.

Orígenes. 1966. *Contra Celso*. Traducción de Daniel Ruiz Bueno S.J. Madrid: B.C.A.

Pablo VI. 1967. *Sobre la necesidad de Promover el desarrollo entre los pueblos. Encíclica Populorum progressio*. Disponible en http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_pvi_enc_26031967_populorum_sp.html

Peirce, Gina M. (s.f.). "1968 and Beyond: From the Prague Spring to "Normalization". *Center for Russian and East European Studies. University of Pittsburgh*. Consultado el 23 de marzo de 2013 de: <http://www.ucis.pitt.edu/crees/Documents/Outreach/From%20the%20Prague%20Spring%20to%20Normalization.pdf>

Pí y Margall, Francisco. 1931. *Obras del Padre Juan de Mariana*. Madrid: Librería y Casa Editorial Hernando S.A.

Pilkington, Ed. 2009. "Shell pays out \$15.5m over Saro-Wi a killing". *The Guardian*. 9 de junio. <http://www.guardian.co.uk/world/2009/jun/08/nigeria-usa>

Platón. 1993. *Apología a Sócrates, Banquete y Fedro*. Traducción de Patricio de Azcarate. Barcelona: Gredos.

———. 1998. *Diálogos*. Traducción de Julio Calonge Ruíz. Bogotá: Panamericana.

Pontara, Giuliano. 1996. "Il pensiero etico-politico di Gandhi". En: Gandhi, Mohandas. *Teoria e pratica della non-violenza*. Turín: Einaudi editore.

———. 2006. *L'antibarbarie. La concezione etico-politica di Gandhi e il XXI secolo*. Turín: EGA.

Popoff, Alexandra. 2011. *Sofía Tolstói*. Barcelona: Circe.

Prensa Indígena (blog). 2012. "Colombia: Comunicado sobre los hechos del Cerro el Berlín". <http://www.prensaindigena.org.mx/?q=content/colombia-comunicado-sobre-los-hechos-del-cerro-el-berl%C3%ADn>

Randle Michael. 1998. *Resistencia Civil*. Barcelona: Paidós.

Rawls. John. (1971) 2000. *Teoría de la Justicia*. México: FCE.

———. 1980. "Teoría de la desobediencia civil". En *La filosofía del Derecho*, Ronald Dworkin (ed.), 169-210. México DF: FCE.

Richardson, David. 1983. "Confrontación Quest", *The Jerusalem Post*, 25 de noviembre de 1983. <http://archive.today/CEkrL>

Rodríguez Aramayo, Roberto. 2006. "Estudio Preliminar" *Teoría y Práctica de Emmanuel Kant (1793)* 2006, ix-xxxv. Madrid: Tecnos.

Rodríguez Alcázar, Javier (2011) *Ética, Tecnología y Seguridad*. Bogotá: Universidad Minuto de Dios.

Roiz, Javier. 2002. "Hannah Arendt como teórica de la política". *Revista de Filosofía. Universidad Complutense de Madrid*. 26:141-147.

Rolland, Romain. (1911) 2010. *Vida de Tolstói*. Barcelona: Acantilado.

———. (1924) 2003. *Mahatma Gandhi*. Barcelona: Kessinger

Rorty, Richard. 1979. *Philosophy and the mirror of nature*. New Jersey: Princeton University Press.

Rousseau, Jean-Jacques. (1750) 1987. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Bogotá: Tecnos.

———. (1762) 1998. *Del contrato social*. Madrid: Alianza Editorial.

———. (1751) 2008. "Fragments of an essay on the state of ar". Traducido por C. Vaughan para *International Relations and Security Network: primary resources in international affairs*. Disponible en <http://www.isn.ethz.ch/Digital-Library/Publications/Detail/?Ing=en&id=125478>

Russell, Bertrand. 1984. "La desobediencia civil y la amenaza de la guerra nuclear" *Mientras tanto* n° 19. Traducción de J.A. Estévez Araujo, 61-67. Barcelona.

Russell, Bertrand, Albert Einstein, Max Born et al. 1955. *Manifiesto Russell-Einstein*. Disponible en <http://www.istas.ccoo.es/descargas/escorial04/material/dc01.pdf>.

Ruiz Torremocha, Sergi. 1986. "Martin Luther King", En *Forjadores del mundo contemporáneo*, 356-368. Editado por Carlos Pujol. Bogotá: Planeta.

Sabine, George H. 2000. *Historia de las Ideas Políticas*. México: FCE.

Santos, Juan Manuel. 2012. "Comunicado Oficial de 18 de Julio". *Presidencia.com*. http://wsp.presidencia.gov.co/Prensa/2012/Julio/Paginas/20120718_06.aspx

Scocco, Marianela (s.f.). *El movimiento estudiantil de 1989 en China. Interpretación de las causas de la masacre*. Consultado el 23 de marzo de 2013 de: <http://www.geocities.ws/obserflictos/scocco.html>

Selma to Montgomery. Historic trail Study. (s.f.) Disponible en: http://www.nps.gov/history/history/online_books/semo/semo_history.pdf

Semana.com. 2012. "Indígenas de Cauca niegan vínculos con las FARC". 17 de julio, <http://www.semana.com/nacion/indigenas-cauca-niegan-vinculos-farc/180935-3.aspx>

Sen, Amartya. 2000. *Desarrollo y Libertad*. Bogotá: Planeta.

Sharp, Gene. 1973. *The politics of Nonviolent Action*. Boston: The Albert Einstein Institution.

———. 1988. *La lucha política noviolenta, criterios y métodos*. Boston: The Albert Einstein Institution.

———. 1997. *Métodos de acción noviolenta*. Boston: The Albert Einstein Institution.

———. 1993. *De la dictadura a la democracia*. Boston: The Albert Einstein Institution.

———. 1999. *La relevancia de Gandhi en el mundo moderno*. Boston: The Albert Einstein Institution.

Schumpeter, Joseph A. 1996. *Capitalismo, socialismo y democracia*. Barcelona: Folio.

Sierra, Álvaro. 2012. "Guerra en el Cauca: sin palabras". *Semana.com*, 21 de julio, <http://www.semana.com/nacion/guerra-cauca-palabras/181154-3.aspx>

Singer, Peter. 1985. *Democracia y desobediencia*. Barcelona: Ariel.

- Sófocles. 1996. *Antígona, Edipo Rey, Electra*. Traducción de Luis Gil. Bogotá: Labor.
- Solidaridad.net. 2003. *Noviolencia: resistencia a la rusificación de Finlandia. 1898-1905*. 25 de marzo. <http://www.solidaridad.net/noticia/770/noviolencia-resistencia-a-la-rusificacion-de-finlandia-1898-1905->
- Sorondo, Fernando. 1988. "Los derechos Humanos a través de la historia del SERPAJ". *Cuadernos para Docentes Año II (3)*. http://www.serpaj.org.uy/serpajph/educacion/articulos/ddhh_historia_1.pdf
- Stengel, Richard. 2010. *El legado de Mandela*. Barcelona: Temas de Hoy.
- Suárez, Francisco. (1612) 1974. *De legibus. corpus* Madrid: Hispanoamericano de paz.
- The Case Against Shell*. (s.f.). Consultado el 23 de marzo de 2013 de: <http://wiwavshell.org/the-case-against-shell/>
- Thoreau, Henry David (1854) 1999. *Walden o La vida en los Bosques*. Trad. De Jorge Lobato. Disponible en <http://webs.uvigo.es/consumoetico/textos/walden.pdf>
- . (1848) 2003. "Del deber de la desobediencia civil". *Colección Señal que cabalgamos*. Santiago Mutis (comp.) Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia.
- . (1848) 2008a. *Desobediencia Civil y otros escritos*. Juan José Coy (comp.) Madrid: Tecnos.
- . (1863) 2008b. *Una vida sin principios*. Madrid: Tecnos.
- . (1854) 2008c. *La esclavitud en Massachussets*. Madrid: Tecnos.
- . (1859) 2008d. *Apología del capitán John Brown*. Madrid: Tecnos.
- Tolstoi, Liev Nikoláievich. (1869) 2010. *Guerra y Paz*. Barcelona: Planeta.
- . (1893) 2013. *El reino de Dios está dentro de vosotros*, 31 de enero de 2013. http://hesiquia.files.wordpress.com/2010/09/el_reino_de_dios_esta_en_vosot.pdf
- . (1910) 2001. "Carta de Tolstoi a Gandhi, escrita dos meses antes de su muerte". En: *Vida de Tolstoi*, 232-236. Romain Rolland, 2001. Barcelona: Acantilado.

Ugartemendia, Juan Ignacio. 1998. *Algunas consideraciones sobre la "protección jurídica" de la desobediencia civil*. Working paper N° 151. Barcelona. Universidad del País Vasco.

———. 1999. *La desobediencia civil en el Estado constitucional democrático*. Madrid: Marcial Pons.

United States Holocaust Memorial Museum- USHMM. 2013. *La Resistencia Danesa*. Recuperado el 22 de marzo de 2013 de: <http://www.ushmm.org/research/library/faq/languages/es/04/01/denmark2.php>

Uprimny, Rodrigo. 2006. *Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario*. Módulo de autoformación. Consejo Superior de la Judicatura. Escuela Judicial Rodrigo Lara Bonilla.

Valencia Villa, Hernando. 2004. *Hannah Arendt: una vida del siglo XX*. Bogotá: Panamericana.

Valdez Ochoa, Ileana. 2002. *Asociaciones femeninas durante el gobierno de Jorge Ubico Castañeda 1931-1944: Caso de María Chichilla*. Escuela de Historia. Universidad de San Carlos de Guatemala.

Van Dusen, Lewis. H. 1969. "Civil disobedience: destroyer of democracy". *American Bar Association Journal*. 55(2): 123-126.

Vargas, Alejo. 1999. *Notas sobre el Estado y las políticas públicas*. Bogotá: Almudena.

Verdadabierta.com (blog). 2012. "La nueva estrategia indígena para sacar el conflicto de Cauca". 31 de julio, <http://www.verdadabierta.com/component/content/article/4106>

idal Noguera, Manuel y Gilma Liliana Ballesteros. 2005. "Arendt según Arendt: a propósito de su centenario". *Revista Venezolana de Ciencia Política*. 28:143-165.

Vitoria, Francisco. (1533) 1995. *La ley*. Madrid: Tecnos.

———. (1539) 1998. *Sobre el poder civil (1528). Sobre los indios (1539). Sobre el derecho de la guerra (1539)*. Madrid: Tecnos.

Wolpert, Stanley. 2001. *Gandhi's Passion: the life and legacy of Mahatma Gandhi*. New York: Oxford University Press.

Zashin, Elliot. M. 1972. *Civil Disobedience and democracy*. New York: The Free Press.

Zinn, Howard 1999. *La otra historia de los Estados Unidos: desde 1492 hasta hoy*. Hondarribia: Argitaletxe Hiru.

———. (1963) 2002. *The Power of Nonviolence: Writings by Advocates of Peace*. Boston: Beacon Press.