



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

DESOBEDIENCIA CIVIL:
DEL DESCONTENTO SOCIAL A LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

DOCTORADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

VICTOR CARLOS HURTADO ESTRADA

NOMBRE DEL TUTOR:

Dr. Ambrosio Velasco Gómez

Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIFs)

REVISORES:

Dra. Mariflor Aguilar Rivero

Facultad de Filosofía y Letras (FFyL)

Dra. Julieta Lizaola Monterrubio

Facultad de Filosofía y Letras (FFyL)

SINODALES:

Dr. Jorge Armando Reyes Escobar

Facultad de Filosofía y Letras (FFyL)

Dr. Alejandro Roberto Alba Meraz

Facultad de Filosofía y Letras (FFyL)

Ciudad de México, Méx., noviembre de 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicada a todos. ¡Que nadie se quede afuera!

Agradecimientos

Cuando decidí realizar los estudios de doctorado, pensé que lo podría hacer sin más con las complicaciones y dificultades que tiene todo estudiante de posgrado, sin embargo, no fue tan sencillo. Las circunstancias y contextos, que aparecen mientras nos formamos profesionalmente, hacen que los obstáculos se visualicen en ocasiones como insuperables; pues las responsabilidades que se adquieren cuando formas una familia y cuando laboras para su sustento no se pausan para que nosotros sigamos estudiando; esto hace que las horas activas de un día se vuelvan cada vez mayores a los de descanso y, esta situación, en muchas ocasiones nos hizo dudar sobre la finitud real de nuestra investigación. Pero, dichas circunstancias que en su momento se presentaron como impedimentos, ahora confirmo que sirvieron y fueron necesarias para que culminara el presente trabajo; y por eso, debo agradecer a aquellas personas y situaciones que lo hicieron posible.

Esta investigación no se habría concluido si no es por el aporte proporcionado por el Colegio de Bachilleres de la CDMX, es específico por la beca de “Apoyo para la titulación 2022”. Debido a ello, pude realizar las últimas lecturas y escribir los últimos renglones de este trabajo, gracias a esta beca volví a enamorarme de mi investigación. Espero que el Colegio siga apoyando a otros profesores que por diversas circunstancias han retrasado su titulación.

El Colegio de Ciencias y Humanidades, Plantel Vallejo, frecuentemente me ha abierto las puertas para apoyarme como docente y como profesionista, en esta ocasión quiero agradecer a los dos proyectos de Iniciativa para Fortalecer la Carrera Académica en el Bachillerato de la UNAM (INFOCAB) en los que actualmente participo de las asignaturas Filosofía I y Filosofía II, pues me proporcionaron las herramientas tecnológicas adecuadas para concluir la presente investigación, en especial, en esta última parte.

Uno de los apoyos, sobre todo al inicio de este trabajo, fue la beca otorgada por Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), dicha beca fue de gran ayuda para con esta investigación. Aunque debo hacer hincapié, como lo mencionamos anteriormente, que para un estudiante que tiene responsabilidades más allá del Programa de Posgrado no es suficiente dicho apoyo. Me parece que el aumentar la beca o dar más facilidades para el

autoempleo serviría mucho. De cualquier modo, se agradece y se demanda que sigan dando dicho apoyo.

Debo agradecer a la Coordinación del Posgrado de Filosofía de la UNAM por su apoyo en todo momento, en especial a la Secretaria Académica y al Enlace Administrativo por su amabilidad y compromiso por hacer que los estudiantes y profesores tengan los menos obstáculos para realizar su labor. Creo que sin su ayuda los trámites serían muy engorrosos y tardados.

Gracias al Comité Tutor y sinodales por su dedicación y tiempo para revisar este trabajo lo más depurado posible, esto a pesar de sus innumerables compromisos. Su revisión, crítica y propuestas fueron siempre tomadas muy en cuenta para la redacción de la presente. Dr. Jorge Armando Reyes, su dedicación como profesor y el compromiso con sus estudiantes y tutorados siempre es incondicional, gracias por su tiempo. Dr. Alejandro Alba, se agradece su cooperación para con esta investigación, y también su invitación a colaborar en distintos proyectos, parece ser que habrá en el futuro otras experiencias académicas en las que compartiremos compromisos, adelante con lo que viene. Dr. Julieta Lizaola, gracias por su empatía y su compromiso para con este trabajo, usted siempre fue muy amable y de grato trato, espero que nos encontremos en otros proyectos. Dra. Mariflor Aguilar, le agradezco su tiempo y sus enseñanzas, pues ellas hicieron que esta investigación tomara en cuenta planteamientos y conceptos de suma importancia; gracias por su comprensión a sus alumnos y tutorados. Dr. Ambrosio Velasco, gracias por su paciencia y apoyo incondicional para conmigo y la investigación; debido a sus aportes a este trabajo fue posible presentar un trabajo de calidad, de rigor teórico y de interés para aquellos que deseen continuar en estos temas; espero que siga siendo así, pues hay muchos estudiantes que no concluyen con su trabajo por la falta de empatía con sus tutores o directores de tesis, usted es todo lo contrario.

Por otro lado, quiero agradecer a Michel por su amor y paciencia, pues creo que todos debemos tener un apoyo incondicional y es ella quien representa eso que necesitamos cuando sentimos que las cosas tienen que salir bien. Sin su temperamento y ganas de salir adelante no hubiese concluido ni la mitad de esta investigación. Te amo. Nos espera todavía una vida juntos.

Abner y Eva son los pilares que sostienen mi vida y los propósitos de cada una de las acciones que realizo. Sé que las cosas que hago día con día para con ellos es un aprendizaje mutuo, pues no termino de sorprenderme de su inteligencia, astucia, nobleza y dedicación. Gracias a ellos porque me impulsan a superarme y tratar de ser siempre el mejor en aquello a lo que me dedico. Confíen en ustedes, pues no saben de todo aquello que pueden ser capaces de lograr.

Soy muy afortunado por convivir con mi padre y madre, y doblemente afortunado después de la pandemia vivida. Carlos y Hortensia representan mi formación como persona, como ser humano, como ser sensible y ser de razón. Nunca acabaré de agradecerles lo mucho que me alentaron, desde siempre, para continuar con mis estudios, al grado de darme la oportunidad de haber llegado hasta aquí. Ustedes lo hicieron muy bien. Los quiero bastante.

Gracias a mis hermanas (Karla Erika gracias por tu cariño, comprensión y consejos, siempre son tomados muy en cuenta; Jessica gracias por estar siempre pendiente, se te estima), a mi cuñado y mis cuñadas, a mis suegros y todos mis sobrinos, en general, a la familia y parientes por ser parte de algún modo de esta aventura de vida conmigo, pues de alguna manera han contribuido a escribir esta investigación, ya que la superación siempre la he considerado en conjunto más que solamente personal.

Agradezco también a mis alumnos que siempre aportaron, de alguna u otra manera, una reflexión, un comentario o planteamiento que fue tomado en cuenta para la investigación o redacción de la tesis. Pienso que cada vez que damos clase, tenemos la oportunidad de seguir aprendiendo de los estudiantes; y también que gracias a ellos siempre existe la necesidad de actualizarme continuamente. Son los alumnos y exalumnos aquellos que le dan sentido a lo que hacemos nosotros los profesores. Es el diálogo, el debate y la confrontación de ideas que se da cada día en el aula (presencial o virtual) aquello que ha permitido a nuestra labor académica-profesional progresar y, son sus muestras de cariño, admiración y empatía, las que nos motivan a seguir formándome como docente. Esto también va por ustedes.

Este trabajo lo hemos culminado a finales de una pandemia, situación que obligó a cambiar nuestra forma de ser, a re-pensar en nuestra finitud y a cuestionarnos sobre nuestras acciones y relaciones con los demás. Lamentablemente hubo muchas pérdidas personales,

alejamientos y distanciamientos que no queríamos que sucedieran ni teníamos en cuenta que ocurrirían, pero, a su vez, se ganaron otras cosas. Tiempo con la familia fue una de ellas y tiempo para terminar este trabajo fue la otra. Este trabajo es un hijo adoptivo de la pandemia. Fue el volver a relacionarme con mi familia y fue el aislamiento ligado al Covid-19 la que nos sirvió para concluir esta tesis. Me parecería inoportuno e imprudente agradecer a la pandemia después de estar acompañada de tanta muerte y enfermedad, antes bien quiero agradecer al aislamiento por permitirme conectar con mi hogar, pues a partir de ello acabamos este trabajo.

Ahora estamos cada vez más consolidados en estas temáticas, y parece que estamos listos para más.

CDMX y EDOMEX, México

Agosto 2022

[...] cuando el poder ejecutivo permanece sordo, cuando la ley protege la acción de los depredadores más peligrosos para nuestro futuro, la hora de la desobediencia civil [...] ha llegado.

JOSÉ BOVÉ Y GILLES LUNEAU

Índice:

INTRODUCCIÓN.....	XI
Capítulo 1. Pensar la civilidad hoy.....	1
1.1 Ciudad y civilidad.....	2
1.2 Política y civilidad.....	5
1.3 Ciudadanía y civilidad.....	8
1.4 Virtud cívica: la asignatura pendiente.....	14
1.5 Nuestra insipiente democracia.....	20
Capítulo 2. Aproximación a las desobediencias al Derecho.....	27
2.1 El Espectro.....	28
2.2 Objeción de conciencia.....	29
2.2.1 Las leyes y su desobediencia.....	34
2.2.2 ¿Objeción de conciencia o desobediencia civil?.....	37
2.3 Resistencia civil o Derecho de resistencia.....	42
2.4 Revolución.....	52
2.5 Desobediencia criminal.....	54
2.6 La desobediencia civil.....	56

Capítulo 3. Kant frente a la desobediencia.....	68
3.1 Kant y la objeción de conciencia.....	69
3.2 Kant y la desobediencia civil.....	70
3.2.1 El deber moral de vivir en una condición civil.....	73
3.2.2 El contrato originario.....	75
3.2.3 La obediencia a las leyes.....	76
3.2.4 La imposibilidad de la resistencia civil.....	77
3.3 Una reforma al estilo ¿republicano?.....	79
Capítulo 4. Los desobedientes y su contexto.....	87
4.1 Antígona: encima de lo moral y lo legal.....	88
4.1.1 Antígona y sus muertos.....	90
4.1.2 Antígona: el análisis literario.....	94
4.1.3 Antígona entre la democracia, la tiranía y la justicia.....	99
4.1.4 Antígona ejemplo de desobediencia.....	108
4.2 Santo Tomás de Aquino: no a las leyes injustas.....	114
4.3 Henry David Thoreau y los impuestos.....	117
4.3.1 El precursor.....	117
4.3.2 Los hechos.....	123
4.3.3 El ensayo y las conferencias.....	126
4.3.4 La vida después de Walden.....	128
4.3.5 Dinámica y ecología de la desobediencia.....	130

4.3.6	Una definición y la herencia.....	133
4.3.7	Thoreau ¿objeto de conciencia?.....	137
4.3.8	Crítica al texto de Thoreau.....	139
4.4	Gandhi y la no cooperación.....	149
4.4.1	La India.....	149
4.4.2	Mohandas Karamchand Gandhi.....	152
4.4.3	La Verdad.....	154
4.4.4	Autonomía del <i>Swaraj</i>	157
4.4.5	Los conceptos inevitables.....	162
4.4.6	La desobediencia como virtud.....	166
4.4.7	<i>Satyagraha</i> no es resistencia pasiva.....	169
4.4.8	La desobediencia civil desde Gandhi.....	173
4.4.9	Impugnación moral.....	175
4.5	Herman Melville o la obediencia como problema.....	183
4.5.1	<i>I rahter not</i>	187
4.6	Martin Luther King Jr. y el camino para soñar.....	194
4.6.1	La vía para la realización de la justicia.....	199
4.6.2	La no violencia de la desobediencia civil	209
4.7	EZLN y el reconocimiento de los olvidados.....	213
4.7.1	Antecedentes necesarios.....	214
4.7.2	Los acuerdos de paz.....	215

4.7.3 El EZLN en el contexto mexicano.....	219
4.7.4 Las demandas del movimiento indígena.....	223
Capítulo 5. La desobediencia civil como alternativa	
de la práctica política.....	227
5.1 Preliminares.....	228
5.2 La desobediencia civil en los modelos de ciudad.....	232
5.3 La distinción entre la política y lo político.....	235
5.4 El sujeto político.....	237
5.5 Re-pensar la desobediencia civil.....	240
5.6 Hacia una nueva participación ciudadana.....	245
5.7 De la reflexión a la práctica.....	249
CONCLUSIONES.....	252
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	276
BIBLIOGRAFÍA.....	291

INTRODUCCIÓN

El tema de la desobediencia civil, a nuestro parecer, es sumamente actual, no sólo para el contexto latinoamericano – americano en el que nos encontramos, sino que parte de una verificación empírica diagnóstica en muchas de las sociedades alrededor del mundo. Cabe mencionar que hoy en día, percibimos un descontento social con más auge que en otros tiempos, esto podría ser debido a que la participación social, o más bien, que la politización de las sociedades ha ido en aumento cada vez más; la causa de ello puede ser variada, a tal grado que podemos presentar como causa desde el avance en nuestras telecomunicaciones como también la acción social a la que nos orillan nuestras sociedades violentas, enajenadas, consumidoras, racistas, etcétera. De tal manera, cada vez vemos más grupos que protestan, que exigen, que responden, que desobedecen, y algunas veces dichas manifestaciones se vuelven violentas desde su misma aparición.

Iniciemos diciendo que la desobediencia civil contiene varios rasgos característicos, los cuales pondremos en cuestión a través de la investigación, ya que estamos convencidos de que la desobediencia civil en teoría, y mucho menos en práctica, no es un concepto cerrado. He aquí uno de los objetivos para con dicho concepto: el no definirlo de una vez y por todas, pero conocer su espectro de desarrollo, sus vertientes, funciones, tipos y categorías que lo acompañan. Por ejemplo, se dice que la ejecución de la desobediencia civil es consciente, pública, en ocasiones pacífica y no violenta, manteniendo una actitud de protesta contra la autoridad, con el fin de rectificar los errores que ésta haya cometido, a juicio de quienes protestan. En un primer momento esto se representaría como: Desobediencia civil = ley injusta, sin embargo, veremos casos en los que parece ser que la protesta no es tan pacífica como se menciona, u otros en donde se pondría en cuestión la conciencia plena de la práctica hecha, pero aun así se siguen considerando como actos de desobediencia civil.

Ciertamente no podemos decir a plenitud que nuestras sociedades son plenamente democráticas, o que nuestras sociedades contienen un sistema democrático liberal impecable, sin embargo, no podemos olvidar que, en un sistema democrático, el desobediente civil viola la norma como medio de apelación a la mayoría para que ésta rectifique, aunque siempre recurriendo, en la expresión de la protesta, a los mismos principios constitucionales a los que la mayoría recurre para legitimarse. Aunque no debemos de pasar por alto lo que sucedería si la apelación proviene de la mayoría; seguramente la desobediencia civil jamás ha sido de

la mayoría, pues si fuera así, esto nos llevaría a golpes de estado, revoluciones sociales con tintes de independencia. Pero, por otro lado, en el marco de sistemas no democráticos, la desobediencia al derecho con motivación política se hace, más bien, al amparo del “derecho de resistencia” (incluso derecho al tiranicidio), lo cual es todo un tema que solo mencionaremos escuetamente en la investigación, pues atenderemos a la desobediencia civil desde su posibilidad en gobiernos democráticos.

Lo que se debe estar considerado en el presente trabajo es que “un gesto de desobediencia civil” es una quiebra consciente de la legalidad, de insumisión, de rechazo público, en ocasiones pacífica y notoria contra un decreto-Ley que no puede obligar a la conciencia, por su injusticia de antemano. Esto es, se trata de “ser consciente” de la ilegalidad del acto de protesta para combatir un Decreto-Ley injusto, según los desobedientes. Otra forma de definir la desobediencia al Derecho dado que debemos partir de algo, sería la siguiente: *la insumisión al Derecho motivadas por consideraciones políticas o morales que, no obstante ilícitas, guardan una mínima lealtad constitucional, ya que aceptan que el sistema normativo sea reformado dado su carácter de convencionalidad.*

Aclaremos, la desobediencia civil es *una forma de disidencia política*, ya que podríamos decir que es una quiebra consciente de la legalidad vigente, con la única finalidad no tanto de buscar una dispensa personal a un deber general de todos los ciudadanos, sino de suplantar la norma transgredida por otra que es postulada como más acorde con los intereses generales, esto es, reformar la normatividad jurídico-política, la cual puede producirse en el ámbito democrático teniendo en cuenta que hay una posibilidad de realización, dada la propia convencionalidad de la norma o ley. Partimos de la idea de que los actos de desobediencia civil buscan no la afirmación de un principio en la esfera privada, sino una llamada de atención a la opinión pública sobre el hecho de que una ley o política implementada por las autoridades no es acorde con los principios, derechos o libertades de un sector social de la población. En adición, la desobediencia civil se debe dar a conocer a los representantes de orden público de una manera que se sientan identificados o reconocidos ante tal protesta. Por ello, el objetivo manifiesto de dicho acto no puede ser el beneficio particular, pues debe guardar cierta relación con una concepción de la justicia o del bien común.

Previamente, a su vez, debemos de considerar una relación de dependencia en este sentido entre dos conceptos, es un binomio que no puede desprenderse, a saber: desobediencia y civilidad. Que seguramente tendrá en base el conflicto político y la institucionalización (procesamiento) de los conflictos sociales. Además, es claro que en nuestras sociedades contemporáneas la desobediencia a nuestras instituciones y nuestras leyes se ha incrementado de manera sobresaliente, incluso más allá de la civilidad hemos sido testigos de la aparición de grupos que atentan con sus actos de desobediencia a las instituciones, sus leyes y el Estado mismo. Es por ello que también cabría preguntarse también sobre las condiciones básicas para el ejercicio legítimo del poder político y las condiciones fundamentales para obedecer la normatividad que de él se desprende, y cómo es posible tomar la desobediencia civil desde una perspectiva que posibilite el buen funcionamiento de las instituciones jurídico-políticas. Para esto nos remitimos al primer y último capítulo de la presente investigación donde abordaremos el concepto de civilidad y las nuevas prácticas políticas.

A nuestro parecer, este es un tema de gran relevancia para el Área de filosofía política, pues abarca una problemática que continuamente está en discusión en lo referente a filósofos, juristas, sociólogos, psicólogos, historiadores, etcétera, pues los teóricos tratan de interpretar las condiciones del acto “desobedecer” desde cada una de sus ramas, y de encontrar la causa y el desarrollo del mismo: malos gobiernos, falta de cultura política, apatía por los asuntos públicos, discriminación, desigualdad social, etc., pero también conocimiento y exigencia de derechos, interés por la comunidad, búsqueda de reconocimiento ante la ley, participación ciudadana, entre otros. Por nuestra parte nos enfocaremos en aquellos personajes que (dado que consideramos que el tema puede desarrollarse de manera interdisciplinaria) nos muestren una aproximación al estudio del tema-problema de la desobediencia civil.

¿Cuál es la causa de la desobediencia civil?, ¿qué representa?, ¿cuáles son sus características?, ¿qué tipos de desobediencia existen?, ¿cuál es su función?, ¿cuáles son sus consecuencias? Para responder estas y otras cuestiones debemos de partir de que el término "civil" hace referencia a los fines perseguidos por los activistas: son fines políticos, de cambio social. La desobediencia civil es una acción deliberada e intencional. De este modo, el progreso moral o político se percibe como la consecuencia, como el efecto buscado por los

desobedientes al parecer. Y para ello es lógico que los activistas utilicen las tácticas y estrategias que mejor se ajusten a sus fines. Pero esta pretensión de cambio se enmarca en el reconocimiento de los deberes generales del ciudadano en una sociedad libre; y en particular en la lealtad hacia las reglas del juego del orden constitucional: la desobediencia civil no es revolucionaria (en términos de batalla o guerra), ni pretende imponer su criterio a la mayoría, sino que respeta las reglas democráticas de cambio político. En esta investigación justamente haremos una aproximación hacia la conceptualización del término, siempre con el ánimo de no conseguirlo, dado su carácter de actualización constante.

Pero hay características que no debemos eludir, por ejemplo, que los desobedientes actúan por diversos motivos que incluyen los morales. Consideran que las normas que rechazan son normas arbitrarias, que repugnan a la conciencia del ciudadano (característica esencial de la objeción de conciencia, por ejemplo). La desobediencia civil es una expresión de responsabilidad personal por la injusticia, además refleja el compromiso de no colaborar ni someterse a prácticas y normas injustas; otro caso distinto a la posición de la anarquía. También se debe tener en cuenta que la desobediencia civil es siempre pública y abierta. Los activistas buscan influir no sólo en sus gobernantes, sino también –y, sobre todo– en la opinión pública. Por ello la desobediencia civil suele ser, asimismo, colectiva y no individual, característica que también vamos a examinar. La publicidad es un medio de persuasión, y no de coacción. Es en este sentido que ha podido decirse (desde Rawls y Habermas) que la desobediencia civil es una forma de discurso público, con una función pedagógica. A lo cual regresaremos en esta investigación.

Ahora bien, los desobedientes están dispuestos a asumir las consecuencias legales de sus actos, y a aceptar el *castigo* previsto para ellos. Quien acepta pacífica y disciplinadamente la sanción que conlleva su comportamiento ilegal está afirmando con ello su respeto por el conjunto del ordenamiento constitucional y por las reglas del juego democrático. La aceptación voluntaria del castigo sirve, además, para diferenciar la desobediencia moralmente motivada de la infracción interesada u oportunista como lo es la desobediencia criminal. Al parecer, los actos de desobediencia civil deberían ser parte de un Estado de derecho democrático (en donde se necesita de un nivel de expresión mínimo) que se desarrollan en sociedades maduras (de tipo republicano, tal vez), que logran crear conflictos

dejando saber que las leyes e instituciones que están establecidas legalmente pueden fallar en algún momento. Esto abre espacio a la creación de interpretaciones distintas a las existentes.

Tal vez una de las razones por las cuales el tema de la desobediencia despierta la sensibilidad y suspicacia de vastos sectores (especialmente de aquéllos vinculados a los diferentes ámbitos del poder), sea el hecho de que se encuentra ampliamente extendida esa conceptualización que define a la relación política como una relación de “mando y obediencia” en donde la pregunta por el fundamento de la legitimidad del poder queda desplazada por el énfasis en la consideraciones como un hecho desprovisto de valoraciones.

En esta investigación trataremos de abarcar todas y cada una de las anteriores afirmaciones y cuestionamientos, para ello debemos dividir nuestro trabajo en cinco capítulos que nos servirán para matizar los planteamientos que tratamos de exponer. Nuestros objetivos no son otros que el de aproximarnos al concepto de desobediencia civil sin tratar de definirlo de una vez por todas, pues estamos convencidos de que esta práctica se va actualizando cada vez que se utiliza; también tenemos el propósito de mostrar a la desobediencia civil como una práctica que debe tomarse en cuenta cuando hablamos de la política y de lo político, por lo que debería considerarse como una vía más de las prácticas políticas con las que pueden contar los ciudadanos.

En el primer capítulo hablaremos de civilidad, aquello que significa ser cívico, civil, de este modo reflexionaremos acerca de la relación entre la política, la ciudadanía y la civilidad con la de Étienne Balibar, así comprenderemos la función de la civilidad en nuestras sociedades. También, en el mismo capítulo, abordamos los conceptos de multiculturalidad, democracia y virtud cívica desde la tradición liberal y republicana, con Ambrosio Velasco y Luis Villoro, y las vinculamos como los retos que tiene nuestra sociedad, y que han dado pauta a buscar nuevas formas de apelación a la autoridad, esto es, otras formas de desobedecer la normatividad para exigir justicia, como lo es la desobediencia de tipo civil.

La desobediencia civil es comúnmente confundida con otras desobediencias al derecho, o con otras maneras de romper con la ley o al menos manifestar el descontento. Es por esta razón que en el Capítulo 2 tratamos de hacer una matización de las desobediencias

al derecho, es aquí donde nos aproximamos a conceptos tales como “objeción de conciencia”, “resistencia civil”, “revolución” o “delincuencia criminal”, y la distinción o coincidencia que tengan con la desobediencia civil.

Para el capítulo 3, nos dimos a la tarea de mostrar a uno de los filósofos que con sus planteamientos fueron como un “parte aguas” dentro de la historia de la filosofía, nos referimos a Immanuel Kant. Lo que tratamos de hacer con el pensador de Königsberg es mostrar una postura que confrontara la práctica de la desobediencia civil desde el punto de vista del deber moral, pues resultaría muy sencillo decir que basta con sobreponer la moral, las creencias, las ideologías a la legalidad o a la ley para justificar la desobediencia civil, sin embargo Kant nos argumenta desde la razón y la misma moralidad la necesidad de mantener condiciones de civilidad a pesar de las injusticias cometidas o sufridas. La confrontación que buscamos con Kant, nos obstante, nos abrirá la pauta para pensar desde el autor de las *Críticas* en la posibilidad de acceder de alguna manera a la práctica de la desobediencia, desde un Immanuel Kant más republicano.

El capítulo 4, lo dedicamos a mostrar a algunos promotores de la desobediencia civil como a desobedientes en su práctica misma, además de personajes de la literatura como muestra del surgimiento, el origen, su desarrollo, la función, los tipos de desobediencia y las consecuencias de estos actos. Antígona y Bartleby como sinónimo de convicción de que las cosas pueden ser de otra manera, nos trasladan a un mundo alternativo, a un mundo donde es posible otra cotidianidad. Santo Tomas de Aquino y su postura teórica sobre las leyes injustas nos hace reflexionar acerca de la posibilidad de quebrantar o romper las normas, en una época en el cual parecería imposible dadas las costumbres y las prácticas rígidas. Henry David Thoreau, Mahatma Gandhi y Martin Luther King conforman la tríada obligada en esta temática; en cada uno mostramos su circunstancia y su contexto el cual obligó a practicar su desobediencia a las leyes; pero no nos quedamos en la mera crónica, sino que reflexionamos sus planteamientos para criticarlos, desde nuestra propia circunstancia, para mostrar su pertinencia y legado. La crítica que hacemos de estos desobedientes va acompañada de planteamientos de otros pensadores que han reflexionado sobre la desobediencia civil, así que tratamos de entablar un diálogo con ellos para “desmenuzar” en lo posible la práctica de la desobediencia civil.

En el último capítulo, tratamos de hacer un recuento de las circunstancias y contextos que prevalecen para que surja la práctica de la desobediencia civil, y es justamente aquí en donde proponemos que esta práctica tan continua y necesaria en nuestras democracias debe ser incorporada no sólo a las normatividades y constituciones políticas de los estados y gobierno democráticos, sino debe ser considerada como parte de las posibilidades que tiene el ciudadano para ser escuchado y visto. Esta consideración que hacemos no es a capricho del autor de esta investigación, sino más bien parece una de las vetas a seguir a partir de nuestro trabajo.

Pero no debemos especular, ni tratar el tema ya con prejuicios desde ahora, revisemos el trabajo y obtengamos nuestra propias reflexiones y planteamientos, pues a pesar de que nos apoyamos en cada uno de los capítulo con autores y pensadores como Platón, Aristóteles, J. J. Rousseau, Thomas Hobbes, Carl Schmitt, John Rawls, Jürgen Habermas, además de Martha Nussbaum, Pietro Ameglio, Peter Singer, Jorge Malem Seña, Ronal Dworkin, Paulette Dieterlen, o incluso un Pablo González Casanova, Will Kymlicka, Juan Carlos Marín, Danilo Zolo, Niklas Luhmann, entre otros, no debemos esperar una reiteración de las ideas previas en este trabajo, sino una invitación a pensar juntos este tema-problema que parece ser que ha llegado para quedarse.

CAPITULO 1

Pensar la civilidad hoy

1.1 Ciudad y civilidad

La ciudad es el espacio en donde somos “arrojados” desde nuestro nacimiento, dicho desde la visión heideggeriana, en donde el hombre es “arrojado con los “otros”. La convivencia con los otros está limitada por un espacio geográfico llamado “ciudad” (del lat. *civitas*, - *ātis*). Es allí en donde los seres humanos interactúan, y en donde dicha interacción permite el desborde de nuestras emociones, nuestros anhelos, nuestros deseos, nuestras metas ante la vida. Es allí en donde marcamos una empatía con los otros, pero no con todos, pues es allí en donde también entramos en conflicto, en “antagonismo” con los otros, desde la perspectiva kantiana: es la *Insociable Sociabilidad* (*ungesellige Geselligkeit*). (véase Kant 2004a) Desde Hobbes, es la sociabilidad en donde el humano —si bien se encuentra al “...*homo homini lupus*...”— también se encuentra al “...*homo homini deus*...”. (Hobbes, 1999: 2)

Lo que queremos decir es que la convivencia entre los seres humanos es *regulada* para que ella perdure y no sea temporal, y esa relación entre hombres regulada no es otra cosa que la vida normativa o mundo normativo dentro de una ciudad; la cual surge de la obediencia a las leyes o reglas, pues existe un fin en común: la estabilidad social u orden civil.

La ciudad es nuestro entorno cotidiano donde contactamos con la sociedad.¹ Es el sitio de inmediatas relaciones sociales. En la ciudad, la *civilidad* es el elemento más significativo, apareciendo conflictos y discusiones que se deben superar según normas comunes. Cada integrante de la comunidad tiene necesidades que deben ser integradas en el núcleo del orden social. Para ser ciudadano no basta con pertenecer a una comunidad, sino que hace falta asumir las responsabilidades que esto supone, es decir, la responsabilidad que se tiene para concebir las necesidades de los demás.

¹ Cabe mencionar que no estamos haciendo una distinción entre ciudad y campo, o urbano y rural, sólo estamos mencionado el concepto de ciudad en la manera en que en ella surge la sociedad, es decir, es allí en donde los hombres construyen hogares, aldeas y comunidades. (véase Aristóteles 2009)

La civilidad es cultura; y consiste (a manera de aproximarnos a su comprensión) en el reconocimiento que se da entre los asociados en un territorio y espacio cultural determinado, en el que concurren las diferencias y el acuerdo expreso de superar las discrepancias mediante la identificación de reglas comunes para compartirlo. La ciudad es el lugar donde se cruzan y convergen miradas de existencias y lecturas, lugar de encuentros y desencuentros, de diferencias y contradicciones. Es un espacio alternativo y simultáneamente atravesado por el orden y el conflicto.

La ciudad es nuestro entorno; es el mundo de nuestra cotidianidad, de nuestras relaciones personales, es donde se vive y se convive con la familia, el amigo, el vecino, el colega, entre otros; dichas relaciones están envueltas entre la autoridad y la violencia. Hannah Arendt dice que es donde “se construye el bien común” pues:

El concepto medieval de bien común, lejos de señalar la existencia de una esfera política, sólo reconoce que los individuos particulares tienen intereses en común, tanto materiales como espirituales y que sólo pueden conservar su identidad y atender a su propio negocio si uno de ellos toma sobre sí la tarea de cuidar el interés común. (2016: 46)

El resultado del orden social son acciones diversas, que tienen que ver con la satisfacción de las necesidades de los ciudadanos. Este orden social establece una unidad con la calidad del espacio. Así, la ciudad es un hecho social, colectivo y contradictorio, en donde señales, símbolos y usos de los espacios provocan el sentido de identidad y pertenencia o desarraigo. Se es ciudadano no solamente por participar en la vida colectiva, sino por asumir con responsabilidad la vida de la ciudad y de lo público.

De este modo, es posible señalar que los ámbitos de lo público y lo privado, si bien es cierto, son diferentes y ocupan distintos espacios, no por ello deben ser opuestos ni pueden constituir esferas distintas y extrañas, sino que tienen muchas peculiaridades: la defensa del “mundo común”, es el blindaje de la vida particular e individual. En este sentido, y dentro de este escenario es el mundo común donde podemos hablar de la **civilidad**.

La sociedad, a través del tejido social -el de las instituciones- encadena la vida comunitaria y la vida cotidiana. Este es un elemento de la civilidad. Alexis de Tocqueville, en su texto magistral y clásico *La democracia en América* nos comenta al respecto:

... puede ocurrir en efecto, que los individuos, absorbidos por sus asuntos particulares, debido al exceso del deseo de bienestar, descuiden lo público. Llegará el momento entonces en que, con tal de que se les deje ocuparse de sus pequeños asuntos cotidianos se desentiendan de todos los demás. Abrase realizado aparentemente el ideal de corte: orden y progreso. Pero la libertad habrá desaparecido, puesto que la libertad privada no es tal. La libertad es indivisible y no puede hablarse de libertad privada sin libertad pública. (Véase 2007)

De este modo, la civilidad tiene una relación estrecha tanto con el ámbito privado como público; así como no se puede hablar de una libertad en el ámbito de lo privado, pues sería como consentir que existe una libertad parcial. Son los intereses en común y públicos la base de toda civilidad.

Ciudadanía y civilidad no son simplemente un *status* legal definido por un conjunto de derechos y responsabilidades. Estas comprenden además una identidad y la expresión de pertenencia a una comunidad política, que son, en términos de Habermas “las instituciones de la libertad puestas al servicio de la civilidad”. (como es citado por Mires, 2001: 06)

La importancia del concepto de civilidad en medio de la globalización radica en una coyuntura que se basa en las confrontaciones de lo público y lo privado. En nuestra opinión, los modelos socialmente premiados fomentan los comportamientos individuales, a la vez que el modelo económico de mercado asegura que el mayor bienestar se alcanza maximizando los intereses individuales.

1.2 Política y civilidad

Las llamadas virtudes políticas, es decir aquellas que permiten dicha convivencia armónica, no siempre son las mismas en todos los momentos de la historia. Una interpretación es lo que entendía Aristóteles y su desarrollo humano a partir de la *polis*, y otra es lo que se entendió en la Edad Media con San Tomás de Aquino o en la Modernidad con Maquiavelo como virtud política.

En los tiempos griegos y romanos, la política era esencialmente participativa. Y el sujeto principal era el ciudadano. Hoy en día, en cambio, la política es esencialmente representativa y, por lo mismo, contractual. Es contractual porque se trata de establecer un contrato entre individuos que “deciden” quién los representará (mediante un proceso electoral) para realizar otros contratos que tienen que ver con la administración estatal. Esto es, el ciudadano es sólo un sujeto teórico de la política, pues en su práctica solo le es requerido de una manera mínima (para la votación y su depósito en las urnas). Dentro de esta situación, el sujeto más real de la política es el profesional de la política (la clase política), a la cual el ciudadano le delega “parte” de sus derechos para que lo represente en el escenario político (donde se realizan los “grandes contratos”) y así éste (el ciudadano) tiene más tiempo para hacer actos de representación en escenarios otros, como son los de la subsistencia, del trabajo, los de la religión y de la cultura, etcétera. (Mires, 2001)

También, por ejemplo, en la antigüedad no se podían separar las virtudes políticas de las virtudes ciudadanas, ser político y ser ciudadano era prácticamente lo mismo. Hoy endía una persona puede perder sus cualidades políticas y seguir siendo un ciudadano, aunque de manera contraria no es lo mismo, esto es quien pierde sus virtudes ciudadanas está fuera del escenario político. El político de hoy, ha dejado atrás toda esa carga moral que antes era inseparable de los que tenían el “privilegio” de ser ciudadano. Actualmente, el político debe, además, mostrar actitudes (virtudes) que hacen que se perciba como un profesional, al igual que en otros oficios; dichas cualidades —que podríamos rastrear desde el Maquiavelo de *El Príncipe* (2019)—, no son iguales que las de cualquier ciudadano, pues estamos frente a “profesionales de la política”.

Ante esto consideramos que podemos diferenciar dos espacios de acción política, 1) el estatal, en donde los actores son los “políticos”; y 2) el otro espacio pertenece a la ciudadanía política, que es el resultado de las actividades que realizan los ciudadanos, más allá de un proceso electoral. Dentro de estas actividades podemos incluir las manifestaciones públicas, los movimientos políticos o actos de *desobediencia civil*. Se dice que cuando el segundo espacio es más activo que el primero, existe pues una crisis de representación política, debida a una disconformidad de los representados que justamente buscan formas propias de representación frente a la incapacidad, incompetencias o ineficiencia de los profesionales de la política. Es así que la mayoría de los procesos revolucionarios surgen a partir de la gran actividad de los ciudadanos, y no de esa clase política. Por otro lado, la apatía de los ciudadanos respecto de la política –dado el tipo de democracia que padecemos– se debe a que existe un deslinde fáctico entre los funcionarios y sus representados, que hace posible la creación de una casta o clase que se representa a sí misma o a sus propios intereses. La civilidad requiere de una constante participación política de los ciudadanos para que se mantenga a sí misma. Si bien las dictaduras aparecen actitudes egoístas de los gobernantes, también aparecen por la falta de involucramiento de los ciudadanos por su comunidad (abstención política). De este modo, cuando la sociedad se convierte en un simple amontonamiento de individuos absolutamente faltos de coordinación mutua es llamada *masa*. En ese momento, la sociedad deja de ser civil, y los ciudadanos son simplemente habitantes. Carl Schmitt sostiene que la pérdida de la condición política de los pueblos se da cuando estos no logran la identificación de un enemigo, interno o externo (Schmitt, 2009). La ausencia de antagonismo debilita tanto a la política como a las costumbres, así la tensión política es necesaria para el desarrollo de la vida ciudadana.

La política, no hay que olvidarlo, vive de la representación y el espectáculo. El ciudadano paga con sus impuestos a los políticos para que representen con intensidad sus opiniones y quiere, al igual que cuando paga su entrada en el teatro, ver un buen espectáculo. El político debe ser, por lo menos en parte, un actor. Y mal político, como un mal actor, no le “llega” con sus frases al público. Algunos abandonan en silencio el teatro; otros se quedan allí, hasta el último bostezo. No faltan, por supuesto, los defraudados que arrojarán tomates y huevos a los actores. En la política como en el teatro, esas acciones se llaman protestas. (Mires, 2012)

Las protestas no siempre son revolucionarias, no exigen el fin de la política, sino un cambio de política, o bien de políticos. De tal manera, muchas protestas como revoluciones o guerras no hubiesen existido, si la política mantuviera su carácter convencional y representativo.

Por otro lado, podemos hablar del “fracaso” de la política, nos referimos justamente a la aparición de la indiferencia o apatía que puede culminar hasta la aparición de la violencia. Y es que, cuando tenemos un conflicto con los otros (según Schmitt: conflicto social, dado el antagonismo surgido por la “pluralidad” y la “contingencia” corroborado como dato empírico) surgirá la necesidad de dar solución al mismo. Existen pues dos caminos: 1) el de la violencia, es decir, someto con mi poder (imposición de mi voluntad) a otro y se termina el conflicto; o bien, 2) recorro a la política como modo en que se puede evitar la violencia mediante el diálogo, la realización de convenciones o acuerdos con el Otro. Esto es, barbarie (violencia) o política (realización de acuerdos) para enfrentar los conflictos.

Se ha recurrido al tema de la barbarie erróneamente, pues lo contrario de ella no es cultura, modernidad o civilidad. Lo contrario de la barbarie es la política. Por ello, se dice que se puede ser bárbaro y moderno a la vez. En el texto de *Civilidad y barbarie* (2001), Mires nos dice que hay dos tipos de barbarie: la histórica-evolucionista y la histórica-contingente. La primera de ellas es aquella de la que se habla previamente a la política, es decir, los medios de solución al conflicto no son otros que mediante la violencia. La segunda tiene que ver con la supresión de la política en cualquier momento, es decir, es una regresión a un estado pre-político, en el cual no hay un medio de intercomunicación de subjetividades múltiples. (76-77)

Es así que donde hay política hay acuerdo, consenso, diálogo, convencionalismo, etc., donde no está la política está la barbarie y, por tanto, el terror y la violencia: impunidad, dictaduras y guerras. La intención de la política es controlar la actividad del ser humano en sociedad, y la manera es “la palabra” y con ello el debate público, pues con ella es posible la polémica, la retórica, el convencimiento, el catamiento, la Ley, el Código, y el Derecho, esto es, es la palabra de la *Polis*, del ciudadano que se expresa para conseguir las convenciones. Por ejemplo, estando en una dictadura no hay derecho a la palabra.

Si el hombre es infinitamente más sociable que las abejas y que todos los demás animales que viven en *grey*², es evidente, como he dicho muchas veces, porque la naturaleza no hace nada en vano. Pues bien, ella concede la palabra al hombre exclusivamente. Es verdad que la voz puede expresar la alegría y el dolor, y así no les falta a los demás animales, porque su organización les permite sentir esas dos afecciones y comunicárselas entre sí; pero la palabra ha sido concedida para expresar el bien y el mal y por consiguiente lo justo y lo injusto; y el hombre tiene eso de especial entre todos los animales: que sólo él percibe el bien y el mal, lo justo y lo injusto, y todos los sentimientos del mismo orden cuya asociación constituye precisamente la familia y el Estado. (Aristóteles, 2009: 53)

La palabra no es exclusiva de la política, pero la política es exclusiva de la palabra. Es por ello que lo más importante es “la palabra en la política”, pues desde allí se desprende: la deliberación, el debate, etc. Desde Aristóteles podemos decir que el animal nosolamente es un animal social, sino que además es un “animal discursivo”. La palabra es “poder”; así la distribución, la conservación y el desplazamiento del poder son realizados en la política por medios orales o escritos.

1.3 Ciudadanía y civilidad

La ciudadanía ha sido definida modernamente como un *status* que garantiza a los individuos iguales derechos y deberes, libertades y restricciones, poderes y responsabilidades, y en ese sentido, ocupa un lugar central en la política democrática. Pero son precisamente las situaciones de exclusión, las desigualdades crecientes y la falta de condiciones para el ejercicio de los derechos las que no cesan de mostrar su insuficiencia o de revelar un vacío a llenar.

Hablar de **civilidad** no es hablar de las virtudes cívicas que constituyen la base ética de la construcción y de la práctica de la ciudadanía, tampoco se trata de un retorno a-crítico

² La palabra «grey» viene del latín *grex* que significa rebaño. Hay un popular dicho latino que dice «*Qualis rex, talis grex*», o sea «Tal rey, tal *grey*». De ahí también las palabras gregario (que se mezcla con otro sin distinción) egregio, segregado, disgregado, congregar, etcétera.

a la idea de civilización, ya que este término no puede eludir su componente asimétrico que divide a la humanidad en bárbaros y civilizados, y que creemos que se ha justificado todo tipo de violencia y marginación en la historia colonial. *Civilidad es una política que supone acciones y palabras que constituyen un freno a la violencia y a las diversas formas de incivildad* que se han vuelto dominantes en un mundo donde la preocupación política por la esfera común pierde fuerza frente a los beneficios de la explotación económica del planeta. (Villavicencio, 2007: 36-51) La idea de civilidad contiene la expectativa de apertura, permanencia y recreación de un espacio público donde los agentes puedan reconocerse y regular sus conflictos. ¿Es posible desarrollar esta idea de civilidad por fuera de la ciudadanía, es decir, se puede hablar de civilidad sin hablar de ciudadanía?

Etiènne Balibar ha mostrado reciente, la necesaria articulación entre estas dos categorías. Pues frente al recrudecimiento de situaciones de violencia generadas (o incrementadas) por la globalización, que tanto cruzan transversalmente a los Estados (violencia sistémica, que irrumpe en forma de corrupción, tráfico de armas y/o vidas humanas, migraciones forzadas y formas de no-intervención humanitaria en catástrofes naturales), y que provocan situaciones de exclusión al interior de los Estados-nación (deslocalización de la producción, desocupación, pérdida de derechos civiles y sociales o falta de garantías para su ejercicio), resulta impensable el ejercicio de la ciudadanía sin un desarrollo de formas de civilidad en las relaciones sociales y, a la inversa, extender la civilidad fuera del marco institucional de la ciudadanía. Para Balibar, una ciudadanía democrática y su extensión a nuevos espacios de socialización requieren una invención colectiva de civilidad: “vías concretas de civilización de las costumbres y reconocimiento institucional de la igualdad de los derechos” (Balibar 2003: 182). Civilidad tiene la misma raíz latina *civ* de *civis* que significa ciudadano, miembro del Estado; y de *civitas*: ciudad, reunión de ciudadanos, cuerpo político, Estado. (véase Moliner, 2016)³ Este vocablo, que en el uso común refiere a la vez civismo y amabilidad, está en la base de una concepción del vínculo social fundado en el contrato, significando un *comportamiento público, la cualidad de buen ciudadano*, en coincidencia con la cualidad de “cortés”, “educado”.

³ Cabe menciona que el Diccionario en línea de la RAE (Real Academia Española) únicamente nos muestra su sinónimo: sociabilidad y urbanidad.

Kant ha desarrollado de forma paradigmática esta relación entre la dimensión social de la civilidad y la dimensión política del civismo en la formación de los Estados modernos, a través de su concepción teleológica de la historia. Allí muestra cómo el ingreso del individuo en la esfera de la sociabilidad (movido por la “insociable sociabilidad”), con todo el refinamiento y cuidado de las costumbres que comporta, exige la posterior organización de una instancia política que deje sancionados los comportamientos sociales mediante la vigencia de una ley común a todos, como paso necesario en la realización de la condición racional del género humano. (Kant, 2004a, 39-47) Así, civilidad, civismo y espacio público (como espacio crítico) constituyen los principios con los que se puede pensar y conformar una esfera pública radicalmente opuesta a las formas de dominio privado, heredados de la ilustración.

Con base a lo anterior, nos preguntamos ¿qué significado tiene hoy la civilidad? Primeramente, señalemos que *nos remite a la necesaria y nunca acabada reconciliación de las diferencias dentro del cuerpo social* (“reconocimiento” de las diferencias), y *a las barreras requeridas por la misma vida social en el trato con los otros*, en un momento en que todo podía disolverse en la barbarie. A partir de esto podemos vincular la civilidad a la política entendida como *proceso continuo y nunca acabado de construcción de un orden público, marcado siempre por el conflicto*, que requiere de esta dialéctica de la civilidad como un recurso frente a un individualismo exacerbado y dominante. El individualismo extremo que caracteriza la atmósfera social actual se distingue de sus anteriores expresiones por la “indiferencia”, el vacío y la injusticia hacia el otro y hacia sí mismo. Frente a estas formas de barbarie, acordes con la fragmentación social surgida de la misma transformación histórica, la civilidad da cuenta de otra expresión de la individualidad cuya relación de respeto por el otro puede ser, a la vez, expresión de su autonomía y su singularidad. El uso de este concepto en el contexto de fragmentación actual tiene no sólo una función crítica de mostrar la pérdida del reconocimiento del otro en la vida social y la denuncia de *la indiferencia como una nueva barbarie*. La civilidad también aparece positivamente en tanto tarea política vinculada a la práctica ciudadana. Además, una dimensión política de la civilidad surge en relación con el sentido contemporáneo de la *emancipación*; pues ella no solamente es la “salida de la minoría de edad” (Kant), y, por lo tanto, de autonomía de la persona, que ponía fin a la tutela y al dogmatismo, ni tampoco el

sentido de realización de la libertad subjetiva al término de la dominación de clases. La figura de la emancipación se vincula hoy al sentido y el destino de la política democrática, tal y como lo afirma Balibar. (2005: 16-21)

Retomando a Étienne Balibar, su planteamiento nos vincula a tres conceptos para pensar de modo crítico la política democrática: 1) La emancipación o la conquista colectiva de los derechos fundamentales, 2) la transformación social de las estructuras de dominación y de las relaciones de poder y, finalmente, 3) la civilidad o “la producción de las condiciones mismas de posibilidad de la acción política mediante la reducción de formas de violencia extrema que impiden el reconocimiento, la comunicación y la regulación de los conflictos entre los actores” (Balibar 2005: 15). Consideramos que nuestro autor nos reenvía, entonces, a una articulación necesaria entre ciudadanía y civilidad, dado que la falta de reconocimiento y la marginación generan condiciones de vida que podríamos calificar de ‘infra’ humanidad, inhibiendo la acción política, situación que se mantiene más o menos oculta en el marco de los regímenes democráticos.

Balibar alude a la *emancipación o a la autonomía de lo político*, entendido como un fin en sí mismo y no como forma de lo social (es la política la que genera las condiciones de apertura y de reproducción de la vida social). Sin embargo, por autonomía no debe entenderse la referencia a la separación de la esfera del poder y de las instituciones, sino al principio que establece que la comunidad política no puede existir como tal ni gobernarse mientras esté fundada sobre la sujeción de sus miembros a una autoridad, bajo la institución de la coacción y de la discriminación. La política es, para Balibar, “el desarrollo de la autodeterminación del pueblo, que se constituye por y en el establecimiento de sus derechos” (véase Balibar 1997: 22, y Balibar 2005).

En segundo lugar, el autor alude, con *las transformaciones estructurales*, al aspecto ‘heterónimo’ de la política. Sobre este punto, si bien podemos seguir afirmando que los hombres hacen la historia en condiciones determinadas, debemos reconocer que esa relación está actualmente plagada de tensiones y estrechamente intrincada con lo político. No podemos, por lo tanto, sostener un único modelo de política. Entre los determinantes de la política podemos considerar o remitir el cuestionamiento de las relaciones de poder a una acción política inherente a toda existencia social. En todos los casos, el proceso de

transformación de las estructuras supone tensiones y aporías, puesto que las transformaciones requieren de subjetivación y de “política” (Balibar 1997: 30, y Balibar 2005).

Por último, con el concepto de *civilidad*, Balibar alude a la “heteronomía de la heteronomía”, con el que se aproxima a la política que toma por objeto la violencia en sus figuras contemporáneas, la violencia sistémica (que hace el sistema entre diversas acciones destructivas) con la que se trata a las “poblaciones excedentes” del sistema capitalista mundializado, por una parte, y las formas de violencia “privadas”, que rozan la delincuencia o expresan un odio social naturalizado, que no encaran ninguna transformación, por la otra. Es, entonces, en el seno de las paradojas de la política democrática que cobra un nuevo sentido el uso de la civilidad, ya que es en esta conjunción que se da la posibilidad o im-posibilidad de la política.

Tanto desde un punto de vista ético como desde una lógica, estas formas de la violencia, que representan un límite y bloqueo a las posibilidades de la emancipación, requieren, asimismo, de una política de reconocimiento que se implique en las realidades de estos seres “sin derechos” y en el límite de su poder. La condición de “sin derechos” está lejos de ser hoy un fenómeno excepcional; por el contrario, se reproduce en formas renovadas, poniendo en cuestión el carácter de las democracias y el sistema de derechos. Así, no es sólo el caso dramático de los “migrantes indocumentados” (personas que, escapando de guerras y exterminios varios, abandonan masivamente sus naciones, constituyendo la figura más conmovedora de la desolación) sino también de aquellos que han caído en la pobreza extrema como efecto de crisis económicas sucesivas, en la marginación social por efecto de la desocupación o de la flexibilización del mundo del trabajo, y se constituyen, también, en figuras de la “nulidad”.⁴ Podemos poner como ejemplo “la territorialización de los sectores pobres”, es decir, la definición de las

⁴ Podemos aquí hacer referencia al concepto que Adela Cortina ha desarrollado en relación a una realidad que está ahí, pero preferimos ignorar: el miedo, la aversión y el rechazo a los pobres. Lo ha denominado *aporofobia*, un fenómeno que está en el origen de las corrientes de xenofobia y racismo que se extienden por el acomodado mundo occidental. Adela Cortina acuñó este concepto a partir de los términos griegos *áporos* (sin recursos) y *fobos* (temor, pánico) y lo ha utilizado en trabajos académicos y artículos, hasta imponerlo, pese a las reticencias de los editores a las palabras extrañas, al Diccionario de la lengua española y la Fundación del Español Urgente, así se ha declarado la palabra del año de 2017. (Véase Cortina, 2020)

poblaciones de riesgo a partir de su localización, que acerca a estos sectores sociales a una posición de objeto más que de sujeto, hacia los cuales el gobierno dirige acciones propias de la gestión de las poblaciones y no de distribución de bienes sociales, o de reconocimiento de los derechos según los principios de justicia.

La civilidad implica *práctica de reconocimiento e inclusión de aquellos que son excluidos en el actual reparto social y político*, entendiendo que sólo así es posible la apertura de lo político. Por eso, vinculada a una política de emancipación, la civilidad es también *un freno a la violencia*, que muchas veces es el obstáculo mayor de la relación del pueblo consigo mismo (Balibar 2005). Si la civilidad significó, en algún momento, una autolimitación del sujeto en su relación con los otros, hoy se trata, más bien, de una *acción colectiva del pueblo sobre sí mismo*.

Por otro lado, la esfera del derecho, tan valorizada en la actualidad, es una dimensión clave en las sociedades democráticas, pero es también una zona de conflicto entre diversos órdenes de lo social. En ese sentido, el derecho tiene un aspecto normativo y, asimismo, uno descriptivo, del que depende frecuentemente el primero. El estar dentro o fuera del derecho supone interpretaciones en las que el derecho mantiene una relación compleja con la fuerza. La esfera del derecho es un instrumento del reconocimiento, pero no podemos dejar de lado la consideración de aquellas acciones y luchas por la inclusión, aunque éstas generen conflicto de derechos. Se plantea así, sin duda, un escenario de conflicto que no cabría reducir a la *incivilidad*. No podríamos reducir lo político al consenso y a la armoniosa y racional toma de decisiones, porque la política está constituida por esa lucha incesante por la participación de los “sin parte”. La lucha de los “sin derechos” tiene hoy el signo de la subjetivación política (las luchas efectivas emprendidas por la demanda de reconocimiento del derecho a la vida, a la inclusión en el reparto de bienes materiales que permiten la supervivencia; o a la inclusión en los derechos de ciudadanía).

Finalmente, ¿esa exigencia de civilidad puede plantearse de otro modo que como una tarea democrática? Creemos que no. La democracia representa también la tarea continua de refundación de ese espacio de lo político, tanto dentro de los límites de la soberanía estatal como en el ámbito que se abre en la relación entre las naciones. Responder

al derecho de todo hombre de tener un lugar dónde poder llevar a cabo su vida puede ser, entonces, un sentido de la utopía democrática, entendida como *eu-topía* (buen-lugar), más que como *u-topía* (no-lugar), o simplemente transitar de una democracia al estilo liberal, a una con tintes republicanos.

1.4 Virtud cívica: la asignatura pendiente

No podemos finalizar este primer apartado de la investigación sin antes mencionar dos conceptos que son característicos de nuestra realidad contextual como nación, y que se tendrán que referir a ellos si queremos hablar de civilidad, de nueva civilidad, de movimiento civil o de desobediencia civil posteriormente, nos referimos a la “multiculturalidad” y la “democracia”.

Tal y como lo escribe el Dr. Ambrosio Velasco, (véase Velasco, 2006)⁵ estos dos conceptos se imbrican constantemente, es decir, cuando pensamos en multiculturalidad pensamos en una democracia que acoge todas las manifestaciones culturales diversas de una región determinada, o bien, cuando pensamos en democracia parecería que en este modo de gobierno están presentes todas las voces y las expresiones que en ella se manifiestan. Pero si somos rigurosos con los conceptos nos daremos cuenta que no es tan fácil la vinculación de estos, ya que la multiculturalidad entendida como “la defensa y la promoción de la pluralidad cultural” busca siempre el reconocimiento de derechos específicos para grupos de una nación, y tal reconocimiento es en sí mismo una violación al principio de igualdad que pregona toda democracia liberal. Y, por otro lado, la reivindicación de derechos para algunos pueblos o comunidades puede que contravenga los

⁵ Ambrosio Francisco Javier Velasco Gómez es licenciado en Ciencias Políticas por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, maestro en Filosofía de la Ciencia por la Universidad Autónoma Metropolitana, maestro en Ciencia Política y doctor en Historia y Filosofía de la Teoría Política por la Universidad de Minnesota. Es investigador titular C de tiempo completo del Instituto de Investigaciones de la UNAM y miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel III. Su principal línea de investigación es la Filosofía política. Consultado en <http://www.posgrado.unam.mx/filosofia/?tutor=velasco-gomez-francisco-javier-ambrosio>

derechos de individuos de algunas personas. Es por ello que no es tan fácil la relación de los términos multiculturalidad y democracia.

Hoy por hoy cuando los movimientos sociales demandan el reconocimiento de pluralidad cultural conllevan en sí mismos una gran carga social, cultural y política, pero ¿de qué trata el reconocimiento de dicha pluralidad? Pues depende de a qué grupo nos refiramos, pues puede ser el reconocimiento étnico dado ya sea por minorías que existían en un territorio ya constituido, o sea por inmigrantes que se han ido multiplicando en un territorio. También se busca el reconocimiento de la pluralidad religiosa o política, o incluso por la conservación ecológica, el uso o la posesión de tierra, como puede ser la demanda de justicia de acuerdo a los usos y costumbres de las comunidades

En todo caso las demandas multiculturalistas se refieren fundamentalmente al reconocimiento de identidades, prácticas, instituciones y derechos de grupos minoritarios dentro de una cultura “nacional” dominante y homogeneizante, promovida y muchas veces impuesta desde el poder del estado. (Velasco, 2006: 108)

Los movimientos demandan del poder soberano el reconocimiento de derechos especiales para ciertos grupos minoritarios, con el único fin de mantener su identidad cultural y que cada miembro pueda ejercer su libertad de acuerdo a los lineamientos de su comunidad. Pudiera condenarse, como sin duda ha sucedido, a estos grupos como insurgentes, rebeldes e inestabilizadores por el simple hecho de violar el principio de igualdad, generalidad o universalidad; sin embargo, desde la perspectiva de la multiculturalidad, no existen criterios generales o universales pues todo criterio es interno a su cultura peculiar, más bien esos criterios ponen en peligro a la comunidad misma, pues puede desaparecer y disolverse en las entrañas de la globalización

En la tradición liberal se mantiene la preocupación de un relativismo para resolverla problemática de reconocimientos multiculturales, sin embargo, esto nos llevaría a otras problemáticas. Si decidimos que todas las culturas, por minoritarias que sean, tienen el mismo valor social y por lo tanto son respetables, entonces no importa que en ellas no se respeten los derechos que consideramos básicos e inviolables (derecho a la vida digna, a la libertad de pensamiento, de religión, de asociación, entre otros); de modo que tendríamos que elegir entre poner a todas las culturas en un mismo nivel para valorar y respetar, pero

en aquellas en donde se violen derechos fundamentales tratar de remediarlo por medio del paternalismo o el intervencionismo. Esto es un dilema. Pues la búsqueda que realizan estos grupos no es para que los ayuden o los corrijan antes bien es para que los reconozcan, esto es, que sean incluidos en las decisiones de los estados. Por un lado, la existencia de estos grupos es “de hecho” un cuestionamiento profundo al estado-nación como forma de organización política predominante en toda la modernidad. Por otro lado, estos movimientos que buscan la diferenciación cultural y el reconocimiento de autonomías locales se oponen a las tendencias homogeneizantes de la globalización que, a su vez, intentan reproducir los poderes y relaciones de carácter imperial. Y es justamente la advertencia del decaimiento de este sistema el que poco a poco nos va a dar el aviso de que otra forma de gobernar, de ser ciudadano, de la práctica política debe abrirse camino hacia nuevos y necesarios horizontes.

Es verdad que la libertad y la tolerancia son elementos indispensables para el desarrollo de diálogos plurales en toda sociedad, pues es justamente la libertad y la pluralidad en forma de diálogo las que permiten confrontar y justificar diferentes visiones del mundo, enriqueciéndolas y previniendo diferentes tipos de autoritarismos. Esto es, la vida pública libre y plural es necesaria para cualquier logro de reconocimiento ético- político de multiculturalidad, pues no hay nada mejor que ello para llegar a consensos con criterios interculturales. El pluralismo cultural es lo que hace posible que una comunidad cultural pueda aprender y comprender otras culturas sometiendo a cuestionamiento y crítica sus propios valores, costumbres, tradiciones prácticas e instituciones...

La actitud ética, epistémica de esta versión de diálogo intercultural es precisamente la opuesta al etnocentrismo que ha dominado desde la antigüedad y que considera “bárbaras” a las culturas diferentes de la propia [...] Esta actitud etnocéntrica lleva en el mejor de los casos a ignorar las formas de vida diferentes de la nuestra y en la mayoría de los casos a considerar a estas sociedades blancos de conquista y dominio... (Velasco, 2006: 111)⁶

Que exista la posibilidad de diálogo en una comunidad no sólo depende de la pluralidad cultural y de una actitud de apertura de aprendizaje a lo distinto y lo distante, pues deben existir espacios públicos plurales y tolerantes que permitan la libertad de

⁶ Véase también a Peter Winch (1994).

interpretaciones y discusiones, es decir, instituciones democráticas que procesen las discusiones y desencadenen en acuerdos y decisiones políticas, lugares donde haya libertad pública con un marco institucional público. Para darle una salida jurídico-política se necesitan instituciones democráticas, pero ¿cuáles son las pertinentes? Las democráticas liberales que le dan prioridad a la libertad de los individuos, defienden la igualdad de derechos individuales por encima de la comunidad y que todo asunto sobre diversidad cultural se queda en el ámbito privado; o bien las comunitarias multiculturales que priorizan los derechos especiales a las comunidades, demandando así reconocimiento a una forma de ciudadanía diferenciada, dando preferencia a las necesidades comunitarias antes que las individuales. El pensador liberal Will Kymlicka nos sugiere distinguir dos tipos de demandas de grupo: las “restricciones internas” y las “protecciones externas”. Las primeras refieren a aquellas demandas que pretenden un disenso interno en la comunidad imponiendo limitaciones a la libertad civil y política de los miembros de la comunidad; estas obviamente son inaceptables para el pensador. Las segundas tienen que ver con las relaciones intergrupales (sin correr el riesgo de imponer limitaciones al interior del grupo), que buscan proteger su existencia e identidad distintiva a través de limitar la influencia de las decisiones de la sociedad en general; aquí no hay riesgo de violación de derechos individuales sino el establecimiento de grupos sociales con derechos distintos. Kymlicka que los derechos de protección externa no entran en conflicto con los derechos civiles y políticos de los individuos (perspectiva liberal); los derechos especiales de protección externa de grupos implica reconocer ciudadanía diferentes dentro de un estado-nación, por ejemplo, los derechos de autogobierno, los derechos poliétnicos o los derechos para las minorías, etc., así, se abandona al mismo tiempo los principios liberales de libertad de igualdad y ciudadanía homogénea que tanto busca el comunitarismo. (Kymlicka, 1996) Sin embargo, como sabemos los planteamientos de este pensador liberal y otros han quedado solo como una buena y gran intención de terminar con la disputa entre el liberalismo y el comunitarismo, ya que nuestras realidades consiguen continuamente descartando conceptos y teorías, y varios ejemplos de lo anterior lo podríamos encontrar cómo catalogar las expulsiones por motivos religiosos en comunidades indígenas, la aplicación de usos y costumbres en la designación de autoridades locales más allá de las elecciones estatales o restricciones comunitarias a la propiedad privada en aras de intereses colectivos.

El caso de México parece ser *sui géneris*. Siguiendo el planteamiento de Kymlicka los pueblos indígenas padecen de las restricciones internas, esto es, hay una amenaza de los derechos civiles y políticos de los individuos, y desde esa perspectiva no es posible compaginar las demandas indígenas con los principios democráticos. Sin duda esto ha hecho posible buscar otras alternativas para entender las demandas, procesar los consensos y dar seguimiento a las nuevas necesidades. Ambrosio Velasco Gómez nos vuelve a levantar la mirada con una propuesta que debemos tomar en cuenta para continuar desmenuzando de lo trata la civilidad hoy en nuestros días.

Este filósofo mexicano nos pide que redefinir el concepto de democracia desde la tradición republicana, idea que por cierto es desarrollada desde la modernidad a raíz de la Conquista de América cuando personajes como Bartolomé de las Casas o Alonso de la Veracruz defendieron las civilizaciones autóctonas recientemente encontradas.

Recordemos algunas características principales de la democracia republicana. 1) La soberanía en su origen, ejercicio y supervisión corresponde a la comunidad de ciudadanos, quien autorizan a ciertos miembros de la comunidad a gobernar en su representación, 2) El ejercicio de gobierno debe ejercerse sobre la base de leyes establecidas que expresen el consenso entre los diferentes grupos sociales que conforman el pueblo y que por tanto conduzcan al bien común de toda la sociedad, 3) Para que las autoridades realmente representen los intereses del pueblo deben:

a.- Reflejar la diversidad de principios de los principales grupos, a fin de que sus intereses y propuestas puedan ser expresados y defendidos en los debates parlamentarios, así participarán efectivamente en la creación de consensos.

b.- Mantener una cercana comunicación entre representantes y representados. Así, la gestión de los representantes responderá a los intereses de sus grupos representados y puedan así rendir cuenta de ellos.

c.- Fortalecer los gobiernos en el ámbito local y limitar las atribuciones de los gobiernos centrales o federales, para que no se encuentren alejados de la opinión pública y el control de la ciudadanía.

4) Un marco constitucional adecuado que permita la separación de poderes (ejecutivo, legislativo y judicial) y la distribución del gobierno (federal, estatal, municipal, comunitario, etcétera), todo esto para promover la autonomía necesaria de los gobiernos locales a fin de que los ciudadanos puedan estar cerca de las decisiones políticas y, finalmente, 5) Se necesita una cultura política amplia y responsable participación ciudadana en especial en los gobiernos locales, es a lo que los renacentistas llamaban “virtud cívica”. (Velasco, 2006: 115-117) Las semejanzas entre la democracia liberal y la democracia en sentido republicano son, nos parece, evidentes. Son más bien las diferencias las que nos gustaría resaltar. Pues es justamente desde la perspectiva de los liberales que los representantes del pueblo deben ser personas intelectuales y moralmente superiores a los representados, pues son estas características las que hacen que conozcan mejor los intereses de la ciudadanía y no hay porque consultarlos;⁷ por otro lado, el representante desde el punto de vista de la democracia republicana debe estar bajo el control de los representados, es por ello que los ciudadanos siempre deben estar cerca de sus representantes para escuchar sus opiniones. Esto último tiene que ver con la virtud cívica, esto es, los mecanismos de comunicación y control ciudadano sobre los representantes (llámense consultas, plebiscitos, foros, entre otros) son fundamentales para el funcionamiento de democrático, se trata de la participación política efectiva que hace posible que la pluralidad de intereses esté representada en la legislaturas y demás instituciones políticas para llegar a consensos incluyentes, y que no haya un “abismo” entre el representante y representado como sucede en las democracias liberales. De este modo, junto con el profesor Velasco podemos afirmar que la democracia desde el sentido republicano se ajusta más al multiculturalismo, o mejor dicho al México como nación multicultural, para distanciarse de aquella ciudadanía homogénea con principios de igualdad puesto en marcha por los últimos regímenes en las anteriores décadas. Y es así como una larga tradición desde Aristóteles, Tomás de Aquino, Francisco de Vittoria hasta Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz desarrollaron una concepción de poder político para defender los derechos de los pueblos del Nuevo Mundo en contra de la expansión imperial de España.

⁷ Se trata de concebir al representante social como un “tutor”, o bien como alguien especial para la comunidad, se trata de una persona sobresaliente que se pudiera hacer cargo de la dirección de los demás. Esta es una concepción entendida como la idea de Estado Ideal de Platón que se ha propuesto desde la antigüedad.

1.5 Nuestra insipiente democracia

Vivimos hoy en día en sociedades sumamente complejas, sociedades que cuesta conceptualizarlas de manera única y definitiva, un ejemplo de esta complejidad es, sin duda, el modelo democrático como forma de gobierno. Y es que el discurso político en países de Occidente (que se ha ido expandiendo por otras latitudes) sigue hasta ahora proclamando el triunfo de “la democracia”, de esa democracia considerada en su dimensión formal e institucional, esto es, la democracia representativa, o la versión liberal de la misma; sin embargo, ella nos revela, paradójicamente, una reiterada inutilidad de mismas formas. En estos discursos únicos del neoliberalismo y bajo el cual se han llevado a cabo las más profundas e inquietantes transformaciones políticas y sociales, la política se identificó con una acción que, más que prestar atención al afianzamiento de las instituciones representativas que garantizan la soberanía del pueblo, adecuaba su ejercicio al modo de ser de la sociedad, se acomodaba a sus ritmos, hasta perder entidad propia. Biensabemos que los politólogos o teóricos de la política han puesto atención en este punto que ahora nosotros señalamos: a pesar de la relevancia del triunfo de la democracia, el realineamiento de los gobiernos en torno a sus principios se ha visto inmediatamente oscurecido por su sujeción a los dictados del mercado y por la expansión de prácticas modeladas por el proceso de transformación social en la nueva etapa transnacional del capitalismo.

Así es que, la transformación económica a escala global es más que un proceso económico; la llamada globalización es, asimismo, un discurso que plantea temas y presupuestos sobre la relación entre la sociedad y la política. En ese discurso, el predominio que han cobrado la dimensión social y económica de la vida colectiva y la lógica productivista que privilegia un ideal de consumo ilimitado, al que quedan sumidas las restantes dimensiones de la vida social, debilita los lazos colectivos y quita a lo político su capacidad de articulación y de fuerza convocante de la acción colectiva. Estos procesos, han hecho posible hablar de cosas como la legitimación de los gobiernos por la eficacia, más que por la garantía de libertad política de sus ciudadanos, o la degradación de la representación parlamentaria, o bien el aumento de poder político de instancias no

responsables, y qué decir del debilitamiento de los liderazgos políticos; todos ellos son semejantes en varios países con gobiernos democráticos, pero en el contexto latinoamericano acarrear consecuencias más profundas en el ya debilitado sistema institucional.

La situación que hoy por hoy existe en las democracias latinoamericanas, es decir, la cuestión ineludible de nuestras sociedades es la exclusión de millones de sus pobladores del sistema de reparto social y político. Si la difusión de un nuevo orden global trajo como consecuencia el trastocamiento de las pautas de integración y exclusión, el desmantelamiento de las anteriores instituciones y marcos regulatorios', en sociedades heterogéneas, desiguales y dependientes, como las latinoamericanas, entonces terminó por acentuar las desigualdades e incrementar el proceso de exclusión de amplios sectores sociales.

En estas décadas pasadas, la brecha de la desigualdad ha colocado, en general, a América Latina como uno de los lugares de mayor desigualdad social en el mundo. Así, la pobreza extrema "azota" a un amplio conglomerado de seres humanos sin seguridad social, trabajadores informales, convirtiéndolos en el blanco perfecto de la exclusión.

Situándonos en México, observamos como el multiculturalismo forma parte de nuestra realidad como nación, esto a pesar de no ser reconocido e incluso ser atendido por diferentes gobiernos a través de la historia del mismo país. Ha sido pues evidente la exclusión de los pueblos indígenas en aras de la construcción del estado-nación, prueba de ello cabe mencionar la manera en cómo se hacían leyes que negaban personalidad jurídica a dichos pueblos con el único objetivo de despojarlos de sus tierras. Ya Andrés Molina Enríquez afirmaba a principios del siglo pasado ...

Precisamente a la infinita diversidad de los indígenas se debió en parte que ellos hubieran podido ser sometidos por un grupo pequeño de blancos. A ello se ha debido en parte también, que no hayan representado ni durante la dominación colonial, ni en la época que llevamos de independientes fuerza política alguna [...] cada grupo indígena es por consiguiente una patria especial [...] tienen sin embargo de bueno las múltiples y pequeñas patrias indígenas, que son autónomas. Son patrias completas y no fragmentos de patrias. No

tienen pues, orientación alguna al exterior. Los indios no serán jamás deliberadamente traidores a la patria en beneficio de una patria extranjera. (Molina, 2004: 379-380)⁸

Esto es, los pueblos nunca han tenido una fuerza social ni política, y por eso sus demandas siguen siendo las mismas: inclusión de los pueblos indígenas en una nación multicultural y en una democracia republicana, señalando que el estado ha tenido un carácter etnocéntrico para con ellos.

La tradición republicana y la tradición liberal han estado presentes a lo largo de la historia de nuestro país, sin embargo, es el proyecto liberal aquel que se ha impuesto a lo largo de los siglos posteriores a la independencia de nuestro país. A la par de este proceso, la democracia o la democratización en México ha ido construyéndose de igual manera con tintes liberales, y parece ser que a la fecha este tipo de democracia no es compatible con las demandas sociales que permanecen hoy, las demandas de un México multicultural, las demandas de los movimientos sociales, demandas que exigen otro tipo de democracia, una democracia más inclusiva. Si bien es cierto que en la democracia liberal se asegura, entre otras cosas, la libertad del ciudadano frente a cualquier opresión pública del Estado, y que cada persona pueda tener las mismas oportunidades para procurar su propio bienestar tal y como cada uno entienda eso, también es una verdad que en las elecciones en donde todos tienen la libertad de competir para ganar algún puesto representativo es una realidad que siempre gana el que parte de una posición privilegiada. De este modo, la protección de las libertades individuales, que reconoce la dignidad básica de las personas, conduce a la

⁸ Andrés Molina Enríquez (1868-1940) Abogado, sociólogo y precursor de la reforma agraria en México. Nació en Jilotepec, el 30 de noviembre, hijo del señor Anastasio Molina Bernal y de la señora Francisca Enríquez de Molina. Terminó su bachillerato en el Instituto Literario de Toluca, pasó a la ciudad de México a estudiar la carrera de leyes. Fue condiscípulo de Jesús Urueta y de Francisco Olaguibel, con quienes se inició como editorialista en "El Siglo XX", interrumpidos sus estudios pudo concluirlos en el Instituto del Estado. Fue Notario en Jilotepec y Sultepec. En 1896 fue llamado por el gobernador Villada para hacerse cargo de la Dirección de Fomento. Más tarde ocupó la Oficialía Mayor de la Secretaría de Gobierno y fue Jefe de Letras en Tlalnepantla, donde conoció a Luis Cabrera, con quien abrió un despacho en la ciudad de México. Escribió los estudios: "El Evangelio de una Reforma", "La Cuestión del Día, La Agricultura Nacional" y "Los Grandes Problemas Nacionales"; autor también de "La Reforma y Juárez". Se le nombró profesor de etnología aborigen en el Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía. El 25 de agosto de 1911 se lanzó a la lucha armada proclamando el Plan de Texcoco, manifiesto en contra del latifundismo y en favor del reparto de tierras. Fue aprehendido y pasó dos años en la cárcel. Se considera fundamental su aportación al artículo 27. Contribuyó también a la formulación de las leyes de aguas de Chihuahua y Nuevo León y a la federal del mismo ramo. Su última obra fue "La Revolución Agraria en México". Falleció el primero de agosto de 1940 en la ciudad de Toluca, donde pasó sus últimos años. Biografía consultada el 17 de abril del 2022 en <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/fotografia%3A322354>

excepción de los menos aptos, los excluidos. Y es que en este tipo de democracia el bien personal reemplaza como guía al bien colectivo. Se parte de la cooperación sólo para pasar a la competencia con vistas al éxito personal, y el éxito personal en gracias al “no éxito” de los otros, es decir, los excluidos.

Entendamos pues que es la desigualdad social y económica la que se desprende de la exclusión. La preeminencia de los individuos antes que el bien común tiene consecuencias: mientras todos los individuos son considerados como iguales, pese a sus diferencias económicas y culturales, es el Estado-nación el que se percibe como un espacio homogéneo y, por ende, no cuentan las identidades culturales ni todas las desigualdades que tenemos como sociedad. Las diferencias son privadas, mientras en la esfera pública los ciudadanos se intercambian de igual manera como un número o un voto, el cual después de depositarlo en una urna otros se encargan de gobernarlos; es el ciudadano un voto cuantificable.

Hasta allí la democracia, fugaz e insipiente. La democracia se encarga, al momento de contar los votos en una elección, de homogeneizar las diferencias. El vencedor es aquel que tuvo más votos “iguales”, los otros que tuvieron un número menor, que anulaban la papeleta o simplemente aquellos que no acudieron al “ejercicio democrático” simplemente son excluidos o marginados de las decisiones y el poder político; pero esto último no debe sorprendernos pues es gracias a los perdedores, los excluidos o marginados que se legitima el régimen democrático liberal, pues no se puede dudar de que los excluidos tuvieron la oportunidad para competir, esto es, mientras la exclusión es la manera de legitimar la victoria de unos, ella es al mismo tiempo una marca de la injusticia para otros.

Ante este contexto: ¿qué significa ser ciudadanos? ¿Qué sentido adquiere la ciudadanía para aquellos que se encuentran bajo la línea de la pobreza o la discriminación, aquellos que no pueden, por lo tanto, superar la lucha continua por la supervivencia o el reconocimiento? También, ¿qué significa la ciudadanía cuando tenemos grupos minoritarios a nuestro lado desvalorados y sin derechos? ¿Cuál es la democracia que necesitamos? ¿Cuáles son los consensos y los procesos? ¿Cuáles son sus virtudes? ¿Es pertinente seguir con el mismo tipo de participación política?

Luis Villoro comenta que para responder estas y otras preguntas es necesario tener otra visión del mundo, solamente debemos de “despertar de la ficción” de la hegemonía de la Modernidad Occidental. (2017) Es la época modernidad donde aparece la globalización y la posmodernidad y al mismo tiempo el multiculturalismo, y no es que antes no existiesen otras culturas dentro de una misma nación, sino que las demandas y movimientos de estos grupos son cada vez más presentes y más enfáticas y, por qué no, violentas ante “oídos sordos y ojos ciegos” Y es que es justamente la globalización la causa de varios males de la actualidad, pues ha conducido a la explotación de los trabajadores, deterioro del medio ambiente e injusticias sociales debido a una sociedad mal estructurada que mantiene vigente la intolerancia y el fanatismo religioso, según apuntan autores como Will Kymlickay Jürgen Habermas, ya para contrarrestar lo anterior proponen fortalecer las instituciones internacionales vigentes y crear otras nuevas para configurar un orden mundial en el que los derechos humanos constituyan la base del derecho y la política. Para Villoro los males que ha acarreado la modernidad tienen que ver con el capitalismo y la propuesta de autores como los anteriores se queda siempre en “buenas intenciones”. ¿Cuáles son las causas reales (económicas y sociales) del no reconocimiento de derechos?

Para Villoro se necesita un orden plural donde confluyan la multiplicidad de culturas, en la que no exista una hegemonía promovida por una tendencia etnocentrista que insiste en hacernos vivir vidas que no elegimos. Se trata del “jaloneo” entre la razón instrumental frente a la razón teórica, o si se quiere ver de otra manera, del individualismo frente al bien común. La respuesta, frente al señalamiento de la depredación natural por la tecnología por poner un ejemplo, no es otra que la aceptación de culturas plurales, pues, como lo decía Carl Schmitt, vivimos en un “pluriverso” en vez de un universo, (véase Schmitt, 2009) la pluralidad es parte de nuestra especie humana constituido por distintos modos de vida, distintos intereses, metas, objetivos, puntos de vista y formas de vida; las cuales, a pesar de la diversidad, forman comunidades que se establecen como grupos humanos. Los grupos y pueblos colonizados y luego ignorados ahora cada vez se reivindican y dejan de ser sometidos por un poder estatal único para buscar el valor de su identidad cultural.

Cuando Villoro habla de “despertar de la ficción de la modernidad” es lo mismo a lo que Charles Tylor denominaba “el desencanto de la modernidad”, (véase 2009) pues es la modernidad la que nos trajo 1) El individualismo. Si bien la modernidad nos habla de respeto a la persona, su capacidad de elegir libremente su forma de vida, por otro lado, hay una desintegración de la comunidad, la falta de solidaridad con lo demás y el preocuparse por sí mismo desdibujando a la humanidad de todo horizonte; 2) La razón instrumental. Si bien se nos ha dicho que la ciencia y la tecnología es lo de hoy, que podemos ser libres de conseguir lo que deseemos pues sólo basta trabajar para conseguirlo para cada vez tener más bienes materiales y ser distinto a lo demás, la verdad es que se han dejado fuera los sentimientos y las emociones sociales que podrían llevarnos a fines comunes; 3) Los excluidos de la sociedad. Aquí no hay duda alguna, se trata de separar a los que pertenecen a la sociedad y aquellos que son excluidos de ella, tan importante este ámbito que surge como obstáculo para la realización de una auténtica comunidad; y 4) El etnocentrismo. Que no es otra cosa que una manera distinta de percibir el mundo desde “mi cultura superior” frente a las otras culturas inferiores. (Villoro, 2017: 64-66)

Esto último se puede explicar desde aquellos inicios de la época moderna en donde el sujeto tiene la primacía sobre casi todas las cosas, es el sujeto que indaga, que descubre, que teoriza, que señala, etcétera, y el grupo o la colectividad se encuentra enmarcada en la sospecha, en la duda o en la manipulación dados los antecedentes medievales. Obviamente estas ideas se van a mantener durante la Conquista en América, por lo que toda idea colectiva o comunitaria de la organización social de los indios descubiertos, por ejemplo, la democracia, va a ser rechazada a pesar de buscar el bien común de los miembros, la no desigualdad, la reciprocidad basada en una economía distributiva. Sin embargo, continuaron las exclusiones y la desigualdad social que hasta ahora venimos acarreado. Villoro apuesta por un “Estado plural” ante el Estado liberal...

Se inspiraría en un género de democracia distinta y, en parte, opuesta a la representación liberal: la democracia comunitaria que existe de hecho en nuestro país y en otros muchos de América Latina, basada en las comunidades indígenas, desde México hasta Ecuador, Paraguay y Bolivia. Es la democracia real que subsiste al nivel de las comunidades locales y que podría ampliarse al ámbito de toda la nación. En todos los ámbitos locales con mayor o menos pureza, la idea de comunidad permanece como un ideal por alcanzar. (2017: 75)

Sabemos que esta idea continuamente se corrompe por las ambiciones de poder ligadas al Estado nacional, a la autodenominada “clase política” que hace que dudemos del Estado de Derecho buscando la impunidad en sus actos, pues lo que les motiva es el ansia de enriquecimiento mediante la corrupción, pues mientras siga existiendo el “yo esté bien, los demás qué importan”, “de que lloren en mi casa, mejor que lloren en la suya” o “chingo para que no me chinguen”, el bien común tardará cada vez más en llegar. Un Estado plural debe conllevar una democracia comunitaria o republicana. La cual tiene como parte de sus características a) la idea de una participación comunitaria o participativa, b) el reconocimiento del multiculturalismo, c) el compromiso del Estado por el bien común y d) la fundación del Estado en una moralidad o ética social. Es el republicanismo una forma de gobierno que se opone al gobierno autoritario; se trata de la idea del necesario control de los gobernantes por el pueblo, incluso, en algunos casos, se habla sobre la rotación de los cargos públicos y la revocación del mandato, además de la consolidación de un estrato de poder para sobre los ciudadanos que, a su vez, propiciarían una democracia directa. El fundamento clave del republicanismo es el sacrificio de los intereses individuales por el beneficio del bien mayor, que nos es otro que el bien común. En los hechos, en nuestro país, esto se traduciría en el reconocimiento de las autonomías de los pueblos que componen la nación, de este modo, el poder político iría de la mano directamente del pueblo. (Villoro, 2017: 42-44) Es entonces el reconocimiento de las identidades distintas, esto es, la preexistencia de la sociedad por el individuo (los fines del individuo se realizan en los fines de la comunidad, pues hay una búsqueda de derechos colectivos) el respeto a las diferencias (valorando más la solidaridad que la tolerancia) y la atención a las desigualdades, lo que abarcaría una democracia de tipo republicano, sin embargo, dada que la mayoría de nuestras autoridades mantienen un sistema económico-político sustentado por un gobierno que conlleva una democracia de corte liberal, tendremos cada vez más a colectivos y movimientos que procurarán nuevas prácticas políticas para ser escuchados y atendidos, como lo es la desobediencia civil por ejemplo.

CAPÍTULO 2

Aproximación a las desobediencias al Derecho

2.1 El Espectro

¿Qué hacer frente a una ley injusta? Este es un tema muy controvertido al cual se le han dado múltiples respuestas a través de la historia. La polémica deriva de que la pregunta implica necesariamente responder también lo siguiente: ¿qué realmente le es posible al ciudadano hacer frente a la injusticia? La respuesta más sencilla sería acudir a sus instituciones, cuyo objetivo es procurar la justicia, pero, cuando son las mismas instituciones gubernamentales las que producen injusticia, entonces ¿qué hacer? Para algunos la solución sería manifestarse... desobedeciendo.

Existen dos tipos de manifestaciones: pacíficas o violentas. Así, la primera distinción que quiero señalar entre las desobediencias al derecho es que éstas se pueden fundamentar en el uso o no de la violencia. Entre las acciones no violentas tenemos a la objeción de conciencia, la disidencia, la desobediencia civil, el asilo y la huelga; mientras que entre las violentas tenemos a la guerra, la revolución, la rebelión, el acto criminal y el terrorismo. El objetivo de este apartado es el tratar de aproximarnos analizar y caracterizar solo algunas de estas prácticas, teniendo en cuenta que su delimitación podría ser excluyente de aquellas prácticas que trasgreden la ley por motivos lejos de obtener justicia o algún beneficio común. También sucederá que algunos movimientos sociales, protestas o manifestaciones y cualquier acto de protesta, que por su naturaleza trasgreden cualquier definición hecha, tendrán que ser redefinidos o vueltos a conceptualizar pues este es otro de los objetivos del trabajo, es decir, tendremos en cuenta que el espectro de las desobediencias al derecho va mucho más allá de cualquier definición posible pues los contextos y situaciones han hecho que los casos caigan fuera de una delimitación conceptual. Debido a lo anterior, decimos que trataremos de hacer una aproximación a las desobediencias y, de este modo, pensar en sus motivos, alcance, validez, legitimidad, viabilidad y consecuencias de cada una de estas actividades.

2.2 Objeción de conciencia

Se trata de un recurso que sólo en algunos Estados y Constituciones ha sido considerada, y es que se necesita un gobierno de tipo democrático que de esta apertura. Es justamente en el siglo pasado que en diversos países se ha promovido y aplicado, algunas veces con éxito y otras tantas no.⁹ La objeción de conciencia es una forma de desobediencia civil, con la característica de que no es violenta, la cual se rige por los principios democráticos, como otro tipo de desobediencias. Dichos principios que deberán ser considerados para su desarrollo son el de inclusión, participación, libertad de elección u otros semejantes, las cuales son mucho más difíciles de encontrar en otras formas de gobierno. Éste es un derecho (cuando es incorporado a la Constitución)¹⁰ que tienen los individuos de no acatar, rechazar o rehusar leyes o mandatos que entran en contradicción con sus creencias, por considerarlas contrarias a su conciencia moral. Su objetivo es evitar los efectos de una ley con la que no se está de acuerdo y por eso se objeta. No se propone que la ley cambie, que haya una transformación política, un cambio general en las leyes o un cambio de régimen, sino tan sólo que no sea aplicada en un caso particular o personal. Así, la objeción de conciencia se suele aplicar cuando cumplir con el marco jurídico implicaría atentar contra la autonomía y la conciencia moral individual, y nos parece que es esta una de sus principales características.

⁹ Existen 414 normas sobre este tema que se distribuyen en 178 países en el mundo. La mayoría de los países que regulan la objeción de conciencia la reconocen, pero con limitaciones, entre ellos México, Estados Unidos, Brasil, Bolivia, Perú, Chile y muchos otros. De estos países, 69 por ciento fijan límites, 49 por ciento imponen deberes a quienes ejercen la objeción de conciencia, como informar a la paciente o a su autoridad designada que no desea brindar el servicio médico, y entonces debe enviarla a otro hospital. En cuanto a países como Angola, Namibia, Estonia, Jordán, Estonia, Albania, Montenegro, Cuba y Zimbabue, reconocen la objeción de conciencia sin límites explícitos sobre cuándo y bajo qué circunstancias el personal médico puede negarse de practicar un aborto legal mientras que países como Venezuela, Etiopía, Filandia, Suecia, Lituania y Bulgaria prohíben que las y los médicos puedan adjudicar bajo este argumento para “eludir el cumplimiento de la ley porque impiden que otras personas ejerzan sus derechos”. Por su parte, países como Guatemala, República Dominicana, Nicaragua, Honduras, Paraguay, Haití, Argelia, Madagascar, Libia, Kazajstán, Mongolia, Ucrania, Suiza, Tazania, Arabia Saudita, Turquía, Irak, Siria, y muchos otros, no reconocen la objeción de conciencia, pero tampoco la prohíben. Consultado el 13 de Febrero del 2021 en <https://cimacnoticias.com.mx/2021/07/01/presenta-cesdes-mapa-sobre-objecion-de-conciencia>

¹⁰ No podemos hablar de que la <objeción de conciencia> sea un derecho natural o cosa parecida, ya que el objetivo de ella es la excepción de una ley promulgada, ley que es consensuada y artificial, es decir, “humana”. En palabras hobbesianas “las leyes naturales sólo pueden ser promover la preservación de la especie”, por lo que nunca atentaría en contra de ella, ni se sabotearían unas con otras, véase T. Hobbes (2001).

Esto es, cuando se impone una ley –dado que se catalogan las leyes como una imposición de las legislaturas a una comunidad, pese a que debió elegirse a los integrantes de las legislaturas, y dado que dichos integrantes suelen no representar los intereses generales–, entonces alguien basado en su autonomía, poder o libertad de decidir por sí mismo decide negarse a obedecer; esto visto desde este tipo de desobediencia implica conscientemente una abierta postura en contra de la legislatura. Es cuando decimos que una ley entra en contradicción con mi conciencia, pues mí misma conciencia es la que decide voluntariamente objetar. Al final de cuentas, se trata pues de eximir, desde el ámbito individual, una ley que nos parece contraria a nuestra conciencia sin tratar de modificar el ámbito jurídico, es la búsqueda de la excepción personal de manera totalmente subjetiva. De este modo de lo que se trata ciertamente es de no actuar en contra de la conciencia propia.

Se nos ha convencido, como ya lo diremos en otros lados, que la permanencia de la convivencia social es producto del orden jurídico, de las leyes; este es el objetivo del Derecho, y que gran parte de su éxito es gracias a la obediencia de los ciudadanos a las leyes, a tal grado que la obediencia tiene un carácter moral, es pues un valor que hay que fomentar desde que somos infantes. Ante posturas como estas es inviable, “mal vista”, indecente e ilegal la objeción de conciencia. El objetar es resultado de un conflicto entre el derecho y la moral, entre el deber jurídico y el deber moral. Estos binomios han hecho repensar el Derecho y sus límites, el Derecho y la inmoralidad, esto es, entre la obediencia y la desobediencia

A lo largo de la historia se han presentado hechos relacionados con personas que se han negado a obedecer una orden o una ley. Su negativa se ha basado en el derecho a la autonomía, en el poder y la libertad que se posee para decidir sobre sí mismo, aunque esto implique una abierta desobediencia a la institución, organización o estructura que pretende imponer la orden o la ley.

El objetor de conciencia más común —que se enfrenta a un mandato específico, contrario a su forma de pensar—, es aquel que decide no *enlistarse en un ejército o bien no realizar el servicio militar*. En este caso los objetores no violentos exponen razones de tipo ético, político, filosófico, religioso y humanitario para argumentar la imposibilidad de

cumplir con la obligación de prestar el servicio militar o participar en cualquier tipo de ejército. Quien decide no prestar el servicio militar, se sitúa en una “posición de poder” en la que no puede ser visto como inferior ante el Estado o el gobierno que lo trata de obligar, ya que la objeción de conciencia es una acción que se realiza de manera consciente y voluntaria, fundamentada en la moral y el derecho, de este modo, la objeción de conciencia debe ser respetada o por lo menos se debe abrir la posibilidad de un diálogo entre quien la ha declarado y quien no acepta la negación.

Se considera como objetor de conciencia a aquellos que motivados por razones sustentadas y deseadas deciden rechazar cualquier ley o práctica. De lo contrario sus actuaciones no tienen sentido, pues no son voluntarias, razonadas y deseadas. Cada uno decide qué mandato, orden o ley entra en contradicción con su conciencia y por lo tanto OBJETA. En nuestro caso, para algunos objetores *la guerra* es algo que va en contravía con a sus creencias, por lo tanto, deciden rechazarla y se rehúsan a participar en ella. En este sentido, varios se han objetado a la realización del servicio militar obligatorio, a las ideas que favorecen la guerra (militarización) y a pagar impuestos que serían utilizados para mantenerla (por ejemplo, Thoreau).

Los objetores de conciencia al Servicio Militar Obligatorio, como ya se ha mencionado rechazan prestar este servicio basados en distintas razones (de tipo ético, político, filosófico, religioso y humanitario). Este rechazo si bien puede manifestarse de distintas formas, el sustento debe hacerse explícito debido a las consecuencias que esto puede traer. Según la ACOOC (Acción Civil de Objetores y Objektoras de Conciencia, organización civil colombiana): se puede ser objetor de conciencia en cualquier momento sise ha tomado la decisión. Por ejemplo, un joven en Bogotá que a los 14 años decide no hacer juramento a la bandera en el colegio, si declara su posición de manera formal, se le debe respetar su decisión. De igual forma, si una persona, en este mismo país a los 14 años de edad, decide no prestar el servicio militar y quiere iniciar un proceso para sustentar sus razones y declararse públicamente objetor, lo puede hacer.¹¹

¹¹ Véase el Informe alternativo presentado al comité de derechos humanos de la ONU, por el Comité permanente por la Densa de los Derechos Humanos. Recuperado el 23 de mayo de 2020, en https://issuu.com/comitepermanenteddh/docs/informe_alternativo_al_comit_de_d

En el ejemplo anterior podemos ver con claridad que la objeción de conciencia es el resultado de un conflicto entre el derecho y la moral, entre el deber jurídico y el deber moral, no obstante, en algunos países como en el citado los actores desobedientes tienen la posibilidad de defender su objeción de manera institucional y jurídicamente, de este modo se pasa a ser un actor desobediente para convertirse en un actor ajustado al derecho, en el ejercicio de un precepto subjetivo.

En este sentido, para hacer oficial la objeción de conciencia al servicio militar obligatorio existen cinco situaciones específicas según esta Organización¹², es decir, sólo se puede ser objetor de conciencia si nos encontramos en algunos de estos casos:

1. La Ley 48 de 1993 (en Colombia) establece que, a los 17 años los jóvenes deben presentarse para iniciar los trámites para definir su situación militar.
2. Mientras se está cursando grado 11 de educación básica secundaria.
3. Si el joven ya ha sido reclutado, éste puede objetar dentro del distrito militar o batallón donde ha sido incorporado.
4. Aquellos que prestaron su servicio militar obligatorio y son reservistas, pueden también, declararse objetores y dejar esa condición.
5. Si eres soldado profesional y no quieres continuar con esta carrera.

¹² Véase <http://objetoresbogota.org/>, contacto: objecion@objetoresbogota.org La objeción de conciencia es un derecho, que ha sido reconocido en la Constitución Política de Colombia. El artículo 18 de la constitución afirma que “Se garantiza la libertad de conciencia. Nadie será molestado por razón de sus convicciones o creencias ni compelido a revelarlas ni obligado a actuar contra su conciencia”.

Recientemente, la Corte Constitucional de Colombia, en la sentencia C-728 de 2009, determinó que la objeción de conciencia es un derecho fundamental derivado de la libertad de conciencia: “Para la Corte, a partir de una lectura armónica de los artículos 18 (libertad de conciencia) y 19 (libertad de religión y cultos) de la Constitución, a la luz del bloque de constitucionalidad, es posible concluir que de los mismos sí se desprenden la garantía de la objeción de conciencia frente al servicio militar obligatorio”.

La Corte también señala que “no es razonable obligar a una persona a prestar el servicio militar, cuando los fines imperiosos que se buscan por tal medio, como retribuir a la patria los beneficios recibidos, contribuir a la protección de la Nación y el Estado, así como propiciar la cohesión social, son fines constitucionales que pueden conseguirse por otros medios. No es necesario que sea mediante la prestación del servicio militar, que, en el caso de los objetores de conciencia, plantea un conflicto muy profundo entre el deber constitucional y las convicciones o las creencias que profesan”. Esto implica que el Estado y sus funcionarios están en la obligación de promoverlo, respetarlo y garantizar este derecho.

Con unas cuantas variantes, en otros países de Latinoamérica son similares las situaciones en las que están permitidas las objeciones a prestar el servicio militar. En el plano internacional, la objeción de conciencia al servicio militar ha sido un tema trabajado en distintos organismos internacionales. Uno de los más importantes ha sido la Organización de las Naciones Unidas, ONU, específicamente la Comisión de Derechos Humanos, ahora Consejo de Derechos Humanos. Este organismo ha emitido resoluciones que han servido de marco para la interpretación de este derecho. De igual forma, el Comité de Derechos Humanos, organismo encargado de supervisar la aplicación del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, se ha pronunciado acerca de la objeción de conciencia en sus observaciones finales; el cual expresó que la objeción de conciencia al servicio militar obligatorio “es inherente al derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión”. (Brett, 2011)¹³

Resumiendo, diremos que la objeción de conciencia es el derecho que tenemos los individuos de no acatar, rechazar o rehusarnos a mandatos que entran en contradicción con nuestras creencias, por considerarlas contrarias a nuestra conciencia. A partir de esta aproximación de definición se puede entender que cada individuo tiene la posibilidad de rechazar aquellos mandatos o leyes que considere injustas.

El objetor es motivado por una finalidad individual, no es de su interés que se realice algún cambio político o jurídico, incluso le puede ser indiferente la relación que los demás miembros de sociedad establezcan con la norma a la que él se objeta, sólo pretende que, para su caso particular, la ley que vulnera su conciencia le sea eximida. Él busca una excepción personal que no vaya más allá de su ámbito subjetivo.

Si el actor, incumple alguna norma porque se enfrenta a su conciencia, no por ello llega a la conclusión de que la norma debe ser sustituida, tan sólo quiere que ésta no se le aplique a él, al mismo tiempo que acepta el hecho de que otros sujetos no se sientan amenazados por esa disposición.

¹³ Rachel Brett es representante adjunta (derechos humanos y refugiados) de la Oficina Quaker de las Naciones Unidas en Ginebra y miembro del Centro de Derechos Humanos de la Universidad de Essex, en el Reino Unido.

2.2.1 Las leyes y su desobediencia

Lo que dice el derecho positivo en la actualidad, según Soriano,¹⁴ es que la objeción de conciencia forma parte de otras desobediencias al Derecho, junto con la desobediencia civil, el derecho de resistencia, la revolución, la desobediencia revolucionaria o la contestación social y su antípoda la desobediencia criminal. Todas ellas son formas en que los teóricos políticos, filósofos, sociólogos o especialistas en derecho han enmarcado casos de desobediencia a la normatividad jurídica.

Dentro de esta perspectiva, la primera cuestión que se debe plantear es si resulta pertinente la intercambiabilidad de los términos o conceptos y, a su vez, elaborar preguntas relacionadas con la formación de estos conceptos, es decir, preguntarnos si realmente obedecen a hechos empíricos definibles y claramente delimitados, o más bien es la diversidad de la desobediencia a la normatividad la que ha hecho posible la pluralidad conceptual.

La objeción de conciencia, el derecho de resistencia y la desobediencia civil se separan de las demás formas de desobediencia (Soriano, 1998: 43) debido a que la distinción de sus matices suele causar confusión y no se presentan tan delimitadas como los otros conceptos de desobediencia. Además, estos tres conceptos tienen un reconocimiento jurídico en algunos ordenamientos, aunque son paupérrimos y excepcionales. Así, aunque existen muchos autores que han tratado de marcar una clara diferencia entre conceptos, la mayoría de ellos han tratado este tema comenzando o finalizando sus estudios planteando interrogantes conceptuales, reconociendo que, en la práctica, las diferencias y bordes entre los conceptos se vuelven confusos y en muchas ocasiones llegan a tocarse de tal manera que parecerían casi sinónimos.

En primera instancia, la objeción de conciencia se reconoce, como lo dijimos más arriba, en el ámbito militar, y se presenta como objeción al servicio militar, en tanto que un hombre se niega a cumplir dicho servicio por razones de carácter ético o religioso (en contra de las guerras, los ejércitos, etcétera.). También es muy común hablar de objeción

¹⁴ Ramón Soriano: Jurista catedrático de Filosofía del Derecho Moral y política. Decano de la Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas de Huelva.

de conciencia en el ámbito de la salud, en específico con la negativa de los médicos y personal sanitario para llevar a cabo la eutanasia, una interrupción de embarazo o un aborto, incluso una transfusión de sangre. (véase Bonnin, s.f., y Gutiérrez, 2001)¹⁵ Es por ello que este acto suele tomarse como una modalidad de libertad ideológica; a nuestra consideración, habría que revisar precisamente de qué manera la objeción de conciencia interviene en la libertad de creencia y culto. En la objeción de conciencia no hay una negación frontal a las normas jurídicas sino se trata de una excepción justificada de obediencia a las mismas. Dicha objeción no se encarga de la negación de las normas por ser injustas (desobediencia civil) ni exige la sustitución por otras (reforma jurídica). Antes bien, el objetor desea que en su caso haya una excepción a la obligación de obediencia a las normas, por estimar que posee un motivo prevalente de conciencia que colisiona con un mandato jurídico contenido en las normas; incluso prueba de la veracidad de su motivo y de la autenticidad de su comportamiento es que se muestra dispuesto a cumplir otro deber jurídico alternativo y no colisionante con los dictados de su conciencia.

¹⁵ No debemos olvidar que la transfusión de sangre en nuestro país y en otros de Latinoamérica no es considerada como solución para aquellos que necesitan sangre y son creyentes del cristianismo protestante llamados popularmente “Testigos de Jehová”, pues al parecer permitiría presupondría perder la pureza y la salvación de las almas en el Juicio Final. También, cabe recordar que, desde la educación básica, en las ceremonias patrias, este mismo tipo de creyentes no católicos no hacen el tradicional “Juramento a la bandera” y mucho menos saludan a la misma por razones de su mismo dogma. Existen además grupos de personas que tampoco participan en estos actos cívicos no por razones de creencia religiosa sino por ir en contra de su moral antibélica.

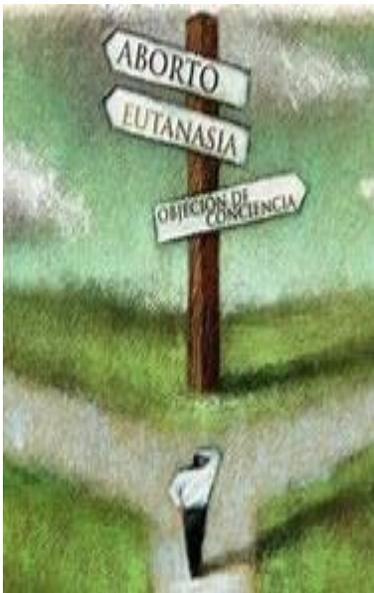
Por otro lado, en México a finales del 2021, específicamente en la Ciudad de México (CDMX) hubo una polémica en torno a los médicos y a las enfermeras respecto a la posibilidad de ejercer la Objeción de conciencia, la cual llegó a la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN). La situación era la siguiente. Dadas las propias convicciones o las creencias acerca de la vida, los médicos apelaban a la Objeción de Conciencia para no practicar la interrupción del embarazo (recordemos que en la Ciudad de México toda mujer puede ejercer su derecho a interrumpir un embarazo, si así lo decide, de forma segura, gratuita y legal dentro de las primeras 12 semanas de gestación), de este modo el personal médico y de enfermería dentro del Sector de Salud Público se mostraban como los objetores para prestar ese servicio, dado por sus convicciones propias que no necesariamente son religiosas.

La controversia surge porque el contexto no permite que los médicos que laboran sector público nieguen ese servicio a las mujeres, pues dada la demanda se pondría en riesgo la salud de las mismas, además se podría alegar de discriminación, falta de igualdad, imparcialidad e ir en contra de sus derechos, de la autonomía y la dignidad de las mujeres. Lo cierto es que, hoy por hoy, no hay suficientes médicos y enfermeras en el Sector Salud, es decir, lo suficientes como para agrupar aquellos que no están dispuestos a llevar a cabo la interrupción del embarazo y los que sí lo harían, por lo que la controversia, es decir, la objeción de conciencia procedería siempre y cuando no atentará con los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, llamando a mejorar la legislación en este rubro para facilitar su ejercicio, pero por lo pronto se eliminó la objeción de conciencia de la Ley General de la Salud.

Esta postura se asienta en la idea de que toda sociedad que se pretenda democrática y, por ende, defensora del “derecho a tener derechos” debe de mostrar tolerancia con la objeción de conciencia, ya que tener derechos implica que no se puede justificar el atentar contra la libertad de obrar o no de un individuo con la pretensión de resguardar el “orden”, el “bienestar” o la “utilidad pública”.

Como menciona Dworkin: “Los individuos tienen derechos cuando por alguna razón, una meta colectiva no es justificación suficiente para negarles lo que, en cuanto individuos, deseen tener o hacer, o cuando no se justifica suficientemente que se les imponga una pérdida o perjuicio”. (Marcone, 2009: 39-69)

La objeción de conciencia es, como ya se ha dicho, una forma de libertad ideológica personal, que consiste en la excepción del cumplimiento de un deber jurídico dando prioridad a los dictados de la conciencia individual. A todas luces, este tipo de perspectiva acerca de la objeción de conciencia, se fundamenta en una “ideología liberal”, según la cual un individuo con personalidad jurídica tiene el derecho a oponerse a la normatividad y al Estado, basado simplemente en su ideología personal, esta discrepancia es medianamente reconocida por el mundo normativo jurídico, se analiza, se acepta o se rechaza y termina la problemática. Nosotros consideramos que esto va mucho más allá.



2.2.2 ¿Objeción de conciencia o desobediencia civil?

Existen ciertos requisitos o condicionantes de la objeción de conciencia que permiten someramente su distinción del acto de desobediencia civil. Estos se mostrarán a continuación desde la perspectiva de Ramón Soriano;¹⁶ no simplemente a manera de explicación conceptual, sino para su revisión y análisis, es por ello que se plantearán algunas cuestiones posteriores. En la objeción de conciencia:

1. **Se trata de una excepción a la norma.** Esto es, este acto no va contra la integridad del ordenamiento jurídico ni de las instituciones. No se ataca el contenido de la norma sino los términos y contextos de la aplicación de ella. (Soriano, 1998: 75)

Este primer punto es muy semejante a la desobediencia civil, la cual analizaremos posteriormente, incluso puede confundir ambas desobediencias. Pero a manera de análisis nos preguntamos retóricamente: ¿es posible objetar o pedir una excepción de una norma y no ir en contra de ella?, ¿acaso la excepción de la norma no es un acto contra la institucionalidad, la cual es el garante de la vida normativa? La respuesta formal de aquellos ordenamientos que aceptan la objeción de conciencia nos dice que apelar a la no aplicación de una norma no es desestabilizar la integridad de las instituciones o del ordenamiento jurídico; sin embargo, recordemos que desde el establecimiento de las instituciones modernas toda excepción a una norma es ir en contra de la legalidad, por el simple hecho que pone en duda su legitimidad. Debemos tener en cuenta que tanto la

¹⁶ Ramón Soriano es catedrático de Filosofía del Derecho y Filosofía Política en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Es autor de una treintena de libros y un centenar de artículos científicos de fondo sobre los temas de teoría general del derecho, filosofía política, sociología del derecho y derechos humanos. Ha sido decano de la Facultad de Derecho de la Universidad de Huelva y profesor de Sociología jurídica en el Instituto Andaluz de Criminología. Codirige la Maestría «Derechos Humanos en el mundo contemporáneo» de la Universidad Internacional de Andalucía y el programa doctoral “Pensamiento político, democracia y ciudadanía” en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Dirige la publicación periódica “Revista Internacional de Pensamiento Político”. Es cofundador del Instituto Internacional del Sur para la ecociudadanía y el desarrollo sostenible (www.ecociudadania.org). Dirige colecciones de filosofía política y jurídica de las editoriales Almuzara, MAD y Aconcagua. En la actualidad es director del Laboratorio de Ideas y Prácticas Políticas (LIPPO), Centro oficial de investigación de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla.

desobediencia civil como la objeción de conciencia se encuentran dentro de un espectro más amplio: la desobediencia al derecho. La desobediencia al derecho es un género muy amplio donde se dan cabida una multitud de actuaciones disconformes entre las cuales se encuentran las ya mencionadas.

2. **Este acto radicaliza la motivación ética.** Es decir, el objetar (proponer una razón contraria a lo que se ha dicho) dentro de este panorama parte de un motivo de conciencia, dicho motivo se muestra como ético con el fin de desobedecer imperativos legales. (1998: 79)

Desde el ámbito de la ética, esto es, desde la preocupación por el Otro (ética teleológica o ética de fines) o la reflexión racional sobre mi deber en relación con los demás (ética deontológica o ética del deber), consideramos que pensar en el Otro o tener conciencia del Otro es ya de hecho un acto que va más allá de un acto privado o personal, se trata de considerar a ese Otro como mi semejante, mi similar, mi equivalente o incluso mi igual. En este sentido, ¿cómo se demuestra que el motivo es ético para la excepción de obediencia a la ley? Ejemplo: en las leyes secundarias de la Reforma Energética que impulsó hace unos años el Gobierno de Peña Nieto en México,¹⁷ específicamente en la Ley de Hidrocarburos, donde se habla de la “servidumbre de los hidrocarburos”, de qué manera se objeta a la norma que considera la expropiación de una tierra de algún particular. En otro ejemplo, cómo se objeta a la norma del pago de impuestos por considerar que son utilizados para la propaganda de campañas electorales (lonas, volantes y accesorios) que contaminan las calles de la ciudad. En ambos casos, la ley consideraría que tal objeción no procede, pues el beneficio de la mayoría está por encima del bienestar particular.¹⁸ Sin embargo,

¹⁷ La Reforma Energética es una de tantas reformas a la Constitución política que fueron impulsadas por el gobierno mexicano en la anterior administración, en especial nos referimos a la Ley de Hidrocarburos, en la cual nosotros decimos que La servidumbre legal de hidrocarburos no es una servidumbre, ni jurídica ni real, sino más bien una figura *ad hoc* diseñada para facilitar la ejecución forzada de actos de dominio o uso, la constitución de usufructos o la ejecución encubierta de ocupaciones temporales y expropiaciones.

¹⁸ Esto nos recuerda la iniciativa y programa de seguridad mal llamado “Guerra contra el narco” implementado por el Gobierno mexicano en el sexenio del ex presidente Felipe Calderón, el cual, al dar a conocer las bajas sufridas no por policías y militares, sino por civiles en dicho programa, afirma en sus discursos que “... lamenta mucho las bajas, pero hay que mantener la <mano dura> contra el crimen

para algunos el beneficio general no constituye una buena base para recortar los derechos, ni siquiera cuando el beneficio en cuestión sea un incremento al respeto por la ley. (véase R. Dworkin, 2002b: 288, citado por Marcone, 2009)

En un Estado en donde se concede el derecho moral a infringir cualquier ley del gobierno, en busca de beneficios para la mayoría, el sujeto no tiene derecho a optar. Los que comparten este punto de vista se fundamentan sobre la distinción entre *directrices*, y *principios*. Las *directrices* son las orientaciones que guían a un gobierno en su propósito por alcanzar objetivos que benefician a la mayor parte de la sociedad. Los *principios* son las razones para decidir apelando a la justicia. Toda norma legal se justifica y se apoya sobre un conjunto de directrices políticas y de principios éticos, incorporados en la constitución que ésta respeta. Así, la validez de la ley está determinada también por el respeto de los principios, no sólo por el correcto proceso de la acción legislativa. Quienes sostienen que los derechos de los individuos son determinados por los funcionarios gubernamentales y los tribunales, sostiene que no tenemos más derechos morales que los que nos concede el gobierno.

3. **En la objeción de conciencia hay una privatización del acto.** Al objetor le interesa resolver un problema en particular, es la búsqueda de la solución de un problema de un conflicto personal. Al parecer no le interesa la justicia de las normas; además no llama la atención de la opinión pública, sino se busca la resolución privada y pacífica de su dilema personal. (1998: 79)

La objeción de conciencia se cristaliza en una desobediencia al derecho causada por la exigencia de una conciencia individual. Esta exigencia busca que los actos de objeción se lleven a cabo individualmente por el sujeto al que la norma le resulta irreconciliable con sus principios, sin que medie algún tipo de estructura social, aun así, esto no es obstáculo para que se dé una organización con otros objetores de conciencia.

organizado”, dando pie a las llamadas “bajas colaterales” o “fuego amistoso”, tal y como lo mencionara George Bush en la mal llamada guerra contra Irak en el 2003.

Este punto también es polémico, pues existe desobediencia civil particular. Por ejemplo, qué pasa cuando hay un grupo de objetores: podríamos hablar de un caso en donde la afectación de la norma fuese a más de un individuo, si los objetores se organizan y hacen pública la afectación podríamos estar hablando no de una objeción de conciencia que se vuelve pública, sino de que se convierte en una pública desobediencia civil.

Consideramos que la perspectiva planteada por nuestros juristas y los ordenamientos que aceptan la objeción de conciencia, específicamente en este punto, se muestra simplemente como “una válvula de escape” para los inconformes, de esta manera el acto objetor nunca será trascendente. Cómo hablar de actos y resoluciones privadas sin caer en actos de corrupción e impunidad, pues es justamente la inserción del ámbito privado en los asuntos públicos lo que ha hecho que aparezcan actos ilegales.

4. **La objeción de conciencia persigue la excepción de la obligatoriedad de cierta norma o normas que afectan a un particular**, más no busca el quiebre del sistema político o de gobierno, o el cambio legislativo, como es el caso de la desobediencia civil. (1998: 79)

El objetor debe prestar su asentimiento a una norma interna de su conciencia, antes que a una norma externa impuesta por poderes públicos. No es la búsqueda del otorgamiento de una excepción de obediencia a una norma cualquiera, pues el objetor está dispuesto a cumplir un deber alternativo y compensatorio (Soriano, 1988: 81). Sin embargo, ¿hasta dónde podemos decir que el conjunto de excepciones a la norma no representa un quiebre a la normatividad? Tal vez no busque la disolución del aparato normativo estatal pero sí la reforma de las normas desde la particularidad. Si la norma afecta a uno sólo, quiere decir que ¿no hay nadie más que pueda no afectarle?

Como podemos ver, los bordes entre la desobediencia civil y la objeción de conciencia suelen tocarse, podemos establecer como criterio diferenciador el hecho de que la objeción de conciencia no desea un cambio en la normatividad, sino una excepción a su aplicación en lo personal; además de que la objeción de conciencia es motivada por

aspectos morales y éticos, mientras que la desobediencia civil basa su actuar sobre causas políticas. John Rawls, en *Teoría de la Justicia*, (410-411) defiende que la desobediencia civil tiene motivos políticos y la objeción de conciencia no se fundamenta en principios políticos, pero sí religiosos o de otra índole.

5. El carácter general de la objeción de conciencia es el que no debe incurrir en casos de daño a terceros irreversibles o daños de carácter esencial.

Ejemplos polémicos de este rubro son: el del padre que no permite la trasfusión de sangre para sus hijos brincándose el derecho de vida del ser humano; o bien el caso del servicio militar, en donde la guerra requiere la participación de individuos con la finalidad de salvar vidas humanas más allá de las que se podrían perder reclutando. (Soriano, 1988: 81)

¿Es posible hablar de límites a la objeción de conciencia impuestos por daños irreversibles a terceros, daños de carácter esencial, afectación de derechos, afectación a bienes esenciales? Suponemos que la obediencia a la norma, que es el que nos da el carácter de igualdad, hace posible que no existan daños a los Otros, es decir, la obediencia de todos a la normatividad es el fundamento del orden social. Consideramos que los actos de objeción de conciencia no se pueden separar completamente del daño a terceros, porque esto es justamente lo que hace que estas formas de desobediencia al derecho no puedan definirse por completo. El problema está justamente en delimitar el daño, la violencia, la justicia, el bienestar, entre otras cosas, en nuestros actos de desobedientes.

A nuestro parecer, los ordenamientos en los que se plantean actos de desobediencia al derecho, están fundamentados sobre teorías liberales y posmodernas, ya que estas constituciones surgen precisamente de movimientos democráticos-liberales, mientras que en otras no tan democráticas o conservadoras buscan establecer un tipo de derecho positivo ortodoxo. Estos ordenamientos, lo único que nos muestran es una reducción desconsiderada de los actos de objeción de conciencia, pues éstos son considerados como una banalidad que trastoca el modelo moderno conservador de las instituciones jurídico-políticas, ya que

al realizar dichos actos si no se cumplen los requisitos estipulados en los ordenamientos no serán considerados como legítimos, y sí como ilegales, con todas las consecuencias que conlleva un acto de esta naturaleza.

2.3 Resistencia civil o Derecho de resistencia

La resistencia es un movimiento meramente defensivo que presenta oposición a una fuerza material o moral. Se caracteriza por el “aguante”, sufrimiento, tolerancia y la paciencia ante privaciones y penalidades. Suele manifestarse por individuos y grupos discordantes con alguna política de gobierno o con el gobierno en su totalidad, para lo cual realizan movimientos silenciosos portando pancartas o llamando a huelga de hambre, entre muchas otras prácticas. La resistencia civil es una manera en que la gente común puede luchar por sus derechos, libertad y justicia *sin usar violencia*.¹⁹ Los que participan en la resistencia civil usan distintas tácticas, tales como huelgas, boicots, manifestaciones masivas y otras acciones para provocar cambios sociales, políticos y económicos. A la resistencia civil se le da distintos nombres en el mundo—lucha no violenta, acción directa, poder popular, desafío político y movilización cívica—pero la dinámica fundamental sigue siendo la misma.

El poder de los movimientos de resistencia civil radica en la *participación masiva*. Cuando la gente se une para actuar en conjunto contra la opresión, debilita la lealtad hacia el sistema existente. A medida que se unan más opositores, el sistema se vuelve más costoso para operar. Cuando un número suficiente de gente elige la desobediencia, el sistema se vuelve insostenible: tiene que cambiar o se viene abajo. Hasta los gobernantes mejor armados y financiados fueron derrocados mediante la desobediencia popular y sostenida, motivada por acciones estratégicas no violentas de desafío a nivel masivo.

¹⁹ Véase *Resistencia Civil: un vistazo inicial*. Recuperado el 13 de marzo de 2020 de https://www.nonviolent-conflict.org/wp-content/uploads/2016/12/CR_a-first-look-pamphlet-Spanish.pdf

En el siglo pasado, hubo movimientos populares que lograron derrocar a regímenes opresores mediante estrategias no violentas, resistir la ocupación militar y conseguir la vigencia de los derechos humanos, libertad y democracia en muchas partes del planeta. La resistencia civil fue clave para terminar por ejemplo con el *apartheid* en Sudáfrica y la ocupación siria del Líbano. También ayudó a lograr grandes avances en los derechos de las mujeres, los derechos civiles y los derechos laborales en los Estados Unidos. Fue usada para oponerse a la ocupación extranjera en Dinamarca y desempeñó un papel decisivo en la India para ganar la independencia de Gran Bretaña. La resistencia civil ayudó a derrocar a los dictadores en Filipinas, Chile, Indonesia y Serbia, y a invalidar elecciones fraudulentas en Europa del Este.

La resistencia civil es una forma de oposición política. La no violencia ética es un conjunto de principios que prohíben el uso de la violencia. Participantes de algunos movimientos de resistencia civil, tales como el que logró la independencia de la India y el movimiento de los derechos civiles en los Estados Unidos, han predicado la no violencia ética. Pero no hay nada inherente en el uso de la resistencia civil que exija a sus participantes adoptar la acción no violenta como un fin en sí mismo. De hecho, es muy probable que la mayoría de los activistas de la resistencia civil a través de la historia no fueran motivados por la no violencia ética. (véase Martínez-Bernal, 2016) Si eligieron a la resistencia civil, fue porque para ellos era el único o el más efectivo medio de librar su lucha.

En muchas sociedades, la percepción predominante del poder es que éste es monolítico (forma de pirámide donde el poder desciende del gobierno), o sea que la gente común supuestamente depende de la buena voluntad, decisiones y apoyo de su gobierno y de las otras instituciones. El poder es visto como ejercido por unos pocos en la cúspide del mando, los que tienen más autoridad y más capacidad de ser violentos. El monolito del poder se percibe como aquel que se perpetúa a sí mismo, es duradero y difícil de cambiar. La resistencia civil se basa en una visión distinta, que percibe al poder (forma de pirámide donde el poder asciende a la punta desde la base) de manera pluralista, que ve a los gobiernos y a otros sistemas de poder como entes ampliamente dependientes de la

obediencia o de la cooperación de la gente.²⁰ Según la visión pluralista, el poder está basado en la validación y la participación de muchas partes de la sociedad. Es fluido y su fuerza siempre depende de la realimentación de sus fuentes a través de la cooperación de muchas instituciones y personas. Como tales, los movimientos de resistencia civil desarrollan sus estrategias basándose en la convicción de que la gente que organiza una amplia coalición de ciudadanos comunes para obstaculizar las acciones del Estado, puede neutralizarlo o revertirlo.

Los activistas de la resistencia civil han usado centenares de diferentes tácticas a lo largo de la historia que se pueden dividir en dos categorías. Los actos por omisión son tácticas en las que la gente deja de hacer algo que normalmente se espera o se exige que haga. Los ejemplos de esta táctica incluyen huelgas laborales, el negarse a pagar los impuestos, y boicots de consumidores. Los actos por comisión son tácticas en las cuales la gente empieza a hacer algo que normalmente no hace o que le está prohibido. Los ejemplos incluyen protestas, manifestaciones masivas, la ocupación de un lugar en forma pacífica y otras formas de desobediencia civil. Al planificar la secuencia estratégica de estas tácticas, el costo para el adversario de mantener el *status quo* aumenta. También puede inspirar a la gente de muchos segmentos de la sociedad a participar en la resistencia, pues la variedad de tácticas puede ser muy amplia: de alto o bajo riesgo, públicas o privadas, concentradas o descentralizadas. Los tres principios claves en el éxito de la resistencia civil son la unidad, la planificación y la disciplina no violenta. La unidad se desarrolla mediante la movilización de diversos sectores de la sociedad—los que inicialmente puedan tener motivos de queja muy diversos—alrededor de un conjunto de objetivos alcanzables. La planificación es poner en una secuencia estratégica las campañas y las tácticas basadas en un análisis cuidadoso de las condiciones y oportunidades para la acción. También incluye anticipar posibles contratiempos y diseñar planes de contingencia para éstos. La disciplina no violenta implica un compromiso estratégico de usar sólo tácticas no violentas, porque la violencia disminuye la participación ciudadana, daña la legitimidad del movimiento, reduce el apoyo internacional y disminuye las posibilidades de cambios de lealtad.

²⁰ Véase The International Center on Nonviolent Conflict (ICNC). Recuperado el 13 de agosto del 2018 en <http://www.civilresistance.net> o <https://www.nonviolent-conflict.org>

Pero ¿cómo son derrocados los gobernantes poderosos por la gente común usando la resistencia civil? Ningún gobernante es poderoso por naturaleza. Los gobernantes son poderosos sólo cuando tienen el apoyo directo e indirecto de cientos, miles o millones de personas en su sociedad. Para que un gobernante mantenga el control, la policía, las fuerzas armadas, el poder judicial y la burocracia deben todos cumplir sus deberes. En toda la sociedad la gente debe ir al trabajo de manera regular, pagar los impuestos y los alquileres, y comprar mercancías en los mercados o negocios pertenecientes al Estado o permitidos por éste (empresas o negocios particulares). La gente que trabaja en el envío de bienes y en el transporte, así como en comunicaciones y servicios básicos, debe continuar transportando mercancías y prestando servicios. Estos son sólo algunos ejemplos de los sectores cuyo apoyo suele ser clave para el funcionamiento del sistema. (véase Quiñones, 2008) Al comprender lo anterior, los organizadores de la resistencia civil desarrollan estrategias para desestabilizar este apoyo y hacer que el *status quo* sea difícil de mantener. Al movilizar a gran número de personas a que disientan y protesten, se puede reducir la legitimidad de los gobernantes, especialmente si la represión es usada contra la gente que desea ejercer sus derechos. Al obstaculizar el control del Estado, los movimientos de resistencia pueden aumentar el costo de mantener el sistema con vida a tal punto que sus defensores empiezan a dudar de su futuro. En cuanto su lealtad esté socavada, cualquier tipo de opresión se vuelve más difícil de imponer.

¿Cómo empieza o se inicia en la resistencia civil? Muchas campañas victoriosas de resistencia civil empiezan por fomentar la capacidad de la gente corriente para emprender una acción. Las tácticas locales de bajo riesgo para organizar a la gente y consolidar la unidad alrededor de objetivos más pequeños, revisten gran importancia. Por ejemplo, antes de que Gandhi lanzara su primera gran campaña de resistencia civil en la India, se pasó meses hablando con la gente común para enterarse de sus motivos de queja, sus esperanzas y sus miedos. Logró entender lo que haría falta para ganarse su lealtad y cooperación. También alentó a la gente a emprender un “trabajo constructivo”, un servicio comunitario que contribuyera a que dependieran de sí mismos; lo hizo entre gente que había perdido la confianza en el Estado pero que antes se sentía sin poder para actuar.

Una vez que las campañas han creado suficiente capacidad para tomar parte en formas más directas de resistencia civil, a menudo se promueven acciones dirigidas hacia problemas locales que encuentran eco en un público más amplio. Por ejemplo, los organizadores de Solidaridad en Polonia empezaron con una huelga obrera en un solo astillero. Cuando tuvieron éxito y pudieron establecer un sindicato independiente, su victoria tuvo un enorme impacto psicológico sobre los polacos en todo el país, y el movimiento Solidaridad ganó mucha fuerza. (San Francisco, abril 2019) De la misma manera, en los Estados Unidos, cuando las ocupaciones pacíficas y los boicots lograron terminar con la segregación racial en tiendas y autobuses en varias ciudades del Sur, el movimiento de los derechos civiles ganó ímpetu y adquirió prominencia y apoyo a nivel nacional.

¿Cómo se organizan las protestas? Los planificadores estratégicos de un movimiento deben identificar sus objetivos, sus fortalezas y debilidades, así como las capacidades propias y las de su adversario, y determinar qué asistencia pueden ofrecer terceros y actores externos. Cuando el movimiento haya definido claramente sus objetivos acorto, mediano y largo plazo, y haya hecho un análisis sistemático de su situación, estará bien posicionado para escoger qué tácticas emplear. En ese momento, si el movimiento opta por manifestaciones de protesta como su principal táctica, hay múltiples recursos disponibles para trabajar los detalles técnicos y tácticos para llevarlos a buen término.

Si no son protestas, entonces ¿qué podría ser? Mucha gente piensa que las protestas son la principal actividad de los movimientos de resistencia civil. Sin embargo, las protestas son sólo una entre muchas otras tácticas que los activistas de la resistencia civil podrían usar en su lucha. Se han identificado más de doscientas tácticas de acción no violenta. Toda una variedad de boicots (de consumidores, políticos y sociales), huelgas laborales, huelgas de brazos caídos, negarse a pagar los alquileres, impuestos y aranceles, peticiones, desobediencia civil, ocupaciones pacíficas, bloqueos, y el desarrollo de instituciones paralelas son algunos ejemplos de otras tácticas de resistencia civil.

La selección de tácticas y la planificación de la secuencia en que éstas serán implementadas, depende de la evaluación que haga el movimiento de su situación, así como de sus capacidades y objetivos. El movimiento que aún no está fuerte podría considerar

tácticas dispersas y de bajo riesgo, como los boicots o el despliegue anónimo de símbolos, para crear las capacidades y la imagen de marca, para comunicar su mensaje o para obstaculizar al adversario. Cuando el movimiento ya esté más fuerte, podría emprender formas de acción más concentradas, tales como mítines, marchas, manifestaciones de protesta o desobediencia civil masiva.

Es importante recordar que, aunque las protestas son a menudo las acciones más familiares para la gente que está considerando la resistencia civil, no son necesariamente la única o mejor opción. Dependiendo de la situación, hay muchas otras tácticas que podrían brindar mejor resultado a un costo menor para el movimiento. La creatividad y la mentalidad estratégica son sumamente importantes para decidir qué tácticas emplear. (Marín, 2014)

¿El movimiento debe tener un líder carismático? Muchos movimientos históricos libraron exitosas acciones de resistencia civil sin tener líderes carismáticos. El movimiento contra el apartheid en Sudáfrica tuvo grandes victorias mientras su líder estaba en la cárcel, sin contacto con el movimiento. Más importante que el encanto personal o el don de la oratoria es la capacidad de representar y escuchar a los diversos participantes del movimiento, de calcular los costos de la lucha y los riesgos inherentes en las opciones alternativas y de compartir la toma de decisiones con los líderes locales. Además, depender en forma exagerada de los líderes carismáticos conlleva ciertos riesgos. A veces estos líderes pueden ser cooptados por los gobernantes que les ofrecen la posibilidad de compartir el poder, o bien pueden ser encarcelados. Los movimientos resistentes y representativos se organizan de manera tal, que, si sus dirigentes resultan anulados, pueden seguir funcionando bajo la dirección de nuevos líderes.

Realmente ¿la resistencia civil funciona? La resistencia civil no es siempre exitosa, pero ha funcionado en muchos países donde los “expertos” y otros pensaban que nunca iba a alcanzar algún logro. Por ejemplo, el general Augusto Pinochet de Chile, fue considerado como uno de los dictadores más brutales del mundo, y muchos pensaron que la resistencia civil no sería suficiente para removerlo. Pero ese movimiento fue clave. Pocos hubieran sospechado que el dictador serbio Slobodan Milosevic, apodado “el asesino de los Balcanes” podría ser derrocado por presiones no violentas. En el 2000, cientos de miles se

manifestaron para que Milosevic se fuera del poder. El gobernante ordenó al ejército y a la policía que reprimieran a los manifestantes, pero hasta sus propias fuerzas de seguridad se negaron a cumplir las órdenes cuando se enfrentaron a la movilización masiva de sus compatriotas. Milosevic no tuvo más opción que renunciar. (véase Comas José, marzo de 2001)

Si persisten las dudas de que la resistencia civil pueda funcionar en una situación concreta, consideren las alternativas posibles: reformar el sistema político desde adentro; participar en las elecciones; hacer peticiones al sistema legal; entablar negociaciones y diálogo con los adversarios; hacer llamados a los actores internacionales pidiendo su apoyo; intentar una insurrección armada.

Estas opciones fueron todas probadas en distintas partes del mundo. Aunque no exista la certeza de que la resistencia civil tenga éxito, también es incierto que cualquiera de esas otras opciones lo logren.

Por lo tanto, la decisión que debe tomar un grupo de oposición o disidente es elegir aquella opción que tenga mayores posibilidades de generar un apoyo masivo y diverso, capaz de desafiar la legitimidad del opresor, evitando o neutralizando la represión, y fomentando divisiones entre aquellos que defienden el sistema existente. Históricamente muchos grupos opositores de diferentes países han considerado estas opciones y eligieron emprender la resistencia civil. A veces la combinaron con otras acciones tradicionales para provocar cambios políticos, tales como elecciones, acciones legales, negociaciones y reformas del sistema desde adentro.

¿Y si mi adversario usa la violencia? Siempre hay que esperar que el adversario use la violencia en algún momento. Históricamente, esto casi siempre terminó por ocurrir. Sin embargo, el hecho de que el adversario use la violencia no significa que el movimiento de resistencia civil haya fracasado. (Véase Martínez-Bernal, 2016) Los movimientos de resistencia civil cuentan con distintas maneras de reaccionar y enfrentar la represión violenta, para debilitar su efectividad o para hacer que sus resultados se vuelvan contra el opresor y que “el tiro le salga por la culata”.

Para evitar o debilitar la represión violenta, los movimientos de resistencia civil pueden usar tácticas que son difíciles de aplastar mediante el uso de la violencia. Por ejemplo, los boicots de consumidores, en los cuales la gente elige no comprar ciertos productos, son difíciles de sofocar, porque son acciones descentralizadas, donde a un régimen se le hace difícil o imposible determinar quién participa en el boicot y quién no. Si las manifestaciones de protesta u otras tácticas públicas o concentradas están siendo reprimidas, debe considerarse la resistencia no política o tácticas descentralizadas, y no físicas. El negarse a pagar aranceles o impuestos, e incluso una huelga general, podrían ser mejores opciones para el movimiento civil en esas circunstancias.

Los movimientos de resistencia civil podrían usar tácticas innovadoras para hacer fracasar la represión del régimen al que se enfrentan. Exponer la represión al mundo, así como difundirla dentro del país mediante imágenes y textos, son acciones que hacen que el uso de la represión sea más costoso para el adversario—en términos de reputación e inversiones—que para el movimiento que la sufre. No toda represión tiene el efecto contrario al deseado, pero cuando el movimiento complica, atrasa o expone la naturaleza odiosa de ciertos actos de represión, el resultado puede ser pérdida masiva de apoyo público e internacional para el gobierno que la aplica. (véase Quiñones, 2008)

Hay ejemplos de acciones de resistencia civil, como Filipinas en 1986, Chile en 1988, Serbia en el 2000 y Ucrania en el 2004, donde los miembros de las fuerzas de seguridad desertaron pasándose hacia la oposición, reduciendo o eliminando de este modo la capacidad del régimen para reprimir. Estas deserciones fueron el fruto de esfuerzos deliberados y de largo plazo realizados por los movimientos de resistencia para romper las lealtades que ataban a los miembros de las fuerzas de seguridad al régimen.

Para ganar no es necesario persuadir a los que integran el núcleo duro del régimen, y que tienen la mayor responsabilidad de la represión. Pero podría resultar necesario lograr convencer a algunos de los que apoyan a nuestro adversario.

Una resistencia civil es poderosa porque cambia las creencias y el comportamiento de cientos, miles, o decenas de miles de individuos cuyas acciones sirven para apoyar, directa o indirectamente, la represión. Cuando las fuentes de poder del adversario son

debilitadas, no importa tanto si está convencido. Su poder fue reducido a tal punto que se da cuenta que ya no puede controlar el desenlace, y se ve forzado a negociar la transición hacia un nuevo orden.

Por ejemplo, en 1985 el boicot de los negocios de los blancos por el movimiento en contra del *apartheid* en la ciudad sudafricana de Port Elizabeth causó tales pérdidas que los dueños de los negocios empezaron a presionar al gobierno para que cambiase sus políticas. Es posible que estos comerciantes no fueran persuadidos a estar de acuerdo con los objetivos del movimiento, pero se dieron cuenta que tenía más sentido aceptar algunas de sus demandas que continuar apoyando la represión por parte del gobierno. (Reddy, (s.f.). La resistencia civil no siempre tarda mucho en tener un impacto. Aunque el movimiento Solidaridad llegó al poder casi diez años después de haber sido organizado, la oposición en Filipinas por otra parte tardó unos pocos años en organizarse para derrocar al dictador, Ferdinand Marcos. Lo que determina el éxito de la resistencia civil no es el tiempo que transcurre sino el hecho de que el movimiento mantenga la unidad y sea estratégico en sus acciones.

¿Cómo se puede ganar? Tienen más posibilidades de ganar si su movimiento o su campaña desarrolla la unidad popular, una planificación cuidadosa y una disciplina no violenta. La unidad es de importancia primordial porque los movimientos de resistencia son poderosos cuando representan la voluntad y el compromiso de la mayoría. Es importante recordar que la participación en el movimiento es voluntaria. La gente se une y toma los riesgos porque cree en el movimiento. Si al movimiento le falta unidad, o si la causa no está clara o provoca dudas, muchos preferirán no participar. En general los movimientos de resistencia civil tienen éxito cuando juntan a hombres y mujeres, niños, gente adulta y de tercera edad, gente de diversas religiones y de distintos orígenes étnicos, estudiantes, obreros, intelectuales, así como comerciantes y otros. (véase Martínez-Bernal, 2016)

La planificación es esencial porque la resistencia civil es una confrontación entre el movimiento y su adversario. La organización y la estrategia son necesarias para moldear y dirigir las fuerzas conducidas por el movimiento. Los líderes de la resistencia civil deben tomar muchas decisiones estratégicas y tácticas: cómo constituir sus recursos, buscar la mejor manera de usar estos recursos, saber usar las vulnerabilidades de sus adversarios, y

defenderse cuando vengan las contramedidas. Las buenas decisiones rara vez se toman de forma espontánea. Para poder planificar en forma adecuada, se necesitan dos tipos de conocimientos. Primero, los estrategas necesitan conocimiento detallado de las condiciones políticas, económicas y sociales que enfrentan, y deben entender los intereses y las aspiraciones de distintos grupos de la sociedad. Segundo, los estrategas del movimiento deben saber cómo funciona la resistencia civil, lo que se puede aprender de experiencia personal, por fuentes como libros, películas y el internet, y mediante la comunicación con otros que tienen experiencia en resistencia civil y en la organización política.

La disciplina no violenta es necesaria porque la violencia cometida por miembros del movimiento socava la efectividad de la resistencia, provocando y justificando la ofensiva represiva. Además, cuando el movimiento de resistencia toma parte en la violencia, frecuentemente pierde la participación de la gente que no quiere arriesgarse a la violencia. Finalmente, cuando el movimiento usa la violencia contra la policía y las fuerzas armadas, se hace imposible dividir las lealtades de esos defensores del sistema, y cualquier simpatía no expresada hacia el movimiento entre estos defensores del sistema, desaparecerá con toda probabilidad. En un conflicto basado en la resistencia civil, la causa del movimiento— libertad, derechos o justicia - beneficia a todos, y las acciones del movimiento, que radican en el coraje y el compromiso de la gente común, puede encontrar el apoyo de muchos de los defensores del sistema existente, así como aquellos que quieren el cambio del régimen.

Hablando del derecho de resistencia, no debemos olvidar que éste es el que asiste a todo ciudadano para desobedecer y oponerse de manera pacífica a los mandatos abusivos y a los actos arbitrarios o ilegales de la autoridad. El derecho de resistencia no siempre es “civil”, pudiendo de esta manera admitir en su ejecución un contenido de violencia que en la desobediencia está ausente. Generalmente, la violencia en este sentido toma aspecto de “contraataque”, es decir, es una violencia que rechaza otra violencia, o bien es una violencia que trata de hacer notar el descontento por parte de las víctimas.

La desobediencia civil es un medio para instaurar a las autoridades gubernamentales a modificar una disposición legal o un programa de gobierno en razón de que atentan contra la moralidad de la Constitución o contra el sentido de justicia de la mayoría o contra los

principios morales individuales. La desobediencia civil cuestiona normas particulares del sistema, mientras que el derecho de resistencia está establecido para hacer frente a los ataques al ordenamiento jurídico en su totalidad

2.4 Revolución

Si bien existe un vínculo entre la desobediencia civil y la resistencia, hay otro vínculo que consideramos relevante para analizar, éste es el que hay entre la revolución y la desobediencia civil, dando paso a la desobediencia revolucionaria. Hay que comenzar diferenciando la desobediencia civil de la revolución; parece ser que la desobediencia civil está justificada únicamente desde el punto de vista político, pero ¿se podría justificar de la misma manera una revolución? Ninguna estructura social y política establecida va a reconocer y justificar una revolución, esto es una contradicción en sí misma, pues la revolución lo que busca es cambiar lo establecido desde la base ya no utilizando la crítica de la razón, sino también de las armas. Tradicionalmente se ha considerado que la revolución para ser tal debe ser llevada a cabo por los sujetos que son víctimas del poder, como ejemplo podemos tomar la definición de un conocido teórico marxista: “La revolución en la práctica es el momento en que la crítica hasta entonces desarmada, reconoce sus armas en el proletario”. (Althusser, 1980: 11)

Consideramos que la revolución y la desobediencia civil son prácticas con intenciones totalmente distintas, si bien comparten que ambas constituyen desobediencias al derecho, sus diferencias estarían muy marcadas y no podrían ser ignoradas. No es este el espacio en el cual se tendría que realizar un examen exhaustivo de la apropiación y desarrollo del concepto revolución, ya que tendríamos que vincular a las ciencias sociales. Por ejemplo, para algunos el concepto de revolución se comienza a emplear en el siglo XVIII con las insurrecciones en América y Francia, mientras otros vinculan el concepto a la obra de Copérnico *De revolutionibus orbium coelestium* y con ello retroceden un par de siglos más tarde. Arendt muestra un análisis muy exhaustivo sobre el concepto en su obra

Sobre la revolución (2013) mencionando su utilización según autores, épocas y naciones. Esta pensadora concluye diciendo que en la actualidad el concepto de revolución tiene una carga emotiva provisto de un carácter positivo-progresista. Sólo así se podría entender la definición que propone Herbert Marcuse:

[...] es el derrocamiento de un gobierno y de una constitución legalmente establecidos por una clase social, o un movimiento cuyo fin es cambiar la estructura social y la estructura política. Definición que excluye todos los golpes militares, revoluciones de palacio y contrarrevoluciones preventivas —como el fascismo y el nacionalsocialismo— porque no cambian la estructura social básica. Si definimos a la revolución de esta manera, podremos dar un paso más y decir que este tipo de alteración radical y cualitativa incluye la violencia. (Marcuse, 1970: 142-143)

De este modo nosotros decimos que una revolución se caracteriza por una serie de acciones cuyo objetivo central sería el cambio de la infraestructura social mediante actos violentos, al menos en un primer acercamiento.

En un segundo momento podríamos decir, desde el Derecho, que la revolución es la alteración de la regla de reconocimiento por vías no previstas en el sistema jurídico mismo. Pero esto nos lleva a un problema conceptual, pues si se admite que las reglas de cambio son un elemento esencial de todo orden normativo, es decir, su constante cambio y su condición no estática, resultará que cualquier modificación extranormativa será fundamentalmente un acto revolucionario o anticonstitucional, esto es muy obvio cuando se dice que los revolucionarios o los anticonstitucionalistas son (y están sin más), en la ilegalidad. Alguien podría aquí afirmar que esto mismo sucede con la desobediencia civil, es decir que hablar de desobediencia civil es hablar de anticonstitucionalidad. Sin embargo, consideramos que la desobediencia civil no persigue la modificación total de las normas estatales, es más no propone cambiar la estructura básica de la comunidad. El desobediente civil viola la ley para manifestar su protesta, pero lo hace desde el más amplio respeto a la Constitución y a las autoridades establecidas; es decir, acepta el sistema jurídico vigente en su totalidad y sostiene que precisamente son las leyes que él critica las que no observan los preceptos constitucionales, tanto en su letra como en los principios morales.

La revolución no puede ni debe ser confundida con la desobediencia civil, puesto que esta última presupone, con sus metodologías y objetivos, el respeto al orden constitucional vigente. Así, lo que los distingue es que la desobediencia civil no es violenta y reconoce el Estado de derecho y la constitucionalidad vigente en sus rasgos fundamentales a diferencia del movimiento revolucionario que usa la violencia como una manera de manifestar su rechazo al conjunto del orden actual, no obstante, ambas coinciden en sus deseos de cambiar el mundo.

2.5 Desobediencia criminal

La actividad delictiva es una actividad antijurídica, relacionada con una actividad que se puede penalizar dado que existen culpables. Al igual que en la desobediencia civil, en la desobediencia criminal existe aquí una violación a la ley, es decir, la transgresión a una norma jurídica. Pese a esta analogía, consideramos que hay distinciones importantes. El delincuente no persigue, como sí no hace el desobediente civil, el cambio de una ley o un programa de gobierno, ni se somete al castigo por dicho acto.

Tanto un acto criminal como uno de desobediencia civil al momento de transgredir la ley sin duda alguna están cometiendo un delito, pero la acción del desobediente civil no se agota en lo mero punitivo del acto, sino presupone una intención específica.

Las diferentes legislaciones positivas equiparan la desobediencia civil y el acto delictivo, pues quienes resultan condenados por una acción de desobediencia civil lo son en virtud de la trasgresión de la ley y no por el hecho de haber desobedecido civilmente. Parece ser que el tema entonces sería tratar de desarrollar una justificación jurídica de la desobediencia civil o al menos buscar que no se juzgue de la misma manera a quien desobedece la ley para satisfacer fines egoístas y personales de quien lo hace con la finalidad de reivindicar derechos. Dworkin considera que sería un acto de ceguera moral pretender juzgarlo con los mismos criterios que al delincuente común. (véase Marcone,

2009) Tolerar la desobediencia a la ley por razones que tienen que ver con la reivindicación de derechos no conduce a la conclusión de que se deben tolerar todas las desobediencias a la ley, así como cuando se comete un homicidio en defensa propia y no se castiga con los mismos parámetros que al homicida común no significa que deba tolerarse el homicidio en todos los casos. Sostener que una ley –aunque sea mala– debe hacerse valer porque de lo contrario se debilita de manera generalizada, nos dice que el respeto a la misma no es más que una conjetura, y una conjetura no es razón suficiente para no respetar los derechos. No hay pruebas de que la tolerancia hacia la desobediencia a la ley por razones morales o reivindicativas de derechos, incremente la delincuencia o el crimen. Es un falso dilema el decir que o bien un ciudadano no tiene derecho a infringir la ley o bien lo tiene siempre. Es verdad que la sociedad no puede mantenerse si tolera toda desobediencia, pero de eso no se sigue que si tolera alguna vaya a desmoronarse, los ciudadanos tienen en ocasiones el derecho a desobedecer la ley, lo tienen cuando ésta atenta contra sus derechos y cuando no se contempla como derecho legal un derecho moralmente válido, es por ello que parece necesario desarrollar una justificación jurídica de la desobediencia civil.

Podemos encontrar otras distinciones entre estas acciones. Por ejemplo, la desobediencia civil se realiza en público y abiertamente, nunca en secreto o de manera oculta como lo es la desobediencia criminal. Con la desobediencia civil la ley se viola de una manera clara y manifiesta, es una protesta pública contra una norma o programa gubernamental, cosas que no ocurren con la desobediencia criminal. Así, aun cuando pudiera ser admitido que actúa de manera pública y notoria, un individuo que comete un robo a mano armada en un comercio, al carecer de la motivación política y de la aceptación de las decisiones de los tribunales, jamás podría ser reconocido como desobediente civil; la acción del delincuente común no forma parte de una táctica o estrategia política alguna.

Existe una variación del acto delictivo, que es la delincuencia política. El delito político puede ser entendido como la manifestación del disenso político que un ordenamiento jurídico presenta bajo la forma de un hecho constitutivo de delito “la acción delictiva se revela como un instrumento de lucha por asumir el poder en una comunidad políticamente organizada”. (Malem Seña, 1990: 257) El elemento característico del delito político está determinado por la manera en que se presenta el dolo, es decir, por la intención

del actor de lograr los objetivos políticos trazados. Así, si el motivo del delincuente es un fin político, entonces el delito deberá calificarse como político. Si la intencionalidad política es de cambiar ciertos contenidos normativos de una sociedad, éste será el elemento en común que tengan tanto el delincuente político y el desobediente civil, aunque podrían diferir entre la manera de emplear la violación a la ley y el comportamiento presentado ante los órganos estatales encargados de juzgar.

Si bien los delitos políticos pueden ir acompañados de una violencia mínima y determinada, misma que no puede aparecer en la desobediencia civil, y sí se presenta, entonces se acercan más a considerarlos como actos revolucionarios.

El delincuente político, en la mayoría de los casos y como sucede casi siempre con los delincuentes, trata de evadirse de la acción de los órganos estatales, mientras que el desobediente civil, al contrario, está dispuesto a aceptar el castigo impuesto por los tribunales de justicia. Si bien la desobediencia civil trata claramente una violación a la ley no puede ser equiparada a la delincuencia, sean o no éstas de carácter público.

De este modo como conclusión se puede decir que la desobediencia es un desafío abierto a la ley, que se lleva a cabo en el ámbito público con la finalidad de hacer conocer una discrepancia colectiva, por el contrario, la delincuencia es consecuencia de la erosión del poder, aunada a la incompetencia de las autoridades. El contraste básico es que la delincuencia se realiza ocultándose de la autoridad para buscar beneficios personales.

2.6 La desobediencia civil

Aquellos que practican la desobediencia civil justamente debemos decir que no se trata de criminales ordinarios, como aquellos que se esconden clandestinamente actuando para su propio provecho y afectando al prójimo, se trata de personas que actúan libremente, esto es, por su voluntad propia sin disimulo, que reivindican las infracciones y conocen los riesgos sociales a los que se exponen. Estos personajes traspasan la legalidad en nombre del interés común para alertar a sus conciudadanos; ellos saben que se han agotado todas las vías posibles de diálogo con las autoridades o el gobierno.

La desobediencia civil es una práctica “colectiva”, “no-violenta”, por medio de la cual los ciudadanos, abierta y deliberadamente, transgreden de manera concertada una o varias leyes, las cuales pueden ser decretos, reglamentos o cualquier orden proveniente de una autoridad que esté en vigor, con el fin de ejercer, directamente (o indirectamente) mediante un llamamiento a la opinión pública, una presión sobre el legislador o sobre el poder político para la modificación de dicha ley trasgredida, o la modificación de una decisión política, o incluso ejercer el “derrocamiento del poder”.

Esta sería una aproximación a la “definición” de la desobediencia civil, sin embargo, como ya hemos vistos a lo largo de esta investigación (y lo volveremos a mencionar más adelante), dicha desobediencia no es un concepto cerrado y mucho menos definitivo, es un concepto que “a todas luces” se va alimentado de las practicas empíricas que los desobedientes dependiendo de la latitud en la que se desarrolle.

El problema no es nuevo pues pareciera que es desde que aparecieron los jefes y los súbditos o la aparición de la conciencia humana que se habla del “desobedecer”.²¹

²¹ Se dice que la “caída del hombre”, desde un aspecto religioso, proviene de la primera desobediencia registrada en las Sagradas Escrituras: la desobediencia de Adán y Eva. Hubo dos eventos importantes que tuvieron lugar antes de la caída del hombre. Uno de ellos fue la creación del universo. Dios creó el mundo y todo lo que hay en él, y lo llamó bueno (Génesis 1: 1–31). El otro evento fue cuando Satanás se rebeló contra Dios en el cielo y fue expulsado. La historia de la creación y la caída se puede encontrar en Génesis 1-3. La humanidad fue creada a imagen de Dios y diseñada para vivir una vida de comunión con Él. Dios formó a Adán, el primer hombre, de la tierra: "Y Dios el Señor formó al hombre del polvo de la tierra, y sopló en su nariz hálito de vida, y el hombre se convirtió en un ser viviente." (Génesis 2: 7). Colocó a Adán "... en el jardín del Edén para que lo cultivara y lo cuidara" (Génesis 2:15) y le dijo a Adán que podía comer de cualquier árbol del jardín, excepto uno: el árbol del conocimiento del bien y del mal en el centro del jardín. La consecuencia de hacerlo sería la muerte (Génesis 2: 16–17). Después de la creación de Adán, Dios dijo que no era bueno que el hombre estuviera solo, así que creó a la primera mujer, Eva, de la costilla de Adán (Génesis 2: 18-25). Dios los bendijo, les dijo que "sean fructíferos y multiplíquense" y les dio dominio sobre la tierra (Génesis 1:28).

En Génesis 3, se introduce un nuevo personaje, la serpiente, la cual en el Oriente Antiguo ella era un símbolo de la sabiduría y de los poderes mágicos. La serpiente fue descrita como: "más astuta que todos los animales del campo que Dios el Señor había hecho" (Génesis 3: 1), y para algunos interpretes era Satanás disfrazado representado con una potencia maléfica y opuestas a los planes de Dios, que se vale de la seducción para incitar a desobedecer el mandato divino. Satanás ya había sido arrojado del cielo por su rebelión hacia Dios (Lucas 10:18). La serpiente habló con Eva e insinuó que Dios estaba reteniendo algo de Adán y Eva al no dejarlos comer del árbol del conocimiento del bien y del mal; él le dijo que si comían la fruta del árbol se volverían como Dios (Génesis 3: 1–5). Eva comió la fruta del árbol y luego le dio a Adán y él también comió (Génesis 3: 6). En este momento, conocido como la caída de la humanidad, el pecado entró en el mundo (Romanos 5:12). El pecado es el acto de desobediencia y rebelión contra Dios. La introducción del pecado en el mundo por Adán y Eva hizo que la tierra y todos sus habitantes estuvieran bajo la maldición del pecado (Génesis 3: 14-

Se dice también que fue una mujer seguramente en los albores de la humanidad, en donde había cazadores y guerreros, aquella que desobedeció y mostró la inteligente como un recurso distinto a la fuerza bruta, esto es, la idea frente al músculo, la cual hizo que, por medio del convencimiento, y no de la fuerza, hubiese conciencia del Otro, conciencia moral, pensamiento colectivo y pensar por el futuro de la especie humana. No es coincidencia que el primer desobediente que analizamos en el presente trabajo sea Antígona, quien emerge de la mitología griega (aunque siempre mostrándonos la realidad tal cual es) como una figura que desobedece las leyes de la ciudad; para ella el deber individual es más fuerte que el deber a la patria y por ello es castigada; toma a los ciudadanos como testigos y, de esta manera se convierte en pedagoga de la ley injusta que la lleva a la celda donde va a morir. Tenemos también el ejemplo en *Lisístrata* de Aristófanes (2007) de la desobediencia conjugada con los desafíos y los conflictos del Estado y la vida cotidiana. Ella es una heroína al ser capaz de convencer a todas las mujeres de las ciudades griegas para hacer una huelga sexual total mientras los hombres (maridos, amantes, clientes) hagan la guerra (Guerra del Peloponeso), debido a esta práctica Atenas obtendrá su derrota contra Esparta, pero las mujeres tendrán a sus hombres aún vivos.

Como lo veremos más adelante, la obediencia es una virtud visto desde aquellos que detentan el poder, por ello la desobediencia es un mal que arruina la autoridad. Ellos son los que piensan que, si todo el mundo desobedece las leyes, la sociedad se extinguirá. El poder

19). El pecado trajo el juicio de Dios sobre la humanidad, que tiene el castigo de la muerte eterna: "Porque la paga del pecado es muerte." (Romanos 6:23). Sin embargo, Dios hizo un camino por el cual los humanos podían encontrar perdón por el pecado.

El hecho de que Adán y Eva comieran del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal les hizo darse cuenta de su desnudez y experimentar vergüenza por primera vez. En el jardín del Edén, Dios mató a un animal y usó las pieles para cubrir la desnudez de Adán y Eva (Génesis 3:21). Este acto sirvió como una imagen de la redención final que vendría cuando Jesús, el Cordero Perfecto, se le matara como sacrificio por los pecados de la humanidad (Juan 1:29; Apocalipsis 13: 8).

Después de la caída del hombre, Dios expulsó a Adán y Eva del jardín del Edén y colocó a los querubines como guardia del jardín para asegurarse de que nunca pudieran regresar (Génesis 3: 23–24). Desde entonces, la humanidad ha encontrado dolor, sufrimiento y trabajo extenuante en todos los aspectos de sus vidas, desde la lucha por mantener una familia y encontrar un hogar hasta experimentar dolor en el parto. Todo es el resultado de la maldición que Dios trajo a la tierra después de la caída del hombre. Este evento se conoce como la caída del hombre porque la maldición que el pecado de Adán trajo al mundo no solo se aplicaba a él, sino a todo ser humano que haya vivido y viva. Incluso en las profundidades de la desesperación de Adán por haber comprometido para siempre su comunión sin obstáculos con Dios (el propósito original del hombre) Dios prometió que traería la redención a través de la simiente de la mujer (Génesis 3:15). La tradición cristiana ha visto, en esta mención de la descendencia de la mujer, una velada referencia al Mesías en su lucha contra Satanás y en su victoria final sobre las fuerzas del mal. Véase La Biblia de Estudio, 1999.

y la obediencia son un binomio indispensable, son como una regla social para la cohesión de la humanidad. Y esto se puede traducir sin menoscabo como obediencia al dictador, obediencia a las decisiones de la mayoría, obediencia ciega a los jefes de la empresa, de la escuela o el trabajo, obediencia a los sacerdotes o pastores, u obediencia sin límites a todo tipo de autoridad (como lo pueden ser los propios padres, figuras paternas o maternas e incluso a los maestros y profesores).

Obedecer es siempre hacer a un lado las consideraciones personales, se trata de abstraernos de nuestros ideales, creencias o puntos de vista para conformarnos o seguir con las reglas comunes. Se trata de negar el propio pensamiento cuando se está en desacuerdo con un acto de autoridad que se pide, por ejemplo, hacer la guerra o negar la sepultura a un ser querido. Para los partidarios de la obediencia estricta lo importante es obedecer, más allá de las circunstancias o contextos. En los regímenes autoritarios o dictatoriales, el obedecer representa un acto común que permite incluso salvaguardar la vida, pero en las democracias actuales (liberales) se está convirtiendo en un elemento indispensable para la estabilidad social.

Aquellos que se han atrevido a desobedecer creen plenamente que la obediencia en contra de sus propias opiniones representa en sí mismo una noción estancada de la sociedad. Es por esto que desobedecer representa la libertad individual, la propia voluntad, el ejercicio del atreverse a pensar por sí mismo (*Sapere aude*), es continuar siendo libre. Atreverse a desobedecer representa un ataque directo desde la sociedad, el sufrimiento por el oprobio de los serviles, el aislamiento de los otros, la soledad, la represión o algo mucho peor.

Lo que tenemos es un debate entre la ley de la sociedad y la libertad individual, y en este debate lo que se pone en cuestión es la moral y la política, esto es, la naturaleza o el desarrollo de las relaciones humanas, la legitimidad de nuestras acciones y la de las leyes. Es en el siglo XVI, cuando Étienne De la Boétie, en su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* o *Contra uno*, dice

Quisiera simplemente comprender cómo es posible que tantos hombres, tantas aldeas, tantas ciudades, tantas naciones soporten a veces a un tirano, que no tiene más poder para someterlos que el que ellos quieren y que no podría hacerles ningún mal si ellos no quisieran sufrirlo antes que contradecirlo. (2008)

Étienne nos muestra, sin más, a aquellos individuos que son conscientes de su propia dominación, de los abusos de poder de un gobierno, de la sumisión de la sociedad o de un país a un tirano. No hay más autoridad que aquella que el individuo le otorga a aquél que pretenda ejercerla:

Este dueño no tiene más que dos manos, dos ojos, un cuerpo, y ninguna otra cosa que no tenga el último habitante de nuestras infinitas ciudades. Lo que está de más son los medios que les brindas para que os destruyan. ¿De dónde saca él todos esos ojos que os espían si no es de entre vosotros mismos? ¿Cómo es que tiene tantas manos para golpearnos, si no las toma de vosotros? ¿Tiene algún poder sobre vosotros que no sea el que surge de vosotros mismos? [...] ¿Qué mal podría haceros, si vosotros no fuerais los encubridores del ladrón que os roba, los cómplices del asesino que os mata y vuestros propios traidores? [...] Y de tantas indignidades que ni las mismas bestias soportarían si las sufrieran, vosotros podríais liberaros no si tratarais, sino si sólo quisierais. (véase De la Boétie, 2008)

Es una apelación a la voluntad y a la razón para defender la libertad y la fraternidad, se trata, según De la Boétie, de “aprender a obrar bien”. La desobediencia, la obediencia, la sumisión, el conflicto, etcétera, estos y otros tópicos similares han sido reflexionados por algunos clásicos de la filosofía política, por ejemplo: G. W. F. Hegel. Ya a principios del siglo XIX este filósofo se plantea la cuestión de cómo puede ser posible la asociación de personas igualmente libres en medio del conflicto en las relaciones de convivencia. Para él esto no ha de ser visto como una limitación de la verdadera libertad del individuo, sino como una consecuencia de la ampliación de la misma, pues lo que caracteriza a su época, según él, es que los hombres se saben libres y hacen lo posible por dejar de permanecer tanto en la servidumbre mental como real; de esta manera, el encuentro de diferentes sujetos que se asumen como libres generará conflictos, lo anterior es una señal de que se han emancipado de los vínculos tradicionales que los unían, aunque también representa la pérdida de las antiguas formas de solidaridad comunitaria.

De este modo, la escisión es una característica fundamental de las sociedades modernas, las cuales también se distinguen por la reconciliación de individuos conscientes y libres que entran en una mutua relación conflictiva que ya no es posible resolver mediante ninguna mediación tradicional como lo podría ser la religión, pero si con ayuda de la racionalidad práctica que se objetiva en las instituciones del Estado.

Vemos así, que hay una relación indisociable entre la vida cívica y la actividad libre y consciente de los seres humanos. En este sentido, el derecho debe tener en cuenta que la libertad es uno de sus principios básicos: “La libertad de la voluntad misma, como tal es el principio de todo derecho [...] es incluso aquello por lo que el hombre se hace hombre”. (Hegel, 2004: 689) El uso de la libertad generará, entonces, conflictos que deben ser resueltos dentro de las instituciones establecidas legal y racionalmente. Quizá la desobediencia civil sea una manifestación de esta racionalidad social, cuya voluntad quiere resolver los conflictos sin negar las instituciones, pero si con el afán de mejorarlas.

La filósofa Simone Weil también llega a cuestionarse el misterio de la sumisión tiempo después, específicamente de los soviéticos ante Iósif Stalin:

¡Nosotros, que vemos hoy en un país que cubre la sexta parte del globo a un solo hombre desangrar a toda una generación! Es cuando azota la muerte que el milagro de la obediencia estalla en nuestros ojos. Que muchos hombres se sometan a uno solo por miedo de ser matados por él, es bastante sorprendente; pero que sigan sometidos al punto de morir bajo sus órdenes, ¿cómo comprenderlo? Cuando la obediencia conlleva tanto riesgo como la rebelión ¿cómo se mantiene? (2007)

Aquí, lo que nos parece es que esta importante filósofa está señalando el déficit de pensamiento para ser realmente consciente de la situación de sumisión y, al parecer, abre un camino a la idea de déficit de “la fuerza social” para liberarse de tal situación. Ella piensa que la idea de fuerza (proveniente de Galileo) ha dado pie al mundo material y su desarrollo en el cual habitamos, un mundo que, desde el punto de vista económico, el modo de producción capitalista ha hecho que unos produzcan y otros disfruten de los beneficios de dicha producción. Tenemos pues una sociedad, “como ente colectivo y corpulento como un animal”, que busca los bienes materiales para sobrevivir y que necesita trabajar para ellos,

por lo que debe obedecer a los patrones (capitalistas) para mantener su trabajo y pueda obtener lo mínimo para obtener dichos bienes materiales (vestido, casa y comida), tal y como lo había descrito Marx. Sin embargo, para Weil, la obediencia y el mando van mucho más allá de sólo la noción de necesidad, es decir, no se explica tan simple de este modo, pues ella cree que “Cuando un viejo obrero sin trabajo y sin recursos parece silenciosamente en la calle o en un tugurio”, (2007) esta sumisión que va más allá de la muerte no puede explicarse por el funcionamiento de las necesidades vitales, pues cree que la noción de fuerza permea en la explicación de los fenómenos sociales.

Terminemos hablando sobre la obediencia y la desobediencia. La obediencia, por un lado, permite reconocer un lazo, es un lazo con una autoridad superior, esto no significa otra cosa que someterse a quien da la orden, ejecutar u omitir lo que se manda. Ejemplo de esto último lo podemos obtener desde las relaciones familiares, sentimentales, escolares, religiosas, laborales que cotidianamente tenemos, en los cuales alienamos nuestra capacidad de pensar y de actuar libremente. ¿En qué fundamos nuestra humillación ante los demás? ¿en el miedo de dejar o terminar dicha relación? Tal vez en lo individual, pero ¿sucederá lo mismo cuando se trata de un colectivo humillado? Vivimos en una época, pero el problema no es de ahora, en donde la gente tiene miedo cuando le habla una autoridad, y tal vez dicha autoridad tiene el mismo miedo cuando le habla una autoridad superior, formándose así una cadena de miedo con la cual vivimos y estamos acostumbrados desde más allá del Leviathán hobbesiano.

Si nos dejamos maltratar, si nos dejamos someter, tenemos que buscar la causa de ello, pues se puede vivir de otro modo, aunque eso no sea “bien visto por el *staus quo*”, pues tal vez se encuentren modos de vida distintos y agradables, pero lo importante es que estén alejados de los maltratos y la sumisión.

La obediencia pura a una orden dada está respaldada por el conformismo, y esto significa sumisión e hipocresía y, a su vez, destrucción de la libertad y la creatividad. En el imperio del conformismo se establece un vínculo con la imitación hacia aquella jerarquía y autoridad que se posa sobre nosotros; pues se llega a pensar que no seremos amados, reconocidos o idolatrados a menos que nos parezcamos a nuestro capataz y adoptemos sus mismas actitudes. Conformismo, atavismo, fuerza de costumbre.

La presión colectiva, social, moral, engulle con fuerza la manera de ser y actuar en nuestras sociedades. Es muy fácil obedecer en las democracias, muy fácil justificarse por un comportamiento semejante al de un elemento de una horda, cuando es más importante reflexionar en cómo romper con lo animal para acceder a un pensamiento autónomo. Un pensamiento procedente de un libre arbitrio y una determinación que conducen a veces a osar decir no a la ley –sufrida, aceptada, injusta o ignorada– cuando ésta no se inscribe en la virtud libertaria.

Desobedecer, por otro lado, supone que se sabe de anterioridad que uno se apresta a trasgredir una regla común, esto es, a realizar algo prohibido. Ahora bien, no cualquier acto de desobediencia es un acto de desobediencia civil; puesto que esta última, la desobediencia civil, es una ruptura para con las reglas, las órdenes o las leyes, pero dicha ruptura es reflexionada: se trata de un enfrentamiento deliberado con una ley, o bien, se trata de hacer un rechazo a satisfacer una obligación, es, por tanto, un acto prohibido por la sociedad. Debemos tener en cuenta que la desobediencia es motivada, y no es casual. En *Teoría de la Justicia* John Rawls la define como “un acto público, no violento, decidido en consciencia, pero político, contrario a la ley llevado a cabo casi siempre para realizar un cambio en la ley o bien en la política del gobierno” (2014). De tal modo es que debe existir en la sociedad previamente un hecho o una situación gubernamental que provoca en un individuo cierta reflexión, de conciencia personal, que en este caso es una regla dada. Se trata de un pensamiento personal sobre la esfera pública, de lo privado a lo público, puesto que lo público afecta de alguna manera lo privado; lo importante aquí es que existe una reflexión sobre el vínculo con los otros en un contexto determinado, reflexión sobre el vivir juntos. Este pensamiento se torna como una contradicción entre la obligación a actuar según una regla legal y la proyección a futuro a vivir sin la imputación de dicha regla.

Una obligación, una prohibición y una autorización son facetas de la ley con las cuales guían nuestros actos, que al estar frente a un desobediente civil se suscita un quiebre en la norma. El desobediente se niega a participar en lo que juzga contrario a sus convicciones, de lo cual es consciente y asume las consecuencias que traerá sus actos y, a su vez, tomará como testigo de su insurrección a la sociedad. Además, el desobediente buscará el debate público para convencer de la objeción que formula; pues solo tiene

sentido si es colectiva pues acá los motivos egoístas quedan fuera. Será pues la desobediencia civil una expresión de civismo, se trata del ciudadano resistiéndose al interés general con las consecuencias que ello conlleva.

En relación con el concepto, la *civil disobedience* es una expresión anglosajona que a término del desobediente se juzgará y se traducirá como “desobediencia cívica” o “desobediencia civil”. Desde la perspectiva de Hannah Arendt cree que no puede haber un comportamiento individual de conciencia de la *civil disobedience* pues

Los argumentos invocados para defender la conciencia individual o los actos individuales, es decir, los imperativos morales y los llamamientos a un “derecho superior”, ya sea trascendente o profano, son inadecuados cuando se entiende aplicarlos a casos de desobediencia civil sobre el terreno de la conciencia individual. (2021)

Esto es, son necesarios que las relaciones de la conciencia del ciudadano con la ley vayan más allá de lo individual para construir una colectividad con causa; los actos de desobediencia civil intervienen cuando un número de ciudadanos ha adquirido una convicción de que los mecanismos tradicionales (Instituciones públicas) ya no funcionan, dado que sus reclamos no son atendidos, escuchados o tomados en cuenta; incluso, los actos de desobediencia pueden tener la convicción plena de tratar de cambiar la actitud del gobierno, cuando éste ha puesto en duda (para los desobedientes) su credibilidad, su legalidad y constitucionalidad por las leyes que ha vertido hacia la ciudadanía.

Es altamente admirable, según palabras de Arendt, cómo es que los desobedientes civiles actúan más allá del interés propio:

[Ellos] constituyen minorías organizadas, unidas por decisiones comunes más que por una comunidad de intereses, y por la voluntad de oponerse a la política gubernamental, aun cuando puedan estimar que esta política tiene el apoyo de una minoría. Su acción concertada procede de su común acuerdo, y es este acuerdo el que confiere a sus opiniones un cierto valor y los hace convincentes, independientemente de la manera en que se formaron en su origen. (2021)

No hay duda de la dimensión cívica de la desobediencia civil, y esto nos refiere a pensar en los otros, en sus dimensión social y colectiva; sin embargo, se debe tener en cuenta que el concepto invita pensar en una gestión personal de la propia conciencia.

Si bien los límites de los conceptos no están totalmente definidos, e incluso uno de los objetivos de este trabajo es justamente mostrar la casi imposibilidad de delimitar los conceptos dada la práctica de estos actos, empero podemos aproximarnos a reflexionar sobre los conceptos y las prácticas. La palabra “civil” tiene su origen en el latín *civilis*, lo cual refiere a ciudadano ya ampliamente mencionado desde el capítulo primero; ahora bien, consideramos que la urbanidad tiene mucha relación con la ciudadanía, aunque esto no sea una ley, ni para el concepto ni mucho menos para la práctica. Lo que nos debe importar es que la desobediencia es “cívica” por el carácter ciudadano de la acción que emprende: Los desobedientes incitan a sus conciudadanos a seguir su ejemplo, o al menos a plantear y debatir sobre el problema. Del mismo modo, el carácter “cívico” da referencia a la búsqueda del vínculo de respeto con los otros (civismo), también, al carácter no violento de las acciones con respecto a las personas, además de la calidad no militar de los desobedientes. Así, la desobediencia civil se convierte en una expresión de la civilidad: al rechazar la violencia, y hacer un llamamiento a la inteligencia del adversario. La “desobediencia cívica” remite al ciudadano que se opone en nombre de una conciencia colectiva, en nombre de principios comunes a varias personas que se quieren hacer prevalecer. Esto precede, al parecer, de la concepción del civismo proveniente del Siglo de las Luces, aquel espíritu humanista que sobrepasa la relación de la persona con la ley y nos muestra el respeto por el otro, por el individuo, antes que nada.

[...] recordemos el artículo 2 de la Declaración de Derechos Humanos del Hombre y del Ciudadano, del 26 de agosto de 1789, que enumera los cuatro derechos naturales del hombre: “La finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión”. Se puede estimar que la desobediencia a las leyes con un fin de interés general es una forma de «resistencia a la opresión» y por tanto la expresión de ese derecho natural e imprescriptible. (Bové y Luneau, 2004)

En este sentido, podríamos poner a debate si los otros derechos no son vulnerados por la resistencia a la opresión, esto es que la libertad, la propiedad o la seguridad son resguardados por la legalidad, y en este sentido la resistencia a la opresión pueda convertirse en un obstáculo para garantizar una marco jurídico-normativo que vigile tales derechos.

Algunos autores dejan para el término de «desobediencia cívica» todas aquellas movilizaciones colectivas (marchas, manifestaciones, etcétera) cuyos fines tienen que ver con ciertas injusticias, mientras que para la «desobediencia civil» se refieren a aquel individuo que se opone a una ley, en nombre de su conciencia individual o de principios personales, como lo puede ser evitar la transfusión de sangre, los honores a la bandera o enlistarse en el ejército. Esto último es lo que mencionamos al principio del capítulo como «objeción de conciencia».

El ciudadano que se opone al poder, al Estado, practicando un acto desobediencia en nombre de una conciencia colectiva, con principios comunes a varias personas y que quiere prevalecer, es aquel que ha perdido credibilidad en la política, es aquel que se abstiene de participar en los procesos y consultas electorales.

De este modo, decimos que no cualquier acto que se oponga a la ley es desobediencia civil, pues tenemos ciertos criterios mínimos que a continuación enlistaremos, no sin antes mencionar que son criterios que pueden variar según la práctica misma, por lo que dichos criterios deberán estar siempre en revisión continua.

- *Es un acto personal y responsable.* El desobediente es coherente con lo que piensa, pues desobedece con todo conocimiento de causa. Él sabe que su acto es ilegal y asumirá el castigo por desobedecer la ley; por lo que sus actos siempre serán un riesgo.
- *Es un acto desinteresado.* La ley que se desobedece es una ley que se percibe como contraria a la colectividad. En contraposición con la desobediencia criminal, la desobediencia civil no espera ningún beneficio o ganancia personal.
- *Es un acto de resistencia colectiva.* Por lo “general” no se actúa solo, el desobediente se moviliza y se agrupa. Desobedecer no estar en contra, pues es un acto cívico que se perfila o proyecta para la sociedad, por ello se habla de la solidaridad y su desarrollo.

- *Es un acto no-violento.* Una de las finalidades de la desobediencia civil es la “conversión” de los adversarios y no su dominación, sumisión o derrota. Al adversario se le respeta, por eso es fundamental proyectar su convencimiento.
- *Es un acto transparente.* Se trata de un acto público. Al contrario de la desobediencia criminal, este es un acto sin esconderse, sin secretos.
- *Es un acto último.* Se considera así porque antes se tuvieron que haber agotado todos los medios posibles de diálogo con las instituciones.

Los destinatarios de la desobediencia civil son: 1) el poder, el Estado, la política: de este modo se desobedece a una regla para interpelar al poder político. 2) la opinión pública: se trata de convencer de la legitimidad de la desobediencia para expandir el movimiento social (acción colectiva).

La desobediencia civil requiere de un dominio sobre sí mismo, ya que desobedecer no es un comportamiento cotidiano, o al menos no es un comportamiento aceptable día con día. Se trata de una innovación social, pero ¿para qué se desobedece? La desobediencia civil se inscribe en el campo de lo político, por lo que se busca la transformación de la sociedad, transformación de la ley, de la estructura y organización del país. No estamos frente a una empresa de desmantelamiento de la sociedad, sino de la voluntad de construirla de otra forma; así, esta se convierte es una exigencia de nuestras sociedades complejas hoy en día.

CAPÍTULO 3.

Immanuel Kant frente a la desobediencia civil

3.1 Kant y la objeción de conciencia

Cabe mencionar que una de las corrientes que ha estudiado la objeción de conciencia es aquella que indudablemente converge en la idea de que la prosperidad surge por la corriente ético-política llamada “liberalismo”. Y es que en el seno del pensamiento liberal encontramos fundamentalmente la idea controversial entre los derechos del ciudadano y las obligaciones con el Estado.

Dentro de la objeción de conciencia podemos también encontrar el conflicto entre la moral privada y la moral pública, específicamente entre aquellos valores que pueden ser considerados como morales o como políticos. El problema fundamental de la objeción de conciencia está en la incompatibilidad entre las obligaciones establecidas por el Estado y aquellas otras establecidas por la moral.

Por otro lado, la objeción de conciencia suele ir acompañada de la cultura de la no violencia, puede ser que por este motivo se confunda muy a menudo con la desobediencia civil o el pacifismo, de lo cual hablaremos más adelante. Ahora bien, como hemos visto y relacionado a lo anterior, la objeción de conciencia se muestra como un tipo de desobediencia regular y mayoritariamente relacionada con la guerra, o con el cumplimiento del servicio militar.²² Del mismo modo, se ha limitado a la objeción de conciencia como acto surgido por las creencias religiosas, sin embargo, no se descartan incluir como motivos a este acto valores morales o convicciones políticas. De cualquier modo, según la Dra. Paulette Dieterlen, en su artículo sobre *Objeción de Conciencia*, (1998: 187-205) nos comenta que en la base de toda objeción de la conciencia está la convicción moral, ética o racional que un individuo tiene sobre sí mismo y su entorno, esto es, que los individuos tenemos un “tribunal de la conciencia” el cual nos dicta lo que debemos hacer u omitir o cómo debemos actuar o no, en la “voz de la conciencia” que guía nuestra conducta. Si nos remontamos a la Antigüedad nos daremos cuenta que el “*daimon*” o “*phone daimoniké*” de Sócrates que le decía lo que debía hacer o cómo debía actuar, (Platón, 2001: 123) no es otra

²² No menos importante, es otra cuestión que ha surgido como controversia acerca de la objeción de conciencia, ésta es cuando se hacen obras de beneficio social en vez de realizar el servicio militar, esto es, realizar un servicio alternativo en donde se busque hacer obras comunitarias y benéficas a la comunidad.

cosa que el tribunal de la conciencia, una conciencia moral que actúa como un juez al momento de actuar. Pero, la conciencia actuando como juez o cómo tribunal de la razón para advertirnos sobre nuestros actos lo encontramos en la Filosofía Moderna con Immanuel Kant. Este autor nombraba a esta conciencia como un tribunal en el que “los pensamientos se acusan y se disculpan entre sí”, que no es otra cosa que la “conciencia moral”. (2008: 354)

3.2 Kant y la desobediencia civil

Uno de los más importantes planteamientos de Kant, es lo referente a la ley moral, la cual no proviene de la voluntad de la sociedad, tampoco de la “buena voluntad” de los individuos, tampoco de la naturaleza o de algún ser divino, y mucho menos de un legislador como lo es la relación a la ley positiva; para el autor de la *Crítica de la razón práctica* la ley moral surge de los dictados de la razón, esto es, la ley moral nos obliga en virtud de nuestra propia razón o nuestra propia voluntad; en este sentido, para Kant, la obligación hacia la ley moral será la misma para todos y cada una de las personas, puesto que precisamente lo que tenemos en común los seres humanos es la razón; se dirá que podemos ser distintos por nuestros gustos o inclinaciones, pero la razón y sus dictados son de carácter universal y, por tanto, eso es lo que nos hace iguales en tanto humanos.

Dicho lo anterior, y precisamente vinculando con la obediencia o no a las leyes, diremos que Kant nos muestra tres acciones distintas en el actuar del ser humano: 1) acciones contrarias al deber, 2) acciones conforme al deber y, 3) acciones por deber. Las primeras son aquellas acciones en donde no se muestra un vínculo con los otros, son aquellas en donde los seres humanos se guían bajo sus propios intereses o gustos, es decir, sus inclinaciones, caracterizando este tipo de acciones como egoístas. Respecto a las segundas, son aquellas acciones en donde obedecemos la ley por el sólo hecho de ser conveniente, por ejemplo, cuando actuamos obedeciendo ley por evitar un castigo; en este último caso el motivo de la acción es la seguridad del individuo, por ello, aunque la acción

es moralmente aceptable no es una acción por deber (no es una acción ética). En este último tipo de acciones, la obediencia a la ley moral es una obediencia por la propia ley y no por el miedo al castigo; la acción se hace libremente, esto es, fuera de toda determinación de las inclinaciones; a este tipo de acciones Kant dice que persiguen leyes de libertad.

De este modo, los que actúan según el deber, lo hacen según su conciencia, ya que es razonable. Y es razonable porque son acciones que entran en armonía con las acciones de otros hombres. La ley moral no puede ser violada u objetada porque son leyes que todos reconocen como si fueran autores de su propia legislación (idea democrática).

Supongamos ahora una sociedad en la que sus miembros desconocen las leyes, en el sentido de que no las reconocen por todos y cada uno de los miembros, en ese caso los hombres actuarían por obligación (conveniencia) y no por deber, Kant afirma en su Doctrina del Derecho que la “legislación tendría que guiarse por la idea de una Constitución donde exista la mayor libertad humana, de acuerdo con leyes que permitan que la libertad de cada uno exista con la libertad de otros”. (2008: 355) Por un lado, una ley que obligue a los individuos a actuar por miedo y no por el sentido de deber, no respetaría la parte racional o de conciencia, así que habría objetores por todos lados. Por otro lado, si en una constitución que implique mayor libertad compatible con la libertad de los otros, ¿la objeción de conciencia implicaría una mayor libertad? o ¿si este tipo de acciones representa una disminución o detrimento de la libertad de los otros? He aquí las contrariedades.

El vínculo de hecho que existe entre el ciudadano y el Estado es la “obligación política”, y en otro término podría ser la “obligación moral”, de esta última hablaremos más adelante. La obligación tanto política como moral se traduce en “el deber de acatar la ley”, esto es, la obediencia a la ley se establece cuando una persona decide actuar de conformidad con los comportamientos socialmente reglados, y esta es pues la relación de los ciudadanos con el Estado. Lo que debemos de tener en cuenta es que las relaciones entre individuos en estas sociedades contemporáneas están regidas por un sin número de normas conductas; algunas de ellas suelen ser de carácter optativo sin que la persona reciba un castigo o una reprimenda, pero existen otras que nos imponen la realización u omisión de determinadas acciones.

En el ramo jurídico, se les llama “Normas primarias” (Hart, 2009) a todas esas leyes que provienen del derecho positivo. ¿Cuál es el fundamento último que justifica nuestro comportamiento con respecto a las disposiciones estatales?

Muchas veces hemos pensado que los gobiernos que rigen nuestra conducta en comunidad son déspotas, malos o que velan por sus intereses personales, que promueven leyes injustas o simplemente son ineficaces en su desempeño. Ante esta realidad, también se ha considerado o anhelado desde la crítica, la protesta y el reclamo hasta la desobediencia, la sedición o rebelión al sistema; sin embargo, ¿cuál es la mejor opción para solucionar la problemática de los malos gobernantes, los gobiernos ineficientes o el de las leyes injustas? El autor de *La Metafísica de las Costumbres* y de la *Teoría y Práctica* nos muestra una propuesta de solución, que si bien para algunos resultará altamente reprochable para otros representará una guía viable de solución.

Kant nos plantea que, al menos en el primer texto — “Observación general A” — y en su artículo “De la relación entre teoría y práctica en el derecho político”, en *Teoría y Práctica*, que el pueblo —que bajo cierta legislación estuviera en una situación de inconformidad con la ley y el gobierno vigente— no tendría ningún derecho de sedición o de rebelión contra el poder estatal, antes bien lo único que debe hacer es *obedecer*.

¿Cuál o cuáles son las razones que da Kant para este planteamiento? ¿Por qué no hay derecho de sedición o de rebelión contra el Estado a pesar de que existe una inconformidad con su ejercicio o sus leyes? ¿Cuál es la posible solución que propone Kant al respecto, es decir, qué es lo que debemos hacer ante el sentimiento de inconformidad del gobierno o sus leyes?

La manera en que abordaré estas cuestiones depende de aclarar en **primer término** por qué dice Kant que, a partir del principio universal del derecho, es un deber moral vivir en una condición civil; **en segundo**, abordaré al *contrato originario* como mera idea de la razón en tanto que sirve para la legitimación de todo ejercicio estatal incluyendo las leyes promulgadas; **en tercer término**, abordaré la obediencia a las leyes como condición para la libertad exterior de cada miembro coexistente en una comunidad determinada; **por último**, analizaré los argumentos kantianos en contra de la resistencia al poder supremo estatal. De

esta manera, trataremos de concluir diciendo que la única posibilidad para transformar una legislación considerada como ineficiente será la manifestación de inconformidad del pueblo, a través de la protesta y la crítica al gobierno, pero el cambio o la transformación real sólo podrá llevarse a cabo por el soberano mediante *la reforma*, y nos tendríamos que preguntar cómo sería esta última.

3.2.1 El deber moral de vivir en una condición civil

Los gobiernos autoritarios, déspotas, dictadores, represores o tiranos, son comunes en la historia de las sociedades; los gobiernos han sido calificados con estos y otros adjetivos a partir de su ejercicio gubernamental en circunstancias específicas y de las leyes que promueven. Estas últimas al ser públicas, esto es, al ser del conocimiento de todos los miembros de la comunidad, tienen la posibilidad de ser criticables, es decir, puestas en cuestión por todos aquellos a los que afectan; de esta manera, pueden ser catalogadas, respecto a la incidencia negativa para los miembros de la comunidad, como leyes injustas, es decir, como leyes que se presentan como un obstáculo en la realización de los fines de los ciudadanos. ¿Qué hacer en este caso? La desobediencia, la sedición o la rebelión contra estos gobiernos y sus leyes parecen ser la vía más adecuada a seguir. Immanuel Kant nos muestra que el camino a seguir no es el de la sedición o la rebelión contra estos malos gobiernos, sino la obediencia plena.

Para Kant el origen del poder supremo del Estado es inalterable por el pueblo que está sometido a él. Esta idea deviene en nuestro pensador porque considera que el pueblo está unido en una voluntad legisladora que se representa en el Estado (la *voluntad general*). Así considera que la suprema autoridad legisladora no puede ser “puesta en cuestión” o que el pueblo no debe oponer resistencia a tal poder supremo o a la institución estatal. Desde la perspectiva kantiana, dicha institución pertenece al ámbito civil, es decir, es un estado civil que se contrapone al estado natural (contractualismo). Para el autor de *La metafísica de las Costumbres*, el estado de naturaleza es un estado provisorio, anterior a la constitución civil;

por tanto, si el estado natural representa solamente un tránsito al estado civil, esto quiere decir que para Kant la mejor manera de formar civilidad (Control de libertad exterior y antagonismos) es llegando al objetivo: la *constitución del Estado*.

De esta manera, el vivir dentro del ámbito civil para Kant va a representar una obligación (a partir de la razón), o mejor dicho un deber, un deber moral.

Ahora, debemos referirnos al postulado del derecho público kantiano, el cual advierte el deber de salir de un estado natural para acceder a un estado civil: *en una situación de coexistencia inevitable con todos los demás, debes pasar de aquel estado a un estado jurídico, es decir, a un estado de justicia distributiva* [Sección 42, *La Metafísica de las Costumbres* (2008)].

Según Kant, en un examen llevado a cabo por la razón sobre las relaciones externas y la situación de violencia que en ellas existe, surge dicho postulado como *guía moral ante la necesidad de cambiar* la situación producida por el derecho privado.²³

El objetivo que precisamente persiguen tanto el Estado y las leyes que de él emergen es *la libertad de cada una de las personas en relación con sus acciones conformea una ley universal*; el resultado de este planteamiento es la posibilidad de conciliación de acciones entre personas, esto es, la coexistencia de la libertad de acción de cada uno según una ley universal, o dicho de otra manera, es la posibilidad de realización de los fines individuales en la colectividad mediante la obligación a una ley en sentido universal.

Así, para Kant, surge el **principio universal del derecho**: “Una acción es *conforme a derecho* (*recht*) cuando permite, o cuya máxima permite la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal” (Kant, 2008, [230]: 39). De este modo, la constitución civil es una relación de hombres libres que se hallan bajo leyes coactivas.

²³ Recordemos que la causa de que la confrontación (o coacción) entre personas, en Kant, no es otra que la declaración de posesión de objetos externos y la defensa de su uso particular, o dicho en pocas palabras: es la adquisición de la propiedad privada la causa de la confrontación entre los hombres, que en este estado de naturaleza es altamente posible sin un orden normativo justo. Véase. I. Kant (2008), sección D, 40.

3.2.2 El contrato originario

Kant es partidario de la idea de la realización de un contrato social entre personas para el establecimiento o la constitución del estado civil. Sabemos que en dicha constitución se relacionan dos partes: el soberano y el súbdito, esto es, el que manda y el que obedece. Esta relación surge a partir de un *contrato originario*, en donde el pueblo (unión de súbditos) renuncia a su libertad exterior (libertad salvaje y sin ley) para recobrarla como miembro de la comunidad (libertad íntegra y general).²⁴

La constitución civil legítima surge entonces a partir del contrato originario, que es una coalición de cada voluntad particular y privada para constituir una voluntad comunitaria y pública (con vistas a una legislación). Para Kant es preciso *suponer* que este contrato se trata de un hecho (*como si se hubiese de facto*) para considerarnos ligados a dicha constitución civil ya existente.

El concepto del contrato originario será para Kant una mera idea de la razón que, en tanto idea que sirve para la práctica, tiene una realidad: la de la obligar a todo legislador a dictar sus leyes *como si* éstas hubieran emanado de una voluntad unidad de todo el pueblo, y la de considerar a cada súbdito como si hubiera expresado su acuerdo o conformidad con una voluntad tal. Esta no va a ser otra cosa que la manera de legitimar toda ley pública y la obediencia a ella, pues de lo contrario “Si esa ley es de tal índole que resulta *imposible* a todo el pueblo otorgarle su conformidad [...], entonces no es legítima; pero si es *simplemente posible* que un pueblo se muestre conforme a ella, entonces constituirá un deber tenerla por legítima...” (Kant, 1993: 37) ²⁵

²⁴ Es así que se dice que en el estado jurídico hay una dependencia legal, pero sin olvidar que es una dependencia que surge de su propia voluntad legisladora.

²⁵ Aquí lo que habría que analizar es justamente a qué le llama Kant una “conformidad simplemente posible” con la ley, ya que esto determina su legitimidad. Introduzco esta inquietud porque Kant no considera a la voluntad general como la voluntad de todos, ya que sería humanamente imposible obtener el consentimiento de cada uno de los miembros de una comunidad hacia la ley; además de que se excluirían también aquellos a los que Kant llama ciudadanos pasivos o *coprottegidos*, dado que no son considerados como partícipes de esa voluntad legisladora universal, sino más bien receptores de la misma.

3.2.3 La obediencia a las leyes

El poder supremo tiene para Kant un propósito práctico: el control de los conflictos externos en la interacción o búsqueda de fines entre los miembros de la comunidad y, a su vez, la posibilidad del goce de la libertad de cada uno de ellos conforme a la obligación de una ley en sentido universal (propósito práctico). Es por esta misma razón que dicho poder, es decir, el poder del Estado es para Kant inescrutable para el pueblo que evidentemente se encuentra sometido a tal poder; para Kant el pueblo no debe discurrir activamente (o poner en duda) el origen de dicho poder, ni mucho menos sobre la obediencia que se le debe a éste y a sus mandatos, antes bien sólo tiene el papel de *obedecer*. Para el autor de la *Metafísica de las Costumbres*, el pueblo tiene la facultad de juzgar a dicho poder estatal pero sólo de manera legal. (2008: Observación general A [318] 149) Así, los súbditos pueden quejarse del poder supremo, de sus supuestas injusticias, pero lo que no deben hacer es oponerle resistencia:

Contra la suprema autoridad legislatora del Estado no hay, por tanto, resistencia legítima del pueblo; porque sólo la sumisión de su voluntad universalmente legislatora posibilita un estado jurídico; por tanto, no hay ningún derecho de sedición (*seditio*), aún menos de rebelión (*rebellio*), ni mucho menos existe el derecho de *atentar* contra su persona, incluso contra su vida (*monarchomachismus sub specie tyrannicidii*) como persona individual (monarca), so pretexto de abuso de poder (*tyrannis*). (2008: [320] 151-152)

Para Kant, la resistencia a la legislación debe considerarse como contraria a la ley, pero no solamente, debe considerarse como la destrucción total de la constitución legal: la resistencia al jefe supremo es la resistencia a las leyes, pues las leyes son emanadas por el jefe supremo.

La única opción que existe, según Kant, para llevar a cabo una renovación de la constitución política es por medio del soberano y no por el pueblo, esto es, por el juicio del legislador y no por los súbditos; así “[...] 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, 1993: 38) ²⁶

3.2.4 La imposibilidad de la resistencia civil

Recordemos que en el contrato originario la ley promulgada por el poder soberano es una ley que representa las necesidades del pueblo y las obligaciones que él mismo se daría, y por ello es legítima. Y si es una ley pública entonces es una ley legítima, y si es una ley legítima es una ley irreprochable. Para el pensador de Königsberg una ley que es irreprochable desde el punto de vista del derecho conlleva la facultad de coaccionar y, la prohibición de oponerse a la voluntad del legislador:

... el poder que en el estado da efectividad a la ley no admite resistencia (*es irresistible*), y no hay comunidad jurídicamente constituida sin tal poder, sin un poder que eche por tierra toda resistencia interior, pues ésta acontecería conforme a una máxima que, universalizada, destruiría toda constitución civil, aniquilando el único estado en que los hombres pueden poseer derechos en general. (Kant, 1993: 40)

La rebelión o la sedición no es lícita, antes bien es preferible *la reforma*. (2008, Observación general A: [322] 153) Toda oposición al poder legislativo, toda incitación de descontento que culmine en una acción de los súbditos, todo levantamiento que estalle en rebelión, dice Kant, es el delito supremo y más castigable en una comunidad, ya que se considera como un atentado en contra los fundamentos de la constitución civil. La oposición al poder supremo es una prohibición incondicionada, incluso cuando se considere que dicho poder es despótico o tirano, es decir, aun cuando el jefe del Estado haya violado el contrato originario y se conduzca de manera contraria a la voluntad universal legisladora.

²⁶ Kant nos habla de que si aún se diera el caso de se realizara una revolución y se estableciera una nueva constitución, a pesar de ello, los súbditos tienen la obligación de someterse como buenos ciudadanos al nuevo régimen y obedecer a la autoridad que detenta ahora el poder.

¿Cuál es el motivo que mueve a Kant a afirmar tal sentencia que al parecer se visualiza con tintes autoritarios?

Si acaso se admitiera la rebelión contra gobiernos injustos, según Kant, entonces el pueblo es el que comete injusticia, porque ese modo de proceder torna insegura toda constitución jurídica e introduce un estado de ausencia de ley, y la consecuencia de ello es mucho peor que la de vivir frente un mal gobierno (Hobbes).

Al ciudadano de Kant, se le da la *facultad de dar a conocer públicamente su opinión acerca de lo que en las disposiciones de ese soberano le parece haber de injusto para con la comunidad*; (Kant, 1993: 46) pero sólo en tanto ciudadano y con el permiso del propio soberano. Kant no es un ingenuo y sabe que los gobernantes pueden equivocarse en sus decisiones y esto debe ser mostrado públicamente por los ciudadanos.²⁷

Pues quererle negar esta libertad no sólo es arrebatarle toda pretensión a tener derecho frente al supremo mandatario —como Hobbes pretende— sino también privar al mandatario supremo [...] de toda noticia sobre aquello que él mismo modificaría si lo supiera, dando lugar a que se ponga en contradicción consigo mismo. Pero infundir al soberano la preocupación de que los súbditos, al pensar por sí mismos y expresar públicamente su pensamiento, podrían provocar disturbios en el Estado equivale a despertar en él la desconfianza frente a su propio poder, o incluso el odio contra su pueblo. (Kant, 1993: 47)

El autor de la *Crítica del Juicio* considera que un gobernante no puede cometer acciones injustas para con el pueblo ni dar leyes injustas a sabiendas que se trata de un acto de injusticia; por ello nos dice que el **principio universal del pueblo para juzgar sus derechos** se resumiría en la siguiente sentencia: *Lo que un pueblo no puede decidir sobre sí mismo, tampoco puede decidirlo el legislador sobre el pueblo*. De este modo, las auténticas leyes surgidas de la voluntad del legislador, serán las leyes lícitas que requiere el pueblo; de esta manera se dice que el pueblo nunca se daría leyes que van en contra de sí mismo, y si existe una ley, proveniente de la voluntad del poder supremo, tal que atente contra “los fines de la humanidad” tendrá que ser enjuiciada universal y públicamente por el pueblo, mas no ser convocada a una resistencia.

²⁷ La libertad de pluma es considerada para Kant como garantía de los derechos del pueblo, pero sólo si se mantiene bajo los límites del respeto a la constitución civil.

3.3 Una reforma al estilo ¿republicano?

Para Immanuel Kant, al admitir la imposibilidad de todo el pueblo y de cada uno de los miembros de la comunidad de sedición o de rebelión contra la estructura institucional, debe existir una obediencia al Estado y a sus leyes. Y es que resulta que, para el pensador de Königsberg, es un deber moral de los seres humanos unirnos y entrar una sociedad en la que exista la posibilidad de coexistencia de las libertades externas y el control de los antagonismos entre las personas. De este modo, el buen funcionamiento de la sociedad va a depender de las instituciones jurídico-políticas legisladoras. En Kant, el gobierno es la voluntad general legisladora, la voluntad del pueblo que concibe un autogobierno, un gobierno que se da el mismo pueblo para alcanzar las condiciones que posibiliten la libertad según leyes universales y el control del conflicto entre las personas. Vivir de manera contraria es vivir en un estado de inseguridad y de poca probabilidad para obtener los fines que cada uno nos damos. Para el autor de *La paz perpetua*, el gobierno y sus leyes van a representar un recurso por el que cada miembro de la comunidad pueda alcanzar sus propios fines y su prosperidad, junto con los demás. Por estas razones no es posible, desde la perspectiva kantiana, el derecho a la sedición o la rebelión, ya que sin un marco jurídico-político los seres humanos, o, mejor dicho, el pueblo el general nunca se constituirían como comunidad, es decir, no cabría la posibilidad de dirimir los conflictos existentes desde la cotidianidad y mucho menos la libertad de procurarse cada uno el bien o los bienes que considere necesarios. La desobediencia civil traería consigo división de la comunidad, enfrentamientos de intereses, choque de libertades, etc., lo cual se traduce en inseguridad pública.

El camino que Kant nos ha planteado ante la problemática de encontrarnos frente a malos gobiernos y leyes supuestamente injustas no va a ser otro que *la reforma*. Entendida esta como la posibilidad de transformar o regenerar el sistema jurídico-político. Sin dejar de considerar que esta medida sólo puede ser hecha por los representantes del gobierno (diputados, senadores, etc.) y no por el pueblo en general. Si bien no es posible efectuar un cambio desde la condición de pueblo (sociedad civil), para el autor de las *Críticas* es posible protestar, reclamar, es decir, manifestar públicamente el descontento hacia nuestros

gobiernos, pues justamente la vigilancia y la crítica serán una base firme para que esa voluntad universal legisladora funcione de manera correcta. Pero ¿cuál es el método? ¿cómo hacer esa *reforma*? ¿desde qué criterios o ideales debemos impulsarla?

Se sabe bien, gracias a los biógrafos, que nuestro pensador tenía una gran admiración por los ideales de la Revolución Francesa y por los escritos de Jean Jacques Rousseau; pero, a su vez, parece que le causaba una gran preocupación la violencia con la cual se desarrollaba dicha revolución, al grado de promover –como vimos más arriba– la obediencia a toda autoridad, incluso si esta comete actos de injusticia.

A pesar de ello, como lo mencionamos anteriormente, Kant está a favor de la Soberanía popular, y promueve la idea de que todo poder legítimo debe desprenderse de la voluntad general, pues de esa manera la comunidad estará plenamente representada. Estas ideas están bajo los ideales de la tradición republicana.

Cuando nuestro autor habla en diversos textos de un “progreso en el género humano” lo hace pensando en la legalidad, la libertad y la racionalidad de los gobernantes y de los gobernados, por ejemplo, aquí nos dice que

Poco a poco irá descendiendo la violencia ejercida por parte de los poderosos y se incrementará el acatamiento a las leyes. En parte por pundonor y en parte por un proyecto bien entendido irán surgiendo más dosis de bonhomía, algo menos de pendencia en los litigios, una mayor confianza en la palabra dada, etc., dentro de la comunidad y esto acabará por extenderse también a los pueblos en sus mutuas relaciones externas hasta consumarse una sociedad cosmopolita. (2003: 168)

El valor principal de la tradición republicana es la libertad, que no se trata de otra cosa que la autodeterminación de un pueblo por medio de sus leyes, mismas que son reconocidas por el pueblo dado que son elaboradas *como si* el pueblo mismo las hubiera elaborado.

El ciudadano entonces se convierte en un colegislador. Es así que Kant parece coincidir con dicha tradición republicana en el esbozo de su propuesta de *reforma* como resultado del descontento social, pues un hombre racional y libre preferirá un Estado republicano.

Por lo tanto, un ser dotado de libertad, consciente de este privilegio suyo respecto del animal privado de razón, no puede ni debe reclamar, conforme al principio formal de su arbitrio, ningún otro gobierno para el pueblo al que pertenece sino aquel donde éste sea también colegislador, esto es, el derecho de los hombres, que ellos mismos deben acatar, ha de preceder necesariamente a toda consideración sobre el bienestar, siendo tal derecho algo sagrado que se alza por encima de cualquier precio (de la utilidad) y que a ningún gobierno, por muy benefactor que sea, le resulta lícito violar. Mandar autocráticamente y pese a ello gobernar de modo republicano, es decir, bajo el espíritu del republicanismo y por analogía con él, es lo que hace a un pueblo estar contento con su constitución. (2003: 162)

Kant cree que el ejercicio del poder político debe estar en la voluntad del pueblo expresado en las leyes, basado en una Constitución que proviene de una voluntad general; en este sentido el poder legislativo nunca se separa de los ciudadanos. Al defender esta postura, podemos confirmar la tradición liberal en la que se desenvuelve Kant.

Ser republicano significara luchar con el despotismo, no a manera de una revolución sino más bien se refiere a una evolución (de pensamiento). De este modo, dicha evolución requerirá de una educación ilustrada para los ciudadanos, para un uso pleno y maduro de la razón, y para ello es fundamental.

Mediante una revolución acaso se logre derrocar al despotismo personal y acabar con la opinión económica o política, pero nunca se conseguirá la verdadera reforma de la manera de pensar; sino que nuevos prejuicios, en lugar de los antiguos, servirán de riendas para conducir al gran tropel... Para esta ilustración no se requiere más que una cosa, libertad... libertad de hacer uso público de la razón íntegramente... Entiendo por uso público aquel que en calidad de maestro se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores... (2004a: 28)

En este sentido, serán la libertad de pensamiento y la libertad de expresión que hacen que la sociedad presione a los gobiernos para que cumpla con los diversos reclamos sociales. Los filósofos, en este sentido, se convierten en una pieza clave, pues se convierten en intelectuales que defensores de los derechos frente al gobierno; y así se convierten en personajes incómodos y escandalosos para quien detenta el poder político. La percepción del filósofo-humanista debe ser de conciencia y de crítico para la defensa de la libertad y los derechos fundamentales. De este modo, la sociedad civil debe tener una autonomía

frente al gobierno, pero no solamente los filósofos tienen esa tarea, sino que vida desde la tradición republicana debe tener en cuenta la educación:

El pueblo entiende que los gastos relativos a la educación de su juventud no han de correr por su cuenta, sino por la del Estado, pero al Estado por su lado no le sobra dinero para remunerar como es debido a los maestros y que éstos se dediquen con ganas a su cometido, porque necesita todos sus recursos para las guerras y, además, toda esa maquinaria educativa carece de cohesión alguna, si no es puesta en marcha conforme a un plan trazado deliberadamente por las más altas instancias del Estado y se mantiene regularmente con arreglo a ese propósito suyo; para lo cual convendría que el Estado también se reformase así mismo de vez en cuando y progresara continuamente hacia lo mejor ensayando la evolución en lugar de la revolución. (2004a: 170)

Al parecer, para nuestro pensador, la educación tiene la función de formar personas cultas e instruidas, sino también de promover ciudadanos libres y conscientes de sus derechos y deberes, con una capacidad de juicio para saber qué tipo de leyes, qué tipos de instituciones políticas y qué tipo de decisiones son las más pertinentes. Se trata de formar hombres libres, tal cual como lo propuso Rousseau anteriormente, pues es la voluntad general enriquecida con la educación para dar paso a la evolución política (republicana).

Es la idea de república de Kant caracterizada por una vida social sin violencia y coerción, por el respeto de las leyes por parte de los ciudadanos, el reconocimiento y respeto de los derechos de las personas por parte del gobierno, por ejemplo, de la libertad en sus distintas modalidades (de pensamiento, de expresión, de opinión, etcétera), y sobre todo un orden jurídico tal que pareciese que el pueblo haya sido el legislador de sus mismas leyes.

Al igual que Rousseau, Kant apuesta por una república la cual no es una forma de gobierno (como la monarquía, la aristocracia o la democracia), sino es una concepción de soberanía basada en la voluntad del pueblo. Cabe señalar que ninguno de los dos pensadores es demócrata, antes bien Rousseau apunta por una república aristocrática y Kant por una república monárquica.

Recordemos que para Kant el contrato social es un contrato único (*pactum union civilis*) que hace que se constituya la sociedad civil y, al mismo tiempo, instituye la ley, el derecho y la coacción fundada en la misma.

De este modo la libertad natural se convierte en civil, pues es así que la soberanía popular y su poder se consolida emitiendo las leyes para sí misma, y la libertad civil, al conjuntarse, forma la *voluntad general* que es donde se funda el poder soberano. Es el poder soberano un poder no absoluto, sino un poder que sea capaz de cumplir los principios de igualdad, independencia y libertad. En donde este último se refiere al derecho del individuo de realizar su propia felicidad por sí mismo:

Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cauce perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante, libertad que puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal (esto es, coexistir con ese derecho del otro. (1993b: 27)

En este sentido, bien podemos afirmar que el objetivo de la conformación de la sociedad civil es la libertad antes bien que la felicidad misma.

El principio de igualdad versa sobre la relación de los súbditos ante el poder y las leyes coactivas. Es verdad que todo súbdito está sometido a las leyes coactivas de la misma manera –menos el jefe de estado, el cual coacciona, pero no puede ser coaccionado–. Para Kant la igualdad es únicamente en término de las leyes, aunque puede haber otro tipo de desigualdades (como las culturales, económicas, etcétera). El último principio es el de la independencia, que se refiere a la independencia del mismo ciudadano, el cual consiste en la capacidad de legislar y/o de ejercer su voto, o bien de ser “su propio señor”:

Aquel que tiene derecho a voto en la legislación se llama ciudadano... La única igualdad exigida para ello, aparte de las cualidades naturales (no ser niño, ni mujer), es ésta: que uno sea su propio señor (*sui iuris*) y, por tanto, que tenga alguna propiedad (incluyendo en este concepto toda habilidad, oficio, arte o ciencia) que le mantenga... exige que no esté al servicio de nadie más que la comunidad. (1993b: 34)

La legitimidad del Estado y de la sociedad civil parten del contrato o pacto originario, el cual:

Se trata de una mera idea de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas pudieran haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que considere a cada súbdito, en la medida en que éste quiera ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con la voluntad tal. 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 súbdito hubiera de poseer el privilegio hereditario de rango señorial), entonces no es legítima; pero si es simplemente imposible que un pueblo se muestre conforme con ella, entonces constituirá un deber tenerla por legítima, aun en el supuesto de que el pueblo estuviese ahora en una situación o disposición de pensamiento tales que, si se le consultara al respecto, probablemente denegaría su conformidad. (1993b: 36-37)

Como ya habíamos advertido, para Kant es imposible desobedecer las leyes en forma de derecho de resistencia o desobediencia civil, aun cuando la gestión legislativa o gubernamental fuesen injustas por apartarse de los principios antes mencionados.

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 solo puede ser la siguiente: no le queda más remedio que obedecer. (1993b: 38)

De esta manera, Kant rechaza cualquier resistencia o rebelión pues es un delito que atenta contra el pacto originario:

Toda oposición contra el supremo poder legislativo, toda incitación que haga pasar a la acción el descontento de los súbditos, todo levantamiento que estalle en rebelión, es el delito supremo y más punible en una comunidad, porque destruye sus fundamentos. Y esta prohibición es incondicionada, de suerte que, aun cuando aquel poder o su gente –el jefe de Estado- haya llegado a violar el contrato originario y a perder con eso, ante los ojos del súbdito, el derecho a ser legislador por autorizar al gobierno para que proceda de modo absolutamente despótico (tiránico), a pesar de todo sigue sin estar permitida al súbdito ninguna oposición a título de contraviolencia. (1993b: 40)

Es únicamente dentro de una constitución republicana en donde podemos encontrar el derecho de opinión de los ciudadanos, pues es esta la vía para criticar y oponerse al gobierno.

Es solo mediante la “libertad de pluma” que los gobiernos y legisladores pueden obtener información del sentir y pensar de los ciudadanos sobre la gestión de la autoridad y pueda entonces corregir sus errores o transformar el mundo normativo para que sea más representativo de la sociedad.

Por consiguiente, la libertad de pluma es el único paladín de los derechos del pueblo (siempre que se mantenga dentro de los límites del respeto y el amor a la constitución en que se vive, gracias al modo de pensar liberal de los súbditos, también inculcado por esa constitución, para lo cual las plumas se limitan además mutuamente por sí mismas con objeto de no perder su libertad). Pues querer negarle esta libertad no sólo es arrebatarle toda pretensión a tener derechos frente al supremo mandatario –como Hobbes pretende- sino también privar al mandatario supremo (cuya voluntad, por el mero hecho de que representa la voluntad general del pueblo, da órdenes a los súbditos en cuanto ciudadanos) de toda noticia sobre aquello que él mismo modificaría si lo supiera, dando lugar a que se ponga en contradicción consigo mismo). (1993b: 46-47)

De este modo diremos que la tradición republicana queda abierta es los planteamientos kantianos, dado que promueve la participación (virtud cívica) de los ciudadanos para realizar una *reforma* desde dentro del sistema político. Sin embargo, hay que tener cuidado pues Kant niega contundentemente los derechos del pueblo, o los derechos de los ciudadanos, a desobedecer o resistir por la fuerza a un régimen autoritario, injusto y tiránico, pues mejor tener ese gobierno que retroceder a un estado de naturaleza con todos los inconvenientes que eso conlleva.

Kant no se plantea la idea de que las autoridades políticas estén bajo la vigilancia o control de los ciudadanos, pues desde sus planteamientos no tendría sentido alguno vigilarnos a nosotros mismos. Para Velasco Gómez

Kant no se plantea la conveniencia de que los representantes o en general las autoridades políticas estén bajo algún tipo de control ciudadano y desde luego rechaza categóricamente cualquier derecho a la insurrección, resistencia o siquiera desobediencia civil. Sobre todos estos puntos Kant defiende tajantemente el carácter «irresistible» de las leyes y del poder soberano. Salvaguardar la inviolabilidad de las leyes y del poder soberano se convierte en una preocupación tan fuerte en Kant como en el mismo Hobbes. De aquí que podemos encontrar una tensión entre el aspecto republicano del pensamiento político de Kant, expresada paradigmáticamente en su llamado «cuarto imperativo» (legisla de tal manera

que las leyes pudieran ser reconocidas por todos los ciudadanos como propias) y su aspecto autoritario que salvaguarda la inviolabilidad del poder soberano, expresado enfáticamente en la frase que pone en boca del Rey Federico, modelo de monarca: «*Razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced*» (2005)

El progreso (republicano) se ubica en Kant en el uso público de la razón, el cual coincide con lo que llamamos “democracia participativa”, que se centra en la actividad organizada de la sociedad civil para prevenir autoritarismo y procurar libertad democrática. Si bien Kant cancela la insurgencia, también nos muestra la posibilidad de un cambio (*reforma*) de una manera en que la política debería desarrollarse, que nos es otra que la participación o virtud cívica.

Algunas cuestiones que deja abierta esta investigación y que servirán como motivo para un posterior análisis son, por ejemplo, ¿cuál es el límite de la crítica popular hacia un mal gobierno sin que ella pueda desestabilizar el orden social? ¿Qué deberíamos hacer cuando nos enfrentamos a un gobierno que impide la opinión crítica hacia sus funciones?, o peor aún, ¿qué hacer cuando un gobierno aparenta la inclusión de la crítica social y simula la reforma del estado, buscando con ello cubrir otros intereses que no son acordes a los de la generalidad? O bien, ¿es posible, desde la perspectiva kantiana, considerar como positiva la sedición o la rebelión en tanto estrategias para la reforma de un nuevo sistema jurídico-político que permita un orden social? Todas estas cuestiones e inquietudes serán seguramente examinadas en un futuro no muy lejano, y esperemos que se viertan otras más, ya que el análisis filosófico-político de este pensador dista mucho de agotarse, específicamente en la investigación sobre la (insociabilidad) sociabilidad de la condición humana conducida por los sistemas jurídico y político.

Capítulo 4

Los desobedientes y su contexto

4.1 Antígona: encima de lo moral y lo legal

ANTÍGONA, hija de Edipo, rey de Tebas, concebida por la madre de éste, Yocasta. Por la noche Antígona dio sepultura a su hermano Polineses contra las terminantes órdenes de Creonte, quien al enterarse del hecho dispuso que fuera enterrada viva. Pero Antígona se suicidó antes de que la sentencia fuera Ejecutada; y Hemón, hijo del rey, que estaba apasionadamente enamorado de ella y que no había logrado obtener su perdón, también se dio muerte junto a la tumba de Antígona. La muerte de Antígona es el tema de una de las tragedias de Sófocles. Los atenienses quedaron tan entusiasmados en la primera representación que ofrecieron al autor el gobierno de Samos. Esta tragedia fue representada en Atenas treinta y dos veces sin interrupción. *Sophocl. In Antig. ~Hygin. Fab 67,72, 243, 254. –Apollod. 3, c. 5. –Ovid. Trist. 3, el. 3. –Philostrat. 2, c.29. –Stat. Theb. 12, 350.*

Bibliotheca Classica or Classical Dictionary,

By J. Lemprière, DD (3ª ed., Londres, 1797).²⁸

²⁸ Tomada de G. Steiner (2013), "Epígrafe".

Considerada la *Antígona*, de Sófocles (495-406 a.C.), como una de las más excelentes tragedias griegas, ella podría representar una diversidad de cosas dependiendo la época y dependiendo los autores que hicieran de esta novela su objeto de estudio, pero consideramos que uno de los asuntos al que refiere es la libertad humana, si entendemos esto como un desafío de los héroes en contra de la fuerza superior del destino (*Moirá*).

Las enseñanzas tradicionales y políticas que las tragedias tuvieron para su época no se agotaron en la misma, sino que, reinterpretadas y vigentes durante la historia occidental, continuaron brindando mensajes políticos, sociales, espirituales y morales porque la universalidad de la problemática planteada en todos esos aspectos, es inherente al ser humano. En sus orígenes, la tragedia toma los mitos antiguos para presentar ciertos aspectos del hombre en situación de actuar, en la encrucijada de la decisión, enfrentado con la consecuencia de sus actos. (Vernant, 2009: 329) Sófocles es entre los poetas trágicos, aquel que vivió plenamente el apogeo histórico y cultural de Atenas, hasta el año de su muerte. Aunque su obra más conocida es *Edipo rey* y su continuación *Edipo en Colono*, *Antígona*, la tercera obra del ciclo tebano, es la más conmovedora, porque el hecho trágico no se manifiesta en sucesos o acontecimientos terribles como el incesto, el matricidio o parricidio, sino que es algo más interno: el dolor de Antígona consecuencia de una vida cargada de él, por la tragedia familiar, su asistencia a un padre desesperado y enfermo en su último camino de exilio, y la culminación de los mismos por el último gran dolor por su hermano Polinices insepulto.

Este último sufrimiento es el tema de la tragedia Antígona. Ella ha convivido con el sufrimiento, pero, mientras a los anteriores hechos trágicos de su vida familiar los soportó serena y mansamente, porque eran producto del destino, destino que los dioses habían decidido para su familia y que sus padres asumieron con dignidad; este último dolor por su hermano insepulto va a provocar su rebelión por la injusticia que implica ese mandato de su tío Creonte.

La tragedia resume los grandes conflictos humanos: las obligaciones morales, la piedad familiar, la obediencia religiosa, el alineamiento o separación entre las leyes humanas y divinas, la situación y rol de la mujer, la democracia y la tiranía.

El conflicto llevado a escena por Sófocles es una cuestión atemporal, que dramatiza el choque de la conciencia privada y el bienestar público, y es un choque a tal grado que parece no escapar a la condición histórica y social del hombre. Aquí lo que tenemos es una pugna entre las tendencias elementales y leyes establecidas, pugna entre lo gradual que es la vida exterior del hombre y armonizada con sus necesidades interiores.

La *Antígona* de Sófocles debate entre lo público y lo privado, de la existencia privada y la existencia histórica. En ella podemos percibir la dialéctica de la intimidad y de lo público, de lo doméstico y de lo más cívico. En sus líneas podemos ver las medidas políticas impuestas al espíritu privado, sobre la necesaria violencia que el cambio político y social acarrea a la indecible interioridad del ser.

Ya las vicisitudes de Edipo se mencionan en *La Odisea* (VIII a.C.). Toda la audiencia, por tanto, sabe qué va a ser de Antígona, pero no importa. Es el momento de la catarsis, de la vivencia colectiva del miedo y la compasión, de las bajas pasiones revividas en los personajes en la escena. Y ¿cuál es el mayor error humano? En la polis griega la tragedia recuerda a los ciudadanos las consecuencias de la falta más grande que se puede cometer: la *hybris*. La arrogancia, soberbia o insolencia de creerse mejor que los dioses.

4.1.1 Antígona y sus muertos

Como en toda tragedia, en *Antígona* el conflicto es inevitable e irresoluble. En la obra se contraponen la obediencia a una ley humana (la dictada por Creonte, el gobernante), con el respeto a leyes no escritas de orden divino, que sigue la heroína. Alrededor de esta disputa se desarrolla la fábula.

Creonte sanciona que el cadáver de su sobrino Polinices no sea enterrado. La norma de no dar sepultura a los traidores era una ley vigente en aquellos tiempos y el tirano sólo sigue el mandato. El guerrero ha atentado contra su reino.

Por ello, mientras que el cuerpo de su hermano Eteocles es honrado con las pompas fúnebres necesarias, Polinices ha de ser pasto de los animales carroñeros.

Por su parte, Antígona es testigo de una afrenta terrible a su linaje. Si los restos de su hermano no son debidamente honrados está violando la ley de la familia y el derecho de los muertos. Opta, por tanto, por la opción que considera más justa, y no se oculta. Al contrario, su actitud es de arrojo. Antígona ve legítima su postura y la vuelve un acto público, pese a saberse en peligro.

Para Creonte, la falta de Antígona es doble: no sólo está dignificando la figura de un ciudadano desleal, sino que lo hace violando la ley vigente. Así, la condena a muerte de su sobrina por parte del tirano es definitiva. La sentencia del gobernante es inamovible, su discurso simple y sin ramificaciones:

(..) quien, habiendo transgredido las leyes, las rechaza o piensa dar órdenes a los que tienen el poder, no es posible que alcance mi aprobación. Al que la ciudad designa se le debe obedecer en lo pequeño, en lo justo y en lo contrario. (Sófocles, 1997: [665] 101)

Por tanto, para Creonte hay una autoridad misma en la propia ley que la hace indiscutible. No hay lugar para la duda ni el cambio de perspectiva.

(..) No existe un mal mayor que la anarquía. Ella destruye las ciudades, deja los hogares desolados. Ella es la que rompe las líneas y provoca la fuga de la lanza aliada. La obediencia, en cambio, salva gran número de vidas entre los que triunfan. (1997: [675] 101-102)

Frente a su tío, la posición de Antígona se fundamenta en la moral. Frente a la norma social, está la norma natural, no escrita. Antígona es igualmente recalcitrante en su posición:

No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Estas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de dónde surgieron. No iba yo a obtener castigo por ellas de parte de los dioses por miedo a la intención de hombre alguno. ([455] 93)

Antígona recrimina a Creonte pasar por encima de los valores perennes de la ética griega: honrar a los muertos de la propia familia. El hijo de Creonte, Hemón, prometido de la condenada, y Tiresias, el famoso adivino, interceden a favor de la joven. Son el ejemplo del proverbio: *Pan metron*, el lema de la cultura griega: “nada en exceso”. Pero cuando Creonte cambia de opinión ya es demasiado tarde. El error trágico se desarrolla y las muertes se suceden.

Sin duda el conflicto entre aquellas leyes humanas que no siguen o incluso contradicen a las leyes divinas es el nudo central de esta tragedia.

La soberbia del hombre suele alejarlo de las obligaciones divinas, haciéndolo sentir todopoderoso, pero entonces el destino es implacable y se presenta ante el hombre destruyendo los castillos de arena por él levantados. (Gabrielidis, 2009: 43-50) Sófocles nos manifiesta en *Antígona* la defensa de los valores morales universales, de aquellas leyes naturales y divinas que no tienen necesidad de ser escritas porque están dentro de cada ser humano. Pues son leyes que no pueden ser anuladas por ocasionales normas humanas, sino que atañen a la esencia misma del ser humano y el respeto que éste se merece de sí mismo y sus congéneres.

La obra de Sófocles, según Lesky, está llena de la presencia de los dioses. Todo lo que sucede proviene de ellos. (2001: 124) En la tragedia, Sófocles ejerce docencia moral y democrática, preocupado seguramente por el decaimiento de las costumbres en la sociedad y previniendo siempre contra el poder de la tiranía. Creonte cree dar un castigo ejemplar al no permitir enterrar el cadáver de Polinices, por traidor, por haber atacado a su propia ciudad. La traición es uno de los peores delitos en Grecia, tanto en la época arcaica, en la que transcurre la tragedia, como en la clásica, en la que Sófocles escribe.

Sin embargo, Antígona defiende leyes que tienen un valor superior a los decretos políticos; defiende a quien no puede defenderse porque está muerto, defiende el honor de su familia, y defiende las leyes divinas. En el culto a los muertos se mantiene la continuidad del grupo familiar y de la ciudad.

Sófocles ama su *polis* y siente la necesidad docente de prevenirla del decaimiento de la moral y las costumbres tradicionales y religiosas. Él fue un político probo y un religioso practicante, y como tal, manifiesta en sus obras tanto la defensa de su patria como el respeto a las tradiciones religiosas.

En oposición a la coherencia del discurso de Antígona, Sófocles muestra constantemente contradicciones en el discurso de Creonte; incluso él es consciente de que está contrariando primordiales deberes, según el mandato de Zeus, protector del hogar, al no cuidar de sus sobrinas. Vernant afirma que, para los griegos, la impiedad para con los dioses, es también un atentado al grupo social, delito contra la ciudad. (2009: 317) Pero Creonte contrapone su deber como jefe de la *polis*, incurriendo nuevamente en una incongruencia porque siguiendo el mandato divino se favorece a la *polis*. Y llega a decir: *estrabajo inútil ser respetuosos con los asuntos del Hades*. Y, en el apogeo de su *hybris*, manda a llamar a Ismene, hermana de Antígona, para que cumpla el castigo, la muerte, que ha decretado también para Antígona.

Parecería que Creonte tiene un deseo de exterminar a toda la familia de Edipo, podría ser por ambición, o para terminar con la maldición de los dioses sobre su familia, o como manifestación de su conducta tirana. Y la última gran contradicción se revela sobre el final de la tragedia, en la conducta de Creonte, cuando el adivino Tiresias le pide que reflexione sobre el error de esta decisión, se muestra inflexible y agresivo ante las sabias palabras del anciano:

La ciudad sufre estas cosas a causa de tu decisión... los dioses no aceptan ya de nosotros súplicas en los sacrificios... Recapacita, pues hijo, ya que el equivocarse es común para todos los hombres, pero, después que ha sucedido, no es hombre irreflexivo ni desdichado aquel que, caído en el mal, pone remedio y no se muestra inflexible. ([1015-1025] 115)

Pero su actitud cambia ante el anuncio de los males contra su persona. Olvida sus anteriores injurias y exclama “Temo que lo mejor sea cumplir las leyes establecidas por los dioses mientras dure la vida”. ([1110] 118-119) Aunque esta decisión ha llegado tarde, ya el torrente trágico se ha desencadenado y una sucesión de muertes a partir de la de Antígona recaerán sobre su familia.

4.1.2 Antígona: el análisis literario

¿Puede el pensamiento clásico referir situaciones que nos ayuden a reflexionar sobre esta situación y nos permitan derivar conclusiones relevantes para nosotros en términos del diseño de modelos de organización socio-políticos coherentemente establecidos? Veamos. La discusión planteada no es nueva, de hecho, *mutatis mutandi*, se asemeja a la situación planteada por Sófocles, en una de sus tragedias más importantes. En el siglo V a. C., luego de que Polinices intentara tomar la ciudad de Tebas al frente de un ejército extranjero, con la finalidad de vengar la afrenta a la que había sido sometido al ser enviado al exilio y otorgársele el trono de esa ciudad a su hermano Eteocles, se produce en la séptima puerta de la ciudad un enfrentamiento entre los hermanos, los cuales, tal y como había sido predicho por su padre Edipo, morirían –deshonrosamente– el uno en manos del otro, cumpliéndose de esa manera la maldición a la cual había sido sometida esa familia. Esta circunstancia hizo posible que Creonte, hermano de Yocasta, cuñado y tío de Edipo, reclamara y fuese aceptado por el pueblo tebano como su legítimo Rey, al representar al último varón vivo de la familia real. La primera acción de Creonte al frente del gobierno de la ciudad fue decretar honores y pompas fúnebres a Eteocles, por cuanto que éste había muerto de manera heroica en defensa de la ciudad, evitando su caída y salvándola del enemigo invasor.²⁹

En cuanto a la suerte de Polinices, el edicto real prohibió que su cuerpo fuese enterrado, pero más aún, éste debía ser dejado a la intemperie para ser devorado por los perros y los buitres.³⁰ Diversos autores parecen coincidir con la idea de que Creonte intentaba legitimar su mandato en las circunstancias adversas en las que vivía la ciudad, pero se convierte en un tirano e intenta organizar el gobierno de la ciudad alrededor de su figura de poder; se trata de un intento desesperado por evitar la anarquía y legitimarse en

²⁹ Debe recordarse que en la antigua Grecia la vida solo era posible en tanto que estaba referenciada a la *Polis*. En el mundo peligroso y salvaje de esos tiempos la caída de la ciudad podía implicar la pérdida de la libertad, de los bienes e incluso la pérdida de la vida

³⁰ Este castigo tenía un efecto trascendental que no solo estaba limitado a la humillación del individuo y de su familia, sino que implicaba que éste ni pudiese cruzar el Aqueronte y dirigirse al reino de Hades, con lo cual su alma quedaría vagando por toda la eternidad. Vale decir que este castigo, aun cuando no era común, era practicado algunas veces en contra de los traidores: “si uno traiciona a la ciudad o roba objetos sagrados, sea juzgado ante un tribunal, si fuese condenado, que no sea enterrado en el Ática, y sus bienes confiscados” Véase Jenofonte (2000), I: 27.

el trono. (véase Ehrenberg, 2010) Debemos recordar, después de todo, que su llegada al trono es el resultado de la tragedia familiar y no la consecuencia de sus virtudes o de su capacidad para liderar a su pueblo.³¹

Entendía el gobernante que era necesario tomar medidas que garantizaran el restablecimiento del orden interno y justificaran su nueva posición como Rey de Tebas, para lo cual estaba en la disposición de trascender el vínculo familiar que lo unía a Polinices y demostrar su voluntad de proteger a la ciudad a cualquier costo y de recomponer el daño que su familia le había ocasionado, llevándola al borde de la hambruna, la peste y la invasión extranjera; esto, sin importar el precio que hubiese que pagar para lograrlo. (Burns, 2002: 545-557) Para todo ello, era necesario proporcionar un castigo ejemplarizante a quienes intentaron la toma de Tebas y muy particularmente a Polinices, quien se encontraba al frente de esa invasión y era ciudadano y miembro de la Familia Real de la ciudad. Por ello no solo se negó que fuese enterrado en el territorio de Tebas, sino que se prohibió cualquier tipo de ofrenda u honor para su cuerpo sin vida, bajo la pena de muerte para quien lo hiciera.

A pesar del edicto de Creonte, Antígona inicia, de manera solitaria, los actos rituales a favor de su hermano desafiando la autoridad de su tío y cuestionando la legitimidad del edicto real; por medio del cual se le prohíbe honrar al cuerpo sin vida de su hermano. En ese tránsito es atrapada por los guardias de la ciudad y llevada ante Creonte, cuando éste la interroga acerca de las razones que tiene para desobedecer sus decretos, Antígona responde señalando que esos decretos no se encontraban por encima de las leyes que le habían sido otorgadas a la ciudad por los dioses, las cuales representaban una concepción de justicia superior a la ley impuesta por el Rey. No se trata simplemente del cumplimiento de un deber asociado con la relación filial. Antígona va mucho más allá al desconocer un

³¹ En el Edipo Rey de Sófocles, Creonte es presentado como un hombre con pocas virtudes para el ejercicio del poder, no posee las cualidades para gobernar bien y sabiamente sobre los hombres. Recuérdese el diálogo que en *Antígona* se produce entre Creonte y su hijo:

Creonte: “¿No se considera que la ciudad es de quien la gobierna?”

Hemón: “Tú gobernarías bien en solitario una tierra desierta”.

mandato gubernamental que considera injusto, poco ajustado a las tradiciones que aceptaba como válida, contradictorio con los presupuestos de los mandatos divinos que, consideraba, regían sobre la ciudad y la salvaguardaban.

En realidad, en nuestra lectura, Antígona está señalando que no hay razones que la obliguen a acatar una ley que es considerada abiertamente injusta y que es claramente ofensiva para los dioses y para los hombres. Cabe señalar que

El alma que no tenía sepultura, no tenía morada; quedaba errante y en vano aspiraba a descansar de las agitaciones y trabajos de esta vida; tenía que andar en forma de sombra o de fantasma, sin detenerse jamás ni recibir las ofrendas y alimentos necesarios. En su desgracia se dedicaba a causar la de los demás, atormentando a los vivos, enviándoles enfermedades, destruyendo sus cosechas y asustándolos con apariciones nocturnas para pedir que le diesen sepultura junto a su cuerpo... la antigüedad estaba persuadida de que el alma sin sepultura era una desgracia, y por eso la ceremonia fúnebre no era tanto para demostrar el dolor de los vivos cuanto para procurar el descanso y tranquilidad de los muertos. No bastaba con el enterramiento del cuerpo; era preciso celebrar los ritos tradicionales y pronunciar ciertas fórmulas.” (Véase Coulanges, 1982: 33).

Debe quedar establecido que Antígona confronta un dilema de importancia suprema: acatar el edicto real, en tanto que emana de una autoridad con la capacidad para producirlo y para aplicar sanciones ante el incumplimiento, o respetar los contenidos de un ámbito jurisdiccional que considera superior al haber sido establecido por los dioses que protegen la ciudad y forma parte de las tradiciones socialmente aceptadas por la gente de su tiempo como una garantía para la supervivencia y la prosperidad de la *Polis*, dentro de los presupuestos asociados con el culto y el respeto a los muertos, lo que a efectos de esta reflexión debemos considerar como equivalente a una determinada concepción de la Justicia;³² aquella que estaba representada por la *religión primera*, un culto a los muertos, éstos eran considerados entidades hieráticas (solemnes e inexpresivas) con capacidad para afectar el mundo de los vivos, se les debía ser objeto de culto permanente, se les debía honrar y hacerseles sacrificios que les ayudaran a permanecer en paz.

³² En el mundo griego la justicia tiene un carácter divino. No es el caso en la sociedad moderna.

Los griegos y los romanos tenían exactamente las mismas creencias, porque si se dejaba de ofrecer a los muertos su fúnebre comida, al momento salían de sus sepulcros, y como sombras en las errantes, se les oía gemir en el silencio de la noche, echaban en cara a los vivos su impía negligencia, procuraban castigarlos enviándoles enfermedades o haciendo estéril la tierra y no dejaban en paz a los vivos hasta que volvieran a ofrecerles sus comidas funerales. Los sacrificios, las ofrendas de alimentos y las libaciones los hacían volver a los sepulcros, les devolvían la tranquilidad y los atributos divinos y el hombre quedaba entonces en paz con ellos.

Del mismo modo que el muerto cuyo culto se descuidaba se convertía en un ser maléfico, aquél a quien se honraba era un dios tutelar. Amaba a los que le llevaban alimentos; para protegerlos seguía tomando parte en los asuntos humanos, y con frecuencia desempeñaba en ellos un papel importante...

Del poder que los antiguos atribuían a los muertos puede juzgarse por la súplica que Electra dirige a los manes de su padre: ‘Ten piedad de mí y de mi hermano Orestes; haz que vuelva a este país; oye mi súplica, padre mío, y atiende a mis votos aceptando mis libaciones’ Estos dioses poderosos no se limitan a otorgar dones materiales, porque Electra añade: ‘Dame un corazón más casto que el de mi madre y manos más puras’. (Coulanges 1982: 38)

En este sentido, en la perspectiva de Antígona, tanto ella, que siendo mujer era responsable de los ritos fúnebres, como su hermano estaban siendo sujetos de una gran injusticia; a la primera porque no le era permitido cumplir con su deber, al segundo porque era sometido a un castigo que podía considerarse como excesivo en relación a la falta que había cometido en contra de la ciudad.³³

³³ Ciertamente la ley ateniense prescribía que no podría ser enterrado en el suelo de la ciudad quien hubiera atentado en su contra, dejaba abierta la posibilidad de que esa persona pudiese ser enterrado y recibir las ofrendas correspondientes fuera de la ciudad. La negativa de que Polinices fuese honrado fuera de Tebas y de que su cuerpo fuese corrompido por los elementos y devorado por animales de rapiña cierra la posibilidad de reconciliar el mandato legal representado por el edicto en su contra y el mandato de la tradición asociada al respeto y culto a los muertos. A pesar de su capacidad legal para realizar el decreto en contra del traidor, Creonte actúa injustamente al hacer imposible que Polinices reciba las ofrendas que requiere para el descanso de su alma, tal y como, según la religión y las tradiciones, debía hacerse. Que esta actitud es inconveniente lo demuestra la actitud que asumen las Atridas, al permitir que Áyax fuese enterrado a pesar de su traición:

“Odiseo: Escucha pues. No te atrevas, por los Dioses, a exponer así cruelmente a este hombre insepulto, y que la violencia no se apodere de ti para odiarle hasta el punto de pisotear la justicia. También para mí era el peor

Más allá de ello, el problema es que Creonte es llevado por su ambición de poder a desacatar los contenidos de preceptos metanormativos de carácter moral que están por encima de los que él mismo podría dictar como soberano de Tebas y que son aquellos que efectivamente garantizaban la convivencia entre los habitantes de la ciudad. Creonte desconoce la fuerza de la tradición, libremente aceptada por los tebanos, que los obligaba a honrar a los muertos y a garantizar que éstos pudieran realizar su viaje en la barca de Caronte. Es interesante destacar que Creonte es incapaz de darse cuenta del daño que, para la ciudad, para sí mismo y para su familia están causando sus acciones. A diferencia del Agamenón y el Menelao que Sófocles nos presenta en *Áyax*, Creonte es incapaz de escuchar consejos, de evaluar la situación, de entender su dimensión y de comprender las consecuencias de sus acciones.

enemigo de los ejércitos desde que me hice con las armas de Aquiles, pero yo no le respondería con injurias hasta negar que he visto en él al más valiente de cuantos argivos llegamos a Troya, después de Aquiles...

Agamenón: ¿tu Odiseo, tomas en este asunto la defensa de éste contra mí?

Odiseo: Sí. Le odiaba cuando hacerlo era decoroso.

Agamenón: ¿No debías tú también pisotear al muerto?

Odiseo: No te alegres, Atrida, de provechos que no son honestos.

Agamenón: No es fácil que un tirano sea piadoso.

Odiseo: Pero sí que honre a los amigos que le dan buenos consejos.

...

Agamenón: ¿Qué harás, entonces?, ¿Así respetas el cadáver enemigo?

Odiseo: El valor puede en mí más que su enemistad.

...

Agamenón: Nos harás aparecer cobardes en el día de hoy.

Odiseo: No, sino hombres justos a los ojos de todos los Helenos.

Agamenón: ¿Me ordenas que permita sepultar el cadáver?

Odiseo: Sí, pues yo mismo también llegaré a esa situación.” (Véase Sófocles, 2000, [1325- 1370])

Como nos demuestra el diálogo entre Odiseo y Agamenón —y esto se puede percibir en el anterior pie de página— los gobernantes tienen la responsabilidad de ser justos, aún si esto va en contra de sus deseos o de sus preferencias, aún en el caso de que sea difícil actuar de la manera correcta, entendiendo que tal comportamiento implica actuar conforme a lo que es justo.

La actuación del Soberano debe tener un carácter legítimo en términos de estar lo más adecuada posible a los intereses de la sociedad, no basta con que se encuentre apegada al régimen legal, las actuaciones de quien ejerce el poder deben estar referenciadas a los contenidos de los criterios de justicia que la sociedad ha aceptado como válidos y convenientes en los términos de su desarrollo, de su capacidad de afrontar los retos del presente y encontrarles solución, en lo que respecta a su tránsito hacia el futuro, en lo relacionado con las garantías para el logro del bienestar para los asociados, y el logro de sus aspiraciones y su realización en el largo plazo.

4.1.3 Antígona entre la democracia, la tiranía y la justicia

¿Es casual que Sófocles haya puesto esos argumentos en boca de una mujer? Dada la poca importancia que tenían entre los griegos, es notable que Sófocles, aunque menos que Eurípides, las eligieran de protagonistas importantes de sus tragedias. No se podría asegurar, pero tampoco descartar que entre los tantos mensajes que se insinuaban en las tragedias existiera un alegato en favor de la mujer, o la pretensión de una mayor importancia social de ella. Lo que sí se puede afirmar, es que fue consciente de la fuerza femenina en la defensa de los valores primordiales. La mujer es madre y defiende la vida, la familia e incluso las tradiciones religiosas. En su diálogo con Creonte le dice que su persona no está para compartir el odio, sino el amor. Una interpretación actual más feminista podría argumentar que la mujer es capaz de enfrentar la muerte o la posibilidad de ella aún sola, en defensa de los valores de la humanidad, contraponiéndola al poder autodestructivo del hombre en las guerras.

El papel inferior de la mujer en la sociedad griega se manifiesta en esta obra en numerosas ocasiones. Creonte dice “mientras yo viva no mandará una mujer”; también a su hijo Hemón, le reprocha que no pierda su sensatez “por causa de una mujer”, e insiste que “mejor sería caer ante un hombre, pero nunca ante una mujer”. Ismene le recuerda a su hermana que como mujeres no pueden oponerse a “las decisiones de los hombres” y que no sólo deben obedecer estos mandatos sino otros mucho más dolorosos.

Tantas situaciones que revelan la condición de sometimiento en que estaban las mujeres parece más una objetivación crítica que un reflejo de la sociedad.

Ahora bien, Antígona considera producto de la tiranía la decisión de su tío y contraria no sólo a los dioses sino a los sentimientos de la *polis*, que también es partidaria de darle sepultura a Polinices, pero calla por el temor:

Antígona: (refiriéndose a su decisión de sepultar a su hermano) Se podría decir que esto complace a todos los presentes, si el temor no les tuviera paralizada la lengua. En efecto a la tiranía le va bien en otras muchas cosas, y sobre todo le es posible obrar y decir lo que quiere.
([505] 95)

Nuevamente Creonte confirma su incoherencia al decir que a los que mandan se les debe obedecer tanto en lo justo como en lo contrario, porque la obediencia a los que mandan es lo primordial y de esta manera se evita la anarquía. Contrariamente, su hijo Hemón alega en todo su diálogo con el padre a favor de la democracia. Se lamenta de que el pueblo lo vea mal a él por causa de esta injusta decisión, oponiéndose a la misma. Le reprocha su soberbia al pensar que solamente lo que él dice es la verdad, y le aconseja aprender de los que hablan con moderación. Le reitera que todo Tebas no piensa como él, a lo que Creonte responde: ¿Y la ciudad va a decirme lo que debo hacer? Y luego: ¿No se considera que la ciudad es de quién gobierna?

Se muestra a un Creonte equivocado y soberbio, tanto en los aspectos religiosos como en los políticos. No obedece el mandato de la religión y tampoco respeta la voluntad popular al gobernar tiránicamente.

Si bien han sido numerosísimas las aproximaciones al mito de Antígona en la historia. La vigencia de su historia se debe, precisamente, a que plantea una reflexión ética que puede revisarse desde perspectivas históricas diversas. *Antígona* suscita preguntas: ¿Cuál es el valor de las leyes frente a la moral individual? ¿Qué ocurre cuando las primeras chocan con los valores implícitos de una sociedad? ¿Es aceptable y necesaria la desobediencia frente a las decisiones arbitrarias del Estado?

En la actualidad se supera el arcaico concepto de *hybris* y se analiza el mito de Antígona como ejemplo del conflicto entre estado y ciudadanía. La figura de Antígona se ha convertido en un símbolo de la desobediencia civil y la objeción de conciencia. Ejemplo de mujer valiente y reivindicativa, fiel a sus principios culturales, morales y religiosos, pero ausente de violencia y agresividad.

Con todo, quedarse sólo con el valor icónico de la heroína sería perderse la profundidad de matices de la obra. *Antígona*, es, ante todo, la demostración de nuestra incapacidad de categorizar el mundo en opuestos absolutos, del conflicto como parte inherente de la condición humana.

El ejercicio democrático no se limita a la participación de los individuos en el proceso electoral, por el contrario, éstos tienen el derecho de hacerlo activamente en la construcción de los procesos decisionales, bajo garantías de protección de sus derechos individuales y de sus espacios privados. Cuando la acción del Estado se extralimita y pretende violar los derechos individuales, los sujetos tienen la potestad de activar el mecanismo de la desobediencia para ‘obligar’ al Estado a retomar el cauce democrático, aun si esto implica incumplir los contenidos de una norma, aun si las consecuencias de desobedecer pudieran tener un carácter trágico. En este sentido entendemos que la construcción de una sociedad democrática solo es posible si la misma se fundamenta en una determinada concepción acerca de la justicia a partir de las cuales se estructuran las interacciones sociales y funcionan los mecanismos de regulación.

Cuando hablamos de desobediencia civil, nos estamos refiriendo a una acción generalizada, pacífica, que es organizada desde la sociedad, que, al no respetar las directrices, acciones y/ u órdenes gubernamentales, busca obligar al Estado a corregir sus

actuaciones. Un aspecto fundamental de la desobediencia civil es que consiste en una respuesta contundente de la ciudadanía a actuaciones del Estado que de manera flagrante y con evidencias de sentido común atentan en contra del estado de derecho, no es una respuesta a cualquier actuación del Estado que no favorezca intereses particulares, por el contrario se constituye en una acción o serie de acciones que son adelantadas por la sociedad cuando el Estado intenta, con cierto éxito, conculcar derechos fundamentales. De manera que, ante la violación sistemática de las libertades individuales ante la restricción de los derechos garantizados dentro del arreglo colectivo, se produce una confrontación en la cual la sociedad se enfrenta al Estado utilizando la potestad contractual que le permite garantizar su supervivencia y autonomía ante la capacidad de avasallamiento físico que posee el Estado.

Hemos visto como la tradición nos indica que las leyes se constituyen, después de todo, en los mecanismos que permiten garantizar que la convivencia y los intercambios, que se producen entre individuos, cuyas vidas se desarrollan en ámbitos sociales determinados, se realicen dentro de una dinámica coherentemente ordenada, que permite el control de la incertidumbre y la reducción de los conflictos de intereses a niveles tales que no dañen excesivamente el *tejido ético – moral* sobre el cual se soporta la construcción colectiva. Puesto, en otros términos: la convivencia humana requiere de la existencia de un conjunto de mecanismos de regulación que sean conocidos suficientemente por todos los interesados, percibidos como legítimos por éstos, cuya permanencia en el tiempo tenga, como mínimo, un carácter intergeneracional y cuyos contenidos se correspondan con la concepción que acerca de la justicia haya sido libremente aceptada por los individuos que componen a esa sociedad.³⁴

³⁴ *La legalidad del instrumento legal* es una condición necesaria pero insuficiente para el correcto funcionamiento de la vida en sociedad, y justamente esta es una de las bases que sostiene la investigación presente, esto es, no es suficiente la legalidad para inhibir los conflictos del marco social. Por ello no basta que las normas se hayan promulgado correctamente, ni que la Constitución sea el producto del Poder Constituyente, en cuanto que un cuerpo de normas que regula la vida en sociedad, previo a esto, es necesario que se discuta suficientemente y se lleguen a los acuerdos necesarios acerca de la manera como la sociedad se ve a sí misma en términos de los intereses comunes que permiten a los individuos convivir, aceptar la existencia de otros, resolver las diferencias que pudieran existir y avanzar hacia el futuro. En ese sentido es necesario establecer los contenidos de los criterios de justicia de acuerdo con los cuales se hace posible la organización del proyecto colectivo. De la misma manera es necesario establecer cuáles son los criterios a partir de los cuales esa sociedad establece su concepción acerca del Bien. No basta, entonces, con la discusión constitucional, es necesario profundizar en los aspectos que van a garantizar que la gente se acepte como parte activa y comprometida de un proyecto común, dentro del cual cada individuo es reconocido, aceptado e incorporado, en tanto que un miembro valioso e importante de esa comunidad, en la cual se encuentra en

Estos mecanismos de regulación favorecen un tipo de convivencia, en el cual cualquier posibilidad de un individuo o un conjunto de ellos cometa excesos que atenten en contra del bienestar de otros individuos o afecten los intereses colectivos, se encuentran debidamente limitados, de manera tal que la actuación de una persona o de un grupo de interés o una facción no afecte en exceso y, de manera negativa, la construcción del arreglo colectivo que la sociedad en su conjunto se ha dado con la finalidad de garantizar su supervivencia en el tiempo, y el establecimiento de equilibrios sociales coherentemente estructurados. Para que esto sea posible es necesario garantizar que la construcción normativa funcione imparcialmente, que se produzca una distribución apropiada de los costos y los beneficios asociados a la construcción colectiva, que los ganadores y los perdedores de las interacciones sociales no sean siempre los mismos, que el estado de derecho funcione de manera adecuada.

El tema de la regulación se constituye, en lo que se refiere con la estructuración y el diseño de arreglos colectivos en un tema fundamental. Esto, en la medida en que hablamos de un orden con fuerza legal que les proporciona predictibilidad a las acciones humanas, reduciendo la incertidumbre a rangos cognitivamente manejables y favoreciendo la construcción de un ámbito cooperativo. Así, las normas tienen un carácter obligante para quienes actúan bajo su arbitrio. Esto implica que sus preceptos sean acatados y respetados bajo la amenaza de la aplicación de una sanción, que establece un costo relativamente alto al incumplimiento. Así, quienes actúan en concordancia con los preceptos del orden jurídico imperante, verán su comportamiento recompensado en términos de la protección que el sistema legal, se entiende, debe proporcionarles. Aquellos que, por otra parte, desacaten los presupuestos de ese orden legal, deberán ser sometidos al aparato judicial y, en caso de existir pruebas suficientes y luego del procedimiento legal correspondiente, ser

situación de igualdad con los otros miembros de la sociedad y tiene a su disposición una serie de beneficios que están asociados a sus 'derechos de membrecía', los cuales, por lo demás, imponen sobre éstos una serie de responsabilidades y compromisos que les son exigibles. Esto debería garantizar no sólo la reproducción del acuerdo colectivo y su permanencia en el tiempo, sino, además, un resultado social satisfactorio en el largo plazo. En el sentido señalado, vale la pena destacar que: "Al planear y reformar los arreglos sociales, se tienen que examinar, por supuesto, los esquemas y las tácticas que permiten, y las formas de conducta que tienden a promover. Idealmente, las reglas deberán ser establecidas de tal modo que los hombres sean guiados por sus intereses predominantes, de manera que promuevan fines socialmente deseables. La conducta de los individuos guiados por sus planes racionales debiera ser coordinada lo más posible, de modo tal que obtenga resultados que, aun cuando no sean buscados o quizás ni siquiera previstos por ellos, sean, no obstante, los mejores desde el punto de vista de la justicia social". Véase J. Rawls, (2014): 64.

sometidos a una pena correspondiente a la falta cometida. Se entiende, en el sentido señalado, que la ley tiene una aplicación eficaz, que la misma no se constituye en una expresión del poder político, sino que refleja los contenidos del *modo de asociación* establecido y aceptado libremente por los individuos adultos que conforman la sociedad.³⁵

Así, en el caso de un arreglo social democrático, que funciona eficientemente, es decir, uno en el cual el estado de derecho cumple con la labor de proteger al individuo; en el cual existen garantías para los derechos individuales, incluido el derecho de disentir y el de organizarse con fines políticos; existe una clara división de los Poderes Públicos; la libertad de prensa y de información están garantizados, y existe una protección suficiente para la iniciativa individual y la libre empresa, nos encontraremos con el caso de que la obligatoriedad del cumplimiento de la ley por parte de quienes constituyen ese arreglo político es incuestionable. Dicho de otra manera, cuando el arreglo colectivo funciona en concordancia con unos preceptos de justicia social ampliamente aceptados, el acatamiento de las normas jurídicas que imponen regulaciones a los comportamientos de los sujetos se encuentra perfectamente justificado; ergo, el cumplimiento de la ley es obligatorio.

Entendemos que dentro de un *régimen constitucional de carácter democrático*, no existe, o no debería existir, discriminación por razones políticas o ideológicas, ni por motivos de raza, sexo, orientación sexual, creencias religiosas, donde se respeten los derechos de las minorías, se resguarde la libertad de expresión, se proteja la propiedad privada, etcétera.³⁶ En nuestra opinión se trata de un sistema político en el cual existen garantías para la actuación de los individuos en el ámbito público, el derecho a la organización y a la participación política, tanto como a la posibilidad de expresar libremente y de manera pública la inconformidad con las políticas públicas y, aún, de disentir del gobierno. Por último, se trata de un sistema en el cual la alternabilidad en el

³⁵ A nuestro criterio los elementos legitimadores de la norma no se limitan al procedimiento adecuado de elaboración, discusión y aprobación del instrumento jurídico, sino, además, su apego a la concepción de Justicia que prevalece en esa sociedad

³⁶ En este sentido entendemos que en el contexto de nuestras modernas sociedades de masa la eficiencia de los arreglos colectivos no está limitada al mantenimiento del orden y al establecimiento de garantías para la convención pacífica, por el contrario, aquella debe estar referida al establecimiento de garantías para el disfrute de la libertad individual.

ejercicio del poder está asegurada institucionalmente. Todo esto hace que sea improbable la actuación de facciones que se impongan sobre la totalidad de la sociedad secuestrando para sí el ámbito público.

Hablamos de un orden estructurado de acuerdo a ciertos criterios de ‘justicia’ ampliamente reconocidos y libremente aceptados por los asociados, quienes gustosamente se someten a sus postulados, en tanto entienden que se encuentran con un orden social que cumple eficientemente con el mandato de distribuir de manera equitativa los costos y beneficios de las interacciones sociales, y garantiza que una parte importante de los planes de vida que los individuos, actuando como sujetos autónomos, puedan, efectivamente, realizarse. La convivencia colectiva quedaría garantizada mediante el establecimiento de unos principios mínimos en función de los cuales se establecen el rango de los comportamientos individuales que son socialmente aceptables. Los individuos se obligan a través del establecimiento de un ‘tejido normativo’ que regula sus interacciones, garantizando el mismo tiempo que puedan ejercer plenamente sus derechos individuales.

Ahora bien, ¿qué hacer cuando nos encontramos en presencia de normas que, de manera generalizada, son, o pudieran llegar a ser, consideradas como injustas por una parte importante de quienes constituyen el colectivo sobre quienes estas normas son aplicadas? Puesto en otros términos: ¿qué sucede cuando la norma que pretende imponerse sobre la sociedad no ha sido elaborada de acuerdo con los procedimientos establecidos para ello, o cuando se contradice con normas de mayor jerarquía o cuando sus consecuencias generan situaciones de inequidad e injusticia? Digamos, por ejemplo, que se trate de una ley orgánica que ha sido sancionada como si se tratase de una ley ordinaria; o de algún precepto particular al cual se le da una interpretación tendenciosa que busca favorecer de manera parcial ciertos intereses por encima de algunos otros. O, cuando el instrumento jurídico produce resultados que son, o pueden llegar a ser, abiertamente injustos, o cuando el poder constituido asume para sí los poderes originarios del poder constituyente.

¿Estamos en este caso obligados a observar de manera incuestionable las restricciones impuestas desde normas que tienen estas características? (véase Capdevielle, 2015)

El problema parece sencillo si se plantea desde una perspectiva que contemple únicamente las implicaciones jurídicas de la situación: La ley debe cumplirse mientras esté vigente. El único recurso disponible a los ciudadanos que pudieran llegar a sentir que sus intereses son afectados negativamente por ésta, es el de solicitar su nulidad, bien fuera porque tuviese vicios de inconstitucionalidad, bien porque hubiera vicios en su proceso de elaboración, o bien porque fuese evidentemente injusta o sus efectos así lo fueren. En ese caso, encontramos que el incumplimiento de la ley, aún si esta fuese considerada por algunos, muchos o pocos que fueran, como inconstitucional o injusta ocasiona una sanción que tiene un carácter perfectamente legal, cuya aplicación es perfectamente justificable desde esa perspectiva. Planteado el tema desde una perspectiva moral, este adquiere una dimensión mucho más complicada e interesante. Después de todo, en general, nuestra disposición a obedecer la ley, no se encuentran supeditada únicamente a la sanción que estalle implícita. Por el contrario, nuestro rechazo al comportamiento ilícito está referido, *en cierta medida*, a la existencia de una construcción moral que nos indica que se trata de un comportamiento no conveniente, el cual rechazamos no porque fuese ilegal adoptarlo; sino, adicionalmente, porque sería moralmente cuestionable hacerlo. (véase Raz, 2000) En ese sentido, la libre aceptación de la regulación establecida normativamente tiene que ver con la validación interna que los individuos hagan acerca del valor implícito que la norma tenga. Consecuentemente, acatamos las leyes en la medida en que estas cumplen efectivamente su papel de permitirnos convivir con otros de manera pacífica; reduciendo el impacto que sobre la sociedad tienen los conflictos de interés; ordenando la vida en común y estableciendo un marco de justicia que permite la realización de las aspiraciones de los sujetos y su protección. Al mismo tiempo, las normas permiten establecer un conjunto de deberes y derechos que se entienden como imprescindibles para la convivencia ciudadana. Así, en la medida en que las leyes se constituyen en un mecanismo que establece, dentro de un rango determinado y de manera pública, cuáles son las conductas que los individuos deben observar en su interacción con otros y aquellas que son explícitamente prohibidas dentro de un ámbito colectivo determinado,³⁷ se establece “el deber” del debido acatamiento a sus preceptos.

³⁷ Damos por hecho la definición introducida por Rawls en su *Teoría de la justicia*, según la cual: “la

Sin embargo, el punto crucial, en nuestro criterio, es que no importa cuán efectivamente las leyes cumplan la función de regular la convivencia colectiva, ni cuán adecuadamente éstas hayan sido elaboradas desde el punto de vista de la técnica jurídica; su funcionalidad en el largo plazo va a estar determinada por la legitimidad de las actuaciones que bajo su amparo se realicen; así como por la percepción que acerca de las restricciones impuestas por éstas, o de los deberes requeridos, tengan quienes sean sometidos a su mandato.

Esto no quiere decir que las leyes injustas, si se encuentran legalmente establecidas, no deban ser obedecidas. Por el contrario, lo que significa es que, en este caso, existen razones suficientes para justificar la puesta en funcionamiento del mecanismo de la desobediencia civil, con la intención de obligar al Sistema Legal a revisar los contenidos de las leyes y alinearlos a los contenidos de la noción de justicia que prevalece sobre esa sociedad. (Véase Latouche, 2004: 813-829) Esto no justifica las acciones terroristas o subversivas, sino que, por el contrario, implica que los sujetos que apelan a la justicia se sometan libremente al imperio de la ley aún si éste tiene un carácter injusto o la aplicación de la ley esta parcializada. La desobediencia civil, después de todo, no busca la destrucción del sistema político, sino su encausamiento dentro de los cánones de la justicia. Para ello quienes apelan a la desobediencia civil lo hacen de manera pública, de forma pacífica y en la total disposición de aceptar que se les aplique todo el peso de la ley, puntos mínimos a los que volvemos a lo largo de la investigación.

No se trata de un acto conspirativo, ni de carácter militar o sedicioso. En efecto quienes participan de la desobediencia civil, lo hacen aceptando los contenidos del proyecto colectivo, reconociendo, por ejemplo, el orden constitucional o la legitimidad de origen de quienes ejercen el gobierno. No se plantean la sustitución del gobierno por medio de golpes de estado, ni adelantan acciones que franca y abiertamente busquen ‘romper’ el hilo constitucional, o sean susceptibles de causar daño a la sociedad en su conjunto, no se trata

desobediencia civil (es) un acto público, no violento, consciente y político, cometido habitualmente con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas de gobierno. Actuando de ese modo apelamos al sentido de justicia de la mayoría de la comunidad, y declaramos que, según nuestra opinión considerada, los principios de la cooperación social entre personas libres e iguales no están siendo respetados.” Véase, Rawls, 2014: 332.

de actos de retaliación en contra de grupos específicos, ni de actividades que desconozcan la existencia de un determinado entramado institucional. La desobediencia civil se nos presenta de una manera más sutil y compleja, en la medida en que representa un acuerdo de cierto grupo o sector que siente que ciertos aspectos del funcionamiento de la sociedad no se adecuan a los presupuestos de justicia que implícita o explícitamente garantizan el funcionamiento del acuerdo colectivo.

Quien apela a la desobediencia civil no busca salvaguardar sus intereses individuales o de grupo, sino que, por el contrario, actúa a favor de la sociedad como totalidad al intentar que se restituyan los derechos y garantías que pudieran haber sido limitados o vulnerados mediante la acción estatal o mediante la promulgación de una ley, un reglamento o un decreto público; se trata, pues, de una postura de carácter político, no necesariamente partidista, que busca restablecer el funcionamiento adecuado del arreglo colectivo y su adecuación a los contenidos de justicia que la sociedad ha aceptado libremente para sí, considerando suficientemente los intereses diversos y contradictorios de los diferentes individuos que conforman a esa sociedad en un momento dado. En el entendido de que es a partir de esa conceptualización de donde derivan los mecanismos de integración social que hacen que el acuerdo colectivo sea viable en el largo plazo.

4.1.4 Antígona ejemplo de desobediencia

Aun cuando las leyes se hacen para que sean obedecidas, la obligación de hacerlo está referida a la capacidad que éstas tengan para regular la convivencia humana de manera justa y sin imponer cargas excesivas en los sujetos que limiten su capacidad para realizarse, que coloquen a ciertos individuos en situación de minusvalía con relación a otros, que afecten la convivencia colectiva, o que contradigan abiertamente los preceptos morales universales aceptados por la sociedad. El derecho que tienen los sujetos para oponerse y desobedecer normas injustas viene dado por la capacidad que tienen los individuos libres e iguales para contratar entre sí y establecer, en un plano de igualdad, un arreglo social dentro

del cual sus planes de vida puedan realizarse, sin que la convivencia con otros implique una confrontación permanente. Una vez establecido un marco de regulación de carácter supraconstitucional, los hombres procederán a establecer una constitución y a darse leyes que estarán referidas al marco supranormativo que ha sido previamente acordado, libremente aceptado por todos y cuyo cumplimiento consideran obligatorio.

¿Cuándo se justifica la desobediencia civil en un régimen constitucional de carácter democrático? Para que un régimen constitucional funcione correctamente es necesario que la sociedad, como conjunto, haya definido previamente los contenidos de su concepción de justicia y los límites entre lo que consideran bueno o adecuado y lo que consideran malo o inadecuado. Una vez que éstos han sido establecidos y reconocidos por quienes forman parte de esa sociedad, deben incorporarse dentro del arreglo colectivo y traducirse en una serie de presupuestos que serán incorporados dentro del texto constitucional. La desobediencia civil se justifica cuando las acciones del gobierno, de los legisladores o de grupos particulares atentan en contra de los principios de justicia de carácter metaconstitucional que, entendemos, debe regular el contenido de la convivencia colectiva, el desarrollo de las instituciones y la construcción de la moral pública. Los ciudadanos tienen la responsabilidad de salvaguardar los contenidos a partir de los cuales se constituye el arreglo colectivo; ante ese mandato, están en la obligación de oponerse a cualquier actuación de un ente gubernamental que abiertamente y de manera flagrante se oponga o lesione el contenido de esos principios fundamentales.

Los ciudadanos tienen la responsabilidad de cumplir con su deber como parte de la contraprestación que les corresponde asociada al sistema de beneficios que obtienen al formar parte del proyecto colectivo. Esta responsabilidad tiene un carácter intergeneracional, es exigible a todo lo largo de toda nuestra vida y es compartida por todos los miembros de la sociedad como resultado de la relación contractual que entre ellos se ha producido en tanto que miembros plenos de un determinado arreglo sociopolítico. Esto implica el pleno reconocimiento del otro y de sus derechos, la voluntad de prestar nuestra ayuda a los demás cada vez que nos sea posible sin incurrir en costos excesivos y la voluntad de cooperar para construir beneficios colectivos y bienestar social. Los sujetos deben estar en la disposición de sacrificar su tranquilidad, sus bienes y aún su

libertad cuando desde el poder se actúa para dañar los contenidos del proyecto colectivo o para invalidar los criterios de justicia que regulan la vida en sociedad. Esto en el entendido de que la salvaguarda de esos principios es la única medida que garantiza la posibilidad de la convivencia colectiva en el largo plazo; es precisamente a esto a lo que apela Antígona cuando exige se le permita enterrar a su hermano. No se trata de una solicitud que implique el cambio del sistema político o del orden legal, sino de una acción que rompe con la norma jurídica en un intento por obligar al legislador a corregir los contenidos de las leyes, al juez a revisar sus decisiones o al ejecutivo a examinar sus actuaciones a los efectos de favorecer aquello que es aceptado como justo por los miembros del colectivo. En ese sentido, la desobediencia no implica un acto de violencia en contra de las instituciones, sino la aceptación de la pena, que es impuesta como resultado del incumplimiento de la norma, a los efectos de establecer una respuesta moral a los abusos del poder lo suficientemente contundente como para obligar al gobierno a encauzar sus actuaciones dentro de los parámetros metanormativos libremente aceptados como justos por los individuos que componen esa sociedad o a incurrir en una injusticia mayor.

En el caso de Antígona es importante señalar que ésta acepta ser detenida y encerrada en una caverna en espera de la muerte, como una forma de expiación y reclamo silencioso ante las acciones de Creonte, con lo cual da inicio a una serie de acontecimientos que no solo ponen fin al reinado de Creonte, sino que terminan aniquilando su familia.³⁸ Antígona no se resiste al castigo, por el contrario, lo acepta y con ello sus acciones terminan determinando la suerte de Creonte; su poder se ve deslegitimado ante sus conciudadanos, pero más aún, su vida misma pierde sentido.³⁹

³⁸ Es interesante señalar que, al incumplir con el mandato de los Dioses, Creonte recibe un castigo que lo lleva a perder a su familia y a perder su trono. Una vez presa Antígona decide quitarse la vida, tras lo cual su prometido Hemón, el hijo de Creonte, hace lo propio. Una vez conocida la noticia en palacio Euridice, madre de Hemón, se quita la vida ahorcándose.

³⁹ En la parte final de la tragedia, Creonte entona un lamento tardío ante el mal acontecido:

“quitad de en medio a este hombre equivocado que, ¡oh hijo!, a ti, sin que fuera ésa mi voluntad, dio muerte, y a ti, a la que está aquí. ¡Ah desdichado! No sé a cuál de los dos puedo mirar, a qué lado inclinarme. Se ha perdido todo lo que en mis manos tenía y, de otro lado, sobre mi cabeza se ha echado un sino difícil de soportar”. ([1340-1345] 127)

Ahora bien, cuando los mecanismos de intermediación son colonizados por el Estado; cuando se pierden las instancias de mediación; cuando los procedimientos regulares que permiten a los individuos reclamar sus derechos y garantizar su libertad no son respetados por la acción gubernamental; cuando el compromiso moral es asumido por el gobierno al otorgar su palabra mediante la promesa; cuando los reclamos ciudadanos no son atendidos por las instancias gubernamentales; cuando la acción de gobierno sobrepasa los límites establecidos por el mandato y, finalmente, cuando, de manera flagrante, el Estado viola los arreglos institucionales, la sociedad no tiene otro recurso que asumir la desobediencia civil como un mecanismo susceptible de garantizar la restauración del sistema de garantías y la libertad.

Cuando hablamos de desobediencia civil nos estamos refiriendo a una acción generalizada, organizada desde la sociedad, que, al no respetar las directrices, acciones o bien las órdenes gubernamentales, busca obligar al Estado a corregir sus actuaciones. Un aspecto fundamental de la desobediencia civil es que consiste en una respuesta contundente de carácter pacífico, mediante la cual la ciudadanía se opone a actuaciones flagrantes del Estado en contra del estado de derecho.

La desobediencia no consiste en una respuesta a cualquier actuación del Estado que no favorezca intereses particulares, por el contrario, se constituye en una acción o serie de acciones que son adelantadas por la sociedad cuando el Estado intenta, con cierto éxito, transgredir derechos fundamentales. Es así como la desobediencia pacífica dirigida por Gandhi en contra del imperialismo británico que permitió lograr la independencia de la India, o las acciones dirigidas por Martin Luther King a favor de los derechos civiles de la población afroamericana de los Estados Unidos, son quizás las muestras más representativas de la desobediencia de los civiles en contra del Estado durante el siglo pasado.

Como su nombre lo indica, la desobediencia civil no implica, más bien excluye, el uso de las armas; se trata de la protesta pacífica a favor de los derechos que son considerados supraconstitucionales y consecuentemente inherentes a la condición humana, es decir, que la protesta masiva, pacífica, organizada y contundente *dentro de la plaza*

pública obligue al gobierno a revisar sus acciones y rectificar sus políticas. Pero no se trata simplemente de protestas organizadas por ciertos grupos de presión, sino que, por el contrario, se trata de manifestaciones permanentes y de amplio alcance que incluyen dentro de su seno a representantes de los más diversos grupos de interés y sectores sociales.

La desobediencia civil es un acto que es legitimado por los acuerdos metainstitucionales que definen los contenidos de los principios de justicia que una sociedad determinada libremente se ha proporcionado, pero que de alguna manera implica el incumplimiento de la ley. Es así como el cierre de calles y avenidas, las marchas constantes, la negación a pagar impuestos o el incumplir el servicio militar obligatorio, son manifestaciones de desobediencia ante imposiciones gubernamentales que pudieran ser consideradas por amplios sectores de la sociedad como políticas ilegítimas que rompen el marco meta-constitucional. Ahora bien, quien decide asumir la desobediencia debe, al mismo tiempo, asumir su responsabilidad y estar dispuesto a pagar por ello, incluso si esto implica una pérdida mayor de la libertad, en el caso de que se use el aparato represivo del Estado para privar de la libertad a los organizadores de las protestas.

La desobediencia civil busca generar presión, tanto nacional como internacionalmente, sobre el Estado a los efectos de que su acción sea encauzada dentro de marcos democráticos que permitan el desarrollo de la sociedad, la libertad individual y la distribución equitativa de la justicia. Quienes desobedecen, lo hacen apegados a un principio de legitimidad, de acuerdo con el cual se desobedece a los efectos de restablecer la justicia, entendiéndose que sus implicaciones son mayores y más fundamentales que los de la ley que se está desobedeciendo, de manera que no se obedece la orden del Estado, o se actúa de manera pública y visible contra éste a los efectos de garantizar que sus actuaciones regresen al cause definido por los arreglos metaconstitucionales establecidos por la sociedad.

Las consecuencias de la desobediencia son en primer término la confrontación de grandes magnitudes entre la sociedad y el Estado. Éste último tiene la capacidad de utilizar su poder para avasallar a la sociedad, en tanto que la sociedad utiliza la voluntad de los ciudadanos en defensa de la democracia y la institucionalidad, y su capacidad de

movilización y resistencia como instrumentos de lucha. Las consecuencias de la desobediencia dependen de la organización ciudadana, en la medida en que sea posible construir un sistema de apoyo lo suficientemente amplio como para garantizar la acción permanente y contundente en contra de un régimen represivo y, al mismo tiempo, sea posible construir espacios de discusión pública que permitan definir de manera consensuada un proyecto de construcción social. Es muy probable que la desobediencia tenga como resultado que, literalmente, “se le doble el brazo al Estado” y este reasuma sus responsabilidades dentro de los límites de la democracia constitucional. En caso contrario estaríamos en presencia de un régimen que encuentra espacios para imponer el autoritarismo.

4.2 Santo Tomás de Aquino: no a las leyes injustas

A pesar de la excepción que tenemos en la época antigua con Antígona, consideramos que en este periodo en general se teoriza y discierne acerca de cómo debe ser la ley, sin duda la conclusión no es más unánime: la ley debe ser justa y debe respetarse. Así, la ley es parte de la justicia y, a su vez, es una oportunidad para que el Derecho se manifieste. Continuando con estas ideas, ya en el Medievo, podemos mostrar escuetamente los peculiares análisis de San Agustín de Hipona respecto a su afirmación “*Lex iniusta non est lex*” (Agustín, 1979: 1,5, 11), conjuntamente con sus conclusiones en la *Ciudad de Dios* en el sentido de que “no hay verdadero Derecho donde no hay una verdadera justicia” (Agustín, 2002: XIX, 21,1). De este modo, San Agustín fiel a su tradición platónica miraba con suma desconfianza la idea o la posibilidad de desobediencia ante la ley, aun cuando esta pudiera ser injusta; los motivos pueden ser variados, por ejemplo la utilidad y la conveniencia aconsejarían sujetarse a la norma jurídica (2002, XIX, 17), o bien la necesidad del resguardo y la seguridad: “Es ley primordial de toda sociedad humana obedecer a sus leyes”, (Agustín, 1983: III, 8, 15) porque la finalidad de la ley es ni más ni menos que la obtención de la paz (1979: 1,5,13). Para San Agustín la ley debe cumplirse *sine libidine obtemperari* (1979 1,5,12) poniéndose siempre el acento en el cumplimiento, en la obediencia da la norma jurídico-positiva.

Tras varios análisis sobre su sucesor, es decir, Santo Tomás de Aquino, decimos que es aquí en donde podemos tratar de hacer un rastreo acerca de una teoría que se base en la obediencia a la ley, incluso respecto a la justicia o injusticia que pudiera poseer la norma. La idea que prevalecía en el vulgo no era otra que las leyes eran pocas, y por ello había que cuidarlas, pues de lo contrario existía la posibilidad de que surgiese el caos y el desorden en la ciudad.

Tomás de Aquino parece mostrar un panorama extenso acerca de las razones o las causas que pudieran mostrar la justicia o la injusticia en las normas. Debemos adelantar que la justicia y la injusticia guardará una estrecha relación con las razones para la obediencia; ya que la obediencia puede verse desde distintos planos: familiar, religioso, político y

jurídico. (Ramírez, 1975: 45)⁴⁰ Pero será este último aspecto el que fungirá como elemento fundamental para la elaboración de una teoría sobre la obediencia a la ley.

Sabemos que para Santo Tomás el orden y la seguridad son la clave para aceptar una ley injusta, así la ley deberá ser obedecida porque las consecuencias que siguen a la desobediencia son y serán terribles, desde el punto de vista del orden social, ya que el sufrimiento a título personal no es comparable. Algo así como Sócrates que prefería sufrir una injusticia a cometer un acto injusto.

En *Suma Teológica* (2001: I-II, q. 96, a. 4) hay una serie de posibilidades que se le pueden presentar a un individuo: por ejemplo, 1) tener una ley justa, en lo que resulta una obediencia indiscutible, 2) *la posibilidad concreta a la desobediencia* a la ley injusta, siempre y cuando no produzca escándalo o desorden, 3) el deber o la obligación de la desobediencia, que debe llevarse a cabo toda vez que nos encontremos con leyes contrarias a la ley de Dios.

En relación a la tercera posibilidad parece obvia, puesto que en este periodo histórico no hay nada ni nadie por encima de Dios, aquí debemos destacar aquellos casos en los que se está obligado a realizar un acto de desobediencia, que justamente son aquellos en los que nos encontramos frente a la ley injusta, porque de hecho se opone al bien divino.

Realmente la novedad que muestra Tomás de Aquino es la segunda posibilidad, es decir, *la posibilidad de la desobediencia* siempre y cuando no produzca escándalo o desorden. Estamos pues frente a una desobediencia condicionada; es de destacar que en autores anteriores a Tomás de Aquino no hay una remota posibilidad de considerar la desobediencia, ya que la ley debe ser obedecida.

Para S. Tomás de Aquino, el problema de la obediencia radica plenamente en el problema de la justicia o injusticia de la norma jurídica. Este autor nos muestra como la obligación a obedecer la norma jurídica no es una obligación legal, sino una obligación moral. Pues si fuese una obligación legal entonces debería existir una norma que nos

⁴⁰ Por falta de tiempo en esta investigación no pudimos confirmar el citado de este autor, pues Ramírez Santiago muestra en el texto que Santo Tomás dice "En la obediencia está la perfección de la vida religiosa". Nos pareció importante resaltarlo, aunque no estamos seguros de ello.

obligue a obedecer las normas, y si logramos encontrarla tendríamos a su vez que encontrar la ley que nos dijera que debemos obedecer a esa otra ley, y así hasta el infinito. Por lo tanto, estamos seguros, al menos en este punto, que nuestra obligación a obedecer la ley es una obligación moral, donde la justicia juega un papel importante, y que es una virtud moral. Ya que la justicia es como una *détacher de soi meme*, un salir de uno mismo, un ver por los otros, una empatía, una conmiseración, etc., la justicia es como la raíz de todo ordenamiento social, y, por consiguiente, es la estructura base de todo ordenamiento de alteridad.⁴¹

Sin tratar de faltar a los planteamientos de Tomás de Aquino, diremos que la justicia nos permite reconocer la presencia del prójimo y, consecuentemente, otorgarle el derecho que le corresponde, esto no es otra cosa que el reconocimiento de los otros. Entonces, la desobediencia estará justificada y permitida en todas aquellas acciones en donde no exista el reconocimiento del otro, pues si esto ocurre no habrá derechos como consecuencia; esto es, si no se una ley en lo fundamental que perciba la presencia del otro, si no reconoce al otro como yo, si no tiene empatía por los demás, entonces no habrá derecho que otorgarle ni justicia alguna con dicha ley, es más, ella no sería una ley, por lo que no habría empacho en desobedecerla.

⁴¹ En la mitología griega, uno de los encargos que le hace Zeus a Hermes, dentro del Mito de Prometeo y Epimeteo, después de observar que la humanidad puede sucumbir dados los conflictos entre los hombres, es la repartición de la justicia (o el sentido de la justicia), pues de este modo los seres humanos podrán crear relaciones armónicas y lazos de amistad. Véase Platón (2009) 320c-322d.

4.3 Henry David Thoreau y los impuestos

4.3.1 El precursor

Henry David Thoreau es sin duda alguna una de las figuras más importantes de la cultura y la literatura norteamericana del siglo XIX. Junto con su maestro y amigo, Ralph Waldo Emerson, a Thoreau se le considera con justicia como promotor del renacimiento cultural de la Nueva Inglaterra que impulsó el Club Trascendentalista, que ambos fundaron en la ciudad de Lexington y que "constituyó el punto de partida del movimiento filosófico- literario que se extendió entre 1830 y 1860 en Estados Unidos y fue la más alta expresión del idealismo romántico: panteísta, individualista y democrático en su rechazo al conformismo social, al formalismo en la religión y al autoritarismo en la política".

Henry David Thoreau nació el 12 de julio de 1817 en Concord, Massachusetts en el seno de una acomodada familia de inmigrantes franceses. A los dieciséis años ingresó a la prestigiosa Universidad de Harvard, en la que obtuvo su bachillerato en Artes; en agosto de 1837 regresó a su pueblo natal donde inició labores magisteriales con un sentido innovador, ya que pretendía "ser compañero de sus alumnos y abolir los castigos corporales". Ante el rechazo de sus métodos pedagógicos por parte de los miembros del consejo escolar de Concord, Thoreau se vio obligado –junto con su hermano John– a establecer en 1838 su propia escuela privada, en la que trabajó dos años como profesor de matemáticas, griego y latín, desarrollando métodos que se consideran como precursores de la escuela racionalista.

Por aquellos años, Thoreau había tenido oportunidad de conocer a Ralph Waldo Emerson,⁴² en cuya casa vivió durante algún tiempo. Más adelante viajó a Nueva York y

⁴² Ralph Waldo Emerson nació en Boston (Estados Unidos) el 25 de mayo del año 1803. Era hijo de Ruth Haskins y de un sacerdote unitario llamado William Emerson. Una de las máximas influencias en su niñez fue su tía Mary Moody Emerson, puritana mujer gran amante de la cultura. Estudió en la Universidad de Harvard. En esta época universitaria comenzó a escribir para diversas publicaciones, entre ellas *The Christian Disciple*. Con posterioridad, estudió Teología en la Harvard Divinity School y se ordenó pastor en el año 1829. En ese mismo año, 1829, contrajo matrimonio con Ellen Tucker, pero la felicidad de la pareja se vio truncada con la muerte a causa de la tuberculosis de Ellen en 1831. Un año después abandonó su carrera eclesiástica y se trasladó a Europa, viajando por Italia, Inglaterra, Francia y Escocia. Compartió amistad con Thomas Carlyle, con quien se carteó a menudo.

regresó a la casa paterna donde ayudó a su padre a instalar una fábrica de lápices, que prosperó notablemente cuando Henry David descubrió un procedimiento para elaborar un grafito de alta calidad que hizo famosos los "lápices de los Thoreau". Pudo Thoreau, en esa oportunidad, convertirse en un acaudalado empresario, pero prefirió seguir los dictados de su vocación literaria y buscar una vida solitaria en contacto con la naturaleza.

Así, en 1845, Thoreau decidió instalarse en un terreno propiedad de Emerson donde construyó, con sus propias manos, una cabaña en la rivera del estanque Walden. Su estancia solitaria de dos años en este lugar la relataría en su famosísima obra *Walden o la vida en los bosques*, considerada como un clásico de la literatura norteamericana. *Walden* fue publicado por primera vez en mayo de 1849. En esta obra consta el relato de la prisión que Thoreau sufrió durante una noche, en 1846, por negarse a pagar sus impuestos, como medida de protesta contra la guerra de agresión que el gobierno de James Polk había declarado el 13 de mayo en contra de México.

Con ánimo de despojar a México de gran parte de su territorio, el gobierno de Estados Unidos desató contra nuestro país una guerra que se calificó en su época como "un festín de buitres", y que se prolongó de 1846 a 1848. La injusticia de esta agresión, que James Polk justificó diciendo con falsía que se había "derramado sangre norteamericana en territorio norteamericano", pero que en realidad tenía como propósito real la conquista territorial en beneficio de los esclavistas, logró incendiar de entusiasmo bélico y patrioter a los norteamericanos.

"Naturaleza" (1836), volumen también conocido como "El Espíritu De La Naturaleza", fue su primer libro de ensayos publicado. En este volumen desarrolló su teoría del trascendentalismo, en la que, con influencia de Kant, se resalta el individualismo intelectual, el espíritu crítico, el conocimiento intuitivo y la convivencia social y natural.

Publicó también en la revista *The Dial*, editada por Margaret Fuller, y dio conferencias por todo el territorio de los Estados Unidos, en donde además de plasmar sus teorías filosóficas, abogaba en contra de la esclavitud y a favor de los derechos de la mujer.

Junto a su faceta de escritor, cultivando la poesía y el ensayo, Ralph Waldo Emerson fue un influyente intelectual que dejó también su huella en el pensamiento europeo. La citada "Naturaleza" (1836), "Ensayos" (1841), "Representante De La Humanidad" (1850) o la colección de poemas "Parnaso" (1874) son algunos de sus libros más importantes.

Falleció a causa de una neumonía en Concord, el 27 de abril de 1882. Tenía 78 años de edad. Está enterrado en el cementerio Sleepy Hollow, de Concord. Véase

<https://www.alohacriticon.com/literatura/escritores/ralph-waldo-emerson/>

Sin embargo, la parte más lúcida y consciente de la opinión pública de Estados Unidos, condenó la guerra contra México y se movilizó en defensa de la paz. Thoreau, el eremita, se incorporó al movimiento contra la guerra de México y decidió, como forma solidaria y solitaria de protesta, negarse a pagar impuestos que se destinarían a financiar la guerra, lo que originó que se le redujera a prisión. Con modestia, Thoreau relató poco después este incidente en *Walden*, su obra cumbre, en los siguientes términos:

Una tarde, hacia el fin del verano, cuando fui a la aldea a recibir un zapato de manos de un zapatero remendón, fui prendido y metido en un calabozo, porque no pagué un impuesto, ni reconocí la autoridad del Estado, que compra y vende en la puerta de su Senado a hombre mujeres y niños como si fueran bovinos.

Yo fui a los bosques con bien distintos propósitos. Pero vaya uno donde fuere, los hombres le perseguirán y manosearán con sus sucias instituciones, y si pueden le obligarán a pertenecer a su desesperada sociedad de fariseos.

Es verdad, yo podía haber resistido a la fuerza con mejor o peor resultado, podía haber corrido el *Amok* contra la sociedad, pero preferí que la sociedad corriera el *Amok* contra mí, siendo ella la parte desesperada. Sin embargo, me soltaron al día siguiente, obtuve mi zapatoreparado y volví a los bosques a tiempo para recoger mi comida en la colina de Fair Haven. (véase Thoreau, 2005)

Fue su maestro y amigo Ralph Waldo Emerson, quien pagó la multa que se impuso a Thoreau y logró que lo liberaran de inmediato. Existe una versión según la cual, estando preso Thoreau, lo visitó Emerson y le preguntó: "¿Por qué estás en la cárcel?" A lo que Thoreau le respondió, con un sutil reproche: "¿Y tú por qué no estás?"

Sobre la base de su breve experiencia carcelaria, Thoreau escribió posteriormente su célebre ensayo sobre la *Desobediencia civil*, que fue adoptado como bandera por el anarquismo y por las corrientes de pensamiento democrático y socialista, y que se convirtió con el tiempo en el texto clásico de la resistencia civil. El bombardeo de la población civil del puerto de Veracruz que ordenó el general Winfield Scott en marzo de 1847, que constituyó un ejemplo de lo que hoy llamaríamos terrorismo de Estado y produjo la muerte del diez por ciento de la población civil, aumentó las protestas en Estados Unidos, a lo que sin duda contribuyeron las ideas y la acción de Thoreau.

Otra de las causas populares que Thoreau adoptó con radicalismo fue la del abolicionismo. Su lucha en contra de la esclavitud lo llevó a participar activamente en las tareas del Tren Subterráneo, organización civil que se ocupaba de ayudar a los esclavos negros a evadirse de sus amos y trasladarlos clandestinamente por todo Estados Unidos hasta la frontera del Canadá, donde obtenían asilo y libertad.

Como militante de la causa abolicionista, Thoreau tuvo oportunidad, en 1857, de conocer y admirar al célebre John Brown, que con métodos radicalmente diferentes a los de la no violencia enfrentó con las armas en la mano a los esclavistas, hasta que fue detenido y condenado a la horca. La lucha, la prisión, el juicio y el ajusticiamiento de John Brown inspiraron a Thoreau algunas de las páginas más indignadas, conmovedoras y hermosas de la literatura norteamericana; en particular su *Apología del Capitán John Brown*, leída un día antes del día del ajusticiamiento del guerrillero antiesclavista, y su *Oración por John Brown*, pronunciada el 30 de octubre de 1860, ayudaron sin duda a despertar y consolidar la conciencia popular contra la esclavitud y en favor de la libertad. Así, los nombres y la memoria de Thoreau y la de John Brown quedaron indisolublemente ligados y han pasado a la historia como ejemplo del espíritu libertario del pueblo norteamericano.

John Brown nació el 9 de mayo de 1800 en Torrington, Connecticut, y fue ajusticiado el 9 de diciembre de 1859 en Charlestown, Virginia. Hombre de profunda fe religiosa, perteneció a la iglesia *cuáquera*, su vida fue la de un enérgico y laborioso colonizador del oeste que recorrió desde su juventud los estados de Ohio, Pennsylvania, Massachusetts y Nueva York en compañía de su numerosa familia, desarrollando todo tipo de trabajos: proveedor del ejército, curtidor, pastor de ovejas, comerciante de lana, granjero y agrimensor y vendedor de tierras. John Brown participó en la organización del subterráneo de la libertad y, cuando reconoció la insuficiencia de la acción pacífica para eliminar la esclavitud, decidió pasar a la resistencia armada asaltando un arsenal del ejército para armar a sus seguidores. Tomado prisionero, fue condenado a muerte y ejecutado. *La Apología del Capitán John Brown*, de Thoreau, reivindica y defiende la lucha armada contra la opresión.

Bajo el postulado de que todo ciudadano tiene la obligación de oponerse pacíficamente a todo acto inmoral de su gobierno, y abogando a favor de la desobediencia civil y la no violencia, Thoreau se convirtió en el ideólogo y fuente de inspiración de movimientos justicieros tan variados como el que encabezó Gandhi en India a favor de la independencia de su país (véase el apartado de Gandhi en esta investigación), y la oposición a la guerra imperialista de 1914-1918 que originaron el encarcelamiento de cientos de pacifistas en todo el mundo, entre ellos Bertrand Russell, en Inglaterra, y Ricardo Flores Magón, en Texas. Igualmente, la influencia de Thoreau es reconocible en el movimiento a favor de los derechos civiles y políticos del pueblo negro que encabezó Martin Luther King, en los sesenta (véase el apartado de King jr. en el presente trabajo), y aún se hizo sentir entre el movimiento pacifista *hippy* que se oponía a la guerra en Vietnam. Timothy Leary, el profeta psicotrópico, llegó a reconocer explícitamente la influencia e inspiración de Thoreau.

El pueblo mexicano debería conocer los planteamientos de Henry David Thoreau en relación con nuestro país, porque su voz solidaria y solitaria se levantó para defender a México y para condenar la guerra imperialista de 1846-1848.

Thoreau estaba dotado de un sentido riguroso de la probidad. (Borst, 1992 y Harding, 1982) Era muy exigente consigo mismo en lo tocante a su propia *independencia de criterio*, y consideraba que todos los demás seres humanos debían cumplir en igual medida con esa obligación, de allí podemos derivar que para Henry Thoreau la mera idea de deberle obediencia al estado causaba repugnancia. No se casó, vivió solo, nunca fue a la iglesia, no votó, se negó a pagarle al Estado un tributo que a su juicio era injusto, por más que le costara la cárcel. Aunque era un naturalista, jamás recurrió a las armas ni a las trampas del cazador. La buena ropa, los modales gentiles, la decoración de la casa, las charlas intelectuales y galantes de los salones, no le incumbían; creía que todas esas sofisticaciones eran obstáculos para una buena, humana conversación. Thoreau se preguntaba “¿por qué no podía cada uno apartarse lo suficiente de la sociedad hasta ser un individuo realmente autónomo?” Esto no quiere decir que trató de vivir fuera del mundo, pero sí de toda atadura inconveniente del mundo. Quizás haya sido ese hombre raro y envidiable que ha logrado ser completa y absolutamente él mismo. (Véase Thoreau, 2017)

Contrariamente, tiempo después a finales del XX, la mayor autoridad del gobierno de los EEUU situaba a Thoreau en la mejor tradición de la “ciudadanía norteamericana”, añadiendo que ante la injusticia no podemos olvidar sus lecciones acerca del poder de la “desobediencia civil y su superioridad moral sobre la violencia” (véase, Clinton 1998). Todo un cambio, donde se describe a Thoreau en términos entusiastas como "representante de un individualismo radical" (véase Pujol 1997) y uno de los primeros insumisos fiscales de la historia.

Consideramos que Henry David Thoreau no ha recibido mucha atención por parte de los teóricos de la política en general y de la estadounidense en particular. Y, cuando sí la recibe, los teóricos tienen poca paciencia con él. (Abbott, 1987: 62) sostiene que en su obra los problemas sociales y políticos de Norteamérica son preocupaciones secundarias en comparación con la obsesión del autor por el descubrimiento de sí mismo. Abbott añade que esa combinación de radicalismo político y narcisismo es un rasgo común de la cultura norteamericana.

Si estas descripciones son exactas, no es sorprendente que otros muchos estudiosos hayan concluido que Thoreau no tiene mucho que ofrecer como pensador político. La reputación de Thoreau en la cultura popular y en los movimientos sociales no parece tener relación alguna con el juicio académico acerca del valor de su pensamiento político. Que los activistas sí creen que Thoreau tiene algo que decir es evidente si observamos la presencia de este autor como “ícono contestario” en la vida política norteamericana.

Se dice que cuando Martin Luther King se refiere a Thoreau y en especial a su texto *Civil Disobedience* queda fascinado con la idea de rehusarse a cooperar con un sistema injusto, y que quedó convencido de que la no cooperación con el mal es una obligación moral en la misma medida que lo es la cooperación con el bien.

¿Thoreau reconoce alguna autoridad política en ese ensayo? Cuando se habla de que este pensador no reconoce ninguna autoridad política, se dice que esto refiere a un cargo propio de irresponsabilidad (o deslealtad), lo cual se muestra como uno de los más habituales ataques a Thoreau en las discusiones sobre la posibilidad de una teoría de la

desobediencia civil. Sin embargo, por otro lado, cabría preguntarnos ¿quién es esa autoridad a la que se le debe de reconocer?, y más aún, ¿qué méritos guarda alguien para que sea considerado como autoridad?

Cuando a Thoreau se le juzga por no pagar impuestos, parece ser que quien lo juzga no es únicamente la autoridad política sino la sociedad entera, por el único hecho de “callar” ante la injusticia cometida, pues el callar nos hace “cómplices”, y es precisamente lo que este pensador no está dispuesto a ser.

4.3.2 Los hechos

Thoreau fue detenido y encerrado en la prisión de Concord, Massachusetts, en la tarde del 23 o el 24 de julio de 1846. Aunque el propio Thoreau relata los hechos en el texto de *Resistance to Civil Government*, escrito casi tres años después, existe otra versión del incidente que llegó hasta *Walden*, su obra maestra publicada en 1854:

Una tarde a finales del primer verano [de su estancia en Walden], cuando fui al pueblo para recoger un zapato que había dejado para remendar, fui prendido y encarcelado porque, como he relatado en otro lugar, no había pagado un impuesto ni reconocido la autoridad de un estado que compra y vende hombres, mujeres y niños a la puerta del Senado como si de ganado se tratara. Yo había ido a los bosques con otros propósitos. Pero dondequiera que uno vaya los hombres le perseguirán y manosearán con sus sucias instituciones y, si pueden, harán por inscribirle a la fuerza en su desesperada sociedad de "tipos raros". Ciertamente, yo podría haberme resistido a la fuerza con mejor o peor resultado, podría haber desatado mi furia contra la sociedad, pero prefería que fuera ésta, desesperada, la que me lo infligiera a mí. Con todo, me soltaron al día siguiente, recuperé mi zapato ya reparado, y regresé a los bosques a tiempo de hacerme con mi provisión de arándanos en la colina de Fair Haven. (Thoreau, 2007: 10)

El impuesto al que Thoreau se refiere aquí es el *poll tax* o impuesto de capitación, una fuente habitual de ingresos para el estado de Massachusetts desde la época colonial.⁴³ Se aplicaba a todas las personas y sólo podía evitarse viviendo como pionero más allá de la esfera de influencia del gobierno; la relativa autosuficiencia de Thoreau, que por aquel entonces vivía solo en una casita que se había construido a orillas del lago Walden, no era excusa suficiente. No obstante, se conservan fragmentos del registro fiscal de Concord que indican que el impago de este impuesto era frecuente, especialmente entre los más pobres; aquellos que se negaban a pagarlo perdían el derecho al voto, pero raramente eran perseguidos por la ley. De hecho, hay biógrafos que dicen que el arresto y encarcelamiento de Thoreau fueron ambos ilegales, ya que según la legislación de Massachusetts el recaudador debería haberse limitado a incautar parte de los bienes de Thoreau para pagar la cantidad debida. (véase Richardson, 2017)

Ciertamente, en la primera mitad del siglo XIX los EEUU se estaban convirtiendo en lo que es hoy todo nuestro mundo desarrollado. La sociedad norteamericana estaba siendo transformada por la revolución industrial, por los movimientos migratorios, educativos y humanitarios; factores todos que, por contra, no afectaron mucho a los estados esclavistas contiguos y nada en absoluto al Sur profundo.

En mayo de 1848 los estados de la Unión Americana estaban divididos en un precario equilibrio entre quince estados libres en los que la esclavitud estaba prohibida, y otros quince estados esclavistas. Como bien vio Alexis de Tocqueville, (2007) el mayor problema de los EEUU estaba en la relación entre blancos y negros, que no se habían fundido en un proceso de mestizaje como en América latina. De hecho, la cuestión de la esclavitud amenazaba con fracturar el país y, como resultado, en 1850 se habían desarrollado dos civilizaciones distintas: el Norte y el Sur, tan diferentes en sus economías como en sus modos de vida.

⁴³ El impuesto se recaudaba de modo privado: el cargo de recolector de impuestos salía a subasta pública y se lo adjudicaba aquel cuya comisión fuese menor. Se dice que en 1842 fue elegido un conocido de Thoreau llamado Sam Staples por una comisión de un centavo por dólar recaudado, quien continuó desempeñando esta función hasta 1846. Como era él el encargado de pagar la totalidad del impuesto, es lógico suponer que en ese año de 1846 Staples se afanase en hacer cuadrar las cuentas. Thoreau dejó de pagar su impuesto en 1842; poco después (el 17 de enero de 1843) Bronson Alcott, amigo de Thoreau y compañero, fue arrestado por el impago de ese mismo impuesto.

En ese momento surgió un movimiento social conocido como "trascendentalismo": un grupo de pensadores y artistas que, liderados por Ralph Waldo Emerson, defendían la libertad de conciencia basándose en cierto romanticismo e idealismo postkantianos. Su imperativo era experimentar la realidad de primera mano, rechazando lo que nos viene dado y afirmando la individualidad y la originalidad. Para ellos, la salvación individual y la reforma social eran ambos asuntos personales que sólo pueden ser auxiliados por la cercanía a la naturaleza y la obediencia a la propia conciencia.

Los trascendentalistas tenían un problema. Vieron cómo los EEUU crecían y cambiaban rápidamente y no estaban seguros de que tanto cambio fuese a mejor. Contemplaron la rápida desaparición de los indios; las pésimas condiciones laborales de los irlandeses; la expansión de la esclavitud; la guerra con México; la tala masiva de árboles, convertidos en casas, postes de telégrafo y travesías para el ferrocarril. Asistieron a una globalización a pequeña escala de la economía y las comunicaciones, pero también a la ampliación de una brecha entre Norte y Sur que paralizaba el sistema político y amenazaba con dividir el país. Pensaron que todos esos cambios procedían de un punto de vista equivocado, que identificaron con las tradiciones que se enseñaban en Harvard. Emerson sostenía que los hombres buenos no se distinguen precisamente por su pronta obediencia de las leyes. (Emerson, 2014: 583) La tribu de los trascendentalistas decidió rebelarse contra la tradición.

Aunque consideraba que "nunca he encontrado un compañero más sociable que la soledad", (Thoreau, 2007: 103) Thoreau entabló duraderas amistades en el círculo trascendentalista que se reunía alrededor de la casa de Emerson en Concord. Varios de ellos se habían negado a pagar el *poll tax* alegando motivos ideológicos, pues simpatizaban con el anarquismo y el abolicionismo; por lo que fueron arrestados, pero, al igual que ocurriría después con Henry David, se les dejó rápidamente en libertad cuando otra persona pagó el impuesto por ellos.

Cinco años después de que a Thoreau lo arrestaran, y a petición de sus vecinos, Thoreau tuvo que relatar los motivos de su acción en dos conferencias, la primera de las cuales tuvo lugar en Concord el 26 de enero de 1848. En la cual explicó que la compleja

relación del individuo con el estado; exponiendo sobre el derecho individual al autogobierno. Sus alusiones a la guerra con México, a su propio encarcelamiento en Concord por la negativa a pagar su impuesto, fueron bien enfocadas y razonadas.

4.3.3 El ensayo y las conferencias

Thoreau escribe a Emerson y le informa que la semana anterior había pronunciado una conferencia ante el Liceo, esta vez sobre los derechos y deberes del individuo en relación al gobierno. (2013: 208) Pero, si no existen manuscritos ni transcripciones de estas conferencias, ¿qué podemos decir entonces de su contenido? Al menos podemos aventurar algunas deducciones.

Los filólogos deducen que partes substanciales de esta conferencia permanecieron en el manuscrito de Thoreau y fueron finalmente publicadas en 1849 bajo el título de *Resistance to Civil Government*.

Finalmente, *Resistance to Civil Government* apareció impreso en el primer y último número de *Æsthetic Papers*, publicado el 14 de mayo de 1849. Más conocido como *Civil Disobedience*, este panfleto es sin lugar a dudas el texto breve más célebre de Thoreau y uno de los más leídos en Norteamérica. Quizá la clave de su éxito, además de la capacidad literaria de Thoreau, resida en la amalgama de opiniones filosóficas que presenta.

Para empezar, Thoreau adopta el lema de una revista de su tiempo “el mejor gobierno es el que menos gobierna” y lo lleva a sus últimas consecuencias: “el mejor de todos es el que no gobierna en absoluto”. Thoreau advierte que todos los gobiernos son a veces un inconveniente y, en el caso concreto que le ocupa —la esclavitud y la guerra emprendida contra México para ampliar su cobertura—, la política del gobierno de los EEUU está siendo de lo más inconveniente. Pero ello no le impide a Thoreau advertir la necesidad práctica del gobierno, aunque sólo sea para domesticar la tiranía de la mayoría.⁴⁴

⁴⁴ En otros contextos, se le llama “tiranía de la mayoría” a la democracia como forma de gobierno.

El principio ético fundamental de Thoreau es hacer en cada circunstancia lo correcto, algo que posee prioridad sobre la autoridad del derecho y que es descubierto por la conciencia de cada uno. Thoreau encuentra poca virtud en los movimientos de masas, y menos aún cuantos más medios posean. La mayoría, que no está precisamente formada por personas que confían en sí mismas, no puede, empero, forzar a los individuos fuertes, esos que sirven al estado con sus conciencias y por consiguiente le oponen resistencia, son tratados como enemigos por él y encerrados en prisión, el auténtico hogar del justo en las presentes circunstancias.

La posibilidad de que el estado se apropie de los bienes de sus enemigos implica la necesidad de ocupar terrenos para la vivienda y de simplificar al máximo nuestras vidas, si es que queremos romper la ley, declararle la guerra al estado y hacer las cosas bien y para siempre.

Thoreau nos recuerda que la acción basada en principios divide a los individuos, a los grupos y hasta a los estados, poniéndolos al borde de una revolución apacible, ya que los obliga a elegir entre cometer violencia o mantener a todos los hombres justos en prisión. Distingue Thoreau entre una necesaria fricción en la maquinaria social, que hay que dejar pasar, y una fricción innecesaria o tiránica, que cuando se convierte en intolerable, nos conduce a retirar nuestra lealtad al estado y rechazar su derecho a nuestra vida y propiedad. Esto supone aceptar la pena asociada a la desobediencia, lo cual puede ser duro, pero actuar de otro modo nos traería aún mayores costes personales. Ser un buen vecino, en suma, supone no arrodillarse ante el mal que uno condena.

Mientras no haya una conciencia colectiva, esto es, una agregación de individuos conscientes que deliberan y eligen en función del bien común, la democracia no será más que un juego. El individuo consciente no sólo vota, sino que participa en la “cosa pública” con toda la influencia que es capaz de suscitar; en ese sentido, la persona justa constituye siempre una minoría económica que ciertamente no tiene mucho poder mientras se conforma con el juego de mayorías, pero que es imparable cuando se planta frente a las leyes injustas (que ciertamente existen) y paraliza la maquinaria política.

Thoreau admite que el gobierno ofrece ciertos servicios necesarios, como la protección o la ejecución de la voluntad popular, pero eso no le impide ver la continua malversación de esos servicios. Las leyes carecen de virtud educativa. El derecho nunca hizo a los hombres más justos; tiene sus ventajas desde un punto de vista práctico, pero su procedimiento es demasiado lento y sus profesionales sufren de considerables limitaciones. Thoreau contrapone a todo esto una concepción del buen gobierno como expresión del carácter popular y pone de manifiesto la necesidad de la experiencia y las quejas del pueblo, que es en realidad quien consigue todos los logros que el gobierno luego se atribuye.

Finalmente, Thoreau niega que el carácter tradicional del gobierno lo haga mejor; la voluntad individual siempre puede doblegar a la tradición en búsqueda de un estado más perfecto y glorioso. En ese estado que Thoreau ambiciona, la autoridad justa se basa en el consentimiento de los gobernados; el progreso político se mide en el respeto por los individuos; y se funda su autoridad política y su pretensión de universalidad en el reconocimiento e implantación de los derechos humanos, universalidad que sólo es matizada por el ejercicio de la tolerancia hacia aquellos individuos que, cumpliendo con sus obligaciones como vecinos, quieren mantenerse al margen del estado.

4.3.4 La vida después de Walden

Algunos biógrafos relatan un incidente nocturno que Thoreau no incluye en su relato de los hechos. (véase Richardson, 2017) Cuando su compañero de celda se fue a dormir, Thoreau estaba todavía bien despierto y permaneció junto a la ventana durante un tiempo, mirando a través de la reja y escuchando la actividad de la posada adyacente. Algo más tarde, un prisionero de una celda contigua comenzó a quejarse en voz alta, repitiendo una y otra vez la misma cantinela: *¿Qué es la vida? ¡Así es la vida!* Esto continuó hasta que Thoreau pasó la cabeza por las rejas y gritó a su vez: *¡¿Bien qué es la vida, pues?!* El de la letanía no supo responder, pero algo de la pregunta queda flotando en el ensayo sobre la

desobediencia civil. Las imágenes de muerte, guerra y esclavitud presentes en su primera parte dejan paso a un descubrimiento del valor de la vida humana con toda su fragilidad. De ahí su confesión en *Walden*: Thoreau fue a los bosques porque deseaba vivir deliberadamente; para no descubrir, cuando le llegase la muerte, que no había vivido. Parece ser que esto tiene relación con una frase popular: "sólo de los que mueren por la libertad puede decirse que han muerto de veras, pues han vivido". En la medida en que no nos tomamos nuestra mortalidad en serio, en la medida en que por miedo a la libertad renunciamos a vivir plenamente, podría decirse que los demás ya estamos moralmente muertos; lo cual pudiéramos rastrear desde la propuesta vitalista nietzscheana.

La noche de Thoreau en prisión no es un acontecimiento trivial; para él, era una cuestión de principios, una cuestión de vida o muerte que plantear a sus vecinos. Por eso cuando fue puesto en libertad, Thoreau, endiabladamente enfurecido, se resistía a abandonar la prisión. Una persona desconocida había pagado el impuesto (posiblemente una de sus tías o el mismo Emerson) contra la voluntad del propio Thoreau,⁴⁵ que más tarde describió que tales personas "no han considerado prudentemente hasta qué punto dejan que sus sentimientos privados interfieran con el bien público." (2005: 37)⁴⁶

En cierto sentido, Thoreau había cambiado tanto en *Walden* que quizá esperase que Concord, o su relación con el pueblo, hubiera cambiado también. Pero, al igual que después de ser liberado de prisión, al regresar no percibió que hubiesen tenido lugar grandes cambios en la comunidad. Sin embargo, su propio cambio de perspectiva le llevó a percibir un cambio.

Al final del ensayo Thoreau considera la objeción de que desobedecer civilmente implica pasar por la cárcel y "dar a tus vecinos ese mal trago de tratarte como no se sienten inclinados a hacerlo". Pero considera que la conveniencia y el quedar bien con unos no es razón para permitir "que otros sufran males mucho mayores y de diferente clase". Thoreau considera que la desobediencia es una apelación efectiva a la hora de reparar esos males: si

⁴⁵ En relación a esto, Thoreau se refiere a la obligación de tener independencia de criterio, pues más adelante pregunta retóricamente: (¿Por qué no podía cada uno apartarse lo suficiente de la sociedad hasta ser un individuo realmente autónomo?)

⁴⁶ Véase y compárese con el planteamiento de Sócrates al ser condenado injustamente.

uno es capaz de imaginar su relación no sólo con sus vecinos y compatriotas, sino también con "otros tantos muchos millones de hombres" verá también que "es posible la apelación", y ello de dos formas: primera, la antigua apelación al Cielo al estilo de Locke; segunda, la apelación puramente humana de los hombres a los hombres: la apelación propiamente política, dirigida a todos los miembros de la comunidad. La desobediencia civil se concibe, así, como una apelación a los hombres (pues el estado, como bien sabe Thoreau, no son más que hombres que mandan a hombres que obedecen) por parte de los hombres. Thoreau es consciente de que su pelea es con personas de carne y hueso, no con papeles. En definitiva, el argumento de la apelación revela la permanente preocupación de Thoreau por la posibilidad de resistencia, por la reforma o cambio social, y por los medios retóricos y comunicativos a su disposición para cambiar las creencias al respecto de una audiencia cada vez más global.

4.3.5 Dinámica y ecología de la desobediencia

Tras constatar su diferencia con sus vecinos y amigos, el nuevo Henry regresa a la Naturaleza, poniéndose a la cabeza de un grupo de muchachos que le esperaban. El episodio central que, de la noche al día, de lo urbano a lo natural, del confinamiento a la libertad, constituye un relato real que trasciende las categorías políticas clásicas en una fórmula narrativa que es casi una alegoría de la subida hasta el monte de la liberación personal, tema este que constituye el auténtico *leitmotiv* de toda la obra de Thoreau.

Si el ensayo opera como justificación ético-política (esto es, como intercambio persuasivo de razones entre los conciudadanos), cabe preguntarse cuál es la justificación de la desobediencia realmente ofrecida por Thoreau. En otras palabras, preguntarse cuál es el propósito al que sirve una desobediencia semejante.

De acuerdo con Thoreau, su desobediencia cumple al menos tres funciones: expresar disenso, apelar a sus conciudadanos y educarlos cívicamente. La primera función de la desobediencia es forzar al estado a reconocer que existe oposición y, al menos

simbólicamente, retirarle el apoyo. Thoreau reconoce--con esa santa indignación que surge del bolsillo--que su asociación con el gobierno perdura a través del mecanismo fiscal; es más, que esa asociación le convierte en cómplice de la injusticia; por lo tanto, como no ha podido disolver por completo su unión con el estado, no tiene más remedio que servirle, pero elige servirle con su conciencia y por consiguiente resistirse a él. Esto no es una llamada a la revolución, pues Thoreau sabe que la revolución es asunto de toda la ciudadanía y que sus convecinos no creen que la situación lo requiera.

La segunda función consiste precisamente en *apelar al sentido de justicia* de sus vecinos, ya que el estado no ha proporcionado mecanismos rápidos para la corrección de la injusticia: una tranquila noche en la cárcel de Concord no resulta muy espectacular como apelación. De ahí que sea el propio ensayo-conferencia, más que el suceso que lo provocó, el mecanismo de apelación elegido por Thoreau. El propio Thoreau admitía que el estado era capaz de tolerar serenamente a sus críticos y que sus vecinos estaban poco menos que dormidos.

De ahí la necesidad de la tercera función, la *educación cívica* que se dirige a todos sus conciudadanos en tanto prestan su consentimiento a los actos del gobierno. Así, al publicar su relato, Thoreau considera que cumple con su deber cívico en mayor medida que pagando impuestos. *Walden* es un tratado de educación política --de educación para la pertenencia a una comunidad-- que sitúa la autoridad en los ciudadanos y describe a los ciudadanos como vecinos.

Si hoy nos hacemos preguntas acerca de la desobediencia civil es porque ésta ya forma parte de nuestro mundo. Como cualquier otro ser vivo, la desobediencia civil ha nacido en determinado entorno, fuera del cual su vida no hubiera sido posible. Ese hábitat o ecosistema de la desobediencia civil no es otro que la democracia liberal, un sistema político que pone el consentimiento de los gobernados como fundamento de su legitimidad, y de ahí que la táctica de la desobediencia civil consiste precisamente en movilizar a la población para que retire ese consentimiento.

Hasta aquí hemos visto que la noche en la cárcel de Thoreau le proporciona "una perspectiva más cercana" de su municipio natal. Esta nueva perspectiva le concede una amarga revelación sobre el carácter de sus vecinos y de sus instituciones. Pero la experiencia también le revela que la clase de estado que habita no es tan temible, pues le trata como si fuera "meramente carne, sangre y huesos que encerrar". Thoreau no se siente confinado por un momento en prisión, pues si bien había un muro de piedra entre él y sus conciudadanos, había otro aún más difícil de subir o atravesar antes de que pudieran llegar a ser tan libres como él. Sus vecinos no se dan cuenta de que lo verdaderamente peligroso son las ideas de Thoreau, y esas ideas no pueden ser encerradas.

Ahora bien, para que esto ocurra han de cumplirse ciertos requisitos. Si el estado de que hablamos es una democracia popular en la que no se respetan los más básicos derechos humanos, los desobedientes desaparecerán en las cárceles y su influencia se perderá allí. De igual manera, en una oligarquía liberal donde la opinión pública se fabrica de acuerdo con los intereses de unos pocos poderosos, los desobedientes no conseguirán transmitir sus reclamaciones a la población.

Ya dijo Dostoievski que "el grado de civilidad de un estado se mide en el modo como trata a sus presos". Si el soberano no es civil, poca civilidad puede esperar de sus súbditos. Por eso sólo en un sistema político altamente civilizado (como lo sería una democracia liberal que cumpliera lo que retóricamente afirma) puede la resistencia convertirse en desobediencia civil. Pues sólo en una democracia liberal puede llevarse a cabo la apelación política para comprobar con ciertas garantías de éxito.

Pero la desobediencia civil no sólo necesita un contexto de libertades; es en sí misma un acto liberador. En un sentido literal, busca liberar a aquellos que no poseen libertad: el esclavo fugitivo, el prisionero mexicano en libertad bajo palabra y el indio llegado para reparar los daños infligidos a su raza.... Pero la desobediencia civil no sólo es una historia de liberación porque ciertas personas salgan de la cárcel. También tenemos que salir todos de la caverna (platónica), y por eso la desobediencia civil es también una forma de educación pública.

4.3.6 Una definición y la herencia

La obra de Thoreau, por supuesto, no es la de un teórico de la educación o la de un filósofo académico; no surge como una contribución teórica a la democracia liberal, pero se alimenta de sus doctrinas políticas. Es la desobediencia civil de Thoreau con una determinada "actitud desobediente" que responde más a la praxis que a una construcción teórica o doctrinal. Se trata de una concepción en la que el carácter civil de la desobediencia contra la injusticia reside en el respeto a unos principios superiores de justicia. En ella, fines y medios deben ser congruentes con estos principios, que se conciben como anteriores o superiores al derecho y son identificables por cada conciencia humana.

Esta desobediencia civil tradicional (o, esta "actitud" desobediente) se caracteriza por la siguiente forma de razonar: si bien no es correcto desobedecer una norma justa del poder público, la desobediencia contra una norma injusta es un objetivo correcto e incluso necesario desde el punto de vista ético; ahora bien, si en el objetivo de luchar contra la injusticia no cabe otra actitud que la desobediencia, ésta deberá realizarse necesariamente de una forma justa o "civil", esto es, de forma abierta y no-violenta, aceptando voluntariamente el castigo, etcétera.

Los escritos de Thoreau siguen siendo el paradigma más auténtico de la desobediencia civil entendida no como una teoría, sino ante todo como una praxis, como una actitud vital. Dentro de este paradigma o modelo, un acto es de desobediencia civil cuando, motivado por convicciones de conciencia o principios de justicia, implica el incumplimiento de un mandato del soberano por parte del agente (aquí reside su "carácter desobediente"), así como la aceptación responsable de sus consecuencias ("carácter civil"). Esta mínima definición presupone varias cosas: que existe un soberano que emite mandatos; que el agente está obligado a obedecerlos por su condición de ciudadano; que existe un orden jurídico que asigna consecuencias previsibles al incumplimiento de los mandatos; que ese orden incluye unos principios de justicia a los que el agente puede apelar; que el agente puede juzgar que desobedecer civilmente es el curso de acción más razonable ante las circunstancias, esto es, que el deber de la desobediencia civil puede admitir una justificación ética.

Quizá la definición parezca demasiado general, pero tiene que serlo porque, dependiendo del caso concreto en cuestión, el carácter desobediente y el carácter civil pueden asumir diferentes especificaciones. Por ejemplo, en unos casos el incumplimiento puede suponer claramente una infracción pública de la legalidad y en otros el carácter ilegal público estará más velado. Así mismo, la aceptación responsable de las consecuencias de la desobediencia conllevará cursos de acción diferentes según la situación.

En cualquier caso, esta definición permite considerar la actividad de Thoreau como constitutiva de desobediencia civil. En efecto, para Thoreau su acto está motivado por principios de justicia: es una "acción basada en principios", esto es, basada en "la percepción y realización de la justicia". La desobediencia es civil no sólo porque es "apacible", sino porque acepta "las consecuencias de la desobediencia". A Thoreau le "cuesta menos en todos los sentidos incurrir en el castigo por desobediencia al estado, que llegar a obedecer." Finalmente, Thoreau considera que su desobediencia civil está justificada éticamente porque, en caso de obedecer, se "sentiría de mucho menos valor".

Una cosa es clara: la desobediencia civil es una forma de participación política. Thoreau conmina al individuo para que deposite en "todo su voto, toda su influencia." Y a las minorías, a que se interpongan "con todo su peso". La desobediencia civil denuncia una injusticia con la esperanza de modificar la deliberación y elección colectiva a partir de la premisa de que el estado no puede permitirse mantener en prisión a todos los hombres justos.

Además, Thoreau desea actuar con sentido práctico y como ciudadano en contraste con los anarquistas. Y lo hace con la intención de servir al estado "con su conciencia", como lo hacen esos pocos individuos fuertes que hacen cambiar las cosas y las relaciones. Ello conlleva casi necesariamente que el estado le trate como a un enemigo, pero Thoreau no hace sino apelar a los principios de la democracia liberal, llevando a la práctica la libertad que el estado se supone debe proteger, tal y como escribe en un apunte del diario inmediatamente posterior al encarcelamiento.

En definitiva, la desobediencia civil es una forma de participación política propia de las democracias liberales. En efecto, la expresión aparece por primera vez en 1866 encabezando el ensayo escrito por Thoreau en 1849, y lo hace en lo que puede considerarse la democracia liberal más poderosa del mundo.

Más adelante M. K. Gandhi tendrá su propio apartado, al igual que otros, sin embargo, cabe señalar aquí algunas cosas relevantes. Gandhi hizo suya la afirmación de Thoreau de que "bajo un gobierno que encarcela injustamente a alguien, el lugar apropiado para un hombre justo es también una cárcel". (véase Thoreau, 2014) Aplicando esta idea a su campaña de desobediencia en África del Sur, Gandhi aprendió de Thoreau a utilizar el encarcelamiento como una forma de llamar la atención de la opinión pública y apelar a su sentido de la justicia. A partir de la lectura de Thoreau, Gandhi hizo del paso por la cárcel una parte más de la *satyagraha*, una forma de vida que le llevó en varias ocasiones a ayunar hasta el límite de sus fuerzas hasta conseguir que sus paisanos hindúes dejasen de matar musulmanes y a la inversa. De modo que la desobediencia civil según Gandhi busca inspirar a observadores y oponentes un comportamiento más cívico y exige cierto sacrificio. Más aún, en su autobiografía el Mahatma concluye que, para estar listo para la práctica de la desobediencia civil, uno ha de haber prestado una obediencia respetuosa y voluntaria a la ley. Sólo entonces puede juzgar qué leyes son justas y cuáles no, se comprenden las consecuencias últimas de la desobediencia y se adquiere el derecho de hacerlo civilmente: a ciertas leyes bajo ciertas circunstancias. Gandhi coloca la raya entre el resistente civil y el criminal en la aceptación del castigo; algo que, desde luego, nunca es un trago fácil, pero sin lo cual no hay desobediencia que pueda llamarse verdaderamente civil.

¿Cuál es la relación entre Thoreau y Gandhi? Ya que Gandhi se formó en un ambiente intelectual occidental y aprovechó ideas de escritores occidentales, quizá lo más sensato sea concluir que en su concepción de la *satyagraha* confluyen tantas ideas de oriente como de occidente. Gandhi supo captar el mensaje de Thoreau y enraizarlo en el rico suelo de las tradiciones indias para así hacerlo más comprensible a su gente. Gandhi fue, en pocas palabras, un excelente traductor, un hombre ecuménico al servicio de una causa; un hombre que tomaba inspiración de aquí y de allá, sin demasiado rigor filológico, pero con una pasión y una determinación insólitas. Más adelante profundizamos en esto.

No obstante, a Gandhi nunca le faltaron las críticas. En 1939, el filósofo judío Martin Buber le dirigió una carta respondiendo a la invitación de éste a los judíos para que empleasen los métodos de la resistencia no-violenta contra los nazis. Buber le preguntaba si era consciente de lo que significaba un campo de exterminio, si podía compararse la discriminación racial en África del Sur con el holocausto judío:

Cabe combatir la irracionalidad de ciertos seres humanos con una actitud efectiva de no-violencia porque siempre queda un hálito de esperanza de que, paulatinamente, entren en razón; pero uno no puede enfrentarse mansamente a una diabólica apisonadora que lo barre todo a su paso. Hay ciertas situaciones en las que del *satyagraha* de la fuerza espiritual no emana un *satyagraha* de la potencia de la verdad. La palabra 'mártir' significa testigo, pero si no existen hombres ¿quién va a dar testimonio? (citado por Etxeberria, 2001: 49)⁴⁷

Y es que, parece ser, no siempre podemos ser amables. Similar es la reflexión de George Orwell, quien reconoce la nobleza de la actitud de Gandhi, pero la considera inhumana: la santidad, dice, es algo que también habría que evitar en beneficio de la humanidad. Por otro lado, Orwell reconoce la valentía de Gandhi y su honestidad, a diferencia de muchos pacifistas que simplemente eludían enfrentarse al problema del mal o de la injusticia. Pero Orwell cree que Gandhi no llegó a comprender la naturaleza del totalitarismo porque su experiencia negociadora se limitaba al gobierno británico; la suerte de la *satyagraha* en la Rusia de Stalin o la Alemania de Hitler hubiera sido bastante diferente. Con todo, Orwell afirma que ante la perspectiva de una guerra nuclear la no-violencia adquiere un nuevo valor, y reconoce no estar seguro de que Gandhi, como pensador político, estuviese equivocado ni de que, como hombre, fuese un fracaso. (Etxeberria, 2001: 50) Sin embargo, a estos ejemplos se pueden contraponer otros en sentido contrario, como el de la resistencia danesa contra los nazis, que utilizó con éxito tácticas de desobediencia civil y resistencia no-violenta. (véase Randle, 2014) En definitiva, la desobediencia civil es y exige mucho más que una técnica política convencional, pero ello no impide que pueda ser utilizada como tal en tradiciones diferentes de la que la engendró ni que, en determinadas circunstancias, consiga los objetivos deseados.

⁴⁷ Ya el 26 de noviembre de 1938 había Gandhi recomendado a los judíos en su artículo publicado en *Harijan* que siguieran su ejemplo y pusieran en práctica los métodos de la resistencia pacífica. El filósofo judío Martin Buber, intensamente perturbado, le contestó desde Jerusalén el 24 de febrero de 1939.

Por ejemplo, Martin Luther King siempre manifestó su preferencia por la acción no-violenta inspirada en Gandhi para lograr importantes cambios sociales. Su obra más conocida es una carta desde la cárcel de Birmingham City (1963) escrita como respuesta a aquellos que criticaban la infracción deliberada y no violenta de leyes segregacionistas. La cuestión básica de la carta es cómo King puede abogar por la obediencia a algunas leyes al mismo tiempo que llama a desobedecer otras.

Su respuesta, que es la de Gandhi y también la de Thoreau, es que quien infringe una ley injusta por así dictárselo su conciencia y voluntariamente acepta la pena de prisión para despertar la conciencia de la comunidad acerca de su injusticia, está en realidad expresando el más alto respeto hacia el imperio de la ley, ese ideal que en las democracias liberales debería ser inseparable del principio de soberanía popular. Por supuesto, eso es lo que dice la teoría; pero gracias a la praxis de Thoreau hoy podemos afirmar, formas de lucha como el pacifismo y la desobediencia civil no violenta de Gandhi han tenido éxito en el mundo contemporáneo tanto pobre como avanzado. Y, acaso más importante que el éxito, han obtenido reconocimiento y autoridad moral. Reconocimiento y autoridad que no son incuestionables, pero que no por ello dejan de ser mejor punto de partida que otros.

4.3.7 Thoreau ¿objeto de conciencia?

¿Es Thoreau un desobediente civil o un objeto de conciencia? El ensayista estadounidense Henry David Thoreau influyó, como ya lo mencionamos, en muchos personajes notables contemporáneos. Las ideas e intenciones de Thoreau iban más allá del egoísmo individualista (es decir, no era sólo por no querer pagar ese impuesto), sino que cuestionaba la conformidad del gobierno para cobrar impuestos que financiaban una guerra que él consideraba injusta, máxime cuando ese mismo gobierno avalaba la esclavitud. Thoreau afirmaba que “Bajo un gobierno que encarcela a alguien injustamente, el lugar que debe ocupar el justo es también la prisión”. (2014: 43) Si bien Thoreau es considerado hoy como

uno de los padres de la desobediencia civil, no es precisamente innovador cuando reconoce que el gobierno puede estar equivocado y que es legítimo por parte del pueblo rebelarse (Locke, Rousseau, entre otros).

Es así que el término de desobediencia civil, el concepto, es el resultado de diferentes interpretaciones en la historia del pensamiento y de la acción del hombre. Thoreau se niega a pagar el impuesto al Estado por razones de conciencia: “mis impuestos van a ser utilizados para la guerra contra México”. Es una Objeción de Conciencia. Pero también, cuando hace pública su oposición y la manifiesta a la prensa., este ya es un caso de Desobediencia civil.

Debemos decir que una de las características del acto de desobediencia civil es que trae consigo la simpatía y la solidaridad con el Otro, esto es, se mueve en términos intersubjetivos. Pero también, pensamos que el desobediente civil sabe la consecuencia de la ilegalidad de sus actos y las consecuencias (tal y como lo describe Gandhi), en este sentido, en Thoreau el encarcelamiento no fue por voluntad propia, hubo resistencia (incluso él sale a pocas horas de la cárcel, mientras con Gandhi es lo contrario). Con Thoreau, al menos en un principio, no buscó hacer público sus motivos, sino que fueron después las circunstancias las que hace público el caso.

Hay un estrecho límite entre la desobediencia civil y la objeción de conciencia, no se puede únicamente reducir a que uno es social y otro no, esto es alude a fenómenos de grupo y el otro individual, afectación de individuos concretos, o a la participación de la violencia en unos y otros no, o también a la ineficacia de una norma o al conjunto de ellas junto los procedimientos ineficaces, costosos o corruptos, o a la aceptación de las sanciones por no seguir la ley u obedecer a otras normas alternativas, o que una busca la justicia y el otro no, o la intención de hacer público el acto o no.

La idea de la desobediencia civil en Thoreau, al que le costó trabajo independizarse de las concepciones de Emerson, del que sin duda fue su principal discípulo, aboga por una vuelta del hombre al medio natural, a un mayor contacto con la inocencia de la naturaleza, ajena como es a la artificialidad de la civilización. Esto lo podemos constatar en el más célebre de sus textos, *Walden*, que comenzó a escribir en 1846, fruto de la experiencia que

vivió en la cabaña que él mismo comenzó a construir, en una parcela de su amigo Emerson, en la primavera de 1845, junto a la laguna de Walden, en Concord, adonde se trasladó el 4 de julio de ese año (2007: 9-50)⁴⁸. En 1848 pronunció su famosa conferencia acerca de la relación del individuo con el Estado, que terminaría adoptando el título de *Desobediencia civil*, aunque primero se publicó bajo el de *Resistencia al gobierno civil*, en 1849. (2007: 16)

4.3.8 Crítica al texto de Thoreau

Desde que inicia el escrito de “Desobediencia civil”. Thoreau deja en claro que, para él, el mejor gobierno es aquél que menos gobierna o mejor aún el que no gobierna en absoluto. El gobierno es sólo un medio para lograr individuos conscientes, que sean capaces de convivir entre sí de manera justa. El individuo está por encima del estado y pareciera que este último tiene para Thoreau un papel pedagógico: “Un estado que diera este fruto ‘un individuo consciente y empático’ y dejara que cayera tan pronto como madurará, despejaría el camino aún para un Estado más perfecto y glorioso”. (2014: 55) Más cercano al pensamiento de Rousseau que al de Thomas Hobbes, aunque no lo llega a afirmar, parece que para Thoreau el estado se puede volver como la iglesia en la Edad Media un impedimento para la libertad de consciencia; para un hombre autónomo el gobierno es un asunto instrumental con el que tiene que ver de vez en cuando y lo menos que se pueda:

Sin embargo, el gobierno no me concierne demasiado y pensaré en él lo menos que pueda. No son muchos los momentos que vivo bajo un gobierno, ni siquiera en este mundo. Si un hombre es libre de pensamiento, libre de fantasía, libre de imaginación, de modo que lo que no es no le parezca ser nunca demasiado tiempo los legisladores o reformadores insensatos no podrán interrumpirle fatalmente. (2014: 52)

⁴⁸ Obtengo los datos de la Introducción de Javier Alcoriza y Antonio Lastra al mencionado texto, del que también son los traductores.

De este modo el estado queda relegado a un papel secundario con respecto al individuo, en donde parece que la función de este último consiste en lo administrativo y lo pedagógico, no obstante, no se dice cómo lograr estos objetivos.

Una visión muy diferente a la de Thoreau es la del contractualismo de Hobbes que afirma la maldad de los hombres por naturaleza. Así, el estado es un instrumento que los protegerá de los unos contra los otros. Al ser las pasiones y no la buena voluntad quienes motivan a los hombres y dado que éstas primero pueden llevar a conductas que conducen a la violencia y otras que conducen a la paz, es necesario estudiarlas como si fueran leyes físicas que motivan a los hombres. El estado las utiliza (las pasiones) y con ellas regula la conducta de los hombres. Thoreau se encuentra muy distante de esta visión, cree que el hombre es bueno y justo, aunque nunca explica por qué lo anterior sucede así. El autor de desobediencia civil da muchas cosas por hecho sin analizarlas a mayor profundidad, tomando la conciencia moral como principio de partida: “Creo que deberíamos ser primero hombres y después súbditos. No es conveniente cultivar más respeto a la ley que a lo justo. La única obligación que tengo derecho a asumir es la de hacer en cada momento lo que considero justo”. (2014: 35)

Thoreau afirma que la ley nunca ha tenido la capacidad de hacer a los hombres más justos: “La ley nunca ha hecho a los hombres más justos y al respetarla incluso los más dispuestos se convierten a diario en agentes de la injusticia”. (35) Pero ya se ha señalado con anterioridad que él cree al estado capaz de formar personas más conscientes y empáticas, entonces si la ley no sirve para formar individuos más conscientes ¿cómo puede el estado lograr ese propósito? Thoreau no da respuestas satisfactorias y cae en muchas vacilaciones, no explica cómo es que el estado puede formar individuos conscientes y empáticos o en su defecto cómo es que al respetar la ley las personas pueden convertirse en agentes de la injusticia.

La visión que tiene Thoreau acerca del estado es francamente negativa y cercana al anarquismo. El estado es un instrumento que reprime al individuo o los trata como engranes de máquinas; los mejores ciudadanos tendrán el mismo valor que caballos y perros fieles para el estado. Los legisladores, políticos abogados, ministros y funcionarios al trabajar consuetudinariamente, pero sin conciencia moral de lo que hacen es muy probable que se presten a la

realización de injusticias. Para nuestro autor un estado que justifica la esclavitud y declara la guerra a una nación indefensa es un estado que no tiene consciencia moral y como para él es más importante la consciencia moral de los individuos que la fortaleza de un estado fundamentado en el trabajo de engranes y caballos, ha decidido apelar a su consciencia para enfrentar y no pagar impuestos a un estado injusto.

Como he mencionado con anterioridad, da la impresión que para Thoreau el estado ha servido para limitar a los individuos, sin embargo, son los grandes personajes que al escuchar en primer lugar la voz de sus consciencias y no la de sus gobiernos quienes han logrado reformas y cambios importantes: “Muy pocos, los héroes, patriotas, mártires, reformadores, en sentido amplio, y hombres, sirven al estado también con sus consciencias y, por ello, en la mayoría de ocasiones se resisten necesariamente y se les suele tratar como enemigos”. (2014: 36) Son los individuos que ponen su consciencia moral por encima de la mayoría quienes han logrado una mejor sociedad, pues la acción de los hombres en masa, suele tener poca virtud. Thoreau admite con facilidad que el individuo que actúa con consciencia social moral debe estar por encima del estado, cuando éste es injusto, es decir, cuando dicta leyes que van en contra de los derechos de las demás personas (por ejemplo la esclavitud o las guerras de invasión), es un deber del individuo moral no ofrecerle su apoyo en la práctica, pues siendo ellos quienes con su crítica puede lograr leyes más justas al no hacerlo, se convierten en los más firmes cómplices de la injusticia: “Aquellos que aunque desapruében el carácter y la medida del gobierno, le brinden su adhesión y apoyo, serán sin duda sus más firmes partidarios y, con frecuencia los obstáculos más firmes para reformarlo”. (2014: 40) De esta manera el no pagar impuestos es una herramienta eficaz del hombre moral cuando cree que las leyes del estado son injustas.

En el escrito de Thoreau se le da un gran peso a la consciencia moral, incluso por encima del estado, da la impresión que el desobediente civil es fiel a la tradición que parte desde Sócrates, según la cual la mayoría está compuesta por personas injustas a diferencia de una minoría que es mejor en varios sentidos, incluyendo el moral y el intelectual. El estado al escuchar la voz de la mayoría caerá con frecuencia en acciones injustas y es deber de los hombres justos el camino para lograr la justicia. Acerca del estado dice:

[...] ¿por qué no aprecia a su sabia minoría?, ¿por qué se levanta y resiste antes de salir perjudicado? ¿por qué no anima a sus ciudadanos a estar alertas para señalar sus fallos y hacerlo mejor que él? ¿por qué siempre crucifica a cristo, excomulga a Copérnico y a Lutero y vuelve rebeldes a Washington y Franklin? (2014: 40)

No obstante, nuestro autor no argumenta ni desarrolla con profundidad estos temas sobre la libertad y el bien común parece que da por hecho que existe una minoría con consciencia moral y una mayoría que, sin darse cuenta de ello, puede servir de engrane a un estado injusto. Aquí me parece que se está cayendo en un elitismo moral e intelectual.

El gobierno es comparado con una máquina, pero no dice de dónde viene la fuerza que la mueve pareciera que es una máquina autónoma con un espíritu e intereses propios que utiliza a los seres humanos, aunque no se habla ni de la finalidad ni de los intereses que mueven a esta máquina y lo más importante: ¿De dónde proviene la injusticia?

Sin embargo, cuando esta máquina que parece tener vida propia es injusta, entonces es nuestro deber quebrantar la ley: “Que nuestra vida sea la contradicción que detenga la máquina. Lo que tengo que hacer es comprobar, en cualquier caso, que no me presto al mal que condeno”. (2014: 42)

Si esto no es un puritanismo moral que no quiere mancharse las manos dentro de una sociedad a la que considera decadente, pero se siente tan lejos y superior de ella que se niega a actuar dentro de ella. El sólo hecho de no pagar impuestos y decir: tomen las represalias que quieran está muy lejos de una actitud que en verdad quiere cambiar a la máquina, pues nos colocamos así más en la perspectiva del observador moral que del participante político, ya que al negarse a pagar impuestos aunque es una actitud que previamente se ha reflexionado para posteriormente llevarla a la práctica y así moverse del ámbito de la razón teórica a la razón práctica para entrar dentro de un orden jurídico y estatal: “De acuerdo con Kant sólo se establece una relación práctica con el orden jurídico cuando los seres humanos no se limitan a informarse respecto a lo que manda el derecho sino que además, reflexionan acerca de la justicia de ese derecho con miras a transformarlo”. (Serrano, 2004: 11)

Si bien Thoreau ha reflexionado sobre las razones del estado para llegar a la conclusión de que no está de acuerdo con ellas, nunca hace propuestas sobre cómo corregir esas razones que a él no le convencen, de este modo no propone razones prácticas más allá de llamar a la sociedad a no pagar impuestos, sin embargo, ¿después qué?, esta actitud puede tener un alto valor moral, pero un nulo poder político de transformación convirtiéndose así a quien lo postula en un candidato para vivir en las islas Galápagos, el único lugar en donde con seguridad no se encontrará con gobiernos que molesten su moralidad que no quiere ser manchada por la práctica política. Más adelante Enrique Serrano nos señala en sutexto:

Debe recordarse que la ciudadanía se caracteriza por la pertenencia activa (voluntaria) al orden civil de la sociedad. Ello indica que el ciudadano no debe conformarse con saber lo que manda el derecho para ajustar ciegamente sus acciones a él. (...) El primer deber del ciudadano es obedecer la legalidad, pero también su primer derecho es poder expresarse libre y públicamente con la validez del derecho positivo, así como proponer su transformación a través de los canales institucionales creados para ese objetivo. (2014: 11- 12)

De lo contrario nos parece que se puede caer en un puritanismo moral o un solipsismo político. En las siguientes líneas Thoreau deja en claro su postura:

En cuanto a aceptar los medios que el estado proporciona para curar la enfermedad, no conozco esos medios. Lleva demasiado tiempo, y la vida de un hombre habrá pasado. Tengo otros asuntos que atender. No he venido a este mundo con la finalidad de convertirlo en un buen lugar en el que vivir, sino para vivir en él, sea bueno o malo. (...) No me corresponde hacer más peticiones al gobernador o a la cámara legislativa de la que corresponde a ellos hacérmelas a mí, y si ellos no atienden las mías, ¿qué debo hacer entonces? En este caso el estado no ha previsto ningún medio: su constitución misma es la enfermedad. (2014: 42)⁴⁹

Esta más que una postura de desobediencia civil es un claro anarquismo que aboga por la destrucción de un estado al que desde nuestra moralidad consideramos malo e injusto, las siguientes líneas son bastante reveladoras, en ellas se habla sobre no apoyar a un estado injusto: “Creo que es suficiente con tener a Dios de nuestra parte, sin esperar a nadie más. Además, un hombre más justo que sus vecinos constituye una mayoría de uno”. (2014:

⁴⁹ El subrayado es nuestro.

42) La postura de Kant al respecto es muy distinta, pues él admite que no necesariamente tiene que existir una coincidencia necesaria entre el contenido de la moral y del derecho:

Aunque un derecho positivo no respete las normas morales, el primero no pierde su vigencia social, la cual depende del poder instituido; por eso afirmo que derecho y facultad de coaccionar significan, pues, una y la misma cosa. Las normas racistas del régimen nacional-socialista, utilizando un ejemplo reciente, eran derecho mientras el estado alemán mantuvo su vigencia. Acerca de esto no hay más que decir. (Serrano, 2014: 14)

Está claro que Thoreau estaría en franca contraposición con esta idea y se coloca al lado de la moral antes que al de cualquier institución injusta, para él, es la moral quien fundamenta al derecho y no cualquier poder de coacción. Parece que a Thoreau no le queda clara la distinción kantiana en donde la moralidad se dirige a la conciencia del individuo y lo que a éste le concierne es la dignidad del ser humano, dada por su capacidad de actuar de manera autónoma, no obstante, al derecho lo que le importa es legislar de manera jurídica las instituciones del orden civil y su objetivo es la estabilidad de éste, para garantizar la vida en sociedad.

A Thoreau lo que le importa como buen heredero del puritanismo de Emerson es la moral y la justicia ¿naturales? Antes que el orden civil. Pues, para un hombre deben ser más importantes sus principios que el estado y el individuo está muy por encima de este último: “[...] de este modo, el estado no se enfrenta intencionalmente al sentido intelectual o moral de un hombre, sino sólo a su cuerpo a sus sentidos. No está armado con ingenio superior. No he nacido para ser forzado. Respiraré a mi manera. Veamos quién es más fuerte”. (2014: 47)

El hombre tiene sus propias leyes y a veces pueden coincidir con las del estado y a veces no, cuando esto no sucede así, el deber del hombre es hacer lo que le corresponde a su naturaleza, en este sentido se encuentra muy cercano a su maestro Emerson (aunque ninguno de los dos deja muy en claro qué quieren decir cuando se refieren a la naturaleza del hombre).

Al final de su ensayo Thoreau parece que trata de aflojar un poco su estilo de enfrentamiento señalando que en muchas cuestiones el estado a que él pertenece le parece admirable, no obstante, él ha decidido mantener lo más limitada que sea posible su relación

con el gobierno y mantener por encima de él sus convicciones morales, pues la verdad del estado no es la verdad con mayúsculas. Sólo existirá un Estado digno de respeto (libre y culto) cuando éste "...reconozca al individuo como un poder más elevado e independiente del que deriva todo su poder y autoridad y lo trate en consecuencia". (2014: 55)

Aunque lo anterior no ha sucedido aún en ninguna parte. En un ensayo llamado "Sobre la mejora de la buena nueva", escrito por Peter Sloterdijk a propósito de la conmemoración de los cien años del nacimiento de Nietzsche en el año 2000.

El filósofo alemán habla sobre las culturas y sociedades que tienden a la redacción de nuevos evangelios en donde junto a la autoalabanza colectiva, también aparece en un primer plano el proyecto reivindicativo de la autoexaltación individual, para Sloterdijk el escenario en donde se desarrolla este experimento son los Estados Unidos de América, alrededor del año de 1810 y el principal redactor de evangelios será el también redactor de la declaración de independencia estadounidense: Thomas Jefferson.

Al respecto Sloterdijk nos dice:

Qué son los Estados Unidos si no el producto de una Declaración de Independencia (...) frente a la modestia (seguramente no sólo frente a la corona británica). No sorprende a nadie comprobar la tremenda eficacia con la que el mensaje cristiano se adapta a las necesidades norteamericanas de gloria. (Sloterdijk, 2005: 24)

El alemán nos habla de cómo Jefferson se emplea en la tarea de redactar un nuevo evangelio recortando de la Biblia todos aquellos pasajes que consideraba no coincidían con lo que debió ser la verdadera vida de Jesús, en este sentido el proyecto de este nuevo humanismo consistía en poder eliminar en el viejo evangelio lo que se ha tornado incompatible con la propia glorificación personal como humanista y ciudadano, este fue el peculiar camino hacia la coexistencia del evangelismo y las luces, esta actividad justifica un elogio moderno del héroe que choca con la dificultad de que las funciones son cada vez más dependientes de premisas científicas, así como deben estar acordes a los imperativos de la corrección política, de este modo los márgenes de maniobra de la glorificación se estrechan, para solucionar esto Sloterdijk nos dice que la cultura de masas del siglo XX:

Sólo concederá una salida a esta situación de perplejidad desacoplando el discurso de la autocelebración de los rendimientos más sobresalientes y de todas las medidas justificadoras de la admiración fundadas sobre criterios superiores, permitiendo así a los sentimientos primitivos de orgullo acceder a la rampa donde los espera un público cómplicemente unido en la desinhibición y resuelto al júbilo. (Sloterdijk, 2005: 39)

No obstante, en la época de Thomas Jefferson la actitud de ir separando los diamantes de la tierra ilustra una creciente selectividad norteamericana respecto a la anquilosada cultura europea. La actitud de Jefferson es una actitud individualista y francamente puritana y ególatra esta misma actitud fue la que en el siglo XX al poner mayor énfasis en la masa que en el individuo daría origen a los estados totalitarios con su glorificación de conceptos como: pueblo, raza o proletariado, esa es otra historia. Aún en el siglo XIX, el maestro de Henry David Thoreau, Ralph Waldo Emerson suma a la autoglorificación el anticonformismo, para Sloterdijk el anticonformismo es el tema de Emerson con el que la filosofía norteamericana aporta sus sorprendentes primeras pruebas de existencia y del anuncio del fin de su servilismo con respecto al canon europeo, y al canon en general, así se da inicio a un programa de autosumisión y autoconfianza que resonará en toda la cultura norteamericana. Sloterdijk cita las siguientes palabras reveladoras de Emerson:

El genio consiste en creer que la verdad de tu propio pensamiento lo es también para los demás. Da voz y expresión a las convicciones ocultas que laten en tu interior, y ellas serán universales; pues lo más íntimo, pasado el tiempo pertinente, se convierte en lo de todos, y nuestros primeros pensamientos regresarán entonces a nosotros anunciados con las trompetas del día del juicio (...) Las grandes obras de arte no contienen una lección más impresionante que ésta: nos enseñan a demorarnos en nuestras impresiones más espontáneas, y siempre con una inflexibilidad alegre, cuando todas las voces nos llaman desde otro lado. De lo contrario, alguien extraño expresará precisamente lo que nosotros pensábamos y sentíamos desde siempre, y por ello nos veremos obligados, con vergüenza, a adoptar de este otro nuestra propia opinión.

Pero dios no dejará que un cobarde divulgue su creación (...) Confía en ti mismo: todo corazón vibra conforme a esa cuerda de hierro.

En todas partes la sociedad se conjura contra la humanidad de cada uno de sus miembros. La sociedad es una asociación anónima de acciones en la que, para asegurar mejor el pan

diario de cada accionista, sus miembros se ponen de acuerdo en eliminar la libertad y la cultura de sus comensales. La virtud más deseada es la conformidad. La autoconfianza es, pues su enemiga. Esta sociedad no valora las realidades ni los creadores, sino los nombres y las costumbres.

Quien aspira a ser un hombre, ha de ser inconformista; quien desee ganarse los laureles de la inmortalidad, no debe dejarse obstaculizar por el nombre de la bondad, sino que debe investigar si en verdad eso es bondad. En última instancia, nada hay más sagrado que la integridad de tu propia inteligencia. Libérate a ti mismo y tendrás el apoyo del mundo entero.

Toda bondad ha de tener algún tipo de aristas, o de lo contrario no será nada. La doctrina del odio ha de predicarse como compensación de la doctrina del amor cuando ésta consiste en lamentos y gimoteos (...) Me gustaría escribir sobre el dintel de mi puerta: ¡capricho! (...) no podemos pasar el día dando explicaciones.

(...) Abandona tu teoría, igual que José dejó su manto sobre la adúltera, y lárgate.

Tu conformismo no explica nada. Actúa como individuo y todo lo que ya hayas hecho como individuo te justificará el día de hoy.

Los siglos no hacen sino conspirar contra la salud y la autoridad del alma (...) La historia no es más que una impertinencia y un agravio, sobre todo cuando pretende ser algo más que una jubilosa apología o una parábola de mi ser y devenir.

Al mortal que se esfuerza y persevera, dijo Zaratustra, los sagrados inmortales le bendicen. (2001: 64-95)

Estas palabras tienen un gran parecido con el pensamiento de Thoreau y es precisamente esta actitud la que al adueñarse de la conciencia de las masas que llevan a la construcción de una psicopolítica fundamentada en el inconformismo y el narcisismo. Esta actitud debe limitarse por la obediencia a un estado democrático y equilibrado, pues de lo contrario la autoafirmación y la autoalabanza pueden caer en el riesgo de ser imitados por un movimiento de perdedores hambrientos de éxito como sucedió en la Europa de los fascismos. Si esto no sucedió en los E.U.A fue precisamente porque su estado está compuesto por integrantes culturalmente diversos que de una forma u otra han evitado que un grupo se alce sobre otro, fue precisamente el estado que tanto criticaban Emerson y Thoreau el que evitó que las ideas de éstos se apoderaran de las masas perdedoras que al

sentirse únicas y singulares y con el derecho moral (con razón o sin ella) de negar al estado fomentaran el totalitarismo fundamentado casi siempre en el narcisismo de algún grupo que se siente único, inconformista, y que no reconoce más ley que su ley, ésta es precisamente la paradoja que me interesa señalar.

4.4 Gandhi y la no cooperación

4.4.1 La India

En el siglo XVI llegaron los europeos a la India, y se establecieron comercialmente, tanto lo portugueses, los holandeses, franceses e ingleses. Todas ellas querían las especias, las cuales funcionaban para la conservación y el sabor de la carne, ya que en Europa le daban una gran ganancia al productor; también, así pasó con el algodón, la azúcar, la seda y el añil. La India en este momento se convirtió en un mercado para las potencias europeas, que compitieron entre ellas para obtener el dominio de los mercados de esta Colonia del Imperio Mongol. Ya para el siglo XVIII, este Imperio tuvo diversos enfrentamientos e invasiones de los propios mongoles, así como de otros pueblos como lo son los marathas, persas, afganos y sikhs. Ante estas confrontaciones la Compañía Inglesa de las Indas Orientales comenzó a afianzar su poderío, al grado de que en ciertos territorios el poder militar ya estaba en manos de dicha Compañía.

La Compañía tuvo el monopolio del comercio y del transporte de productos, al grado de que hubo una explotación de los productos que lo único que hizo fue negar los propios productos a los mismos indios, provocando así hambrunas interminables en ese territorio. Así la construcción del poder político estatal, económico y militar de la Compañía fue una realidad después de la segunda mitad del siglo XVIII, así se convirtió en el brazo militar y burocrático del gobierno inglés. Los altos funcionarios hindúes se convirtieron en ingleses, por su parte, los campesinos eran arrendatarios de las tierras y estaban sometidos a constantes abusos de autoridad por esas castas altas gubernamentales. Surgieron nuevos terratenientes, que provenían de la burocracia, los banqueros, y comerciantes, ellos manejaban sus tierras mediante representantes, y así surgió una nueva forma privada de acumulación de la tierra a partir de expropiaciones a los campesinos.

Para el siglo XIX ya la Compañía dominaba toda la India, y para asegurar el territorio y el expansionismo recurrían a conquistas militares directas, y la excusa era siempre el apoyo militar a las sucesivas disputas entre grupos internos, es decir, la división

interna entre los hindúes terminó abriendo el camino a la potencia extranjera. Y esto es justamente lo que provocó la modernización comercial liberal británica sobre la India, que no tuvo que ver con una conversión religiosa, pero sí representaría una expansión civilizatoria moralizante, institucional y legalista.

Ya para el siglo XX, las Indias eran consideradas parte del Imperio Británico, compuesto por once provincias, dentro de ellas estaba Paquistán, Birmania, algunas de las Costas de Arabia y el golfo Pérsico. Coexistiendo en este territorio una gran cantidad de culturas y razas, cada una con sus lenguas, tradiciones y religiones. Ante esto, una de las maneras en que enfrentaba la complejidad y la diversidad era imponiéndose como la única garante posible de la unidad y la pacificación de este escenario. Los ingleses buscaron construir una simbología que uniera el pasado hindú mongol con el británico incorporando estas nuevas realidades enunciando la subordinación de los demás hacia la Corona británica.

Este proceso aculturizador, estaba creando un clima de malestar entre los sectores tradicionalistas pues empezaron a ver peligrar la prolongación de su cultura autóctona. Se iniciaron los levantamientos y fueron callados. Debido a esto hubo mucha inconformidad, para ello la Corona comenzó como una política de realización de obras públicas, reorganización militar, financiera y administrativa, con lo cual se reafirmó la superioridad inglesa en la India. También se presentó una tendencia a poner énfasis en la grandeza moral e intelectual de los ingleses.

Comenzó un nuevo capítulo en la dominación inglesa, que se acompañó por el reforzamiento de la simbología y lenguaje ritual (social y político) asociados al imperio. La institución del principio de lealtad como máxima asociada al poder compartido y el aumento de los estudios anglosajones sobre la historia, cultura y región hindúes, que se irradiaron hacia todo el mundo: se fue construyendo así la base simbólica cultural de la India Británica a partir de un proceso de expropiación de la civilización hindú. (Ameglio, 2010: 34)

El nuevo gobierno imperial, nombrado directamente desde Inglaterra, llamado “Gobernador General y Virrey”, estaba sometida al gobierno y parlamento inglés, aunque poco a poco hubo una descentralización del poder y redujeron esta subordinación. El virrey gobernaba la India en una forma muy centralizada y autoritaria, cada vez con prácticas más

engorrosas, algo que contrastaba con los cánones más liberales que regían a la Gran Bretaña. Ante la desarticulación del poder central respecto a la inmensa mayoría del territorio y la población todo el mundo pensaba que era cuestión de tiempo para que el Imperio Inglés perdiera el poder, aunque la realidad fue exactamente lo contrario. En este periodo se impulsó un fuerte proceso de aculturación y disciplinamiento cultural, lingüístico, axiológico y ético, que aseguraba a los británicos la posibilidad de tener una capa social autóctona leal que fungía de puente e intermediación entre ellos y la gran población hindú, y que además constituía un mercado potencial para sus productos importados, la cultura se iba occidentalizando, pero a la vez más hindúes participaban en la administración colonial.

La razón de la permanencia del dominio inglés se debió, por un lado, a la construcción de una territorialidad política administrativa con base en eficaces alianzas e intermediaciones entre los representantes del poder de gobierno en las acciones ejecutivas, de seguridad pública, fiscal y judicial, y los funcionarios locales con las masas de población hindú; y, por otro lado, la sumisión y lealtad de los príncipes y castas superiores a cambio de mantenerles ciertos beneficios o privilegios. Los representantes del poder en el gobierno se apoyaban casi completamente en la contratación de hindúes como funcionarios para las tareas del gobierno local. Con lo que a esa élite británica se hacía una relación de alianza hindúes locales a nivel de cantón y aldea, que concretizaban cotidianamente el poder.

Los ingleses nunca fueron mayoría en la India, aunque controlaban todos los cargos principales. Resulta importante considerar este contexto para analizar los efectos, y mutuas reacciones en que se desarrollara el movimiento de desobediencia civil gandhiano a partir de los años veinte del siguiente siglo.

El movimiento nacionalista toma forma hasta el final de 1930. Ahora los príncipes tenían mucho que perder con los postulados democráticos e igualitarios del movimiento independentista hindú, donde el simple individuo y la comunidad aldeana recuperaban toda su autonomía y poder frente al poder superior central.

4.4.2 Mohandas Karamchand Gandhi

Para entender de qué va la desobediencia civil desde el movimiento gandhiano es necesario entender al personaje Mahatma (Alma Grande) no como el resultado de una lucha individual, antes bien, es necesario tener siempre como referencia el movimiento libertador. Nace el 2 de octubre de 1869 en la provincia de Guajarat, dentro de las Islas británicas; se casó a los 13 años y tuvo 4 hijos con quien duró toda la vida.

Se dice que de niño era cobarde y no era buen estudiante, no era buen orador, no tuvo experiencias míticas ni religiosas trascendentales, tenía una fuerte debilidad por los deseos sexuales y rompía las reglas de la casta y su religión (comía carne, fumaba, acudía a los prostíbulos, por lo que le era necesario mentir, robar y tener deseos claros sobre el suicidio).

Tuvo la posibilidad no sólo de continuar con sus estudios sino de heredar de su padre el gran éxito en la carrera del ejercicio del poder político y económico imperial de su país, parece que lo único que sí heredó fue la tenacidad, el modelo de rectitud de su padre. Gandhi extrajo de esa época una insaciable búsqueda por el conocer más, y es justamente allí donde empieza a chocar contra las estructuras sociales y desarrollar una fidelidad a la propia conciencia, aun acosta de las desobediencias más dolorosas.

En su viaje a Inglaterra para titularse como abogado, los ancianos de su casta le dijeron que no viajara, aun así, él desobedeció; ya para este entonces el joven Gandhi era obstinado y firme en sus convicciones, quien encontró su cambio y liberación en un espacio dentro de la cultura que lo oprimía y la cual confrontó toda su vida.

En su estancia en Inglaterra se suponía que era para preparar su promisorio futuro político-administrativo en su provincia de nacimiento, pero ello más bien le sirvió para desmitificar la grandeza de ese país y de todo Occidente, y ello lo evidenció conociendo los mecanismos del sistema político-económico en que se sustentaba el dominio de la India. Justo fue allí donde redescubre su religión hinduista, conoce el cristianismo, adquiere el vegetarianismo y la dietética.

Después de Inglaterra, él se entrevista con un tal Rajkot, agente político británico, para pedir que le perdonara una falta que había cometido su hermano Laxmidas, dicho político reacciona ante esta petición con vehemencia atribuyendo tal pedido como un “abuso de amistad”. Este hecho según palabras del mismo Gandhi hizo que cambiara el curso de su vida; primeramente, jamás volvió a pedir un favor como esos, ya que para él fue como una humillación, pero a su vez reforzó para su rectitud moral para la posteridad, específicamente para su futura acción y reflexión.

Luego, Gandhi formaría parte durante 22 años de la firma hindú Dada Abdulla y Cía. en Sudáfrica (tierra de grandes emigraciones hindúes), dado sus deseos de salir de la India, allí fungió como abogado teniendo buenas ganancias económicas. Sin embargo, allí conoció la situación de sumisión de los hindúes en esa tierra. En el relato “Lo que es ser un coolie”⁵⁰ concluye:

Efectué un íntimo estudio de las difíciles condiciones de vida que debían soportar los indios en Sudáfrica, no sólo leyendo u oyendo sobre los diversos casos y situaciones, sino por propia experiencia personal. Vi que Sudáfrica no era tierra para que viviera ningún indio que se respetara, y cada día estaba más obsesionado en hallar la manera de conseguir que el estado de cosas mejorase un poco. (Gandhi, 1983: 138)

El ejercicio de abogado poco a poco se fue inclinando e involucrando en convertirse en un instrumento de lucha en contra de la discriminación racial hacia los hindúes; a tal grado de que en 1894 ya había organizado el Congreso Nacional Hindú de Natal, como instrumento de resistencia hacia las medidas restrictivas de las libertades civiles de los hindúes que el gobierno inglés estaba adoptando. Cabe mencionar que cuando Gandhi sufren carne propia la violencia y la inhumanidad de que son presa los hindúes, es que va convirtiéndose en ese gran líder de esa comunidad contra los ingleses y las leyes opresoras al desarrollar nuevos métodos no-violentos de resistencia civil.

Existe en su vida de Gandhi un episodio más que debemos mencionar, la cual parece que marca su trayectoria posterior, al igual que la que mencionamos anteriormente. En una estación de trenes de la provincia de Natal, fue violentamente arrojado con sus maletas del camarote de primera clase a la vía, a pesar de tener el boleto correspondiente,

⁵⁰ Despectivo de los ingleses para nombrar a los hindúes.

porque un “blanco” molesto solicitó a los empleados que los sacaran de ese lugar por ser un “hombre de color”. Se dice que Gandhi, permaneció sentado en la sala de la estación y dejó tiradas las maletas en la vía tal y como quedaron después del incidente. En esas reflexiones nocturnas acerca de su deber ante la autoridad decidió “[...] trataría, en la medida de lo posible, de desarraigar la enfermedad [del racismo] y soportaría todas las durezas inherentes al proceso. Me preocuparía, ante todo, no de mí, sino de buscar los medios de cooperar a la desaparición de los prejuicios de color”. (Gandhi, 1983: 118-128)

Este episodio representa un elemento clave de cómo enfrentará a la autoridad en el futuro. Gandhi mandó telegramas a la Dirección de Ferrocarriles, a su compañía legal y recogió numerosos testimonios de otros hindúes que habían sufrido hechos similares. Ante la injusticia recibida Gandhi tuvo que: 1) confrontar con firmeza al adversario sin ceder ni temer ante su agresión, 2) hacer visibles las huellas materiales y morales de la injusticia, 3) presionar directamente a las fuerzas opresoras y, 4) buscar que los aliados tomen conciencia de la situación y que ejerzan fuerza contra ella.

Parece ser que en las experiencias sudafricanas es donde en Gandhi se definieron los futuros aspectos gandhianos. África constituyó un terreno de experimentación en la acción y reflexión no-violentas, e incluso la profundización intelectual de ese hombre⁵¹ que después alcanzaron niveles amplios en la India.

4.4.3 La Verdad

Gandhi buscó siempre desentrañar la realidad y buscar criterios de verdad en múltiples campos como lo es la religión, la moral, la política, la economía, la educación, las leyes, la alimentación, la higiene y la salud. Una de las características de la producción de conocimiento y de su ética consistía, por un lado, a la vieja ultranza en hilar conversación con personalidades distintas a la suya, con diferentes credos o ideologías contrastantes, por

⁵¹ Se dice que en su estancia en ese continente Gandhi realizó las lecturas de Thoreau, Tolstoi y Ruskin.

otro lado, las acciones tenían que ver con lo humano y no con el ambiente. Uno de los más grandes retos de nuestro personaje fue el equiparar una moral única en lo público y en lo privado, esto a su vez hizo posible una crítica a la moral vigente. Cabe destacar que la moral gandhiana no era absolutamente religiosa, como podría parecerles a muchos, sino de principios y absolutos y a veces excluyentes (a contrario del cristianismo católico-universal incluyente). En Gandhi hay una construcción de pensamiento ético-moral, y en él había un papel privilegiado a la acción y experiencia humana, de ahí la necesidad de construir proyectos políticos, pues es en donde se construye la verdad en la Tierra, esto es, la interacción de la moral desde un plano individual hasta la moral colectiva, sin perder de vista la primera, e intercalando constantemente la acción de ambas. La revelación original no era otra que la situación sociocultural y económica-política de la cultura hindú, a la cual no hay que encontrar en otro lado que en su propio proceso histórico-social.

Gandhi siempre estuvo abierto a distintas tradiciones religiosas, aunque sus biógrafos apuestan a un hombre sin fe en la juventud. Su acercamiento a Dios se dio en un paulatino proceso en el que descubrió que “la moralidad era la base de toda la vida y de que la verdad era la sustancia de toda la moral. Así la verdad se convirtió en su único objetivo... y devolver bien por mal en su principio rector”. (Gandhi, 1983: 49)

En cuanto a sus lecturas influyentes, como ya habíamos dicho, que inspiraron su personalidad y su acción fueron el *Ramayana*, lo *Vedas*, las *Upanishads*, el *Bhagavad-Gita* y el sermón de la montaña en el Evangelio. (Mateo 5,1-12; Lucas 6, 20-26)⁵² Si bien la Verdad Absoluta era la finalidad de estos textos influyentes, es decir, de encontrar un principio eterno, Dios, Gandhi pensaba también en realidades tangibles, por ejemplo, en una sociedad justa y equitativa, y mientras ir construyendo verdades relativas con el objetivo de ver cara a cara a la Verdad. Gandhi equiparaba a la Verdad con la voz de la conciencia, *daimon* en sentido socrático, es la voz interior que nos habla, en otras palabras, es la conciencia moral, de este modo, Dios no es una abstracción remota, sino una realidad concreta que se descubre en las personas, en la vida social y moral. De aquí que la única manera de encontrar a Dios era de una manera interpersonal y comunitaria: la no-violencia activa.

⁵² También conocido como “Las Bienaventuranzas”, véase *La Biblia de Estudio. Dios habla hoy* (1999).

El fin de su vida era el encuentro con la Verdad y el medio para alcanzarla era servir a los demás; para ello él necesitaría del autocontrol, la disciplina personal, el silencio, la vida comunitaria, el trabajo manual y la abstinencia sexual,⁵³ pues el fin es concentrar la fuente de energía hacia su misión pública. De alguna manera, el ascetismo de Gandhi fue puesto al servicio de la política y de la sociedad, de la misma forma en que su compromiso con los más pobres lo llevó a vivir como ellos, de esta manera él se ponía en la condición de muchos miles de hindúes: Principio de igualdad con el prójimo. Él no necesitaba dar lo que tenía, sino de despojarse de lo obtenido, pues el perfeccionamiento en todos los sentidos se logra con el sacrificio personal. La vida que se busca es una vida de lo más sencilla posible, con el menor consumo de todo, pues si se quiere combatir la miseria se debe cultivar la pobreza. Pues de este modo 1) se busca una autopurificación en el terreno de los deseos y las necesidades; 2) mostrar un ejemplo concreto al país posible de ser vivido; y 3) estar más cercano y sentir el sufrimiento de las mayorías.

La Verdad lo llevó a la política y a la lucha social pues “aquellos que dicen que la religión no tiene nada que ver con la política, no saben qué es la religión [...] la política sin religión es una trampa mortal, porque mata el alma”. (González, 1985: 139) Además “la resistencia pasiva busca articular política y religión, y verificar cada acción nuestra a la luz de los principios éticos” (Gandhi, 1991: 279). El sentido de la política estaba marcado por una ética de servicio y amor al prójimo, y no por oportunismos o luchas por el poder. El Mahatma no podía realizar una vida religiosa sin identificarse con la humanidad, y la vía era la participación política.⁵⁴ En su búsqueda por la igualación tenía como meta personal el desclasamiento y el desacatamiento.

La cercanía de su país con la Unión Soviética proveyó de socialismo a las ideas políticas de Gandhi en su propósito de encontrar mayor justicia social. Él mismo se definía como socialista, pero era un socialismo muy particular. La búsqueda de la verdad y la no-violencia debían encarnar en el socialismo, donde todos son iguales. Incluso más que socialista, algunos dirán que Gandhi tenía facetas anárquicas, a partir de la búsqueda de la autosuficiencia y responsabilidad políticas, sociales y económicas.

⁵³ Para Gandhi la procreación y el cuidado de los hijos era incompatible para las labores del bien público.

⁵⁴ Él mismo se definió como un político que quería ser Santo.

Para Gandhi el Estado constituía tradicionalmente una forma de violencia organizada, por lo que ahora era necesario transformarlo para que adquiriera la función de coordinador dentro de una sociedad descentralizada.

El objetivo de la no-violencia no está en la búsqueda del poder, pues éste es sólo una consecuencia; la sociedad ideal no necesita de un poder político centralizado porque cada cual se gobernaría a sí mismo. El verdadero *Swaraj* (autogobierno, independencia) se alcanzaría con la capacidad de las masas de resistir a una autoridad abusiva. Autogobernarse es ser independiente de cualquier forma de control piramidal y autoritario.

Gandhi desconfiaba del sistema parlamentario por ser reductivo en la representatividad. Por ello promovió una democracia indirecta. El ejército desaparecería, pero no la policía. Las cárceles serían escuelas de rehabilitación. El Estado seguiría existiendo, pero con una función coercitiva mínima. La coerción política se sustituirá por la presión moral, donde el cumplimiento del deber sería lo que otorgaría derechos.⁵⁵

4.4.4 Autonomía del *Swaraj*

Los programas constructivos económicos de Gandhi fueron un elemento esencial de la lucha no-violenta además de servir como resistencia activa contra los modos y relaciones de producción capitalistas instalados en la India por los ingleses.

El *poorna swaraj* (independencia total) que era equivalente al Programa Constructivo para la India del 41 y del 47, lo que se planteaba era la construcción de una autonomía (*swaraj*) como cultura o como civilización que implicaba romper con una concepción tradicional de estado-nación, y en donde se adoptaba como una construcción centralizada en la homogeneidad lingüística, histórica, étnica, educativa, de tradiciones, de poderes públicos. Es la “posibilidad de ser” desde lo que histórica y tradicionalmente “se

⁵⁵ Coincidencias con los postulados de la “cuarta transformación en México” (4T) implementado por el gobierno federal de izquierda en México a partir de 2018.

era”,⁵⁶ era pasar de un modelo externo que degradaba y empobrecía a un modelo que se adoptaba o se recuperaba pero que era distinto. La autonomía (que va a tener sinónimos distintos como el de cooperación) era lo opuesto a otros conceptos como el de “heterogeneidad” —entendido como alguien sometido a un poder ajeno que le impide el libre desarrollo de su naturaleza— o al de “anomía” —alguien aislado. Las campañas de no-cooperación en la lucha gandhiana tenía como eje rector ir en contra del modelo capitalista industrializado occidental. En el cual comenzaba criticando el daño moral que sufrían los ingleses con este modo de producción económico, continuaba con el daño que se causaba a las colonias inglesas. La impugnación de las campañas se focalizaba hacia la instalación de un nuevo orden social o régimen desde los ingleses. Por ello el ánimo de procurar y recuperar las lenguas regionales, potenciar los procesos de oralidad en la comunicación, de fomentar el uso de vestimentas locales hechas a mano, y de difundir el conocimiento de la tradición histórica y religiosa hindú. Gandhi lo decía así:

Por autonomía entiendo un gobierno de la India que se funde en la voluntad política del pueblo, entendido como el máximo número de personas, hombres y mujeres, que con el propio trabajo manual contribuyen al servicio del país [...] el autogobierno debe ser obtenido educando a las masas al sentido de su capacidad para regular y controlar el poder. (Ameglio, 2010: 95)⁵⁷

Se trata de una completa independencia del control externo y de la autonomía económica, autonomía política y económica eran inseparables en la lucha de Gandhi y cualquier construcción social profunda. La autonomía del gobierno nacía desde el trabajo de la persona, surgía desde el “espíritu” de la propia civilización y era a partir de la organización de muchos: el gobierno de todo el pueblo es el gobierno de la justicia. Es la ruptura de las anteriores relaciones sociales y de poder que eran inhumanas e injustas, para construir nuevas relaciones y estructuras que contemplaran el todo y no solo el privilegio; se trata de la construcción de una nueva cultura que retoma el pasado pero que se adaptara a nuevos tiempos y humanizaba.

⁵⁶ En la utopía latinoamericana, se recupera el concepto de utopía como posibilidad de ser o de estar, en vez de tomar el concepto tradicional de Tomás Moro de “no-lugar”.

⁵⁷ La definición que se muestra sobre la autonomía no está citada correctamente por Ameglio, es decir, no se sabe de dónde el profesor toma la cita. Aún no hemos encontrado el documento exacto en donde Gandhi dice lo expresado en la cita, aunque tenemos algunas aproximaciones dado el citado del propio profesor Pietro Ameglio. Véase Marín (1998), o también Gandhi (1982).

La verdadera autonomía era la capacidad para lograr un acercamiento a la verdad y a la no-violencia, y esto no se puede construir sobre una civilización industrial sino sobre aldeas autónomas. La autonomía no significaba otra cosa que dos cosas fundamentales: aldeas autosuficientes y autogobierno del pueblo, gobernadas por la moral de grupo.

El *Swaraj* tenía como puntos clave: la aldea, el *khadi* (tela rústica tejida a mano), el trabajo manual, la autogestión, autosuficiencia económica, la descentralización política, la responsabilidad individual y colectiva y una sólida moral social, y todo esto para poder obtener el “poder local”. Gandhi lo dice así:

Nosotros somos herederos de una civilización campesina. La vastedad de nuestro país, la vastedad de la población, la situación y el clima de nuestra tierra la han destinado, según mi opinión, a una civilización rural. Desarraigarla y poner en su lugar a una civilización urbana me parece algo imposible, a menos que no nos preparemos con unos medios drásticos para reducir la población de trescientos millones a tres o digamos a treinta millones. (Gandhi, 1982: 31)

La organización social que proyectaría a nivel nacional la autonomía era la aldea, pues servir a la aldea significaría construir autonomía. La formación y reproducción de aldeas de tipo anárquicas, autogestivas, autosuficientes y, sobre todo, no individualistas, se oponía a un sistema económico capitalista que había que deconstruir desde su mismo carácter centralizador.

La aldea era el eje de desarrollo nacional, pero había también que transformar las áreas rurales hacia su autonomía y autosuficiencia; además no se pretendía la uniformidad religiosa pero sí había una imposición de ciertas normas rurales; había que promover la descentralización por medio de las autonomías locales y regionales; sin olvidar que la educación estaba completamente ligada a las manufacturas y a la construcción de objetos materiales, de este modo lo único que debían de aprender los niños era servirse de las sus propias manos para ser autosuficientes al producir dichos objetos. Las aldeas mejorarían su higiene mediante clínicas naturistas y otros cuidados, cabe destacar que en ella se promueve a la mujer, y se prescindiría de la policía para la seguridad de la aldea, y los conflictos internos se resolverían siempre por un consenso comunitario con el fin de no contribuir a reproducir todo el gran aparato legal-nacional.

La aldea que se manifestaba o era más bien la representación de la autonomía, tenía que mostrarse como una verdadera república independiente e interdependiente. Era la simplificación de la vida, alejada lo más posible del consumismo inducido y superfluo, esto no significa una vuelta mecánica al pasado, sino un replanteamiento del modelo de desarrollo impuesto desde afuera y que era pilar de la denominación colonial tanto en lo económico como en lo cultural. El fin último es la libertad y colocar por encima de todo el “bien común” o “bien social”, en donde la riqueza material individual viene sobrevalorada frente a la moral y cultural.

Imaginaba una realidad de pequeñas aldeas *no cerradas en sí mismas*, donde se combinarían las granjas con los talleres, a fin de fomentar una vida digna, autosuficiente, autónoma y sin lujos; cada aldea produciría lo necesario para su abastecimiento y un porcentaje de más para las ciudades. (Ameglio, 2010: 98)

Gandhi no era un ingenuo y sabía del deterioro profundo en el que habían caído las aldeas hindúes, por lo que no dudó en vivir en ellas junto con todos sus activistas, pues la construcción de aldeas modelo sólo se hace desde la cotidianidad misma, mostrando a los campesinos formas alternativas de mejorar su vida, empezando por la higiene, la alimentación, el cultivo y el vestido, entre otras cosas; se trataba de mostrar la viabilidad de un modelo de vida distinta e ideal:

Debemos identificarnos con los campesinos aldeanos que fatigan bajo el sol que golpea sus espaldas dobladas, y ver cómo nos gustaría beber el agua del pozo donde los campesinos se bañan [...] Entonces y no antes representaremos verdaderamente a las masas, y ellos responderán a cada llamado [...]. (Gandhi, 1982: 30)

El plano económico debía de tenderse hacia la igualdad, pues Gandhi estaba seguro de que ella se engendraba cuando dicha igualdad se encontraba ausente, pues debe haber un derecho de bienestar para todos. La igualdad, dice el Mahatma:

[...] es la llave maestra para la Independencia no-violenta. Trabajar para la igualdad económica implicaba abolir el eterno conflicto entre capital y trabajo. Significaba por un lado bajar el nivel de los pocos ricos [...] por otro lado elevar el de millones de indefensos medio muertos de hambre. Un sistema de gobierno no-violento es claramente imposible mientras permanezca el inmenso abismo entre los ricos y los millones de personas hambrientas. (véase Butturini, 1993:)

En esta idea, los artesanos son sus propios patrones, y la tierra es de quien la trabaja, en la cantidad necesaria para un digno sustento. Pero no se trataba de una distribución igualitaria, sino que cada hombre debe contar sólo con los medios necesarios para satisfacer sus necesidades materiales y reducirlas al mínimo., esta es una idea avanzada de pobreza compartida, antes no de miseria, pues se trata de un modelo económico comunitario. El proyecto de Gandhi es un modelo económico comunitario, específicamente en relación a la propuesta sobre el fideicomiso, pues a partir de aquí se reconocía el derecho a una vida honorable pero no de una riqueza de más respecto a otros, ya que la riqueza pertenece a la comunidad y debe ser utilizada para el bienestar de la misma. No se trataba de eliminar a los ricos, sino de superar su codicia por medio del desarrollo de las relaciones no-violentas, interdependientes y solidarias comunitariamente, así el ataque no es al capitalista, sino al capitalismo y su individualismo; de este modo la mayor soberanía residía en el pueblo en cuanto a la distribución de la riqueza y del poder, pues las formas de acumulación estaban supeditadas al bienestar comunitario. Para el Mahatma la igualdad económica es la clave para la independencia no-violenta, por ello se trataba reducir la brecha entre riqueza y pobreza para evitar un estallido violento, pues debía haber una voluntaria repartición de los bienes materiales.

El industrialismo, es decir, la relación del hombre con la máquina es para Gandhi una maldición para la humanidad, pues lo consideraba como una *involución industrial* en vez de lo contrario. Los más grandes males de la humanidad es que la gente este de ociosa, cosa que provocaban las máquinas, ya que el trabajo es una necesidad social para garantizar la dignidad humana:

[...] el maquinismo tiene su lugar [...] pero no hay que dejarle que sustituya al necesario trabajo humano. A lo que me opongo es al “delirio” del maquinismo, no al maquinismo mismo. El delirio es ese maquinismo con el que se dice ahorrar trabajo. El hombre continua a *ahorrar cansancio* mientras millares de personas están desempleadas y son echadas a la calle para morir de hambre. Yo quiero ahorrar tiempo y cansancio no a una parte de la humanidad sino *a todos*. Deseo que la riqueza se concentre no en las manos de pocos, sino de todos. Hoy las máquinas sirven sólo para permitir que pocos dominen a millones de personas. Lo que las mueve no es un impulso filantrópico [...] sino la codicia. Es contra esta mirada de las cosas contra la que lucho con todas mis fuerzas. (Gandhi, 1976: 68-69)

Una máquina que encarnaba muchos de estos males era el ferrocarril, pues se percibe como un instrumento inglés para extender su modelo y el dominio económico del país. Esta máquina era el eje que articulaba otros males del modelo de desarrollo inglés, porejemplo, el privilegio de expansión, monopolización de las ciudades-puertos, cultivos de exportación, el modelo industrial de exportación, el control de precio de los productos básicos, la penetración indiscriminada de los productos extranjeros, privatización de la tierra, endeudamiento creciente de los campesinos. En este sentido la máquina tren no es unobjeto tecnológico, sino que es un símbolo de imperialismo y del desarrollo capitalista industrial en India. El rechazo al maquinismo era porque generaba desempleo, pobreza nacional y enajenación. Todo esto dio un impulso bárbaro a lo que llamarían la lucha socialde la resistencia pasiva.

4.4.5 Los conceptos inevitables

La desobediencia civil es uno de los grados más elevados de impugnación dentro de las acciones o luchas no-violentas. Pietro Ameglio propone cuatro niveles de lucha no- violenta:

[...] a) información y diálogo: se busca llegar a acuerdos pactados en encuentros con el adversario, y a la vez informar a sectores amplios de la población acerca del conflicto con el fin de construir posibles aliados; b) acción directa o popular: el conflicto se convierte en algo abierto a la sociedad y al público, por lo que se desplazan masas en espacios abiertos (marchas, caravanas, mítines, etc.) para presionar al adversario y ganar fuerza en el número exterior de simpatizantes con la causa; c) no cooperación: se deja de colaborar explícitamente con alguna de las causas de la opresión o con algún elemento material que da fuerza a la parte adversaria (boicot, huelga, ayuno, etc.), pero no se viola el orden legal; d) desobediencia civil: ante el fracaso de las anteriores tentativas para lograr un acuerdo satisfactorio, se recurre a acciones que infringen e impugnan abiertamente una ley que reproduce condiciones de inhumanidad e injusticia (no pago de ciertos impuestos, toma de tierras, bloqueo de calles, etc.). (nota al pie de Ameglio, 2010: 118

La desobediencia civil es una lucha social por la relación directa que se establece con el adversario. Pero ¿qué implicaciones tiene la resistencia y la desobediencia? Primeramente, hablaremos de dos tipos de resistencia⁵⁸: activa y pasiva. La resistencia pasiva se centra en la no ejecución de ciertas ordenes, mientras que la resistencia activa tiene que ver con la movilizaciones o violaciones directas de un plano legal. Aquí ambos tipos de resistencia implican acciones de ruptura gradual con la cooperación que se ejerce hacia sistemas, grupos o personas. En la resistencia pasiva se trata de una relación de fuerzas opuestas enfrentadas sin llegar a una ruptura. A su vez Gandhi divide dicha resistencia pasiva en encubierta y cotidiana, cuya distinción son las condiciones viables para realizar acciones masivas públicas; también nos habla de resistencia abierta o civil, en la cual se deja de cooperar con el cumplimiento de una ley injusta. Él lo dice así:

Está fuera de discusión que una petición sin el apoyo de la fuerza es inútil [...] Una petición sostenida por la fuerza es la petición de un igual y cuando él transmite su demanda bajo forma de petición, ésta testimonia su nobleza. Las peticiones pueden ser sostenidas por dos tipos de fuerzas. Una es: “Les haremos daño si no nos dan lo que les pedimos”; es la fuerza de las armas [...] el segundo tipo de fuerza puede ser expresada así “[...] Pueden gobernarnos sólo en la medida que nosotros aceptemos ser gobernados; ya no tendremos nada que ver con ustedes”. Este tipo de fuerza puede ser descrita como la fuerza del amor o la fuerza del alma (o la fuerza de la verdad), o en términos más populares, pero menos precisos, resistencia pasiva. Esta fuerza es indestructible [...] la fuerza de las armas es impotente si se contraponen a la fuerza del amor o del alma. (véase Gandhi, 1991)⁵⁹

Es una clara asociación entre el amor y el alma, pero que de sobremanera tiene un sentido en lo moral, en lo ético, en la igualdad ante el otro, lo cual tendrá una relevancia en la no-cooperación y en la desobediencia civil. En este sentido va a cobrar fuerza a lo que llamará Gandhi la no violencia activa, que no es otra cosa que una fuerza violenta que utiliza otro tipo de armas diferentes a las acciones con violencia material. La no-violencia no consiste en abstenerse de todo combate real contra la maldad, sino más bien es una forma de lucha más enérgica y más auténtica que la simple ley del talión en donde acaba de

⁵⁸ Si bien, en algunos países como México se han equiparado los conceptos de resistencia civil y desobediencia civil, debemos hacer ciertos matices entre ellos, ya que tomamos en cuenta a la desobediencia civil como un grado alto de impugnación en una escala en donde la resistencia está muy por debajo.

⁵⁹ Véase y comparece con el concepto “la fuerza del amor” de Martin Luther King.

multiplicarse por dos la maldad; la no violencia no tiene nada de pasivo, pues es la fuerza más activa del mundo. (Gandhi, 1985: 130-134)

Para el Mahatma era muy importante no ceder ni un solo espacio al sistema capitalista, pues sabía que por una rendijilla hay luego una penetración:

El *satyagraha* corresponde en inglés a resistencia pasiva. La resistencia pasiva es un método para defender los derechos a través del sufrimiento personal; lo contrario a la resistencia armada [...] Todos admiten que el sacrificio de uno mismo es infinitamente superior al sacrificio de otros, [...] la resistencia pasiva bendice al que la usa y a aquél contra quien es usada. Da resultados sin derramar una sola gota de sangre. (Gandhi, 1991: cap. XVII)

El profesor P. Ameglio nos aclara al respecto. *Satyagraha* es una palabra surgida del propio Gandhi para definir mucho mejor su lucha en Sudáfrica. *Satyagraha* es mucho más que resistencia pasiva, pues éste último concepto no alcanzaba a representar lo activo de la lucha de Gandhi. Por ello el Mahatma ofreció un premio a través del periódico *Indian Opinion* al lector que encontrara un término mejor que el de *resistencia pasiva* para definir las acciones de lucha hindúes. El concurso lo ganó Gandhi con la palabra *sadagraha* (*sat*: verdad, *agraha*: firmeza) que posteriormente el mismo Gandhi lo cambió a *satyagraha*. (Ameglio, 2010: 120-122)

En esta lucha hay indudablemente un sacrificio en sentido personal implicado, donde se opta por el sacrificio propio antes de sacrificar al adversario. Esto no debe llevarnos al mesianismo o al martirio. Para Gandhi la vida debe ser protegida al máximo, empezando por la propia, se trata entonces de construir formas morales y materiales para que el adversario cediera en sus pretensiones injustas. La lucha no-violenta es considerada como parte integral de la vida que se construye a partir de una reflexión y acción del propio sacrificio, además del *tocar y presionar* la conciencia y la fuerza material del adversario (*satyagraha*); distinguiéndola de toda acción de resistencia pasiva tradicional.

La primera vez que se experimentó el *satyagraha* fue en Sudáfrica en agosto del 1906, cuando se publicó una ley que obligaba a los hindúes mayores de 8 años a inscribirse a un registro oficial con sus huellas digitales (Ley Asiática de inscripción), después de muchas acciones no-violentas y represión inglesa se aprobó otra ley de apoyo a los hindúes donde se anulaban algunos impuestos, se permitía el libre tránsito dentro de Sudáfrica y

desde la India, y se reconocían sus matrimonios. Posteriormente a esto, en 1919 Gandhi convocó a un *hartal* nacional (huelga de un día, suspensión de trabajo y de cualquier transacción económica), junto a una campaña de *satyagraha* para resistir la Ley de Rowlatt (restricción de libertades para los hindúes), y comenzó con una excesiva difusión de folletos políticos prohibidos por el gobierno. El *satyagraha* consistió varias veces en un rechazo a la obediencia a las leyes injustas y a la aceptación de la pena impuesta por esa desobediencia. Al final de cuentas parece ser que el movimiento de Gandhi, al menos en sus primeros momentos, no fue entendido ni exitoso.

Antes que alguien pueda dedicarse a la desobediencia civil, debe haber sido respetuoso hacia las leyes del Estado [...] Llamé a la población a unirse a la desobediencia civil antes que estuviera calificada personalmente para hacerlo, y ese error me pareció de la misma magnitud que las montañas del Himalaya [...] Comprobé que antes de que un pueblo se encuentre en condiciones de participar en la desobediencia civil, debía comprender las más profundas implicaciones de esta actitud [...] Sólo entonces tiene derecho a la desobediencia civil con respecto a ciertas leyes, en circunstancias bien definidas. (Gandhi, 1983: 440-441)

Más adelante sí logró su objetivo, gracias al trabajo de los cuerpos voluntarios no-violentos (*satyagrahis*) y la amplia difusión educativa nacional mediante sus periódicos y campañas permanentes. Prueba de ello eran las grandes charlas que tenía con obreros, y les decía respecto a la huelga y sus condiciones: 1) No recurrir a la violencia; 2) No molestar a los demás obreros que desearan trabajar; 3) Nunca depender de limosnas; y 4) Mantenerse firmes, no importando el tiempo que dure la huelga, y ganar lo necesario para subsistir mediante cualquier trabajo honesto. Gandhi en sus luchas sociales siempre buscó el diálogo y la negociación con el adversario, y las grandes masas en grandes caminatas y mítines. Y cuando tuvo la necesidad de que se requirieran acciones de mayor intensidad en la confrontación, entonces fue cuando recurrió al boicot, el ayuno, y en su mayor nivel, la desobediencia civil. Todo lo anterior formaba parte del *satyagraha*, que es la afirmación de la Verdad. Si tenía que haber confrontación no cabe duda de que había que tenerla, pero en forma diferente a la tradicional, ya que esta debía de producir una crítica y ruptura de las relaciones injustas, pero siempre ofreciendo una negociación digna y realista. La no-cooperación no va en contra de los hombres, sino de los que estos disponen; no va en contra de los gobernantes, sino en contra del sistema que administran; las raíces de la no-

cooperación no se hallan en el odio, sino en la justicia o el amor. La no-cooperación significaba ser autónomo e independiente, era la autosuficiencia que a su vez autodignifica.

4.4.6 La desobediencia como virtud

Desde la infancia hemos vividos en sociedades en la cuales se nos ha enseñado, a grado extremo, que la obediencia es una virtud social, esto es, que cualquier acción u omisión que implique la no obediencia al padre, tutor, maestro, jefe, patrón, o adulto, implica necesariamente una falta a la moral, al respeto, a las tradiciones, a la costumbre, a la humanidad y a la vida. De esta manera, la desobediencia es mostrada como un antivisor, una acción perpetuada por un desobediente, un rebelde que debe ser tratado como un infame, una peste o un antihumano. Pero, ¿qué pasaría si la desobediencia fuera una virtud para la verdad, para la justicia o el bienestar colectivo? En la escala de Gandhi, y que matiza muy bien el profesor P. Ameglio, nos encontramos con una acción de desobediencia civil como la principal confrontación entre las acciones no-violentas, pues es explícita y pública ante todo lo que se considera injusto, inhumano e ilegítimo. Parecería que es muy fácil desobedecer, pero se tiene que considerar y preparar aquel que va a desobedecer, pues la desobediencia al no ser un caso discreto o privado, se debe tener las consecuencias de tal acción. Ante un modelo histórico en donde pocas las culturas dominantes han permitido actos de disidencia o cisma, antes bien lo que han hecho dichas culturas es aplacar, acallar o aquietar todo intento de sedición, insurrección o alzamiento en contra de la cultura dominante. Al respecto dice Ameglio:

Todo el orden social en que somos contruidos desde la familia, la escuela, la política y en los demás aspectos de la vida, está articulado alrededor de un valor moral primordial [...] La obediencia anticipada a ejercer un castigo cuando una autoridad nos lo demanda, donde el castigo en realidad encubre a un enfrentamiento y aparece como un acto de justicia. O sea, estamos entrenados desde que nacemos a ver la obediencia —en su calidad de principio abstracto y absoluto, así como en lo concreto cotidiano— como un importante valor social, y a castigar ciegamente según nos lo pida quién sea para nosotros una autoridad, legal o moral, en ese momento, por lo que asumimos su petición como legítima. (2010: 129)

Así la relación entre el obedecer, el castigar y el ejercicio de la autoridad se legaliza, se normaliza implícitamente. Por ello se privilegia siempre asumir una actitud pasiva, es decir, de obedecer, puesto que es premiada familiar y escolarmente como virtud, porque es normalizada socialmente (todos lo hacen), eso aleja cualquier castigo; esto aleja cualquier castigo, pues reproduce un comportamiento social al cual se está adscripto y en el que se cree que es el mejor y el más viable. Todo parece estar diseñada para hacernos creer que la autoridad es necesaria, así los potenciales adversarios pasan a ser seguidores, y ciertamente es como una invitación a la complicidad por parte de las clases hegemónicas. Incluso, la relación de poder si bien es cierto es vertical, para su desarrollo, progreso y estabilidad existe una relación de poder horizontal, es la construcción de la obediencia en la sociedad, pues en ella unos ayudan a sus otros iguales a ser obedientes, pues todos son objetos de un sistema de control (vertical) pero a su vez son sujetos de control intersubjetivamente (horizontalmente), es ser víctima e instrumento del mismo sistema. (véase Havel, 1992: 143-193) Entonces, no se trata sólo de un orden social impuesto por un grupo sobre otro, sino algo que permea en la entera sociedad, pues nuestra obediencia reproduce al sistema de dominación según Vaclav Havel, pues es más complejo que el simple conflicto entre dos entidades, pues lo consideramos junto con Havel un desafío a la noción de identidad. Marín, nos dice al respecto:

La figura de el enemigo se presenta para cualquiera de las dos partes como un atacante [...] el núcleo central de lo que se llama ataque es la imagen de apropiación. La imagen de apropiación, tiene que ver con la ruptura de una relación social, hay una relación social que entra en crisis, es de alguna manera vulnerada [...] el ataque puede producirse sin que se use en absoluto una arma o una fuerza armada, ni el más mínimo gesto de violencia. Un ataque puede ser también la desobediencia. (Marín, 1981: 93-94)

Así de esta manera, este autor nos afirma que el ataque sería toda acción o proceso que busca alterar las relaciones preexistentes en determinada territorialidad social donde se da el enfrentamiento; la defensa, en cambio, intenta restablecer las condiciones iniciales de ese espacio social.

Por su parte Stanley Milgram afirma que:

La desobediencia es el último medio por el que se pone fin a una tensión [...] reformula la relación entre sujeto y autoridad [...] se crea un carácter totalmente desconocido de la relación que se espera tras la ruptura [...] es un camino difícil que sólo una minoría entre los sujetos es capaz de seguir hasta su conclusión. (1980: 152-153)

La desobediencia civil no es un acto destructivo, antes bien es un acto creativo, innovador y activo, que recupera en cierto grado esa libertad que se nos impone en el ámbito social desde nuestro nacimiento; con la desobediencia se rompe con la dependencia que no nos permite *ser* a plenitud de nuestra identidad.⁶⁰ La desobediencia también es original, pues plantea una nueva relación social que impugna el orden preexistente. De este modo una de las cosas que hace original al movimiento de Gandhi es, además de la incansable búsqueda de justicia, la humanización del adversario al grado máximo, pues aun confrontándolo con fuerza, siempre le ofreció la posibilidad del diálogo realista y sincero. Esto que por supuesto desconcertaba a las autoridades que siempre tenía en mente la guerra convencional en la que se debe exterminar a los adversarios y enemigos. En realidad, de lo que se trata, como ya lo apuntamos más arriba, es de romper con la relación de colaboración implícita y legal, se rompe con el acuerdo tácito dado el acto de desobediencia. Aquí se está construyendo un “territorio moral” por parte de los rebeldes, un territorio que surge de la necesidad y de la conciencia ética. Marín nos dice en relación a las *armas morales*, (1996, 25-26) a las que nosotros llamamos conciencia ética que todos los movimientos de masa, absolutamente todos, son movimientos cuya fuerza material esencial deviene de sus armas morales, jamás de sus armas convencionales y/o no convencionales. Además, nos remite a la concepción de arma moral como aquellos momentos, espacios y tiempos de las confrontaciones, y tiene que ver con la posibilidad de uno de los bandos de triunfar en la confrontación, las armas materiales de las fuerzas armadas morales son los cuerpos; esto no quiere decir que cualquier cuerpo puede ser un arma que den fuerza material, pues tiene que darse ciertas condiciones sociales para que eso suceda el disciplinamiento corporal por ejemplo, ya que el sistema capitalista de dominación ha expropiado la energía y la conciencia de los cuerpos. El arma moral de la desobediencia busca la autonomía, la cooperación y la liberación de esos cuerpos que se resisten al poder.

⁶⁰ Véase y compárese con la noción de identidad en Sigmund Freud, el concepto de conciencia, autoconciencia y subconciencia, y por supuesto con el concepto de represión y moral.

Así las condiciones y consecuencias de la desobediencia civil para Gandhi no son otra cosa que la búsqueda por construir relaciones de autoridad y cooperación igualitarias entre las autoridades y aquellos que simplemente obedecen; y tiene que ver con la construcción de un conocimiento o una toma de conciencia que surge de una ruptura con la “normalidad” en donde los cuerpos y las conciencias han sido domesticados.

4.4.7 *Satyagraha* no es resistencia pasiva

Gandhi logra notar el interés que muestran los ingleses por su movimiento de liberación. Pero para no caer en malos entendidos, tanto para sus seguidores como para sus detractores, le importa señalar la distinción que existe entre la resistencia pasiva y la “fuerza del alma” (*satyagraha*), que es como él llama a su movimiento para diferenciarlo del primer concepto, y así no dar lugar a una confusión indeseable.

Como ya apuntábamos más arriba, Gandhi define la resistencia pasiva como un movimiento típicamente inglés que se caracteriza porque:

[...] cada vez que una pequeña minoría no aprueba alguna ley odiosa, en vez de alzarse en rebelión, toma la postura más paciente o suave de no someterse a la ley, atrayendo los castigos de tal insumisión sobre sus cabezas. (2012: 283)

Gandhi señala que se puede considerar a la resistencia pasiva como un movimiento de débiles, en el sentido de que lo pueden ser en número con respecto a una mayoría, no es tanto que se rechace el uso de las armas o el de la violencia, sino que es una situación de desventaja ante un estado bien organizado, así el ocasional recurso a las armas para asegurar derechos populares sería contraproducente. Aunque, en la resistencia civil se hace un llamado a la no violencia y la mayoría de los no conformistas se negarían a tomar las

armas incluso si fuera una propuesta práctica, no está del todo descartada esta opción, para cuando el estado ha atropellado los derechos básicos.⁶¹

Gandhi señala precisamente que hay casos de resistencia civil en donde se ha utilizado el uso de la violencia, en donde una minoría rebasada por una mayoría no se abstuvo del uso de la fuerza física, por ejemplo, el movimiento de las sufragistas: “Algunas sufragistas quemaron edificios e incluso asaltaron a personas. Creo que nunca pretendieron matar a nadie, pero sí insultar cuando tenían la oportunidad, e incluso sí les ponían las cosas difíciles”. (Gandhi, 2012: 283)⁶²

⁶¹ Algo así se puede entrever en el texto de Thoreau cuando habla acerca de un estado injusto que se enfrenta a un individuo: “He observado que cuando una bellota y una castaña caen una al lado de la otra, una no se queda inerte para dejar paso a la otra, sino que ambas obedecen sus propias leyes, y brotan y crecen y florecen como mejor pueden hacerlo, hasta que tal vez un eclipse y destruya a la otra. Si una planta no puede vivir según su naturaleza, muere, y el hombre también”. (Thoreau, (2014): 47-48). Aquí, se lee entre líneas que Thoreau considera que en algunas ocasiones quizá el estado será un oponente del individuo que quiere vivir libre bajo sus propias reglas y aunque Thoreau, cercano al puritanismo protestante aboga por la fuerza de la resistencia física y espiritual ante las injusticias, su escrito está lleno de éste tipo de ideas, en donde parece que cuando el estado se opone con violencia a los individuos, éstos pueden enfrentarlo ya que está en la naturaleza humana vivir según sus propias leyes, incluso aunque para hacerlo haya que eclipsar y destruir a quien se lo impide: “De hecho declaro tranquilamente la guerra al estado, a mi manera, aunque aún lo utilizaré y me beneficiaré de él, en lo que pueda, como es usual en estos casos”. (2014: 50), y más adelante señala: “Por tanto, esa es mi posición actual. Pero, en un caso así, nadie puede estar demasiado en guardia, a menos que su acción se tuerza por obstinación o un respeto indebido por las opiniones de los hombres. Que cada uno haga lo que le corresponde a él mismo y a su obra”. (2014: 50).

⁶² Aquí sería interesante señalar qué pasa cuando se enfrenta una mayoría que no tiene poder contra una minoría que está en posesión del poder estatal, por ejemplo, en las dictaduras. El columnista chileno, del portal *El Mostrador*, Gonzalo Martner reflexiona acerca de este asunto diciendo que si se define la desobediencia civil como el acto de desacatar una norma de la que se tiene obligación de cumplimiento, entonces le parece indispensable practicarla en la situación chilena actual frente al Estado de emergencia que cercena libertades y da cobertura a una represión ilegal inaceptable. Todo el problema político y social que asola a Chile es fruto de las secuelas de la dictadura y de la recuperación inconclusa de una democracia en forma en los años posteriores.

Las clases privilegiadas lograron mantener hasta hoy su diseño de un sistema institucional destinado a que no se exprese la soberanía popular ni el principio de mayoría en las decisiones públicas. Se terminó consagrando en Chile, dice, el poder de veto sobre la sociedad de las minorías económicamente privilegiadas que retomaron el poder a través de un golpe de Estado en 1973. Solo se vieron obligadas a entregar el poder en 1990 por la desobediencia civil y social creciente expresada en las protestas y por el desborde exitoso logrado por las fuerzas democráticas en el plebiscito de 1988. Los militares poco a poco decidieron no seguir acompañando irrestrictamente a las clases privilegiadas en la defensa de sus intereses al observar que su rol podía estar en riesgo en algún momento del futuro próximo. Pero a larga, hasta aquí comenta, ha sido derrotado el intento de consagración de la democracia plena que estuvo en la base del acuerdo político inicial de las fuerzas que gobernaron desde 1990.

La democracia terminó por no funcionar, aunque se lograron avances importantes en crecimiento, en derechos humanos, en terminar con los senadores designados y, más recientemente, con el sistema binominal. Pero ahí sigue el éxito de la derecha y la debilidad del centro y la izquierda institucional en la mantención de los quorum supramayoritarios de formación de la ley y de reforma a la constitución y un tribunal constitucional

militantemente contrario a la voluntad popular en todo lo que aumente derechos sociales o el rol del Estado en la economía. Los *mea culpa* no deben impedir recalcar una realidad básica: es la conducta sistemáticamente antidemocrática de la derecha la que terminó finalmente desacreditando a los representantes políticos en su conjunto a los ojos de la mayoría social, que acumuló frustraciones y la percepción de que un acuerdo de élites dominaba el país sin que el pueblo tuviera nada que decir. Hoy la derecha, dice Martner está pagando las consecuencias de su conducta pertinaz, aunque demuestra escasa capacidad de asumir esta realidad.

La estructura institucional que anuló la soberanía popular y el principio de mayoría es la que ha permitido que se impida la puesta en práctica de políticas que muy probablemente son mayoritarias en la sociedad. Parte del problema es que justamente no sabemos exactamente si lo son o no porque la arquitectura de decisiones públicas prevaleciente no permite averiguarlo, provocan una mayor irritación popular, si cabe, frente a la falta de resolución democrática de sus demandas. Así, las clases privilegiadas han impedido el control público de los recursos naturales y de las rentas que generan, la negociación colectiva efectiva de las condiciones de trabajo en las empresas, terminar con el sistema de salud dual para ricos y pobres, terminar con las barreras a la igualdad de oportunidades en la educación o con un sistema de jubilaciones con altísimas utilidades de los operadores privados y con pensionados quebrados. Los poderes monopólicos se adueñaron de la economía y han consagrado una gigantesca concentración de la riqueza y los ingresos.

Muchos apostaron a lo largo del tiempo a lograr un desborde democrático progresivo frente a este bloqueo institucional planteado por la derecha en Chile y su soporte, el gran empresariado, mediante las sucesivas elecciones de autoridades validadas por el voto ciudadano. Pero la falta de resultados económico-sociales generó el desgaste ante una ciudadanía que decidió abstenerse crecientemente desde 1997 de participar en las elecciones. Y provocó el alejamiento de muchos al observar que la Concertación no parecía ya comprometida con los cambios que prometió en sus luchas de 1988 y su programa de 1989. Al cabo de 20 años, afloraron además los acomodados frente al poder, diversas corrupciones y corruptelas, la aceptación del financiamiento de las campañas por el gran empresariado y su resultado principal, la captura del poder de representación por el poder económico. Además, se produjo un giro hacia el neoliberalismo de muchos actores políticos y tecnocráticos que se proclamaban progresistas o socialdemócratas. En realidad, dejaron de serlo hace mucho tiempo, si es que alguna vez lo fueron, lo que se expresa en que no aceptan ninguna de las posiciones básicas de esa corriente (impuestos redistributivos altos, sindicatos fuertes, servicios públicos extendidos, regulación de la economía, promoción pública de la innovación). El nuevo gobierno de la derecha partió relativamente bien, pero sin mayoría parlamentaria y con solo un 27% del voto de los ciudadanos, lo que simplemente nunca entendió. Su voluntad contrareformista, y la pretensión de rebajar los impuestos a los más ricos y consagrar la privatización de la seguridad social, terminó en la actual explosión social.

El gobierno decidió reprimir a la sociedad -más que a la delincuencia- con un estado de emergencia, militares en las calles, toques de queda y balas por doquier. No cabe la violencia ni la destrucción, que solo legitiman la regresión represiva, pero si la desobediencia civil ante las restricciones a las libertades y la represión ilegal, hasta que las primeras se restablezcan y las segundas cesen. (Martner, 2019)

Otro de los ejemplos que versa en el mismo caso es el fraude electoral del 2006 en México”. En este escenario, las elecciones federales del 2006 en donde se eligió al presidente de la República, senadores y diputados federales, además de tres gubernaturas (Guanajuato, Jalisco, Morelos), 424 alcaldías y 291 escaños locales, representaban tres vías: 1) la consolidación democrática, 2) avances, pero también retrocesos en la consolidación democrática, y 3) un retroceso a una etapa anterior a la instauración democrática. Los hechos y los resultados ubican al proceso electoral del 2006 en la segunda vía, pues hubo avances al no haber impugnaciones graves en las elecciones de senadores y diputados federales, así como en las elecciones estatales, municipales y escaños locales, que pusieran en tela de juicio la legitimidad de la elección; pero también se registraron retrocesos en la elección del Poder Ejecutivo en las diferentes fases del proceso electoral: 1) en la etapa de las campañas electorales se instrumentó la llamada “guerra sucia” mediática por parte del partido en el poder, en contra del principal puntero de la elección, Andrés Manuel López Obrador; la intervención de terceros, concretamente de empresarios que apoyaron con spots a Felipe Calderón Hinojosa y que atacaron a Andrés Manuel López Obrador (AMLO); el apoyo del entonces jefe del Ejecutivo Federal, Vicente Fox, a favor de Calderón y en contra de López Obrador; 2) en la jornada electoral en su fase de escrutinio y cómputo, se detectaron irregularidades o inconsistencias en los resultados electorales; 3) durante el Programa de Resultado Preliminares (PREP) aparecieron errores de captura; 4) la imposibilidad de declarar

Gandhi es tajante y desde un principio señala que en el *Satyagraha* no tiene absolutamente ningún lugar el uso de la violencia, ni siquiera de una resistencia física, sino

la noche del 2 de julio a un irrevocable ganador de la elección presidencial ante la marginal diferencia de 0.5% entre el primero y el segundo lugar; 5) la autoproclamación de los candidatos punteros, Andrés Manuel López Obrador de la Coalición por el Bien de Todos, y Felipe Calderón del PAN, como presidentes de México, lo que significó un desacato a los procedimientos electorales, ya que sólo las autoridades electorales pueden declarar al presidente electo, así como la presión por medios no electorales para inclinar la balanza a su favor; 6) el reconocimiento del consejero presidente del IFE, Luis Carlos Ugalde, a Felipe Calderón Hinojosa como presidente electo, cuando esa función no le correspondía; 7) la anulación de la petición de la Coalición Por el Bien de Todos del recuento de votos por parte del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación por considerarla, por separado, no determinante en los resultados de la elección.

En este escenario se origina el complejo movimiento social lopezobradorista que, por un lado, desconoce la autoridad del Instituto Federal Electoral y del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación en lo que respecta a la elección presidencial, por considerarlos parciales, supeditados a intereses particulares; y por otro, reconoce a Andrés Manuel López Obrador como triunfador de la elección presidencial, quien declaró la noche del 2 de julio: “voy siempre a ser respetuoso de las instituciones y de manera particular de lo que en definitiva resuelva el Instituto Electoral. Sin embargo, quiero informar al pueblo de México que, de acuerdo con nuestros datos, ganamos la Presidencia de la República. Exijo, pido a las instituciones electorales que respeten nuestros resultados... Yo creo que este resultado es irreversible, es decir, que triunfamos, que ganamos”. Con base en esta percepción de que se había ganado el 2 de julio, sus seguidores lo proclamaron “presidente legítimo”, desconociendo a Felipe Calderón como presidente constitucional, a quien califican de “espurio” y acusan de “pelele” que se supedita a intereses facciosos. Por otro lado, los lopezobradoristas otorgan el reconocimiento de facto al IFE y a sus funcionarios en lo que respecta a las demás elecciones mencionadas.

En la Convención Nacional Democrática y la de Frente amplio progresista un millón 25 mil 724 delegados aprobaron doce resoluciones que integran el plan de resistencia civil pacífica, especificando qué, quiénes y cuándo se deben realizar estas acciones que, en síntesis, se refieren a: 1) Desconocer a Felipe Calderón como presidente de la República. 2) Reconocer a Andrés Manuel López Obrador como “presidente legítimo”. 3) La implementación de un programa básico sustentado en el impulso de un Estado de bienestar, la defensa del patrimonio nacional, el derecho a la información y la desaparición del Estado patrimonialista. 4) La conformación de tres comisiones: La Comisión Política Nacional, integrada por Socorro Díaz, Bertha Maldonado, Elena Poniatowska, Jesusa Rodríguez, Federico Arreola, Dante Delgado, Rafael Hernández Estrada, José Agustín Ortiz Pinchetti y Fernando Schutte.

Además, formarán parte de esta comisión los miembros de las comisiones organizadoras estatales: la Comisión de Resistencia Civil, integrada por Luis Mandoki, Jesusa Rodríguez, Martí Batres, Guadalupe Acosta Naranjo, Gerardo Fernández Noroña, Layda Sansores, Herón Escobar, Carlos Imaz, Ramón Pacheco y Alfonso Ramírez Cuéllar. La Comisión del Proceso Constituyente, integrada por José Agustín Ortiz Pinchetti, Enrique González Pedrero, Jaime Cárdenas, Ignacio Marbán, Elizur Arteaga, Horacio Duarte, Arturo Núñez, Ricardo Monreal, Leticia Bonifaz, Julio Scherer Ibarra, Juan Ramiro Robledo y Eduardo Beltrán. 5) Un plan de resistencia civil pacífica. 6) La calendarización de actividades a realizarse. Conforme con el programa de los doce puntos, el 20 de noviembre López Obrador toma protesta como “presidente legítimo” de la República, planteando 20 medidas de gobierno a saber: 1) elaboración de un nuevo marco constitucional, 2) derecho a la información, 3) oposición al muro fronterizo, 4) vigilancia a los ministerios públicos, 5) combate a la corrupción y a la austeridad republicana, 6) no aumento de impuestos, 7) elaboración de un proyecto de egresos para el 2007, 8) precios competitivos, 9) creación de la comisión de la verdad para investigar el caso Fobaproa, 10) aplicación de medidas protectorias, 11) salario justo, 12) protección legal y seguridad social a los trabajadores del sector informal, 13) autonomía sindical, 14) no privatización de la industria eléctrica y petrolera, 15) defensa del patrimonio nacional, 16) establecimiento del Estado de bienestar, 17) cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar, 18) derecho a la educación universitaria, 19) derecho a la salud, 20) ayuda a los más necesitados²⁸. Como se puede apreciar, las medidas van encaminadas a hacer efectivo su programa de gobierno propuesto durante la campaña electoral, dándole contenido al tan mencionado gobierno lopezobradorista apuntalado por las dos vías: la del movimiento y la legislativa. Aquí todavía podríamos seguir preguntándonos si la resistencia civil es o fue efectiva en estos casos, o bien cuál es el aporte que se da para el alcance de los objetivos de los movimientos sociales. Véase Jiménez 2007.

más bien de una resistencia espiritual: “La *Satyagraha* es pura y simplemente fuerza del alma, y allí donde haya lugar para el uso de armas o de la fuerza física o fuerza bruta y hasta el grado en que sea posible, deja de haber lugar para la fuerza del alma en ese mismo grado”. (2012: 284)

Más allá de si este punto de vista es equivocado, a Gandhi le interesa señalar que en la fuerza del alma radica la vital diferencia entre la *Satyagraha* y la resistencia civil pasiva que sí puede haber uso de la violencia la *Satyagraha* no es un movimiento para los débiles e indefensos, por el contrario, es para las almas fuertes, de lo anterior se derivan dos consecuencias: “Fomentado a idea de fuerza, cada día que pasa nos volvemos más fuertes. Con el incremento de nuestra fuerza, nuestra *Satyagraha* también gana efectividad y nunca andaremos buscando la oportunidad de abandonarla”. (2012: 284) La *Satyagraha* no sólo es un movimiento no violento, sino también en él se promueve el amor y no el odio, es por ello que a diferencia de la resistencia pasiva el uso de las armas está prohibido, incluso en las circunstancias más favorables.

Es frecuente ver en el escrito de Thoreau párrafos en donde se encuentra ya un odio, francamente un desprecio hacia el estado y los opresores y la intención de hostigar al otro bando, para la *Satyagraha*, ni siquiera, se trata de hostigar al otro bando, sino de conquistar su empatía a través del sufrimiento propio, de este modo se vuelve radicalmente diferente a la resistencia pasiva.

4.4.8 La desobediencia civil desde Gandhi

Dentro del contexto de la desobediencia civil en Gandhi, y teniendo en cuenta que hay muchas otras clasificaciones y matices, mostramos a continuación un panorama general del concepto de desobediencia civil. Nunca con el fin de determinar el concepto sino de abrir un espacio de reflexión acerca de su acontecer, su acción, su alcance y la manera en la que debemos de entender la desobediencia desde la necesidad y la participación política.

Lo primero que se debe reconocer en las acciones propias de la desobediencia civil es la cantidad de gente involucrada y la calidad de la acción. Y dentro de la cantidad de gente involucrada tenemos que saber si la gente involucrada es individual, es masiva o es total.

Tratando de sistematizar y conceptualizar el concepto de desobediencia civil, que al parecer nadie lo habría hecho antes de Gandhi, nos señala que:

La desobediencia civil en masas tiene características diferentes de la individual. Ella puede ser realizada sólo en una atmósfera de calma. Ésta debe ser la calma de la fuerza y no la de la debilidad, del conocimiento y no de la ignorancia. La desobediencia civil individual puede ser y a menudo lo es, practicada para favorecer a los demás. La desobediencia civil demasas puede ser y a menudo lo es, practicada con fines egoístas en el sentido que las personas que la practican esperan obtener con su desobediencia ventajas personales. (2006: 180-181)

La desobediencia civil de masas para Gandhi tiene que ver con una gran capacidad de autocontrol, pues nos parece que este tipo de acción podría recaer en un motín o en algo parecido que diluya la causa de la acción de desobediencia. Por otro lado, la desobediencia civil total, decía Gandhi, tiene que ver con una actitud de rebelión pacífica, el rechazo de *obedecer a cualquier ley de Estado*. Es este tipo de desobediencia una de las más peligrosas al no obedecer ninguna ley, tal vez puede ser más peligrosa que una rebelión armada, pues ella no puede ser dominada si los seguidores de esta acción está preparados para enfrentar las pruebas más duras hasta sus últimas consecuencias, por supuesto que estos deben tener en cuenta una comprensión completa o casi completa de las condiciones para llevar a cabo con éxito su cometido, es decir, nada de soluciones rápidas y sin sabiduría, pues se tienen de frente grandes peligros, y la autoridad no dudará en fomentarlos.

Después de esta división cuantitativa de la desobediencia civil, pasemos ahora a una diferenciación cualitativa. Aquí podemos distinguir entre las acciones de desobediencia civil defensivas y las ofensivas. Estas últimas, son de tipo agresivo, positivo, se trata de una desobediencia civil no-violenta pero deliberada de las leyes estatales cuya violación no implica un comportamiento inmoral, actuada como manifestación de revuelta contra el Estado. Por el contrario:

La desobediencia civil defensiva [...] es la desobediencia no-violenta involuntaria y reacia a las leyes que son por sí mismas injustas, y cuyo cumplimiento contrastaría con el respeto hacia uno mismo y con la dignidad humana. Así, la formación de cuerpos de voluntarios pacifistas, la organización de manifestaciones públicas con fines también pacíficos, la publicación, a pesar de la prohibición por ley, de artículos que no apoyan ni incitan a la violencia, pertenecen a la desobediencia civil defensiva. (2006: 182-183)

Lo que realmente debemos hacer notar es que para este pensador la desobediencia, para que sea civil, debía ser sincera, respetuosa, mesurada y si recelo; tiene que apoyarse en principios sólidos, no verse sometida a caprichos y sobre todo que diste su acción el odio o el rencor, pues recordemos que Gandhi siempre plantea una relación moral y física con el adversario, pues de lo que se trata es de buscar infligir una ruptura moral a quien se le confronta, mucho antes que una ruptura militar.

4.4.9 Impugnación moral

¿Qué efectos busca producir Gandhi en sus adversarios, en su conciencia con las acciones de desobediencia civil? Lo primero es desarmar moralmente al adversario, al otro a partir de evidenciar una verdad, por ejemplo, el triunfo de Gandhi es haber sido encarcelado sin haber cometido delito alguno, pues su inocencia es la fuerza que impulsa la acción hacia la “verdad”. Se trata de cuestionar el *estado moral del otro*, de este modo el plano en donde inicia la confrontación con el otro no es en la acción material sino en la moral. Por ello el termino de “no-violencia” es cuestionado, puesto que no significa una actitud pasiva, sumisa o apacible, puesto que si nos enfrentamos en el plano moral realmente se desata una violencia descomunal en donde las armas morales son usadas para desarmar a los adversarios sin buscar su destrucción, sino la restitución de la justicia.

Teniendo en cuenta que para Gandhi el principio superior es el *bien común*, por encima de cualquier otro privilegio, el segundo aspecto que caracteriza las acciones de desobediencia civil es la relación que se establece con el orden de lo legal. Las acciones no-

violentas conlleva romper la cooperación con una cierta legalidad. Hay un hecho que no debemos olvidar, y es que el paradigma fundamental de los Estados-nación es el surgimiento de lo legal; en este sentido, el Estado se convierte en el regulador de la moral pública y privada. No toda la población puede percatarse de que la legalidad, el conjunto de leyes, los decretos son una construcción social e histórica a partir de una clase dominante (la burguesía) y sus alianzas (la autoridad), excluyendo otras clases u otros sectores en sus designios. Por ello, la ley ha aparecido como un carácter sagrado e indiscutible, olvidando que ella está siempre sujeta a los cambios y a la perfectibilidad, es decir, se olvida su convencionalidad, si fue hecha por convención quiere decir que puede cambiar, puede haber otra convención pues no es estática, pues puede llegar a reproducir lo contrario a lo que fue hecha, es decir, reproducir lo inhumano. En este sentido, lo que hace distinto a Gandhi de los demás abogados es invertir el paradigma de lo legal, es decir, sobrepone la ley moral a la ley jurídica, esto es, lo legítimo por encima de lo legal. Si bien es cierto que no sólo Gandhi hace esta inversión, también es cierto que:

La historia del cristianismo ha sido así reiteradamente, la misma Constitución de los Estados Unidos o la “Declaración universal de los derechos humanos y del ciudadano” afirman justamente el derecho de resistencia ante forma de usurpación. Además, las recientes experiencias del siglo XX con los estados totalitarios, los genocidios y las dos guerras mundiales, replantean el fundamento de la doctrina de la resistencia: los límites al deber de la obediencia social ante cualquier autoridad, así como la necesidad de tutelar los derechos individuales y colectivos. (Ameglio, 2010, 155)

Gandhi afirmaba categóricamente que la desobediencia civil es la violación civil de las leyes morales y opresivas, rechazando de esta manera colaborar con una medida corrupta del Estado, considerando las leyes injustas como una forma de violencia que coarta la libertad del individuo:

[...] se obedece a las leyes por la conciencia, no por temor a las sanciones [...] la desobediencia civil es un derecho inalienable de cada ciudadano. Renunciar a él significa dejar de ser hombres [...] es la forma más pura de agitación constitucional [...] es la rebeldía sin el recurso de la violencia. (Gandhi, 2006: 159, 168-169, 176-177, 185)⁶³

⁶³ Parece ser que Gandhi reconocía el término de “desobediencia civil” fuese acuñado desde Thoreau para describir la resistencia ante las leyes de un Estado esclavista, sin embargo limita el concepto tal y como es

El Mahatma nos da a entender que la desobediencia civil es como tratar de aprisionar a la conciencia, pues en el fondo la desobediencia civil para él es un proceso masivo de reconstrucción de la ley, de la legalidad, aunque en un primer momento pueda parecer lo contrario. Así se refiere al tema:

Quando me niego a hacer una cosa que repugna a mi conciencia, yo uso la fuerza del alma [...] Si no obedezco a la ley y acepto la pena por haberla infringido, uso la fuerza del alma. El verdadero significado que somos una nación observante de la ley es que somos resistentes pasivos. Cuando no compartimos algunas leyes, no rompemos la cabeza a los legisladores, sino que sufrimos y no nos sometemos a las leyes [...] Si el hombre sólo se diera cuenta que es de cobardes obedecer a leyes injustas, ya no lo podrá esclavizar ninguna tiranía hecha por el hombre. Ésa es la clave del autogobierno o gobierno nacional [...] Mientras exista la idea supersticiosa que los hombres deben obedecer a las leyes injustas, existirá también su esclavitud. Y sólo un resistente pasivo puede remover una tal superstición. (1991: 156)

La resistencia pasiva es cuando dejamos de cooperar con nuestros gobernantes cuando no nos satisfacen, el verdadero autogobierno es posible donde la resistencia pasiva es la fuerza que guía al pueblo, ya la ignorancia del pueblo y la complicidad con la dominación y la esclavitud explican la situación de los oprimidos. El vínculo que permite desbocar el tema de la desobediencia civil con el debate filosófico, sociológico, político, etc., no es otro que el de la legitimidad moral, incluso antes que del de la legalidad jurídica, esto es, con el derecho moral de toda persona a partir de su conciencia. Así podemos hablar de la máxima gandhiana: “el deber (viril o valiente) de desobedecer a toda orden inhumana”.⁶⁴ No olvidemos que el Mahatma tenía un pleno respeto por la ley y el ordenamiento jurídico, por lo que sus acciones siempre las planteaba desde una instancia legalmente reconocida, como es el Congreso o el Parlamento, sin dejar de considerar de los mismo su necesaria transformación. Él nunca planteó formas ciegas o arbitrarias de la desobediencia civil que conllevaran peligrosas situaciones de descontrol social. Pero, con

usado por Thoreau ya que considera que este pensador sólo la uso para negarse a pagar impuestos, y para Gandhi la desobediencia civil era una práctica que implicaba la violación de todas las leyes opresivas e inmorales, era una parte de la *satyagraha*, en otras palabras, la expresión activa de la no-violencia.

⁶⁴ En otras latitudes sea hablado de algo muy similar, por ejemplo “la desobediencia debida a toda orden inhumana”, “la santa desobediencia”, “la obediencia negada a lo inhumano”, entre otras.

sus acciones de desobediencia, fue construyendo una dualidad de poder, en la que se crea una forma de organización legal y política paralela al Estado.⁶⁵

No hay duda que, basándose en Thoreau, para Gandhi el mejor gobierno es el que gobierna menos. Gracias a la desobediencia civil, se van acotando las excesivas funciones y atribuciones del Estado, en aras de desarrollar formas autogestivas y autónomas de democracia popular aldeana; este no es otro que el modelo de *swaraj*.

En la desobediencia civil, el poder político se deposita en la voluntad y en el beneficio de las mayorías empobrecidas, por ello son precisamente ellas las que deben ejercer una presión adecuada ante las autoridades para situar los objetivos del poder en su real dimensión. Afirma nuestro pensador:

Un estudio superficial de la historia inglesa no ha hecho pensar que todo el poder llega al pueblo a través de los parlamentos. La verdad radica en que el poder está en la gente y es confiado momentáneamente a quienes ella puede elegir como representantes propios. Los parlamentos no tienen poder y ni siquiera existencia independiente del pueblo. Convencer al pueblo de esta sencilla verdad ha sido mi tarea en los últimos veintidós años. La desobediencia civil es el depósito del poder. Imaginen que todo el pueblo no quiera adaptarse a las leyes del cuerpo legislativo y que esté preparado a soportar las consecuencias de la no-adhesión [...] (Butturini, 1993: 196-197)⁶⁶

Desde este sentido la obediencia siempre era voluntaria y podía ser retirada en caso de injusticia, por esto las masas debían ser ejercitadas en la capacidad de regular y controlar el poder. Gandhi parece mostrar aquí claramente los principios fundacionales del republicanismo occidental, es decir, la idea de que el poder es otorgado a alguien por el soporte de una mayoría, y si esta retira ese apoyo entonces el poder ya no puede ser ejercitado legalmente por quien lo recibió en representación.

Para el Mahatma, la lógica de las acciones posteriores a la desobediencia civil remarca la idea de la no-cooperación, pues dice:

⁶⁵ Gandhi afirmaba que “cuando un conjunto de hombres cesa de reconocer al Estado bajo el cual ha vivido hasta ese momento, ha creado casi un nuevo Estado”. Véase Havel (1992): 143-193.

⁶⁶ M. Gandhi “Programa Constitutivo, cap. 1: Unidad Pública”.

Si no nos conceden lo que pedimos, ya nos les haremos otras demandas, Pueden gobernarnos sólo hasta que nosotros aceptemos ser gobernados; ya no tendremos nada que ver con ustedes [...] Si quieren pueden hacernos pedazos. Pueden destruirnos a cañonazos. Si actuaran contrariamente a nuestra voluntad, nosotros no les ayudaremos; y sin nuestra ayuda, sabemos que no podrán moverse ni un paso. (Véase 1991: 203)

Aquí podemos ver como la relación de cooperación y poder están íntimamente ligadas, y cuando una termina se perdía naturalmente la legitimidad moral en el ejercicio de poder, de allí es que se podía pensar en acciones más contundentes. Las acciones de convencimiento a la población, mediante los canales institucionales como el Congreso, acerca de que el dominio siempre tiene que ver con sostener la cooperación del dominado con el sujeto que domina. Las campañas de desobediencia civil y de no-cooperación de Gandhi, en este sentido, buscaban justamente romper con ese sostén de cooperación con el dominante, desde lo material hasta lo mental.

La desobediencia civil es muy difícil de mantener su continuidad, pues siempre se apuesta al desgaste, tanto moral como material. Sin embargo, nos parece que existe un elemento clave para el problema anterior: la existencia de un liderazgo fuerte y/o la permanencia en el movimiento de unas figuras de elevada calidad moral pública en la que pueda recaer la función de guía, en la propuesta y en las acciones, que aquí tomó la figura de Mahatma Gandhi.

La identidad de los luchadores es otra de las características que hace muy particular las acciones de la desobediencia civil, ya que esta se basa en la construcción de los activistas y en el activismo mismo. Son cuerpos especiales que se forman para acciones no-violentas y que debían de tener un contacto directo con el pueblo, pues desde allí podían tener que ser capaces de impulsar y organizar múltiples acciones. De este modo se va construyendo una red social en el campo de lo moral y de la acción. Lo cual es atinado, ya que hay un trabajo previo con la gente de base; los activistas y el pueblo eran lo mismo gracias a la educación:

[...] abriendo el ánimo de los alumnos adultos a la grandeza y vastedad de su país [...] Nosotros no tenemos idea de la ignorancia tan extendida en las aldeas. Los aldeanos no saben nada de la dominación extranjera y de sus males. La poca instrucción que han recibido los llena de miedo que el extranjero inculca. El resultado es el terror y el odio hacia

el extranjero y su dominación. Ellos no saben cómo liberarse. No saben que la presencia del extranjero es debida a sus debilidades y a su ignorancia acerca del poder que poseen para liberarse de la dominación extranjera. Mi educación del adulto significa, entonces, como primera cosa, una verdadera educación política oral del adulto junto a una literaria. (Gandhi, 1991: 203)

Es imprescindible educar a las masas para regular y controlar el poder, para ser independientes del control de cualquier gobierno, y para ello es indispensable la oralidad, esto es la cultura oral al contrario de la alfabetización. De esta manera se puede incluir a todos, no hay exclusión, de este modo el pueblo se sentía más comprometido con el movimiento. Es por ello que para funcionaran las campañas gandhianas de desobediencia civil era necesario prepararlas con tiempo, con voluntarios entrenados constituyendo un verdadero movimiento nacional de no-violentos, que curiosamente eran caracterizados como gente aldeana que valoraban la castidad, la moderación, el vegetarianismo, el automantenimiento, la pobreza, y la decisión de sufrir hasta el final por la causa⁶⁷: los *satyagrahis*.

[...] antes de pensar siquiera en desencadenar un movimiento masivo de desobediencia civil, resultaba necesario crear un grupo de voluntarios bien educados, de corazones puros, que comprendieran las condiciones estrictas del satyagraha. Ellos podrían explicar eso mismo a la población, y mediante una cuidadosa vigilancia, mantener al pueblo en los límites de lo justo. [...] Un satyagrahi obedece las leyes de la sociedad con inteligencia y por sus propios deseos de hacerlo, porque considera que constituye su deber sagrado el hacerlo. (Gandhi, 1983: 440)

He aquí la identidad de dichos voluntarios; incluso este tipo de personas con estas características, hizo nacer en Gandhi la idea de un ejército de intervención no-violenta, como interposición de cuerpos en medio de conflictos con mucha violencia, al que le llamó: *Shanti Sena*. Otro grupo muy parecido que fue creado en ese tiempo fueron los “brigadistas de la paz”, encargados de mantener el orden en las comunidades aún a costa de su propia vida. Por otro lado, estaban los “activistas de la aldea”, cuya función era vivir en las aldeas en las mismas condiciones que los habitantes locales y servían a los campesinos, estos servían como puentes de paz de la ciudad y su cultura de ellos, ellos promovían desde la

⁶⁷ Así como la lucha armada se hace necesario el aprender el arte de matar, para los desobedientes civiles se les hace necesario aprender a morir.

higiene hasta la organización, eran casi siempre estudiantes voluntarios que se encargaban de educación política de los aldeanos. Así se crearon entonces diversos grupos voluntarios que hacían posible el proyecto del Mahatma para las acciones de desobediencia civil, como lo es la difusión, la organización y explicación a las comunidades acerca del sentido de las acciones no-violentas y el por qué se debía desobedecer las leyes injustas, y evitar la reproducción de injusticias y violencias.

No debe pensarse que lo que estaba construyendo Gandhi era una élite especial de personas entrenadas, antes bien él decía que un hombre físicamente débil es capaz de ofrecer resistencia pasiva, es lo mismo un hombre como una gran masa de ellos; pues lo único que se necesita es el control de la mente.

Cuando hablamos de la construcción de la identidad, también era para con el adversario, esto es, en la desobediencia civil la identidad del adversario era además con fines de construcción. La lucha social a menudo se trasladaba al territorio del opresor, con el fin de hacer pública su autoritarismo y opresión. Para ello era indispensable la Prensa, la movilización pública informativa, se trataba de informar y hacer llegar a todos lados el fundamento de la demanda, con ello también tenía adhesiones a su movimiento. Estaba así en constante diálogo en diversas latitudes, es decir, tanto con los aldeanos, periodistas, congresistas, adversarios y medios internacionales. La Prensa le ayudaba mucho a informar a los adversarios de las acciones que iba a realizar, nada en lo secreto, todo en lo público.

Así pues, la desobediencia civil se sitúa en un plano moral, a partir de un cuestionamiento de orden legal, de allí la legitimidad de la demanda y de la obediencia a la propia conciencia como un derecho de cada ciudadano. Había, con estas acciones, que desarmar al otro; y para todo ello se tenía que construir física, moral, intelectual y espiritual a los activistas, a las masas y al adversario, para ello es fundamental la constante difusión y comunicación, es decir, la publicidad.

Si deseamos enumerar el proceso de lucha social desde la visión de Gandhi esto sería de la siguiente manera: a) un largo proceso en donde se van pequeñas concesiones, b) un espacio en el que se aumenta lentamente la toma de conciencia de las masas y la dirigencia, c) no se puede obtener de manera inmediata lo deseable sin destruir la identidad

humana del otro (es decir, hacer notar las acciones inhumanas del otro), d) se debe mantener una “firmeza permanente” en todo momento. Ahora bien si queremos enumerar las características generales de las acciones de desobediencia civil desde esta misma visión, primeramente diremos que es una construcción de masas que va desde el aspecto organizativo hasta el moral: a) hay una larga duración de tiempo considerando así todo el espacio nacional, b) el involucramiento de todas las clases sociales del país, c) debe plantearse un objetivo alcanzable que parte de un universo simbólico sencillo y profundo capaz de ser atendido pues nace de la cultura y la realidad cotidiana, d) mantener la tendencia creciente de la conflictividad de la confrontación aún sin tener un liderazgo único y nacional, e) a pesar de que algunos líderes reciban un castigo ejemplar del poder, no debe decaer la moral del pueblo, sino al contrario, debe de intensificar sus acciones, e) debe crecer el número de adeptos con lo que se debe mantener el número de aliados en la acción, g) se debe responder violentamente con armas morales a la agresión física sufrida por el abuso de armas materiales, h) las acciones de desobediencia civil requieren preparación y claridad en su método y objetivos para que no se reviertan sus efectos y no se cree un caos violento incontrolable, i) aumento notable de la autoestima y la capacidad de resistencia y sacrificio, j) se debe tomar en cuenta la el “principio de realidad” en el acuerdo final, teniendo en cuenta que una lucha es un largo proceso que hace cada vez más amplio el espectro de “lo posible” y tratar de acercarlo a “lo deseable”, k) ganar la credibilidad de la opinión pública internacional, l) siempre hacer tomar conciencia al adversario de que es irreversible una lucha que llegará hasta sus últimas consecuencias.

4.5 Herman Melville o la obediencia como problema

¿Acaso el obedecer acarrea problemas? ¿es la obediencia un problema? ¿por qué? Parecerse que la cuestión central reside en la obligación de obedecer a las normas jurídicas y, a su vez, el derecho básico⁶⁸ o fundamental a no obedecer al gobierno corrupto o leyes injustas; es por esto que consideramos que todo desemboca en la cuestión de la desobediencia en general. Sin bien la desobediencia civil es un caso particular de la desobediencia en general, entonces la raíz del problema será la obediencia, o visto desde otros matices: el mandato, la orden, etcétera, y los problemas morales que podría acarrear en la toma de decisión de los individuos.

Erich Fromm nos dice que del mismo modo en la historia de la humanidad comenzó con un acto de desobediencia (la del hombre con su Creador),⁶⁹ no es descabellado pensar que todo concluirá con un acto de obediencia, que no sería otra que la que la obediencia del hombre al Señor del mundo, al gran déspota que hará que lleguemos al fin de la civilización. (Véase Fromm, 1998)

⁶⁸ Aquí podríamos referir una controversia acerca de si la desobediencia es un derecho básico, derecho fundamental o derecho humano, ya que todos Derechos son humanos porque son obra precisamente del hombre. Pero si queremos referirnos a ciertos Derechos que son muy importantes, parece que el término de “derecho fundamental” es apropiado ya que este representa un rango de importancia superior. Véase Portela (1989: 1-7.

⁶⁹ Cabe mencionar que nos estamos refiriendo a la orden expresa en las Sagradas Escrituras de Dios a Adán de no comer del fruto del árbol de la ciencia (o árbol del bien y del mal) en las Sagradas Escrituras (*Génesis* 2, 15-17), y a su vez a la desobediencia de tomar el fruto del árbol prohibido y sentirse avergonzados por tal acto (*Génesis* 3, 6-7). Al respecto cabe mencionar que Dios al decirle a Adán “no comas del fruto de ese árbol” se está reconociendo plenamente que el responsable de los actos es el mismo hombre, es decir, la norma o prohibición está hecha, pero el seguimiento o no de ella recae en la acción de del Adán y no es culpa de la misma norma o Dios. Además, al imponer una norma, Dios afirma su soberanía y autoridad, y obliga al hombre a marcar sus propios límites ya que es hombre y no Dios, es decir, Dios no tiene límites, no sigue normas, en cambio el hombre sí lo es, por eso la autoridad de uno sobre el otro. Véase *Ezequiel* 28, 2; *Isaías* 14. 13-14.

Por otro lado, en este relato se dice que el origen de la desobediencia o que la desobediencia fue inducida por la serpiente “que era más astuta”, pues bien, recordemos que la serpiente era la representación de la sabiduría y la magia en el Oriente antiguo, y su astucia tiene en el relato una connotación negativa, pues no excluye el engaño o el fraude. Todo esto hace que la serpiente sea objeto de una potencia maléfica (dado que se opone a los planes de Dios), y de la seducción que es lo que incita a la desobediencia del mandato divino, donde después será considerada como el diablo. Véase *Sabiduría* 2, 24; *Apocalipsis* 12, 9, 20, 2. En realidad algunos teóricos sobre el tema refieren a un sentido común, a una irreverencia, insurgencia o rebelión natural a una orden dada cualesquiera, ya que a la primera afirmación expresa “tú tienes que obedecer”, antes incluso de la acción de obediencia o desobediencia a tal expresión, la pregunta primera sería “¿por qué tengo que obedecer?”, ya sea como una expresión desde la ignorancia misma hasta el primer criterio para desobedecer pasando por la justificación misma de nuestros actos.

A H. Melville⁷⁰ lo podemos recordar por muchas de sus obras, pero específicamente nos centraremos en dos de ellas: *Billy Budd, Marinero* y *Bartleby, el Escribiente*.

Sobre el primero de estos relatos diremos que nos enfrentamos aquí a un problema de obediencia, incluso nos atreveríamos a decir que es el problema central de la historia. Este problema es solucionado a partir del utilitarismo.

⁷⁰ **Herman Melville** nació el 1 de agosto de 1819 en la ciudad de Nueva York (Estados Unidos). Fue el tercero de los ocho hijos de Allan Melvill y Maria Gansevoort, que descendía de una de las primeras familias holandesas en Nueva York. Su padre falleció en 1832, dejando a la familia en una situación financiera muy precaria.

En 1837 abandonó su país natal y trabajó en Liverpool. Cuando volvió a los Estados Unidos comenzó a ejercer como profesor y en 1841, cuando contaba 22 años, viajó como arponero a los Mares del Sur a bordo del ballenero Acushnet. Melville y el capitán de Acushnet no se llevaban bien, así que cuando el barco llegó a las Islas Marquesas, junto a su amigo, Richard Tobias Greene, se escondió hasta que el barco partió, tras 18 meses de travesía. Vivió un mes entre los polinesios y fue crítico con los intentos europeos de "civilizar" a los isleños, a los que se consideraba caníbales, convirtiéndolos al cristianismo. Melville se basó en sus experiencias en el Pacífico Sur para escribir sus dos primeras novelas, que se convirtieron en best-sellers: *Typee* (1846) y *Omoo* (1847). Escapó en un mercante australiano y desembarcó en Papeete (Tahití), donde permaneció algún tiempo en prisión. Trabajó como agricultor y viajó a Honolulu (Hawái), y desde allí, en 1843, se enroló en una fragata de la Marina estadounidense.

A partir de 1844 dejó de navegar y dedicó todo su tiempo a escribir novelas basadas en sus experiencias como marino. Sus cinco primeras novelas, además de *Typee* y *Omoo*, *Mardi* (1849), *Redburn* (1849), basada en su primer viaje por mar, y *La guerrera blanca* (1850), en la que relata sus experiencias en el ejército, tuvieron una gran popularidad.

En 1850, con su esposa Elizabeth y su hijo, comenzó a vivir en una granja cerca de Pittsfield (Massachusetts). En Arrowhead, su casa de color mostaza, tras lograr fama como novelista de aventuras, instaló su estudio en la planta de arriba, con su escritorio cerca de la ventana que daba al norte y que enmarcaba la cumbre del Monte Greylock, la montaña más alta de Massachusetts. Mirando su cima en un día soleado, le sorprendió que el ápice horizontal aparecía "como un cachalote que se eleva en la distancia". En esta habitación, a principios de 1851, Melville completó su manuscrito de *Moby-Dick*.

Melville supo que, en noviembre de 1820, un cachalote atacó y hundió el ballenero Essex en mitad del Océano Pacífico. Su tripulación, varada en tres pequeñas embarcaciones con poca comida y agua, eligió desplazarse más de 4000 millas hacia América del Sur en lugar de 1200 millas hacia las Islas Marquesas, donde Melville se ocultó pensando que serían comidos por los nativos. Irónicamente, algunos de los naufragos terminaron comiéndose a sus compañeros muertos para sobrevivir.

En Pittsfield entabló amistad con Nathaniel Hawthorne, autor que le influyó notablemente y a quien este dedicó su obra maestra, *Moby Dick o la ballena blanca*. Nathaniel fue un invitado tan frecuente que tuvo su propia habitación en la casa. *Moby Dick* no alcanzó un gran éxito comercial y su siguiente novela, *Pierre o las ambigüedades* (1852) fue un estrepitoso fracaso. Sus dificultades financieras le obligaron a vender Arrowhead a su hermano Allan en 1863.

En el libro de relatos *Cuentos de Piazza* (1856) aparecen recogidos algunos de sus mejores cuentos: *Benito Cereno* y *Bartleby el escribiente*, así como los diez fragmentos descriptivos de las islas Galápagos, en Ecuador, que llevan por título *Las Encantadas*.

Entre 1866 y 1885 desempeñó el cargo de inspector de aduanas en Nueva York. De esta época destacan *Aspectos de la guerra* (1866) y *Clarel* (1876). En 1891 completó la novela *Billy Budd, marinero* (1924). Su obra tiene hoy un prestigio muy superior al que disfrutó en su tiempo. Herman Melville falleció en la ciudad de Nueva York el 28 de septiembre de 1891. (véase Moreno, Ramírez y De la Oliva, 2002)

En tiempos de guerra, Billy, marinero raso del barco mercante “Los Derechos del Hombre” (ya el nombre del navío es fuertemente simbólico), resulta reclutado por la fuerza y trasladado a bordo del buque “Indomable”. Aquí Billy se presenta como la inocencia en su estado más puro, pero resulta injustamente acusado por el maestro de armas, Claggart, de conspirar y tratar de provocar un motín. Cuando el capitán Vere le pide que se defienda, Billy no puede hablar a causa de su frustración por la arbitraria acusación, y descarga toda su impotencia pegándole un puñetazo a Claggart, que muere a causa del golpe. Se forma entonces una corte marcial en plena alta mar, la que decide que Billy Budd no tuvo ninguna intención de realizar el motín ni de matar a Claggart. Incluso el capitán Vere también lo cree inocente, pero, sin embargo, se decide que Budd debe ser condenado a la pena capital, pues de lo contrario, los marineros, al ver que el homicidio no es castigado, podrían intentar una rebelión. Budd cuando es colgado, grita: *¡Dios bendiga al Capitán Vere!*, y se escucha el eco de esa frase en todo el barco y en la inmensidad del mar. La autoridad y la orden son así salvados gracias al sacrificio de un inocente.

En este sentido, con este relato consideramos a Melville con un aficionado hobbesiano de la autoridad, esto es, la preservación del orden social puede requerir del sacrificio de inocentes, podemos incluso hablar de la anulación de los derechos individuales e incluso a la misma conciencia humana, es decir todo por el Soberano y su permanencia. Y este sacrificio puede estar justificado a la luz de la razón. Hobbes toma como justicia como el derecho del Soberano a legislar, y las leyes que provienen de él son leyes justas, leyes para justos e injustos. Sin embargo, Hobbes es contundente y afirma ninguna le puede ser injusta; es decir el deseo de la seguridad, la paz, el orden, la certeza es en el fondo una estrategia teórica para justificar o legitimar las normas del sistema jurídico, pues la vida sin reglas, según esta postura, sería solitaria, sórdida, bestial, breve y pobre. El orden, en el sentido que lo muestra Hobbes, es decir, en el sentido de la no-violencia es utilizado como un valor formal-instrumental, porque permite la sobrevivencia de un cierto estado de cosas, aunque jamás se pronuncia por su posible bondad.

Esta solución al problema de la obediencia, por cierto, llega a ser parte de ideario político-jurídico liberal de dos personajes anglosajones: Abraham Lincoln y Thomas Jefferson.⁷¹

Se genera como consecuencia de la influencia innegable del liberalismo jurídico, una verdadera ideología de la obediencia, cuyo principal exponente podríamos encontrar a John Locke, quien, en su *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*, nos dice que cada hombre debe someterse a la determinación y resolución de la mayoría.

Locke iba más allá, mirando incluso con suma desconfianza el derecho a la resistencia. Los ejemplos que encuentra en contra de tal Derecho son curiosos: sería como si un loco de atar o un insatisfecho rematadamente obstinado se empeñara en destruir un Estado firmemente establecido. (2006, no. 208: 201), pero algunos perduran hasta nuestros días.

Pero en la concepción de Locke existe un límite en el cual la desobediencia estaría permitida: cuando se afecten los derechos de la mayoría, siempre y cuando, se llegue al convencimiento de que, como consecuencia de la opresión de los gobernantes, las leyes se encuentren en peligro, (2006, no. 209: 202).

Dentro de esta visión vemos que siempre existe una preocupación por no romper ese orden de leyes que ha sido dictado por la voluntad de la mayoría.

⁷¹ Abraham Lincoln (1838). *La perpetuación de nuestras instituciones políticas*: “Dejad que cada americano, cada amante de la libertad, cada uno que quiera una buena posteridad, jure por la sangre de la revolución que *nunca violará las leyes del país y nunca tolerará la violación de éstas por parte de otros...* Reverenciamos las leyes, que sean enseñadas en las escuelas, en seminarios y en colegios, que sean difundidas desde los púlpitos en los sermones, en los salones, y aplicadas en las cortes de justicia. Dejad que se conviertan en la religión política del país... Aunque existan malas leyes, que serán derogadas lo más rápido posible, mientras sigan vigentes, *tendrán que ser religiosamente obedecidas*”

Por su parte Jefferson que había negado toda autoridad a la Corte para dirigir al Congreso, proclamó en su discurso inaugural de 1801: “[...] absoluta sumisión a las decisiones de la mayoría contra las cuales no hay otro elemento más que la fuerza, que es el pariente cercano del despotismo” (Foner, 2010 y *Kristol*, 2007).

4.5.1 *I rather not*

Todo es misterio alrededor de *Bartleby, el escribiente*, escrito por el estadounidense Herman Melville y publicado en el año 1853, bajo el título “*Bartleby, the Scrivener: A Story of Wall Street*”. Y así fue desde el principio, porque Melville decidió ocultar su identidad y que saliera con seudónimo, en dos partes, es decir, en dos meses, en la revista Putnam’s Magazine. También es misterioso el papel que ocupa en su literatura, integrada por libros de aventuras entre los que destaca el relato de la peripecia del capitán Ahab en busca de la ballena *Moby Dick*. Melville, el hombre de acción, vagabundo y navegante infatigable, es autor de novelas de viajes y aventuras... ¿Cómo pudo idear entonces la historia de un hombre sin presente, sin pasado, sin ninguna historia detrás, sin familia, sin amigos? Un ser anodino como nadie, gris, pasivo, un sin-rostro y un apenas sin-voz... pues solo la usa para decir una frase que repite como un mantra hasta desquiciar a los de alrededor: “Preferiría no hacerlo”. Esa es la curiosa historia del curioso personaje llamado Bartleby, el escribiente.

El cuento está ubicado en uno de los edificios de la zona de Wall Street. Lo describe el narrador, un recientemente nombrado juez auxiliar del Tribunal Arbitral que da todo tipo de explicaciones sobre sí mismo, sobre sus empleados, sobre su lugar de trabajo...

Mi despacho estaba situado en un piso alto en el número X de Wall Street. Por un lado daba a una pared blanca perteneciente al interior de un [...]. Por el otro, las ventanas gozaban, sin obstáculos, de la vista de una imponente pared de ladrillos ennegrecida por paso de los años y la continua sombra (...); para beneficio de los cortos de vista, se hallaba a escasos centímetros. (2012: 77)

Y allí es donde irá a parar el nuevo escribiente. Agobiado por la carga de trabajo, sí, pero sobre todo por los caracteres de sus dos empleados (uno trabaja bien por la mañana, pero por la tarde anda excitado, malhumorado, y el otro al revés), el juez contrata a Bartleby como bálsamo: “Lo contraté contento con tener entre mi cuerpo de copistas a un hombre de aspecto tan sedante que, pensé, podría influir positivamente en el temperamento volátil de Turkey y en el fogoso Nippers”. (Melville, 2012: 83) Esos son los otros personajes de la narración, que entrarán en juego cuando llegue la acción.

En este personaje la inacción es el desencadenante, en otras palabras, el terremoto se desencadena cuando y porque Bartleby “prefiere no hacer” diversas cosas. Si, por lo general, la corriente apunta a que las grandes revoluciones, hazañas, descubrimientos, guerras las desencadena un “algo” poderoso –llámese un asesinato, un viaje, una ocupación–, este relato va en dirección contraria y propugna la revolución de la inacción, el tsunami de decir simplemente que “no”. Y demuestra que es posible. La primera vez que Bartleby pronuncia su famosa frase es para no cotejar sus copias con las de los otros empleados; la segunda, para no leerlas delante de su jefe. También se niega –o prefiere no hacer– un recado que le manda, no contesta a sus preguntas inofensivas o directas... Es que prefiere no hacerlo. Y no lo hace. ¿Cuál es el problema? ¿Quién es Bartleby? Bartleby es un literal, un radical en su inocencia, lo que lo convierte en peligroso y raro ante los ojos de los demás. ¿Peligroso alguien que no hace nada y apenas dice algo? ¿Peligroso alguien por hacer su camino, lo que le dicta su extraña conciencia sin dañar a los demás? (véase Gómez, 2016) Gran problema; Bartleby no ataca, pero los demás sí se sienten profundamente atacados por su actitud. Creemos que, aunque Bartleby carece por completo de responsabilidad social, obliga a los demás a tomar una decisión moral: ya sea echarle con cajas destempladas, acogerle y cuidarle, ignorarle o hacerle daño. Bartleby es un despertador de la conciencia moral ajena. El catálogo de comportamientos se despliega en la novela en las reacciones de los distintos personajes o en los vaivenes de uno solo, el jefe, que es quien peor lo tiene, pues es el que lo ha contratado. Además de desconcertado como todos, se siente culpable, atado. Había algo extraño en Bartleby que no solo desarmaba, sino que, de modo misterioso, conmovía y desconcertaba. Su extraño e inofensivo empleado no ataca, pero tampoco responde a los motivos por los que le ha contratado. Sería fácil despedirlo, desprenderse de él, piensa en ocasiones, pero es que Bartleby no se desprenderá de él ni de la oficina; en un momento dado incluso la convierte en su hogar. El juez sabe que despedirlo, denunciarlo, significará el fin de aquel extraño ser sin ningún lugar al que ir, sin ningún familiar, amigo o conocido que le ayude o acoja. Y eso es lo que ocurre al final. Frente a su actitud dubitativa y pendular, que va de la compasión al enojo, se sitúan los empleados, mucho más resolutivos, a los que pide opinión; uno “lo sacaría a puntapiés de la oficina”, otro piensa “que está un poco chiflado...”. (Melville, 2012: 87)

Ante ese dilema, el lector no es capaz de quedar al margen: ¿qué haría uno en una situación semejante?

Todas las desgracias le vienen al hombre de no saber quedarse quieto en una habitación. Desde este sentido, él apuntaba a la inacción como la felicidad suprema, la sabiduría. Bartleby sería el profeta de esa nueva religión de la inacción. Y le va tan mal como a los de las demás religiones, como al Cristo que ponía la otra mejilla, por ejemplo. El mito religioso del incomprendido, en el que muchos veían un tarado, que acabó devorado por el mundo al que quería salvar le va bien al testarudo Bartleby. Y también está en sintonía con el enigmático tono de la línea que remata el relato. ¡Oh, Bartleby! ¡Oh, humanidad!⁷²

Uno de los paralelismos más justificados es el que identifica la actitud de Bartleby con la desobediencia pacífica de Thoreau, contemporáneo de Melville. En 1846, como ya se ha mencionado, Thoreau pasó una noche encarcelado tras negarse a pagar sus impuestos. Su conciencia... “prefería no hacerlo”. Prefería no hacer nada alejado de sus principios y de su percepción de lo justo. La diferencia es que Thoreau era consciente del *poder de la negación*: él quería cambiar las cosas “Lo que tengo que hacer –afirma en *Desobediencia civil*– es no prestarme a hacer el daño que yo mismo condeno”. Herederos directos de ese espíritu y, de algún modo, parientes lejanos de Bartleby son figuras como Gandhi o Luther King. En el terreno lindante de la literatura y la filosofía también hay espacio para Bartleby.

Se inclinan a considerarlo un antecedente de la literatura existencialista de Camus o Sartre. Son los que hacen de Bartleby un rebelde contra un universo absurdo. Para otros constituye un símbolo de nihilismo o una ironía schopenhaueriana. Y todas esas teorías han sido defendidas en estudios y ensayos monográficos que llenarían varias repisas de libros.

Hay interpretaciones políticas y politizadas que ven en Bartleby un trabajador alienado en la jungla de Wall Street, otras (en la misma categoría) hablan de él como un abanderado de la rebelión laboral, y ambas ven en el relato una crítica a la deshumanizada sociedad capitalista. Hay explicaciones psicológicas y psicopatológicas al comportamiento de Bartleby y también personalistas que ven en el relato la frustración del escritor fracasado

⁷² Final de la novela corta.

que Melville era cuando lo escribió (después de que *Moby Dick* no obtuviera los resultados que esperaba). Barriando para la figura del escritor es posible rastrear en su biografía una especie de antecedente de Bartleby: un amigo de Melville, Eli James Murdock Fly que encontró trabajo de copista en Nueva York y se pasaba “todo el día escribiendo desde la mañana hasta la noche”. Y no es el único precedente: en una de sus cartas a su amigo Hawthorne lanza un incendiario panfleto a favor de quienes dicen no:

A un espíritu que dice no ni con truenos y relámpagos, el mismo diablo puede forzarle a que diga sí. Porque todos los hombres que dicen sí, mienten; en cuanto a los hombres que dicen no, (...) cruzan las fronteras de la eternidad sin nada más que una maleta, es decir, el Ego. Mientras que, en cambio, toda esa gentuza que dice sí viaja con montones de equipaje y, malditos ellos, nunca pasarán por las puertas de la aduana. (Melville, 2012: 14-18)

Bartleby no es otra cosa que la personificación de la ironía, de la exploración y recreación de un problema moral y socio-político, que se traduce en la opresión y en el aislamiento en los seres humanos. Con esto no queremos decir que hemos encontrado los objetivos de la narrativa de Melville, o que hemos descifrado el personaje de la novela, pues consideramos que plantearnos una arrogancia como tal sería ir contra lo que nuestro autor nos quería mostrar con sus novelas, es decir, la posibilidad de dejar abierto la novela para un sinfín de interpretaciones, al juicio decisivo del lector.

Hay una búsqueda moral y existencial, pues Bartleby es el héroe alienado, más allá de la desesperación y el sufrimiento, el escepticismo acerca de la capacidad del ser humano de comprensión y de amor, es decir, la culminación del elemento pesimista y nihilista.

Parece ser que la posición que trata de defender Melville con este relato es estoica “*I rather not*”, es la negativa de adaptarse a un sistema deshumanizador y materialista de la sociedad en su tiempo. Pero creemos, por otra parte, que Melville nos advierte a la humanidad entera, con Bartleby, sobre el peligro implícito de autodestrucción, al dejarnos llevar por ese mismo nihilismo estoico.

Una de las interpretaciones que no queremos dejar pasar es como las confrontaciones en la novela suceden entre el abogado-narrador y Bartleby, pues irónicamente la personalidad real del escribiente permanecerá desconocida ya que todo lo

que sabemos es por las reacciones psicológicas del mismo abogado-juez. Es por ello que más que interesarse por el retrato fidedigno psicológico de Bartleby, se interesa por la composición mental que la perspectiva narrativa consigue crear, por tanto, más que historia del escribiente Melville nos presenta la crisis emocional y psicológica del abogado. Si bien este puede verse como un relato narcisista, también puede darse desde otras muchas interpretaciones (política, religiosa, literaria, psiquiátrica o incluso metafísica). Bien podríamos decir que se trata únicamente en la disputa entre dos personajes, disputa entre dos mundos: el abogado que representa al mundo capitalista, el utilitarismo o el materialismo de una sociedad, el mundo de una sociedad donde impera la ley y el orden, de la razón y de las convenciones sociales, un individuo cuyas virtudes son la prudencia y el método; y, Bartleby, el héroe-víctima de una sociedad deshumanizada que sólo considera a las personas valiosas según su utilidad, es el rebelde que se niega a adaptarse a las normas establecidas, y cuya resistencia pasiva le lleva a elevarse en su “triumfo mortal” como una especie de Ungido o Mesías (en redención salvando a la humanidad), incluso del propio abogado-narrador como símbolo de su conciencia. En cuanto a la personalidad de los demás escribientes, parece que representan el producto de un mundo hermético, y el producto de un mundo opresor. Dentro de la historia nos muestran la sujeción que hay a la figura del abogado, ya que los deseos y aspiraciones de Turkey y Nippers se ven enfocados al mismo esquema de sumisión y sufrimiento que ha de tener todo empleado que ha de aspirar al puesto de su jefe, esto es, la aspiración social de alcanzar el “puesto de abogado”; es el mundo que ello piensan conquistar en el futuro no destruyendo el presente, sino perpetuándolo, convirtiéndose en parte integrante del sistema. La relación entre Bartleby y el abogado, que conforma toda la trama, contiene diferentes matices durante el transcurso del relato. En un primer momento, ante la negativa de Bartleby, el abogado reacciona con estupor y sorpresa, pero al considerar al escribiente como útil decide mantenerlo en la oficina. Es aquí donde mostramos el sentido utilitarista que mencionábamos anteriormente, pues las relaciones humanas quedan reducidas a un mero intercambio de compra-venta (dinero-comida quedan representadas en la novela). En este sentido, queremos afirmar que nos resulta evidente que el abogado no quiere complicarse más allá de lo estrictamente necesario, pues mientras el escribiente haga su trabajo no hay porqué desbordarse; para el abogado “la mejor forma de vida es la más fácil”.

Ya a la mitad de la historia, en la visita que hace el abogado a su oficina un domingo en la mañana, y ve a Bartleby allí, que precisamente le pide que se marche y que vuelva más tarde, es donde las reacciones del abogado cambian de manera visible, al contemplar la pobreza, la miseria, la soledad y el aislamiento en el que vive su empleado. Podemos en este momento percibir una fuerte melancolía, un sentimiento de fraternidad y algo de piedad por el escribiente, un sentimiento de impotencia la no poder ayudar a ese pobre desgraciado.

Ya en un momento posterior, creo que esos sentimientos se transforman nuevamente, pues de la conmiseración pasará al miedo y la repulsión por parte del abogado.

Y es que Bartleby no es un hombre “razonable”, tal y como lo quiere el abogado, y cae en una situación en la que su actuar para deshacerse de él adopta un tono de imposibilidad o traba insuperable. Y esto lo podemos notar en como el abogado se deja llevar por su imaginación y por los esquemas establecidos y teme, sin razón alguna, que el pobre escribiente pueda llegar a sobrevivir y adueñarse de sus posesiones. Ante esto y otro encuentro desfavorable con el “*I rather not*”, el abogado decide desaparecer por unos días para tranquilizarse.

En el encuentro final entre el abogado y el escribiente se realiza cuando este último es trasladado y encarcelado por las autoridades bajo la acusación de vago, Bartleby reconoce al abogado y lo rechaza.

Y nos parece justo aquí que aparece el tema principal de la historia, y no nos referimos en la compasión del abogado por el escribiente sino como la figura de Bartleby ha desquiciado tanto a los demás personajes, como al narrador y al lector. Todo esto se puede representar en la exclamación última del abogado (como ya lo habíamos apuntado) en el epílogo final: ¡Ah, Bartleby, ah humanidad!

Para concluir diremos que el escribiente es la representación misma del “isolato”, tal y como lo dice Melville para referirse al individuo alienado a tal punto de la desesperación, pues para él la vida carece de interés y sentido, y por ello prefiere no participar de ella; hasta pensar que es inútil luchar contra la muerte. (Walton, 1969: 39-45)

Bartleby se maneja en el campo de las preferencias y no de las voluntades (nunca niega la voluntad de hacer algo), pues a los mandatos del abogado enfatiza su preferencia (de no hacerlo) y no su voluntad. Vemos a un escribiente que no es un rebelde que se quiere oponer al “establishment”, o a la uniformización de las sociedades modernas buscando la individualidad a como dé lugar; sino se trata solamente de un individuo que tiende por naturaleza (y por desgracia) a una pálida desesperanza. Si bien Bartleby es digno de lástima, pues así lo podemos percibir en gran parte del texto, pero su negativa de aprovechar la oportunidad que se le brinda a comenzar una nueva vida esconde una crítica por parte de Melville a este “isolato”, al escoger la soledad y rechazar los vínculos sociales con el resto del mundo. Esta actitud está plenamente vinculada con la relación entre Bartleby y el abogado: la víctima no sólo acepta su victimización, sino que además acelera su propia destrucción. El abogado ve reflejado en el escribiente el vacío y el absurdo de su propia existencia, que se esconde tras la capa superficial de las convenciones sociales, esto hace que, aunque sienta compasión por él, se sienta repelido por el carácter no-humano de la víctima. Ese mismo carácter no humano es precisamente lo que hace peculiar y extraño al relato. Es el mismo relato, el que nos presenta un problema moral y metafísico del aislamiento del individuo, además de presentarnos algunas limitaciones de la condición humana, en su lucha contra la deshumanización que refleja cada vez más la sociedad moderna y contemporánea.

4.6 Martin Luther King Jr. y el camino para soñar

Cada mes de abril, con motivo de un aniversario más de la muerte de dos profetas contemporáneos, Martín Luther King y Dietrich Bonhoeffer,⁷³ la Comunidad de Reflexión y Espiritualidad Ecuménica (CREE) y la Fraternidad Ecuménica de Concepción, organizan un acto de homenaje en la sede de la Asociación Cristiana de Jóvenes de esa ciudad, y, cada año, al hablar sobre la vida y obra de Martin Luther King recurrentemente se centra la conversación en la participación política de aquel que es cristiano, pues se considera que la vida de Martín Luther King es el mejor ejemplo de la participación política del cristiano.

Lo que más se ha destacado de este personaje es su actitud en relación con la desobediencia civil. Esta característica tiene que ver con su ejecución de forma consciente, pública, pacífica y no violenta, manteniendo una actitud de protesta contra la autoridad con el fin de rectificar los errores que ésta hubiera cometido, a juicio de quienes protestan.

⁷³ Dietrich Bonhoeffer fue un pastor protestante y teólogo. Se lo conoció como una de las pocas figuras de la década de 1930 que comprendió la teología tanto en alemán como en inglés. Fue, también, una de las principales figuras de la resistencia alemana al régimen del Tercer Reich encabezado por Adolf Hitler.

En septiembre de 1933 ayudó a organizar la Liga de Emergencia de los Pastores. Luego asumió como pastor en la Iglesia Evangélica Alemana (la mayor iglesia protestante del país) y en la Iglesia Reformista de San Pablo en Londres.

En septiembre de 1937 la Gestapo cerró el seminario de Finkenwalde. En noviembre, 27 ex alumnos de Bonhoeffer ya estaban bajo arresto. La Iglesia Confesional había nacido por iniciativa de los mayores oponentes a la interferencia nazi en las iglesias, entre ellos Dietrich Bonhoeffer.

Según Robert S. Wistrich en su libro *Who's Who in Nazi Germany*, Bonhoeffer sostenía que “una iglesia es una iglesia, cuando existe para aquellos que no pertenecen a ella”, y proclamó su “obligación incondicional para con las víctimas de todo sistema social, incluso si no pertenecen a la comunidad cristiana”.

Durante su estadía en Suecia, en mayo de 1942, Bonhoeffer se contactó con la Oficina Extranjera Británica. Llevó ofertas concretas de un círculo de resistencia que integraba, liderado por el General Hans Oster y por el General Ludwig Beck. La propuesta fue rechazada.

Los contactos y actividades de Bonhoeffer lo convirtieron en uno de los principales sospechosos para la policía secreta y los servicios de seguridad del Reich.

Luego de clausurar su seminario por segunda vez en 1940, la Gestapo le prohibió hablar, predicar o publicar sus escritos.

El 5 de abril de 1943 fue arrestado y encarcelado, acusado de sublevarse contra las fuerzas armadas. Luego del fallo en su contra en 1944, Bonhoeffer fue enviado a Buchenwald y finalmente al campo de concentración de Flossenbürg. El 9 de abril de 1945 lo ejecutaron en la horca. Tenía 39 años. Otros tres miembros de su familia también fueron asesinados por participar en el movimiento de resistencia protestante.

Como teólogo, las ideas de Bonhoeffer y su discusión sobre un “cristianismo laico”, reforzadas por su propio martirio, ejercitaron una considerable influencia sobre el pensamiento protestante de posguerra en Gran Bretaña y América. Revisado el 20 de mayo del 2022 en <https://www.raoulwallenberg.net/es/salvadores/otros/dietrich-bonhoeffer-pastor/>

Como bien es sabido, es precisamente H. D. Thoreau una de las personas que influyó en Martin Luther King. En relación con el acto de la “desobediencia civil” el pastor norteamericano decía que “El objetivo es crear una situación de crisis generalizada que abra inevitablemente la puerta a las negociaciones”. Así pudo resumir Martin Luther King su testamento de acción sociopolítica: encarar pacíficamente un contexto en el cual, a pesar de los elementos en contra, la movilización pueda desestabilizar el panorama hasta llegar a un punto de ebullición, pero sin permitirle estallar gracias al liderazgo y a las convicciones compartidas.

La técnica de la no-violencia abogada por King –tal vez desarrollada a lo largo de los años, la cual desemboca hasta llegar a ser pastor bautista y fundador de la *Southern Christian Leadership Conference*–, llevó los principios de Gandhi de no-cooperación hasta cada rincón del sur estadounidense. Las batallas de King comenzaron contra la segregación racial en autobuses, escuelas e instituciones públicas. Cuando Rosa Parks se negó a cederle su asiento a un blanco, como indicaba la ley, en diciembre de 1955, King organizó un boicot al sistema de autobuses de la ciudad de Montgomery que duró más de un año, y que terminó en el veredicto de la Corte Suprema de eliminar la separación racial en los buses públicos.

Aquí podemos apreciar el primer éxito notable de King, quien continuó ejerciendo estrategias no violentas en Albany, Birmingham, Chicago y Washington. Su *modus operandi* consistía en organizar a los afroamericanos en forma regional en huelgas o paros civiles para presionar a las autoridades locales, que debían responder a las solicitudes hechas por King y la comunidad negra.

El éxito de esta estrategia fue diverso: mientras que el paro comercial y los arrestos masivos en Birmingham llamaron la atención del presidente Kennedy y eliminaron toda prohibición segregacionista en el pueblo, sus esfuerzos tras un año de movilización civil en Albany fueron un fracaso. Sin embargo, la reputación de King subió considerablemente y fue establecido como el rostro del movimiento por los derechos civiles.

Múltiples grupos radicales como el Ku Klu Klan⁷⁴ atentaron contra la vida de Martin Luther King y de los manifestantes en muchas movilizaciones a favor de los Derechos Civiles, lo cual elevó a nivel nacional el perfil de King y su apuesta pacífica. La cúspide mediática vendría el 28 de agosto de 1963, con la marcha hacia Washington que

⁷⁴ El nombre Ku Klux Klan fue utilizado por varias organizaciones extremistas del siglo XIX en los Estados Unidos, las cuales promovieron la xenofobia y la **superioridad de la raza blanca**. Además de homofobia, racismo y anticomunismo, tales organizaciones se caracterizan por la utilización de violencia y la intimidación como técnica hacia las personas que eran mal vistas por ellos.

La primera organización fue creada luego de la guerra civil de Estados Unidos en el año 1865, sus fundadores fueron 6 veteranos de guerra, que se encontraban descontentos con la situación del pueblo del que provenían (*Pulaski*) y el resultado que había tenido dicha guerra. El nombre se deriva del latín “*kýlos*” que quiere decir “círculo” luego se le agregó *klan* en honor a los grupos familiares escoceses. En sus inicios el clan fue fundado como un Club Social, el cual se enfocó en ser una **institución** de carácter humorístico democrático, que impartía rituales y sermones en donde el centro de la reunión era una persona humillada por los mismos. Los miembros realizaban salidas nocturnas en el pueblo con disfraces hechos de sábanas, con el fin de asustar a los pobladores, pero luego en el periodo de la reconstrucción sus actividades se tornaron mucho más extremas, enfocándose en los esclavos liberados, *los scalawags* (término peyorativo utilizado para denominar a los sureños que se unieron al Partido Republicano) y los *carpetbaggers* (término peyorativo, que señala a los norteamericanos que se mudaron a los estados del sur).

El KKK (ku klux klan) se extendió rápidamente por todo el sur de los Estados Unidos, provocando el caos y enfocando su ira **contra los principales líderes republicanos de cualquier raza**, llegando al punto de asesinar personas. Entre 1866 y 1867 era común que invadieran las reuniones religiosas de la comunidad negra por parte de los miembros del clan, también sus hogares eran irrumpidos, con la finalidad de robar armas de fuego, teniendo como excusa, desarmar a la gente negra ya que representaban un peligro para la sociedad. Para 1867 en Nashville se organizó una reunión con las personas que apoyaban el KKK con la finalidad de organizarse en todos los estados, distritos y condados del país. El ku klux klan fue disuelto en el año 1869 por Nathan Bedford Forrest (político simpatizante del KKK), mediante una disolución, argumentando que la organización se había desviado de sus objetivos originales y que se había convertido en un peligro para la paz pública.

Luego de 45 años de la desmantelación del primer clan, **surge en 1915 el segundo KKK**, el resurgimiento del mismo se vio incentivado por la influencia de los medios de comunicación, quienes promovieron hechos diversos tales como, la violación de una joven por parte de un judío el cual fue linchado por una turba luego de su juicio, también el estreno de la película “El surgimiento de una **nación**” donde se exaltaba al antiguo clan. Según su fundador William Joseph Simmons los objetivos de la organización eran similares al del KKK original, los cuales eran, proteger a los débiles de los violentos y ayudar a los que sufren, defender la ley de Estado Unidos y ayudar al correcto funcionamiento de las leyes.

Los asesinatos y linchamientos, de personas negras, judías, católicas o cualquier miembro de grupos rechazados por el clan eran algunas de las prácticas que lo caracterizaban. La **abolición** de este segundo KKK se debió principalmente a la oposición que hacían en su contra un gran **número** de personas, esta negativa se vio aumentada cuando uno de los miembros de la organización estuvo involucrado en una acusación de violación a una joven, todo esto provocó el descenso de la organización hasta llegar a su colapso total.

Con la llegada a la Casa Blanca de Donald Trump los grupos supremacistas y de odio han multiplicado su presencia experimentando un crecimiento del 30% durante los últimos años; elevando la cifra a los 954 grupos registrados en 2018.

Los miembros del Ku Klux Klan han ido recuperando una influencia que se creía perdida pasando de ser un grupo marginal a un nuevo peligro para la sociedad. Su presencia en redes sociales o a través de octavillas y panfletos con lemas racistas tienen como objetivo captar a las nuevas generaciones presentándose como algo atractivo. En 2013, el Klan decidió realizar una manifestación en Harrisburg, capital del estado de Pensilvania. Miles de personas se congregaron para increparlos, pero de poco sirvió...pues aún abundan en nuestra actualidad.

Redacción. (Última edición:5 de febrero del 2021). Definición de Ku Klux Klan. Recuperado de: <https://conceptodefinicion.de/ku-klux-klan/> Consultado el 18 de mayo del 2022

reunió a más de 250.000 personas frente al Capitolio, donde emitió su más recordado discurso “*I have a Dream*”. El año siguiente el movimiento recolectó recompensas aún mayores, con la firma del Acta de los Derechos Civiles por el presidente Johnson y la entrega del Premio Nobel de la Paz a Martin Luther King.

En el agitado clima de los años sesenta, Martin Luther King continuó luchando por una vida más justa y fraternal para los afroamericanos y los desvalidos en general, ampliando su discurso a los pobres de América y combatiendo la impopular guerra de Vietnam.

En una década plagada de mártires estadounidenses, el asesinato de King a manos de James Earl Ray, un segregacionista blanco, clausuró una etapa –probablemente la más importante– en la histórica campaña afroamericana por la libertad y la calidad de vida.

Retomando el rol político-cristiano, la desobediencia civil sigue siendo la clave de la acción política de los cristianos que quieren involucrarse en esta área de la misión, y para las iglesias que quieren asumir su rol profético en la sociedad.

Sin embargo y siendo realistas, no del todo corren buenos tiempos para la desobediencia civil. Somos testigos de cientos de fechorías que se realizan en su nombre y que poco tienen que ver con las luchas y actos que hicieron famosos a ilustres personajes como Rosa Parks, Martin Luther King o Gandhi.

Es hoy, donde la violencia se ha convertido en el principal modo de solución de controversias, cuando conviene recordar los principales elementos de este particular modo de desobedecer una ley particular para realizar un contraste con las expresiones actuales. Pues una cosa es la protesta como medio de llamar la atención para luego iniciar un diálogo, y otra muy distinta es ejercer violencia como modo para solucionar el conflicto.

La desobediencia civil es un acto público, no violento y razonado consistente en el incumplimiento de una norma concreta con el propósito de ocasionar un cambio legal. Según esta definición de John Rawls, debemos tener en cuenta de que no todo acto contrario a la ley puede enmarcarse dentro de esta definición. Pues existe una clara diferencia de este tipo de actos con el resto de ilegalidades.

Además, la desobediencia civil renuncia al empleo de la violencia. Martin Luther King en su “Carta desde la cárcel de Birmingham” exigía que los medios a usar debían ser tan puros como los fines perseguidos y que estaba mal usar medios inmorales para alcanzar fines morales. (véase King, 1963) La no violencia implica una especial preocupación sobre el derecho de los terceros, los cuales no pueden ser tratado como medios para la consecución de los objetivos, ya que esto implicaría forzar la participación de estos en mi acto de desobediencia.

Martin Luther King Jr. en su inmortal discurso en el Memorial de Lincoln, del 28 de agosto de 1963, señalaba que él venía a exigir que se cumpla la promesa de igualdad y justicia que prometieron los padres fundadores de Estados Unidos y que todavía no se había materializado para la gente de raza negra. Por medio de esta exigencia, el doctor King no buscaba derrocar a las autoridades de ese entonces, sus acciones y razones coincidían claramente con el propósito único de terminar con las leyes de discriminación racial en Estados Unidos.

Además, la desobediencia civil se distingue del resto de expresiones similares por medio de la aceptación del castigo. Aceptar el castigo es una forma de demostrar un claro compromiso con la sociedad y el resto de normas, (véase King, 1963) lo que permite distinguir claramente al desobediente civil del delincuente o el revolucionario. (Rivas, 1996: 188) Con la aceptación del castigo se demuestra que el acto de desobedecer es un deber y no un derecho, por lo tanto, no podemos exigir a los demás que toleren nuestros incumplimientos. En contraste con las características descritas, nos encontramos en la actualidad con “desobedientes” de un nivel cuestionable. Su principal forma de llamar la atención es a través de la violencia y durante estos años han perjudicado a terceros a través de paros, tomas de establecimientos o calles, por mencionar los medios más recurrentes. El uso de la violencia demuestra la incapacidad de los “nuevos desobedientes” de congregarse a un número relevante de personas de forma voluntaria. Su actuar político depende exclusivamente del secuestro de masas incapaces de oponerse a sus tácticas violentas.⁷⁵

⁷⁵ En México, como seguramente sucede en otras latitudes, ya se ha hecho costumbre que, en las manifestaciones, marchas, protestas, etcétera, aparezcan grupos de personas (aproximadamente como unos 10 a 20 individuos) totalmente vestidos de negro y encapuchados, los cuales su objetivo en estos actos es vandalizar monumentos, comercios, calles e incluso agredir físicamente a la policía. Se dice que son grupos

Frente a las autoridades, los “nuevos desobedientes” son capaces de exigir que estos no intervengan convencidos de tener un especial derecho a desobedecer, derecho que se encuentra por sobre toda garantía que afectan a los terceros. Esto explica que, como cualquier delincuente, eviten el castigo por todos los medios. Con todo, lo más lamentable en la actualidad es que existan autoridades que se hayan comprado este cuento.

En definitiva, los “nuevos desobedientes” no solo se diferencian con los desobedientes de antaño por los medios que emplean para conseguir sus propósitos, existe una diferencia moral fundamental que demuestra el actuar irresponsable de los actuales “agentes de cambio” en contraste con Martin Luther King. Se trata de una mala noticia para la sociedad; necesitamos de ciudadanos activos, capaces de cuestionar las normas, pero que poca cabida tendrán si unos pocos violentos son capaces de eclipsar con sus actos la sana crítica social.

4.6.1. La vía para la realización de la justicia

John Rawls consideró que el movimiento liderado por Martin Luther King Jr., aunque implicaban motivaciones de base religiosa, se presentaba en forma de una concepción política de “justicia compartida”, representando así un ejemplo de la desobediencia civil democrática que él había imaginado. (Rawls, 2014: 464)⁷⁶ El filósofo comparte con M. L. King la convicción de que hay algo compartido en la sociedad, inscrito de alguna manera

radicales, grupos infiltrados o bien grupos previamente pagados para desestabilizar la protesta, llevarse las miradas de los noticieros y así minimizar el objetivo de dicha protesta, o bien propagar el miedo entre las personas para no salir a las calles a manifestarse. Un misterio que tiene su respuesta en los rumores. No son desobedientes civiles, pues parece ser que no están comprometidos con la causa y solamente gustan de vandalizar las calles, no son desobedientes civiles porque no están dispuestos a sufrir el castigo por parte de las autoridades ya que buscan huir del lugar cuando los arrestos inician.

⁷⁶ Rawls cita explícitamente el episodio del movimiento por los derechos civiles solo en su obra posterior *Liberalismo político*. (véase Rawls, 2013) En él, como ya se mencionó, Rawls modifica su enfoque, debilitando sus principios de justicia anteriormente presentados como una base sólida para la justicia y la estabilidad social, a favor de la idea de un consenso superpuesto entre concepciones políticas razonables de justicia, en el que su teoría de la justicia es sólo una de las concepciones. En cualquier caso, y aunque Rawls no rearticula el papel de la desobediencia civil en este trabajo posterior, lo importante aquí es enfatizar que las acciones y discursos del movimiento de Luther King son consistentes con los ideales razonables de justicia concebidos por Rawls y entendidos como apelaciones políticas -y no sectarias- a las mayorías sociales.

en la cultura política y cultural, en las instituciones a las que los desobedientes pueden y deben apelar –aunque, en el caso de King, esto se inscriba de manera ambigua y contradictoria. Rawls incluso parece estar de acuerdo con King en que existe un “sentimiento colectivo” a favor de la justicia al que se debe apelar, lo suficientemente fuerte como para superar “el deseo de poder, prestigio y riqueza” (Rawls, 2014: 339) y los sentimientos de miedo y repugnancia diagnosticados por King en la sociedad estadounidense.

La lucha por la integración racial no es una falla en el sistema democrático constitucional estadounidense que simplemente debe ser percibida por la mayoría del electorado, sino la realización de algo que nunca antes se había llevado a cabo realmente. La desobediencia civil es concebida por King como un medio para despertar la conciencia del público al que se dirige, para cultivar en él un sentimiento de comunión social que antes no existía (o, al menos, estaba adormecido) y, así, construir las condiciones pues la libre cooperación social se realiza efectivamente. El proyecto de justicia de King es similar en muchos aspectos al de Rawls. Sin embargo, claramente, es algo que debe lograrse a través de una resistencia no-violenta activa. La persuasión buscada por King, aunque todavía se articula en gran medida discursiva y racionalmente, está especialmente dirigida a moldear el sentimiento público (King, 1986: 211) y crear lazos subjetivos comunes entre blancos y negros, un destino compartido. Como se verá, la categoría es movilizadora por King como una forma de construir o reconstruir los lazos de amistad cívica entre los ciudadanos, es decir, de realizar las condiciones subjetivas que requiere una sociedad justa.

En *Stride Toward Freedom: The Montgomery Story* y en su *Letter from Birmingham City Jail*, se desarrollan los principios de la no violencia y la desobediencia civil. Los esfuerzos de M. L. King parecen enfrentarse a ciertos “déficits afectivos” y a una sobrevaloración del papel de la racionalidad moral atribuido al liberalismo y diagnosticado por algunos autores contemporáneos vinculados al campo de la psicología cognitiva. Por ejemplo, Jonathan Haidt, entiende que la teoría política liberal y las prácticas políticas en el campo de la izquierda –especialmente la izquierda estadounidense– fracasan, mientras que el conservadurismo gana fuerza, al malinterpretar la complejidad de las emociones morales humanas. El progresismo liberal subestimaría la importancia de ciertos aspectos de la

estructura social –como el orden, la tradición y lo sagrado– que movilizan con fuerza nuestras intuiciones más primitivas y tienen el poder de vincular a los individuos en torno a comunidades morales que cooperan efectivamente, en las que la solidaridad y el cumplimiento de las reglas sociales no dependen tanto de amenazas y sanciones prudenciales. (véase Haidt, 1988)

La filósofa Martha C. Nussbaum se toma en serio estos desafíos. Considera que el intento de Rawls de abordar el problema de las emociones políticas en la tercera parte de su *Teoría de la justicia* es valioso pero insuficiente, ya que él A) aborda el desarrollo de las emociones humanas en condiciones excesivamente ideales, B) no aborda directamente cuestiones controvertidas de la psicología política como el problema del asco y el estigma, y que C) su aparato teórico para resolver tales cuestiones es demasiado resumido. (2013: 220-221) El argumento de Nussbaum contra Rawls se puede resumir destacando su comprensión de que los sentimientos de *amistad cívica* que dan estabilidad a una sociedad justa deben abordar no solo principios abstractos sino una "entidad particular, con una historia específica, características físicas y específicas". (2013: 207) En resumen, el amor no es un verbo intransitivo, necesita objetos más sustantivos: personas, símbolos, narraciones. Nussbaum busca, frente a este diagnóstico, articular un aporte teórico distinto que lleve a una sociedad justa –que aspire a la igualdad, la inclusión y la distribución– a despertar buenas emociones en sus miembros (como el amor y la compasión expandida) y a prevenirlas de malas emociones (como la envidia, la vergüenza, el narcisismo, el resentimiento, el odio y el miedo). Ella reconoce que la capacidad humana de compasión, de crear lazos de respeto y consideración con sus pares que puedan sustentar una comunidad política, tiende a dirigirse a los parientes y a quienes comparten rasgos comunes o modos de vida comunes, siendo un desafío para las sociedades pluralistas hacer este sentimiento más generalizado. (2013: 156) Nussbaum entiende que no basta con crear buenas leyes e instituciones porque estas “no se sustentarán en ausencia del amor dirigido a sus conciudadanos y a la nación en su conjunto (...) necesitamos ensuciarnos las manos entrando en el terreno emocional”. (2013: 214) Por tanto, es necesario que una sociedad supuestamente democrática, justa y estable promueva una cultura pública que fomente formas de *amor político* “eficaces, de diversas maneras, para provocar comportamientos cooperativos y no egoístas” (2013: 382) mediante el establecimiento de prácticas, símbolos,

celebraciones, parques, monumentos y cierto patriotismo que invitan a sentir fuertes emociones hacia los valores fundamentales de una sociedad justa. Festivales de poesía, música y arte en general, que exploran lo trágico y lo cómico de nuestra existencia, e incluso los discursos de Martin Luther King Jr. fuera de sí mismos, forjan una comunidad compartida”. (véase 2013: 204-230 y 388)

Martha Nussbaum considera que la actuación política de King como uno de los ejemplos más fructíferos en la historia de Estados Unidos en el que la educación de las emociones jugó un papel central, consiguiendo la 'transformación emocional en su audiencia', y en el que buscó construir a través de la argumentación, pero sobre todo a través de la retórica poética, una narrativa nacional en la que se incluyen los negros estadounidenses. Según su interpretación, King buscaba enfrentar el asco (disgusto), una de las principales amenazas emocionales a los proyectos nacionales que implican un sacrificio altruista por un bien común, ya que divide a la nación en grupos ordenados jerárquicamente que no tienen por qué encontrarse, pues a través de una especie de emoción patriótica en la que los ciudadanos se abrazan como una familia, compartiendo propósitos comunes; así el estigma es derrotado (al menos por un tiempo) por la imaginación y el amor. (2013: 210- 211)

El rechazo a la violencia en los discursos públicos de King está relacionado con su intención de cultivar la esperanza y la confianza en el público –tanto blanco como negro–, señalando que este estado futuro deseado por los negros es pacífico y solo puede ser conquistado "mediante la unión de la fuerza física con la fuerza del alma". (2013: 236-238) La misma intención ocurre en el campo de las acciones, especialmente en el acto de desobedecer pacíficamente. King buscó formular una noción amplia de una “filosofía de la no violencia”, según la cual la resistencia no-violenta es el instrumento más potente para las personas oprimidas en su lucha por la justicia social. (King, 1986: 89)⁷⁷ Tal forma de resistir no es pasiva, ya que el resistente actúa de tal manera que “su mente y sus emociones están siempre activas, buscando constantemente persuadir a su oponente de que está

⁷⁷ Luther King Jr. entiende que el principio de la resistencia no-violenta funciona como la “síntesis en la filosofía hegeliana (...) busca reconciliar las verdades de dos opuestos –la aquiescencia (consentimiento) y la violencia– evitando los extremos y las inmoralidades de ambos. El resistente no-violento está de acuerdo con la persona que acepta el hecho de que uno no debe ser físicamente agresivo con su oponente, pero equilibra la ecuación al estar de acuerdo con la persona violenta en que se debe resistir el mal”. (véase King, 1986: 209)

equivocado”. (King, 1986: 90) La resistencia no-violenta implicó una serie de acciones políticas, como las diversas marchas y boicots de la comunidad negra contra el uso de autobuses que establecieron espacios de segregación entre blancos y negros (además de un trato muchas veces humillante y desigual hacia los pasajeros negros), seguidas por negociaciones pacientes y cordiales entre representantes de la comunidad negra y políticos y empresarios blancos. El boicot a los autobuses en Montgomery fue una especie de “no cooperación con el mal” activa que fortaleció la dignidad de los negros y disminuyó el poder de las reglas racistas sobre la vida cotidiana. (King, 1986: 141)

Todos estos movimientos son necesarios por la necesidad de una acción social efectiva que socava la legitimidad y el funcionamiento práctico de las leyes de segregación y obliga a sus perpetradores a negociar y derogar las leyes contra la segregación. La desobediencia consciente y abierta de las leyes, dentro de este caudal de opciones disponibles, es la acción política más drástica y debe ser precedida por intentos previos de presión y negociación. Lo que une tales acciones y les da poder y distinción como método, sin embargo, es su carácter no violento.

La resistencia no-violenta, a diferencia de la resistencia violenta, “puede desarrollar un sentimiento de vergüenza en el oponente, y así provocar una transformación y un cambio de actitud”. (King, 1986: 86) La negativa a ejercer la violencia frente a la injusta violencia perpetrada por los opositores produce un sufrimiento que, para King, tiene “enormes posibilidades transformadoras y educativas” y (refiriéndose a los escritos de Gandhi) “es infinitamente más poderoso que la ley de la selva para convertir a los adversarios y abre sus oídos hasta entonces cerrados a la voz de la razón”. (King, 1986: 91- 92)

Si bien el sufrimiento atroz y la actitud amorosa y pacífica ligada al principio de no violencia de King reflejan una actitud religiosa que lleva al individuo comprometido con esta espiritualidad a lograr su propia redención, se afirman tanto como un medio para la recuperación de sí mismo —respeto de los resistentes—, así como una poderosa herramienta comunicativa, que puede transformar la mente y el corazón del público al que se dirige de

una manera muy particular.⁷⁸ Si bien los resistentes no-violentos tienen el objetivo inequívoco de cambiar las leyes y políticas públicas que rigen la vida de todos, su acción conlleva un poder aún mayor que el del propio derecho positivo para la realización de la justicia. Aunque el Congreso, la Corte Suprema y la Constitución son sin duda “instructores elocuentes”, cuyas decisiones y leyes tienen un carácter educativo y cambian los hábitos de las personas, juegan solo un “papel indirecto en la formación del sentimiento público”. (Boxill, 2018: 193 y 211) Sólo la no violencia puede superar la injusticia racial en el contexto de King, ya que solo promueve el ideal de integración. Tal ideal puede entenderse mejor por su oposición a la mera desegregación. La mera desegregación significa la simple conquista de la dimensión negativa de la libertad mediante la eliminación de las restricciones legales e institucionales, que sólo unen físicamente a los individuos. La integración, por otro lado, es, como dijo King, la aceptación positiva de la eliminación de la desegregación y la bienvenida participación de los negros en todo el espectro de actividades humanas... proporciona el más alto grado de libertad en la calidad de vida. (King, 1990: 118-121)

Es enfrentando las verdaderas fuentes de la injusticia –en los negros una autoestima mutilada y desesperanzada, en los blancos una subjetividad marcada por emociones destructivas o, como mucho, por una aceptación reticente de la desegregación racial– que el ideal de justicia como integración puede ser comprendido. King señala, en el momento de las tensiones raciales en los EE. UU. de mediados de siglo, que incluso los liberales blancos del norte del país –que tenían, para el autor, un papel vital que desempeñar en ese momento– estaban un paso por detrás de ser verdaderamente liberales, en cambio eran practicantes de un cuasi-liberalismo “tan objetivamente analítico que no se compromete subjetivamente”, (King, 1986: 194) y quizás por eso no fueron inmunes a las campañas dirigidas a ellos por

⁷⁸ Boxill (2018) sostiene que la desobediencia civil no violenta de King es una reanudación de la idea de 'más de la mitad de la libertad' o 'libertad de facto' desarrollada por el intelectual esclavizado Frederick Douglass y las estrategias que ideó para lograrla durante su etapa como esclavo. Mantener esta 'libertad de facto' significa, aunque la esclavitud permanezca 'en forma', mantener la “preferencia de obedecerse solo a uno mismo, lo que significaba conservar la capacidad y el placer de pensar, deliberar y elegir por uno mismo” (152), que dejó mejores condiciones para que los esclavizados lucharan por la libertad total, con más esperanza y motivación. Tal noción está muy cerca del bien primario del respeto por uno mismo imaginado por Rawls como algo que la desobediencia civil protege y realza.

los blancos racistas del sur, que forjaron la imagen del negro como inherentemente criminal y, por lo tanto, también como la causa de los problemas sociales del norte.⁷⁹

[...] estamos atrapados en una red de reciprocidad ineludible (...) Por lo tanto, ningún estadounidense puede darse el lujo de ser apático ante el problema de la justicia racial (...) El problema racial se resolverá en Estados Unidos, ya que cada estadounidense se considera confrontado personalmente con él (...) Una cosa es estar de acuerdo en que el objetivo de la integración es moral y legalmente correcto; otra muy distinta es comprometerse positiva y activamente con el ideal de integración: el primero es un acuerdo intelectual, el segundo es una creencia de hecho. (King 1963: 193-194)

Es del cultivo de un genuino sentido de comunidad entre los ciudadanos de la sociedad estadounidense, que los une subjetivamente, que puede surgir el necesario compromiso en la lucha por la integración, y no solo el 'intelectual' convicción, que conduce a la mera desagregación. El despertar de este sentimiento de comunión debe ir dirigido no sólo a los blancos del norte, sino también a los blancos moderados del sur, más seducidos por el relato conspirativo de los líderes políticos de la región que apelaban al sentimiento de miedo que convencidos de la justicia de las políticas de segregación, especialmente los trabajadores blancos pobres que, según el texto de King, estaban tan oprimidos como los trabajadores negros. (King 1963: 198) No está de más señalar, por tanto, que la militancia propuesta por King no pretendía excitar los sentimientos de la intelectualidad blanca del Norte, sino de la mayoría de la clase obrera blanca, ya que “es necesario establecer fuertes lazos entre estos blancos y negros que tienen problemas en común”. (King 1963: 198)

La acción no-violenta, y especialmente la desobediencia civil no-violenta, es una herramienta para dismantelar el miedo forjado por la propaganda racista en la mayoría blanca, miedo que explicaría “muchos de los problemas que Estados Unidos enfrenta”. Funcionaría como la “última forma de persuasión” que da forma al sentimiento público de una manera más protagónica que las leyes, buscando en el contexto de King “una

⁷⁹King va tan lejos como para sugerir que “el mayor obstáculo en el camino de los negros hacia la libertad no es el Consejo de Ciudadanos Blancos o el Ku Klux Klan, sino el moderado blanco que está más dedicado al orden que a la justicia; que prefiere una paz negativa, que es ausencia de tensión, a una paz positiva, que es presencia de justicia; que constantemente dice: 'Estoy de acuerdo contigo en el objeto que buscas, pero no puedo estar de acuerdo con tus métodos de acción directa' (...) y que constantemente aconseja al negro que espere hasta una 'temporada más conveniente' (...) es mucho más desconcertante que el rechazo absoluto”. (Véase King 1963)

demostración a la comunidad blanca de que si tal movimiento (de negros por los derechos civiles) alcanza un grado de fuerza, usaría su poder creativamente y no vengativamente”. (King 1963: 211) En palabras de King, “el hombre negro necesita amar al hombre blanco, porque el hombre blanco necesita su amor para eliminar sus tensiones, inseguridades y miedos”. (King 1963: 94) La propia desobediencia civil masiva, de forma similar a lo que ocurre en los discursos de King, se propone como un recurso para provocar y dialogar con las emociones de la mayoría del público, buscando expandir su compasión hacia los desobedientes o los más afectados por la injusticia cuestionada. Como ya se mencionó, es un tipo de acción de la filosofía de la no violencia que necesita ser precedida por otros medios no violentos de presión y negociación. Es el momento en que no hay otra alternativa “excepto prepararnos para la acción directa, mediante la cual presentamos nuestros propios cuerpos como un medio para presentar nuestro caso ante la conciencia de la comunidad local y nacional”. (King 1963: 1) Es un recurso que busca “dramatizar una condición vergonzosa” a través de la acción colectiva que pone en evidencia el sufrimiento causado por leyes o políticas injustas, llevándolo a sus últimas consecuencias; al mismo tiempo, el sufrimiento explícito y la actitud pacífica, consciente y abierta que se ofrece ante él buscan tocar al espectador, hacerle ponerse en el lugar del desobediente y querer tomar parte en su dolor.

Cabe señalar que este movimiento no es un mero ofrecimiento de razones, un llamado a la ciudadanía y a las autoridades a reexaminar el conjunto de argumentos que sustentan y no sustentan la condición denunciada y, luego, cambiar de opinión -como un Tribunal que, tras sostener durante años una interpretación según la cual una determinada ley es compatible con los preceptos constitucionales, reconsidera, ante nuevos argumentos o una nueva composición de jueces, su posición y declara la ley inconstitucional.

Después de todo, existen otras formas –incluso no violentas– de ofrecer razones en la esfera pública que no implican violaciones intencionales de la ley, ya sea en instancias formales de representación, a través de medios integrales o en protestas callejeras que buscan hacer explícitos estos argumentos y el expresivo número de simpatizantes que los respaldan.

Por supuesto, todas estas vías de expresión política pueden involucrar elementos retóricos y emotivos, y todas las acciones del movimiento no-violento liderado por King tenían una fuerte dimensión retórica. La potencia de la desobediencia civil, a su vez, parece residir especialmente en su aspecto no deliberativo –o no propiamente deliberativo–, performativo. Violar la ley y someterse a las consecuencias de entrar en conflicto con la institucionalidad no significa simplemente traer a la atención pública una injusticia existente, sino dramatizar la injusticia para moverla. Es elevar al absurdo la aplicación de una ley injusta contra un número considerable de personas, explicando su impropiedad. Es expresar que esta situación es tan desoladora e insoportable que estamos dispuestos a ir “con el corazón abierto” hasta las últimas consecuencias para enfrentarla y cuestionar implícitamente a la ciudadanía.

Aunque los levantamientos masivos de desobediencia perturban el funcionamiento social y económico de las ciudades del sur, ejerciendo presión sobre los que están en el poder para negociar y eventualmente derogar las leyes de segregación, la mirada y la energía de los desobedientes no-violentos se vuelven hacia el horizonte más amplio de la integración, que requiere la desarticulación del miedo y el odio, y la expansión de la compasión, de sus interlocutores blancos. Toda la teoría y retórica ético-política de King, cargada del espíritu de la no violencia, no se presenta como una amenaza, sino como una invitación a una futura cooperación integrada, en la que la libertad y la dignidad de todos, y no sólo de los negros, se realizan más plenamente. El llamamiento de la desobediencia civiles la expresión simbólica más poderosa de esta invitación: es, como ya se dijo, la entrega de los propios cuerpos de los protestantes al sufrimiento injusto.

La potencia y el significado de la desobediencia civil en el contexto de una sociedad cuasi-justa son ambiguos e insuficientemente articulados en la obra de Rawls, ya que parece concebir, al mismo tiempo la sociedad cuasi-justa como un contexto en el que se distorsiona el sentido de justicia de una parte considerable de los ciudadanos, llevados por la envidia, los celos, el desprecio, el respeto propio y hasta el resentimiento, y la desobediencia civil como forma de apelar al sentido de justicia de la mayoría, haciendo explícito el hecho de que ciertas leyes y políticas públicas estén reñidas con tal sentido de justicia.

El enfoque de King no adolece del mismo problema, ya que entiende a su sociedad de manera similar, pero de una manera menos ambigua y más explícita, enfatizando la presencia de otros sentimientos destructivos importantes, como el miedo o asco.

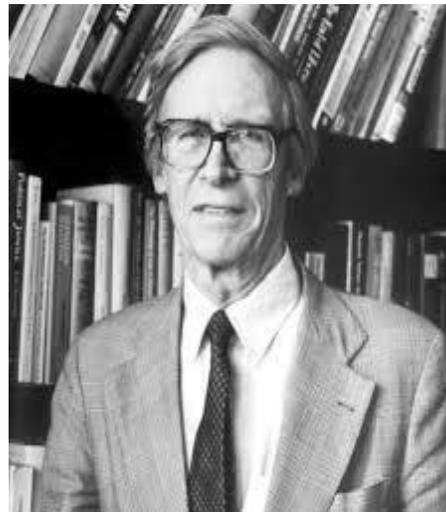
La desobediencia civil, entonces, no sólo apela al sentido de justicia de la mayoría, sino que busca transformarlo, apuntando a construir por primera vez en la historia de Estados Unidos lazos sustantivos de amistad cívica entre blancos y negros.

La ventaja del tratamiento de King no es solo teórica, sino también práctica. No supone compartir un sentido de la justicia ligado a principios bien definidos o de una política menos exigente y más 'política'. En cambio, apuesta por una acción política potente —que, eso sí, moviliza símbolos e ideales presentes en la cultura y las instituciones públicas y, al menos en potencia, en la psicología moral de los ciudadanos— que se dirija a la verdadera creación de un sentido de pertenencia compartida: la justicia, cemento social necesario para la realización de una cooperación social justa.

Rawls sugirió que tal enfoque no es incompatible con su proyecto, aunque no lo concibe explícitamente como una contribución efectiva desde el punto de vista teórico. El enfoque de King es capaz de corregir las ambigüedades y deficiencias antes mencionadas, haciendo que el proyecto de justicia liberal sea más realista y afectivamente potente.



Martín Luther King jr.



John Rawls

4.6.2 La no violencia de la desobediencia civil

Robin Celikates⁸⁰ distancia la desobediencia civil de la protesta legalmente permitida, la delincuencia común, los levantamientos inmotivados y la objeción de conciencia, dejándola en un borde gris con la revuelta revolucionaria. (Celikates, 2016a: 39) Él cree que definir la desobediencia civil como no-violenta puede “excluir cuestiones normativas y estratégicas importantes sobre cómo sopesar los costos de las diferentes formas de desobediencia (y de permanecer inactivo), especialmente frente a injusticias graves”, además de someter la categoría a un estado inestable y maleable, definición realizada social, política y jurídicamente de lo que debe ser considerado violencia. (Celikates, 2016a: 42) El autor lleva el argumento más allá al señalar que el poder simbólico o dramatizador de la desobediencia civil solo se hace efectivo cuando se acompaña de momentos de confrontación real, que pueden involucrar acciones que pueden ser consideradas violentas (como destrucción de propiedades, cortes de ruta y ocupaciones).

La ausencia de confrontación –que, según el autor, es un sello distintivo de la conceptualización de Rawls y Habermas– relegaría la desobediencia civil a un mero “recurso moral que pone toda esperanza en un público que responde a reclamos razonables”. (Celikates, 2016b: 986) La dimensión civil de la categoría residiría, por tanto, no en su carácter no confrontacional, sino en el hecho de que sigue una lógica política y no una lógica de confrontación militarista, lo que significa que sus participantes deben actuar como ciudadanos reconociendo “algunos tipo de lazos civiles con sus adversarios que está ligado a ciertas formas de autolimitación y autocontrol” y “ser conscientes de su

⁸⁰ **Robin Celikates** es profesor de Filosofía Social y Política en la Freie Universität de Berlín y director adjunto del Berlín Center for Humanities and Social Change de la Universidad Humboldt. También ha sido investigador y profesor en la Universidad de Ámsterdam, la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt y en Columbia, Nueva York. Sus campos de interés son, principalmente, la filosofía política y social y la teoría crítica, y su investigación se centra en cuestiones sobre democracia, migración, ciudadanía, desobediencia civil en los sistemas democráticos, filosofía moral del reconocimiento y metodologías en filosofía política y teoría social. Así mismo, dirige el proyecto de investigación interuniversitario Transforming Solidarities en torno a las prácticas migratorias en Berlín. Es coeditor de la publicación *Critical Times: Interventions in Global Critical Theory*, vinculada al International Consortium for Critical Theory Programs. Es coautor y autor de diversos libros, como *Global Cultures of Contestation: Mobility, Sustainability, Aesthetics & Connectivity* (Palgrave MacMillan, 2018) o *Critique as Social Practice: Critical Theory and Social Self-Understanding* (Rowman & Littlefield International, 2018), así como también de numerosos artículos sobre migración, democracia y protesta. Fuente: <https://www.cccb.org/es/participantes/ficha/robin-celikates/238857>

(desobediencia civil) dimensión simbólica irreductible –del hecho de que sus efectos, en la medida en que como los hay, nunca puede separarse de las meditaciones simbólicas y el éxito comunicativo en la esfera pública”. (Celikates, 2016b: 987-988) Hasta aquí, el autor parece estar de alguna manera comprometido con el espíritu general del concepto desarrollado por King y Rawls, ya que, al fin y al cabo, el carácter simbólico y comunicativo parecen ser centrales en su enfoque. Presenta una preocupación relevante con las disputas en torno a la interpretación de la exigencia de la no violencia en el cotidiano de las luchas y juicios políticos, siendo aparentemente esta preocupación práctica el principal motivador de la relativización de la exigencia. La idea es que, con la flexibilización del requisito, los movimientos políticos puedan reclamar bajo su accionar el manto de la categoría –y contar con el prestigio que conlleva la nomenclatura frente a la opinión pública y autoridades– pudiendo optar por una más amplia gama de instrumentos para producir momentos de confrontación.

Sin embargo, en el planteamiento de Rawls, y especialmente en el de King, hay espacio normativo para que encajen en la categoría diferentes estrategias de los actores políticos que implican intensas restricciones en el funcionamiento cotidiano de la vida social (como los cortes de carretera y las ocupaciones de edificios y organismos públicos). Después de todo, la mera violación masiva de una ley provoca inevitables disturbios que son siempre confrontativos, moviendo el aparato de las autoridades públicas y obligándolas a ofrecer respuestas a la ciudadanía. Lo que parece estar en el corazón de la desobediencia civil y que da sentido a la preocupación primordial de King por su carácter pacífico es que invita a la audiencia a sentir una genuina compasión por los desobedientes o preocupados por la injusticia que denuncian; su objetivo es moldear el sentimiento público, ganarse la mente y el corazón de la mayoría, fomentar la creación de lazos de amistad cívica y no obtener una victoria política a toda costa mediante amenazas o chantajes políticos. Lo que debe cuestionarse, por tanto, es si los métodos no estrictamente no violentos que implican el empleo de grandes desórdenes en la vida pública –que eventualmente pueden ser interpretados por las autoridades o el público en general como violentos– pueden tener este efecto en lo público. Lo que se puede dudar, después de todo, es si el potencial comunicativo y conmovedor de la resistencia no-violenta para crear vínculos subjetivos genuinos entre los ciudadanos es tan universal y atemporal como el que crea King jr.

Celikates, sin embargo, en otros momentos, parece cuestionar el núcleo mismo de la categoría al argumentar que “hay casos de desobediencia civil que no pueden entenderse como apelaciones al sentido de justicia de alguien, sino que apuntan a aumentar los costos económicos y políticos para una persona”. Una determinada opción política, ya que “es difícil ver por qué apelar a él (el sentido de la justicia de la mayoría) en general cuando se considera que el sentido de la justicia de la mayoría está sistemáticamente distorsionado o sesgado y ha demostrado ser en gran medida inmune a los desafíos críticos”. (Celikates, 2013: 217-218)

En el mismo texto, el autor señala que “no está claro, por ejemplo, a qué sentido de la justicia iban dirigidos los llamamientos de Martin Luther King”. En este punto, la crítica pierde el rumbo, al menos si tenemos en cuenta la comprensión de King y el sentido en que, según él, la desobediencia civil dialoga con el sentido de justicia del público. Como ya se mencionó, es evidente que los llamados de King están dirigidos a la población negra, buscando fortalecer su autoestima, pero principalmente a la mayoría blanca en el sur y el norte. El público blanco del Norte, ya moralmente comprometido con la integración racial, está llamado a sentirse personalmente y activamente confrontado con el sufrimiento de sus compatriotas; la apelación a los blancos del sur, a su vez, parece significar un intento de aproximación y transformación afectiva, camino necesario y precedente para la formación de un sentido moral comprometido con la justicia racial.

No es necesario que el sentido de justicia de la mayoría esté libre de distorsiones para que la desobediencia civil produzca sus efectos, ya que es capaz de transformarlo y, así, avanzar hacia la plena realización de los ideales de justicia. Además, las notas de Celikates parecen exigir una relajación normativa excesiva de la categoría para encajarla en un espectro más amplio de 'prácticas de libertad cívica', en el que puede nombrar una serie interminable de acciones de confrontación organizadas que cuestionan leyes y políticas injustas en para darles legitimidad política y, en cierta medida, jurídica. Sin embargo, esto no es necesario y quizás ni siquiera deseable, ya que la desobediencia civil, con todo su poder y especificidades, no contiene los instrumentos disponibles para las luchas políticas contemporáneas, que pueden reclamar legitimidad y lograr resultados prácticos a través de otras gramáticas, con potencialidades diferentes.

La flexibilización exagerada del cúmulo normativo e histórico de la desobediencia civil, además de no representar necesariamente una ganancia político-instrumental para las luchas sociales, pone en riesgo el poder y la estatura que goza la categoría en la mayoría de las democracias occidentales.

4.7 EZLN y el reconocimiento de los olvidados

La noche del 31 de diciembre de 1993, el pueblo mexicano se acostó en su cama pensando que por fin habíamos superado el tercer mundo, que ya nos habíamos vuelto casi “gringos” pues la moda como los tenis y la mezclilla así lo decía, se había ganado el certamen de Miss Universo, y gracias al Tratado de Libre Comercio (TLC) –que entraría en operación desde la siguiente mañana– nuestra economía iba a crecer pues teníamos a un gran visionario a la cabeza del poder ejecutivo, al Lic. Carlos Salinas de Gortari. Sin embargo, el 01 de enero de 1994 el pueblo se despertó con una increíble noticia, un grupo guerrillero autodenominado el EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) dirigido por el “Subcomandante Marcos”, conformado generalmente por indígenas que provenían de los pueblos tzeltal, tzotzil, chol y tojolabal, todos ellos de la familia maya del Estado de Chiapas (México), tomó por las armas cinco cabeceras municipales de ese mismo estado: San Cristóbal de las Casas, Altamirano, Las Margaritas, Ocosingo y Chanal.

Para “los zapatistas”, así comúnmente llamados, el objetivo último consistiría en la transformación revolucionaria de México. Los rebeldes demandarían “trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz”. Como respuesta, el gobierno federal envió al ejército para combatir la rebelión. Posteriormente, a partir del 12 de enero mismo mes, el gobierno y el EZLN iniciarían acercamientos con el fin de buscar solucionar el conflicto por la vía del diálogo. (véase Estrada, 2011: 33-60) Se establecieron mesas de diálogo de San Andrés Larráinzar, las cuales se mantuvieron durante el sexenio de Carlos Salinas y continuaron con el sexenio de Ernesto Zedillo, jefe supremo del ejecutivo después de Salinas de Gortari. Los zapatistas rompieron el diálogo debido a que la propuesta de reformas constitucionales del gobierno federal, no respetaba los acuerdos de dichas mesas. Zedillo respondió con una nueva ofensiva militar, se emitieron ordenes de aprehensión contra los dirigentes del EZLN y el hostigamiento contra las comunidades zapatistas.

La sociedad mexicana, en apoyo a los zapatistas, rechazó las acciones violentas y se manifestó inmediatamente a lo largo del territorio nacional en marchas y movilizaciones exigiendo paz y diálogo, también a nivel internacional se generó una intensa presión que se

consolidó en la formación de organizaciones de solidaridad con el movimiento zapatista principalmente en América y Europa, ocasionando que el gobierno mexicano diera marcha atrás parcialmente en las agresiones.

4.7.1 Los antecedentes inevitables

Los orígenes político-militares del EZLN parecen encontrarse en las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), siendo esta última una organización clandestina formada a finales de los años 60 en el norte de México, inspirada en la revolución cubana. Las FLN organizaron una lucha guerrillera con el fin de lograr la construcción del socialismo en México, pero terminaron con sus actividades de manera abrupta cuando su estructura en la Ciudad de México fue descubierta por las fuerzas de seguridad del Estado, y muchos de sus militantes, tanto en Chiapas como en la Ciudad de México, fueron brutalmente asesinados. Sin embargo, sus sobrevivientes no se dieron por vencidos y lograron reorganizarse e instalarse en 1983 en Chiapas, persiguiendo los mismos objetivos. Pero, para poder alcanzar sus objetivos, formaron el EZLN y una base social que lo sostuviera. Así, la principal base social del EZLN se encuentra en los municipios indígenas de la región de las Cañadas, de los Altos y la zona norte de Chiapas. Parece que hasta la fecha un gran número de personas al mando son indígenas y, al menos desde 1993, el aparato militar está subordinado a un consejo de delegados de las comunidades zapatistas denominado Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI).

Por otro lado, las comunidades indígenas en México tienen una larga historia de explotación, abandono y exclusión de la vida política y económica nacional, por lo que han reforzado su organización comunitaria, a la vez de protagonizar históricamente diversos movimientos sociales en búsqueda de mejorar sus condiciones de vida, preservar sus tradiciones y costumbres o por su autodeterminación y gobierno. La zona de la selva y los Altos de Chiapas no son la excepción, por lo que el grupo guerrillero que llegó al lugar, encontró una sociedad indígena ya muy politizada, con experiencia en movilización y con

comunicación permanente con diversas organizaciones políticas y sociales; la poca o nula respuesta a sus demandas por parte de las autoridades federales, estatales o locales, y la permanente violación a sus derechos fundamentales, puede explicar por un lado, las causas por las que optaron en 1994 por la vía armada, por otro lado su creciente participación en el levantamiento zapatista reforzó el carácter indígena del EZLN que rápidamente integro sus demandas en su programa y discurso, lo cual generó que durante las negociaciones con el gobierno federal, se iniciara un proceso para llegar al establecimiento de una nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas del país. Por lo que el EZLN, a nombre del movimiento indígena nacional incorporó los reclamos y propuestas de las diversas representaciones indígenas del país. (véase Zolla y Zolla, 2004)

4.7.2 Los acuerdos de paz

El EZLN exigía la reivindicación de la propiedad sobre las tierras arrebatadas a las comunidades indígenas, un mejor reparto de la riqueza y la participación de las diferentes etnias tanto en la organización del estado como del país, la reacción del gobierno federal fue el envío de tropas a Chiapas (se llegó a manejar la cifra de 70 mil efectivos del Ejército Mexicano). Las movilizaciones de la sociedad civil detuvieron los ataques y a los 12 días de conflicto armado, el gobierno federal declaró de manera unilateral alto al fuego. (Véase Turok, 2016) Para finales de 1994, como resultado de la campaña denominada “Paz con Justicia y Dignidad para los Pueblos Indígenas”, y con apoyo de la población local, el EZLN tomó el control de 38 municipios en el estado de Chiapas sin enfrentamiento alguno; la población civil cambio los nombres de los mismos y decidieron su autogobierno. El Ejército zapatista solo daría protección ante ataques militares o paramilitares.

El proceso de las mesas de diálogos de San Andrés, se inició con la revisión de las causas de origen al levantamiento armado en Chiapas, y se establecieron mesas de trabajo, en la primera se abordaría con base a una agenda: Derecho y Cultura Indígena.

Desde el inicio de los diálogos, se manifestaron las posturas de las partes mostrando sus convergencias y desacuerdos, iniciando con el interés del EZLN por colocar el diálogo a nivel nacional, mientras el gobierno federal manifestaba lo contrario, es decir, reducir el diálogo y el problema como un asunto local de Chiapas.

Las conversaciones entre el EZLN y el gobierno federal terminaron con la firma en febrero de 1996 de los Acuerdos de San Andrés sobre el “Derecho y Cultura Indígena”, que comprometían al Estado a reconocer a los pueblos indígenas constitucionalmente y que éstos gozaran de autonomía. Los diálogos también dieron pie a la fundación del Congreso Nacional Indígena (CNI) el 12 de octubre de 1996, un movimiento de pueblos, barrios, tribus, naciones, colectivos y organizaciones indígenas, con el lema «Nunca más un México sin nosotros» y con el objetivo de la reconstitución integral de los pueblos indígenas. (véase Telesur, 2018) Así mismo se conformó la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA), en marzo de 1995, una comisión legislativa bicameral conformada por la Cámara de Diputados y de Senadores de México, encargada de ayudar en el proceso de diálogo.

A poco tiempo de firmados, los Acuerdos de San Andrés fueron desconocidos por el presidente Ernesto Zedillo. Hubo entonces una política de cerco y asedio que, organizado por el gobierno federal y local con el apoyo de los terratenientes y los ganaderos, organizó fuerzas paramilitares entrenadas por el propio ejército y asignó considerables recursos a la cooptación de ciudadanos y de grupos, al tiempo que acentuaba la expulsión de los opositores de sus tierras y de sus pueblos. Actos de violencia y acosos militares y paramilitares que culminaron con la matanza de Acteal,⁸¹ sin embargo, prevaleció el ánimo por la conciliación y la paz que permitió en varias ocasiones encuentros de diálogo.

⁸¹La madrugada del 22 de diciembre de 1997 –durante el sexenio de Ernesto Zedillo– un grupo de indígenas tzotziles, de la organización “La Abejas” —grupo de origen Maya-Tzotzil, cristiano y pacifista, cuyo objetivo es promover la paz, la justicia y el anti-neoliberalismo—, rezaba en una pequeña iglesia cristiana protestante en el municipio de Chenalhó, ubicado en la región de Los Altos de Chiapas, cuando un grupo de paramilitares los atacó a muerte.

Fueron seis horas las que duró la masacre en la que el grupo armado se dedicó a asesinar a los miembros de la comunidad, dejando un saldo de al menos 18 niños, 22 mujeres y seis hombres fallecidos.

Estas muertes generaron la indignación local e internacional. Eso debido a que la versión oficial apuntó que los hechos fueron producto de las disputas entre grupos locales. Sin embargo, en las comunidades de la zona denunciaron como responsables a grupos de priístas armados y entrenados por paramilitares.

La COCOPA, a la cual se le encomendó redactar una propuesta de reforma constitucional que recogiera los principales consensos establecidos en los Acuerdos de San Andrés presentó a las partes su iniciativa en noviembre de 1996, el EZLN aceptó la propuesta; el presidente, aunque en un principio la aceptó, no tardó en plantear modificaciones que cambiaban de manera sustantiva la propuesta, sin reconocer derechos a los pueblos indios, y sin reconocer ningún compromiso. El proceso de paz se “empantano”.

En 2001 nuevamente el EZLN dio oportunidad al gobierno, encabezado ya por el presidente Vicente Fox, de cumplir las demandas de los pueblos indígenas. Se realizó una marcha por trece Estados de la República en apoyo del proyecto, culminando con un acto en el Congreso de la Unión donde mujeres y hombres zapatistas impactaron con sus discursos, y nuevamente la sociedad civil los acompañó y se movilizó para apoyar las exigencias. Lamentablemente los Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura

Y es que distintos opositores y grupos defensores de derechos humanos consideraron que estos como parte de una estrategia del gobierno para desarticular la base social de la localidad de Acteal. Aunque Las Abejas rechazaron siempre que su intención fuera unirse al entonces Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN, opositor al gobierno), se cree que el gobierno de Zedillo armó a paramilitares de la zona –en ese momento había al menos una decena de grupos en Chiapas– para evitar precisamente que se unieran es ese grupo.

Años después, en agosto del 2006, decenas de sospechosos fueron arrestados y condenados a penas de hasta 25 años de cárcel en 2007 por un juez federal. Aunque varios han sido liberados por lo que la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) ha considerado como irregularidades en sus procesos, señalando que la entonces PGR les fabricó pruebas para inculparlos.

Sin embargo, los activistas que defienden esta causa señalan que los detenidos sí fueron quienes ejecutaron los ataques en contra de las decenas de víctimas, pero debido a que fueron orquestados por el Estado, se tenía la deuda con ellos de liberarlos.

Mientras que, ante la falta de explicaciones, 10 presuntas víctimas de Acteal demandaron en septiembre de 2011 al expresidente Ernesto Zedillo (1994-2000) ante una Corte Internacional por su posible responsabilidad en el caso. Pero Las Abejas se deslindaron de tales denuncias, señalando a opositores políticos de Zedillo, e incluso a su antecesor Carlos Salinas, de interponer tales demandas.

En 2012, Estados Unidos concedió inmunidad diplomática al exmandatario priísta, quedando protegido frente al posible resultado negativo de la demanda presentada ante la Comisión Internacional de Derechos Humanos (CIDH).

Por otro lado, el pasado mes de septiembre, el Estado mexicano reconoció su responsabilidad y ofreció disculpas a los sobrevivientes de aquel suceso, así como las familias de las 45 personas que fueron asesinadas. Desde la sede de la Secretaría de Gobernación, el subsecretario de Derechos Humanos, Población y Migración, Alejandro Encinas, reconoció el papel del Estado en este hecho y se disculpó con las víctimas por “la falta de respuesta de las autoridades responsables de procurar e impartir justicia en nuestro país”.

Además de esta postura, se llevó a cabo la firma de un acuerdo de solución amistosa entre las víctimas, familiares de los fallecidos y el Estado, donde “se manifiesta la suma de voluntades para asentar el reconocimiento de responsabilidad del Estado mexicano de los graves acontecimientos ahí sucedidos”.

En tanto, el Concejo de la organización de la Sociedad Civil “Las Abejas” de Acteal, representantes de las víctimas, emitieron unos minutos después un pronunciamiento_ donde señalan que, con dicho acuerdo, finalmente el Estado Mexicano decidió hacer efectivo el reconocimiento de responsabilidad pública por la Masacre. (Véase INFOBAE, diciembre 22 del 2020)

indígena fueron rechazados por la clase política mexicana (Partido Revolucionario Institucional y Partido de Acción Nacional) faltando a sus compromisos, los zapatistas no llamaron a las armas, el EZLN y el CNI deciden proponer la construcción propia de su autonomía, desde abajo y a la izquierda, sin esperar ningún reconocimiento del gobierno se dedicaron a construir la autonomía de los “territorios rebeldes”.

La reforma constitucional de 2001 canceló por lo pronto la reforma esperada en materia de pueblos indígenas, pero convirtió al documento en un hito de la historia moderna de México.

En 2003, el EZLN anunció la creación de Los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno, que reforzaron el principio del “mandar obedeciendo”, –escuchan, hacen, deciden y mandan, obedeciendo a las comunidades y sus organizaciones territoriales–, y en la autonomía permiten plantear un proyecto fuerte de redes con posibilidades nacionales e internacionales. Desde su creación se formaron maestros y médicos zapatistas y se edificaron escuelas y clínicas. Además, se desarrolló un sistema de justicia al que acuden tanto zapatistas como otros miembros de la sociedad, por ser más eficaz que el institucional. (véase Romero, 2017) Los Caracoles en palabras de Pablo González Casanova “abren nuevas posibilidades de resistencias y de autonomía de los pueblos indígenas de México y del mundo, una resistencia que incluye a todos los sectores sociales que luchan por la democracia, la libertad y la justicia para todos”. (véase González Casanova, 2013 y González Casanova, 2001)

Los Acuerdos de San Andrés constituyeron una de las declaraciones políticas más importantes a nivel mundial, no sólo definen los derechos de los pueblos indígenas, la autonomía de sus gobiernos y la preservación de sus culturas. Proponen la construcción de un Estado pluriétnico que fortalezca la unidad en la diversidad, la inclusión, la no discriminación, y la articulación de las comunidades desde el nivel local al nacional. El zapatismo centra la construcción del poder desde la sociedad civil articulada, a través de construir y practicar la autonomía y el autogobierno pluriétnico respetuoso, combinando democracia participativa y electoral, la rendición de cuentas y la rotación del mandato.

4.7.3 El EZLN en el contexto mexicano

La democracia en México ha sido prácticamente una conquista que ha hecho posible la separación y equilibrio de poderes (Ejecutivo, Legislativo y Judicial), de igual modo, el sistema electoral ha tenido que pasar por momentos difíciles, desde dudar de su imparcialidad hasta la legitimación de un fraude, pues ha sido complicado convencer que existen en este organismo autoridades independientes que garanticen elecciones legítimas con competidores en equilibrio de fuerzas.

Hoy por hoy, todos los cambios que se han realizado en lo que concierne a dicho sistema electoral ocurrieron después del movimiento del EZLN, y con ello podría afirmarse que los cambios hechos por el gobierno federal a la democracia fueron una reacción para dar credibilidad a dicho sistema que, por cierto, criticó mucho el EZLN desde su aparición.

Si bien ha habido cambios importantes en nuestra democracia en las últimas décadas, parece que apenas con el gobierno de López Obrador podemos hablar de una democracia participativa, una representación más equitativa y una pluralidad cultural más reconocida. Si bien estos cambios han sido demandas históricas de los partidos de izquierda en nuestro país, y son cambios promovidos por el ya declarado “gobierno liberal” de Andrés Manuel –en contraposición de los conservadores (partidos de derecha, centroderecha, entre otros)– el EZLN promovió estos cambios desde un modelo más republicano.

El Ejército zapatista desde su aparición demandó un nuevo modelo de democracia, pues “[...] una de las causas fundamentales que condujeron al levantamiento armado de 1994 es la ausencia de democracia y de canales de participación y de mediación de los conflictos sociales y políticos, por falta de representatividad de las autoridades”. (Véase *Asesores e invitados del EZLN*, 1996: 35)

El conflicto entre los zapatistas y el gobierno federal tuvo varias etapas. La primera tiene que ver con la aparición del EZLN tomando las cabeceras municipales, declarando la guerra de este modo al gobierno federal, por lo que el gobierno de Carlos Salinas despliega al ejército en esos municipios y obliga a los insurgentes a replegarse en la selva chiapaneca.

La segunda etapa son las negociaciones con las mesas de trabajo en donde se enfrentaron (ponerse en frente) miembros de la guerrilla y autoridades del gobierno federal, estos diálogos se desarrollaron desde los primeros meses del año 1994 y culminaron con los acuerdos de San Andrés y la elaboración de una propuesta de reforma constitucional por parte de la Comisión para la Concordia y Pacificación (COCOPA) justamente para dar forma jurídica a los acuerdos mencionados. Y es justamente aquí en donde se promulga la Ley para el Diálogo, la Negociación y la Paz Digna en Chiapas,⁸² la cual da fundamento legal al diálogo entre las partes y define al EZLN no como un grupo rebelde armado o guerrillero, sino como “grupo de personas que se identifica como una organización de ciudadano mexicanos, mayoritariamente indígenas, que se inconformó por diversas causas”(Art. 1º).

La tercera etapa corresponde a la suspensión de las negociaciones para la paz, pues el gobierno federal rechaza la reforma constitucional de la COCOPA misma que ya había sido aceptada por el Ejército zapatista. Por supuesto esto representó un para los insurgentes un rechazo a los acuerdos de San Andrés por parte del ejecutivo (presidente Ernesto Zedillo), y como consecuencia, el EZLN decidió abandonar las negociaciones argumentando la falta de voluntad política del gobierno para alcanzar una paz justa y digna. Así el gobierno federal volvió a mandar militares a Chiapas al grado que la CNDH señaló al presidente el repliegue de las tropas dado que interrumpían el desarrollo normal de la vida de los indígenas que no participaban en el conflicto armado.

Después, el gobierno de Vicente Fox quedó muy por debajo de las expectativas en general, y del conflicto de Chiapas también, pues no hubo liberación de presos políticos indígenas, repliegue del Ejército federal y mucho menos la aprobación de la iniciativa de reforma de la COCOPA. Las muertes ocurridas en la selva Lacandona, en un enfrentamiento entre comunidades indígenas por la posesión de tierras, ponen sobre la mesala exasperante indiferencia oficial que mereció el conflicto chiapaneco, y obligan a recordaraquella promesa del candidato presidencial Vicente Fox en el sentido de que, de llegar a la jefatura del Estado, resolvería el asunto "en 15 minutos". No lo hizo en ese lapso ni en los

⁸² Ley para el Diálogo, la Negociación y la Paz Digna en Chiapas:
<https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/177.pdf>

seis años siguientes. Salvo por la iniciativa de las comunidades zapatistas, las cuales han ido convirtiendo su insurrección inicial en formas de gobierno acordes a sus usos y costumbres, las causas profundas del alzamiento de enero de 1994 permanecen intactas. Aun así, Vicente Fox decretó que el problema ya no existía. De aquí en adelante el EZLN fue buscando ampliar su lucha civil (no militar) a través de los municipios autónomos, por medio de Los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno.

En el sexenio de Felipe Calderón Hinojosa y su “Guerra contra el narco” fue considerado para el EZLN como un negocio, pues consideran que de esta guerra no sólo van a resultar miles de muertos y jugosas ganancias económicas, sino también, y sobre todo, va a resultar una nación destruida, despoblada, rota irremediablemente “nuestra realidad nacional es invadida por la guerra, por lo demás perdida para el gobierno desde que se concibió no como solución a un problema de inseguridad, sino a un problema de legitimidad cuestionada.⁸³ Esa guerra ahora destruye el último reducto que le queda a una nación: el tejido social. La irrupción de la guerra en la vida cotidiana no viene de una insurrección, ni de movimientos independentistas o revolucionarios. Según el *subcomandante Marcos*, viene, como todas las guerras de conquista, desde el Poder. Y esta guerra tiene en Felipe Calderón Hinojosa su iniciador y promotor institucional, que tal vez viene por órdenes de los yanquis, pues ellos no podrían quedarse fuera de la jugada (económica).

Cuando aparece Enrique Peña Nieto, con su “Pacto por México” y la represión a los manifestantes en Atenco, tenía controlado el escenario político y social del país, las bases de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional vinieron a “moverle el piso”, a romperle su discurso triunfal y a revelar su falta de preparación para resolver los problemas históricos y estructurales que tiene México. El viernes 21 de diciembre del 2012 aparecieron miles de indígenas zapatistas que marcharon en silencio, sin ocasionar desmanes, de manera completamente pacífica, evidenciando con ello la actitud soberbia del

⁸³ Recordemos que Felipe Calderón fue considerado usurpador de la presidencia de la república, ya que se manejó un fraude electoral que fue muy bien orquestado junto con la institución encargada de conducir los comicios (Instituto Federal Electoral, IFE), por lo que la legitimidad del presidente de la república fue cuestionada. Se dice que, para legitimar su encargo político, Felipe Calderón inició la “guerra contra el narco”, pues de esa manera quiso mostrar al pueblo que el enemigo era “el narco”, y que él podía desde la presidencia acabar con este mal nacional

Partido de la Revolución Democrática (PRI). El grupo del gobierno peñista de inmediato mostró que carece de memoria histórica sobre el significado social del EZLN, y la reacción del Secretario de Gobernación, Miguel Ángel Osorio Chong, al restringir la aparición de las comunidades de base zapatistas solamente a los pueblos indígenas y decirles “aún no nos conocen”, reflejó precisamente la ignorancia la representatividad social y la transformación de una parte del movimiento armado en un movimiento colectivo con impacto nacional e internacional. En su discurso de llegada triunfal, Peña Nieto y su grupo nunca tomaron en cuenta a los zapatistas y otros movimientos sociales adherentes que, con los años, han evolucionado hasta lograr formas autónomas de gobierno. El EZLN tiene presencia en 17 estados del país y en 42 municipios rebeldes de Chiapas. En su discurso de poder transmitido en los medios (con costos millonarios), el gobierno peñista desdeñó a los grupos sociales y rebeldes que han sobrevivido a represiones y muerte por varias décadas y que son tratados con el menosprecio de la caridad o de programas asistencialistas. El silencio del presidente de la República fue de lo más que elocuente. No dijo una sola palabra sobre la manifestación de las bases de apoyo del Ejército Zapatista, en una especie de desdén que muestra, una vez más, su distanciamiento con los movimientos sociales y también la falta de preparación ante los problemas más graves del país. La aparición del EZLN a través de sus comunidades de base no se trata de una amenaza de reiniciar las hostilidades armadas, sino del anuncio de una nueva etapa de actuación social y pacífica de los zapatistas ante un gobierno que expone su cara autoritaria, con la represión, la forma en que actúa ante las protestas sociales.

Debemos tomar distancia ante el gobierno actual que existe en México y el EZLN, pues si bien no hay una empatía de los zapatistas con López Obrador aún no ha terminado su mandato este último. Uno de los últimos desencuentros fue aquel en el que los zapatistas anuncian un viaje por el mundo que tendrá su parada en Madrid (el 13 de agosto de 2021), donde hablarían con el pueblo español quinientos años después de “la supuesta conquista”: “No para amenazar, insultar ni reprochar, ni exigir, no para que nos pida perdón... Ya basta de jugar con el pasado lejano para justificar, con demagogia e hipocresía, los crímenes actuales”. Firmado por el subcomandante insurgente Moisés, el comunicado echa por tierra una de las peticiones del presidente mexicano, que causó gran polémica el año pasado y que ha vuelto a repetir este: que el Rey de España y la Iglesia pidan perdón por los abusos

cometidos durante la conquista. Los zapatistas rechazan cualquier petición de perdón. “¿De qué nos va a pedir perdón España? ¿De haber parido a Cervantes, a León Felipe, a García Lorca, a Picasso, a la República, al exilio...?” Hay un párrafo entero donde figuran artistas, intelectuales, cineastas, escritoras. Lo mismo hace con la Iglesia, mencionando figuras como Bartolomé de las Casas, la hermana Chapis y otros religiosos y seglares “que han caminado al lado de los originarios sin dirigirlos ni suplantarlos”. “Ni el Estado español ni la Iglesia tienen que pedirnos perdón de nada. No nos haremos eco de los farsantes que se montan sobre nuestra sangre y así esconden que tienen las manos manchadas de ella”. (véase Subcomandante, 2020)

Respecto a la Covid-19, el movimiento zapatista se alinea con las corrientes científicas y con las recomendaciones médicas, expulsando de plano las nuevas “corrientes esotéricas y las pseudociencias”. Y acusan al “gran capital” de reclamar la vuelta a la calle para incentivar el “consumo de mercancías”. Advierten de historias “falsas, huecas, mentirosas” y de disputas entre países por ver quién saca más partido a la pandemia, cuando, aseguran, “el amo siempre es el mismo y no tiene más nacionalidad que el dinero”.

4.7.4 Las demandas del movimiento Indígena

Las propuestas de los zapatistas para una reforma democrática promovían un tipo de federalismo de tipo republicano que alentaba a la participación de los municipios y las comunidades. Para ello habría que tener más recursos tanto en los municipios como en las comunidades donde el control municipal lo ejercieran los ciudadanos y no los “caciques” que siempre han estado controlando los pueblos. Las cabeceras municipales deben ser realmente representativos de los intereses de los pobladores y, de este modo, el tema de la rendición de cuentas —pública y periódica— de cada representante debe ser el bastión de cada gestión administrativa. Los zapatistas creen que cada Municipio debe tener una autonomía tanto política, financiera y administrativa con el fin de asegurar el poder municipal. (Velasco Gómez, 2006: 138)

La democracia zapatista apunta al reconocimiento de la pluralidad y a la representación adecuada de los intereses de los distintos ciudadanos, grupos, etnias, clases u organizaciones que buscan la redefinición de su identidad en la nación. Se trata de una revaloración y exigencia de reconocimiento de la pluralidad cultural, en especial para los pueblos indígenas.

Los Acuerdos de San Andrés se pueden resumir en un primer momento como la lucha por el reconocimiento de la autonomía de los pueblos, luego como la aceptación constitucional para dirimir los conflictos, pero también como el intento de empoderar los municipios para alentar a la participación y, por último, la necesidad de representación de todos los intereses de los pobladores por muy distintos que estos fueran. Es un intento por alcanzar una nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas, y reconocimiento de la pluralidad cultural de los mexicanos. La realización de dichos Acuerdos no solamente llevó la paz a estas tierras del sur, sino también se abrió la esperanza al proceso de democratización que le urgía al país; se trata de ampliar el concepto de democracia y de ponerla a funcionar como era debido, esto es, características como la inclusión, la participación, la representación y la justicia debían engranar muy bien en el andamiaje de aquello que se llama democracia.

El gobierno federal tenía el compromiso de llevar a cabo esta reforma democrática desde una visión más republicana y no desde la visión liberal, tal y como lo venía haciendo, no se trataba de volver a instaurar una democracia distinta o alterna, pero sí caracterizarla de una manera más cercana a la gente. Al firmar los Acuerdos cada una de las partes asumió su papel de responsabilidad, sin embargo, al momento de llevar a cabo la reforma constitucional para el reconocimiento de los pueblos indígenas, el gobierno federal rechazó la propuesta y mando otra iniciativa donde minimizaba la autonomía y lo establecido en los Acuerdos de San Andrés. Sus argumentos del gobierno giraron por una supuesta defensa de la ciudadanía homogénea, de la soberanía de la nación; de este modo la autonomía y los derechos especiales los mostraban como contrarios a la democracia (liberal).

Ante la ruptura de las negociaciones se retoma la acción militar con la que muchos indígenas simpatizantes con el EZLN pierden la vida y otros son desplazados, tal es el caso de Acteal del 23 de diciembre de 1997 que anteriormente mencionamos. Así fue el

transcurrir de los siguientes años, pues el ejército continuó con el asedio mientras los indígenas se organizaban a modo de una “resistencia civil” que no pertenecía directamente al EZLN pero que servía como base de apoyo.

Tiempo después, en el 2000, parecía que con el nuevo gobierno (panista, Partido de Acción Nacional y Vicente Fox) las cosas cambiarían, pero dicho gobierno fue la gran decepción en múltiples ocasiones. Los políticos aprueban una iniciativa modificada de la COCOPA y el EZLN no la acepta, diciendo que ella no ofrecía garantías para la autonomía de los pueblos indígenas, y más bien parecía un documento etnocéntrico y paternalista donde se hablaba de un apoyo a los indígenas antes que el reconocimiento de sus derechos. De este modo, de nueva cuenta, se había perdido la oportunidad de lograr el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, transformando la nación y el pueblo mexicano y, por ende, establecer una democracia en la que todos tuviéramos cabida.

Desde entonces y hasta ahora, el EZLN lucha por medio de la vía civil, y ha promovido las Juntas del Buen Gobierno, (véase González Casanova, 2013) las cuales están integradas por confederaciones regionales de Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas, que buscan proteger la autonomía de los pueblos indígenas y, a su vez, procurar la solidaridad entre comunidades y pueblos indígenas para mejorar sus situaciones precarias de salud, educación, alimentación, entre otras. Dichas Juntas representan un ejercicio de autonomía, pues son una organización con tintes republicanos que trata de revertir las injusticias en las que viven los pueblos indígenas. (véase Díaz-Polanco, 2003)

El EZLN representa no solamente una lucha por el reconocimiento de la pluralidad cultural y la autonomía de los pueblos indígenas, sino además representa una lucha por la equidad social y revertir la situación precaria de los pueblos originales; su estrategia ya no es la vía armada, sino la resistencia y la movilización civil contra las leyes, las cámaras, los legisladores, el presidente, etcétera, así pone de manifiesto las limitaciones de la democracia y de la política vigente en México ante las demandas multiculturalistas. Son los indígenas del país tratando de formar una fuerza política y social que pueda transformar el estado nación.

La aportación zapatista de plantear una nueva relación con los Pueblos indígenas en el marco de una profunda reforma del estado, evidenció la insuficiencia del marco jurídico vigente que omite derechos o reduce el impacto de otros, por lo que, con el tiempo, en distintos espacios se han elaborado nuevas propuestas de reformas constitucionales, las cuales se plantearon en el marco de los diálogos de San Andrés Larraínza. Sin resultados significativos, pues la situación de los indígenas no ha cambiado: no hay reconocimiento ni inclusión de los indígenas en el estado nación, no hay reconocimiento sus derechos civiles, políticos y culturales. Se sigue manteniendo la visión etnocéntrica, excluyente y paternalista antes que la democrática multiculturalista

La trascendencia del zapatismo no solo incidió en la vida interna del país, visibilizo y puso en la mesa de discusión la problemática de las comunidades indígenas en el mundo, su exclusión de la vida política, económica y social, y la necesidad de generar una armonización de los derechos culturales y la normatividad jurídica de los estados, que garantice la inclusión e igualdad de la diversidad, y el pluralismo para el ejercicio de una vida democrática y abrió la opción hacia la construcción de un nuevo pacto donde se pone en el centro los derechos humanos de todas las personas, de las minorías, de los pueblos, de las naciones y la dignidad del ser humano, que como señalan los zapatistas inicia con el respeto a uno mismo, y exige y organiza el respeto a los demás.

Sin embargo, a 28 años del levantamiento del EZLN muchas de sus demandas aún no han sido resueltas.

Capítulo 5

La desobediencia civil como alternativa de la práctica política

5.1. Preliminares

¿Qué no es mejor manifestar nuestras inconformidades por medio de las urnas?, ¿por qué no buscar el voto de los electores mostrándoles la injusticia o la incongruencia de las leyes? Así de este modo no se cae en la ilegalidad, no hay delito que perseguir y no hay castigo para los inconformes ¿Por qué no hacemos lo anterior y seguimos en el “juego de la política”? Nosotros creemos que es justamente el mecanismo tradicional electoral (surgido de una democracia liberal) la que ha cerrado los caminos para resolver las controversias de los ciudadanos; dicho mecanismo no se ha preocupado por los grupos minoritarios, los grupos vulnerables, etcétera, por lo que no cuenta con la representatividad de la población, y mucho menos, con el reconocimiento legítimo. Por ello, las urnas y el proceso electoral no son el medio, pues son “los oídos sordos” que han dado pauta a buscar otros mecanismos para hacerse notar, para mostrar el desencanto del sistema político, para protestarse, indignarse y señalar. El proceso electoral democrático es un *impasse*:

[...] ya sea porque los límites de la ley en vigor prohíben toda posibilidad de elección de un candidato <contestatario> [...], ya sea porque las presiones ejercidas por otros poderes que no es el de las urnas (y en primer lugar, hoy, el poder económico de las grandes empresas) constriñen a los candidatos electos a la impotencia. (Bové y Luneau, 2004: 39)

La democracia es “el mejor de las peores formas de gobierno”, ya lo afirmaba Aristóteles es su clasificación de sistemas de gobierno hace ya más 2300 años, y lo repite Winston Churchill el siglo pasado. Y es que la democracia liberal actualmente delega a los políticos mediante las urnas la gestión absoluta de lo existente sin ningún contrapeso ciudadano, sin escuchar el reclamo civil, sin representar genuinamente a la población; de tal manera que al momento de enfrentarse a una ciudadanía participativa, politizada, innovadora, con “hambre” de hacerse notar, con ganas de ser escuchada, dichos “representantes populares” se muestran como incapaces de hacer frente a estos desafíos, pues generalmente no son ni representantes ni populares.

De manera que, la democracia desde la tradición liberal hizo posible la elección vía las urnas, es decir, el proceso electoral, pero en nuestros tiempos, para nuestras sociedades actuales resulta insuficiente dicho proceso; al grado de que no es posible por esta vía hacer

cambios legislativos que para dichas sociedades resulta tardado, y muchas veces desalentador y banal. La democracia, dese su tradición liberal, no ha comprendido que yano se trata sólo de elecciones. La desobediencia civil deberá ser concebida como otra formade hace política (de liberar a la política, de reinventar el derecho), esto sólo mediante otra tradición. Será a partir de esta otra tradición que la democracia debe ser más representativa, incluyente y justa que la que actualmente vivimos en la mayoría de los países democráticos, una manera en donde quepa la desobediencia civil, nos referimos a la tradición republicana, de la cual ya hablaremos más adelante.

El objetivo de este apartado es ofrecer una interpretación del concepto de “desobediencia civil” para las sociedades contemporáneas a la luz de una concepción amplia de “lo político”. Tradicionalmente la desobediencia civil se ha concebido, como ya se señaló anteriormente, como una noción moderna que nace de la pluma del estadounidense Henry David Thoreau a mediados del siglo XIX. Para Thoreau y otros pensadores y activistas (como León Tolstói⁸⁴) la desobediencia civil se entiende como un

⁸⁴ Liev Nikoláievich Tolstói (Yasnaia Poliana, 1828 - Astapovo, 1910) Escritor y reformador ruso. Junto con Fiódor Dostoievski, es el más destacado representante de la novela realista en Rusia, como lo fueron Balzac, Stendhal y Flaubert en Francia o Galdós y Clarín en España. Este es otro de los desobedientes (junto con Nelson Mandela o M. Luther King) que por tiempo ya no pudimos incluir en esta investigación pero que dejamos una breve bibliografía a continuación para que el lector observe la importancia de su historia, planteamiento y pensamiento.

Hijo del noble propietario y de la acaudalada princesa María Volkonski, Tolstói viviría siempre escindido entre esos dos espacios simbólicos que son la gran urbe y el campo, pues si el primero representaba para él el deleite, el derroche y el lujo de quienes ambicionaban brillar en sociedad, el segundo, por el que sintió devoción, era el lugar del laborioso alumbramiento de sus preclaros sueños literarios. El muchacho quedó precozmente huérfano, porque su madre falleció a los dos años de haberlo concebido y su padre murió en 1837. Pero el hecho de que después pasara a vivir con dos tías suyas no influyó en su educación, que estuvo durante todo este tiempo al cuidado de varios preceptores masculinos no demasiado exigentes con el joven aristócrata.

En 1843 pasó a la Universidad de Kazán, donde se matriculó en la Facultad de Letras, carrera que abandonó para cursar derecho. Estos cambios, no obstante, hicieron que mejorasen muy poco sus pésimos rendimientos académicos, y probablemente no hubiera coronado nunca con éxito su instrucción de no haber atendido sus examinadores al alto rango de su familia. Además, según cuenta el propio Tolstoi en *Adolescencia*, a los dieciséis años carecía de toda convicción moral y religiosa, se entregaba sin remordimiento a la ociosidad, era disoluto, resistía asombrosamente las bebidas alcohólicas, jugaba a las cartas sin descanso y obtenía con envidiable facilidad los favores de las mujeres. Regalado por esa existencia de estudiante rico y con completa despreocupación de sus obligaciones, vivió algún tiempo tanto en la bulliciosa Kazán como en la corrompida y deslumbrante ciudad de San Petersburgo. Al salir de la universidad, en 1847, escapó de las populosas urbes y se refugió entre los campesinos de su Yasnaia Poliana natal, sufriendo su conciencia una profunda sacudida ante el espectáculo del dolor y la miseria de sus siervos. A raíz de esta descorazonadora experiencia, concibió la noble idea de consagrarse al mejoramiento y enmienda de las opresivas condiciones de los pobres, pero aún no sabía por dónde empezar. De momento, para dar rienda suelta al vigor desbordante de su espíritu joven,

decidió abrazar la carrera militar e ingresó en el ejército a instancias de su amado hermano Nicolás. Pasó el examen reglamentario en Tiflis y fue nombrado oficial de artillería.

El enfrentamiento contra las guerrillas tártaras en las fronteras del Cáucaso tuvo para él la doble consecuencia de descubrirle la propia temeridad y desprecio de la muerte y de darle a conocer un paisaje impresionante que guardará para siempre en su memoria. Enamorado desde niño de la naturaleza, aquellos monumentales lugares grabaron en su ánimo una nueva fe panteísta y un indeleble y singular misticismo. Al estallar la guerra de Crimea en 1853, pidió ser destinado al frente, donde dio muestras de gran arrojo y ganó cierta reputación por su intrepidez, pero su sensibilidad exacerbada toleró con impaciencia la ineptitud de los generales y el a menudo baldío heroísmo de los soldados, de modo que pidió su retiro y, tras descansar una breve temporada en el campo, decidió consagrarse por entero a la tarea de escribir.

Lampiño en su época de estudiante, mostachudo en el ejército y barbado en la década de los sesenta, la estampa que se hizo más célebre de Tolstoi es la que lo retrata ya anciano, con las luengas y pobladas barbas blancas reposando en el pecho, el enérgico rostro hendido por una mirada de arrugas y los ojos alucinados. Pero esta emblemática imagen de patriarca terminó por adoptarla en su excéntrica vejez tras arduas batallas para reformar la vida social de su patria, empresa jalonada en demasiadas ocasiones por inapelables derrotas.

Durante algún tiempo viajó por Francia, Alemania, Suiza..., y de allí se trajo las revolucionarias ideas pedagógicas que le moverían a abrir una escuela para pobres y fundar un periódico sobre temas didácticos al que puso por nombre Yasnaiia Poliana. La enseñanza en su institución era completamente gratuita, los alumnos podían entrar y salir de clase a su antojo y jamás, por ningún motivo, se procedía al más mínimo castigo. La escuela estaba ubicada en una casa próxima a la que habitaba Tolstoi y la base de la enseñanza era el Antiguo Testamento. Pronto fue imitada por otras, pero su peligrosa novedad, junto a los ataques del escritor contra la censura y a su reivindicación de la libertad de palabra para todos, incluso para los disidentes políticos, despertó las iras del gobierno, que a los pocos años mandó cerrarla. Era uno de los primeros reveses de su proyecto reformador y uno de los primeros encontronazos con las fuerzas vivas de Rusia, aunque no sería el único. Sus discrepancias con la Iglesia Ortodoxa también se hicieron notorias al negar abiertamente su parafernalia litúrgica, denunciar la inútil profusión de iconos, los enrarecidos ambientes con olor a incienso y la hipocresía y superficialidad de los popes.

Además, cargó contra el ejército basándose en el Sermón de la Montaña y recordando que toda forma de violencia era contraria a las enseñanzas de Jesucristo, con lo que se ganó la enemistad juramentada no sólo de los militares sino del propio zar. Incluso sus propios siervos, a los que concedió la emancipación tras el decreto de febrero de 1861, miraron siempre a Tolstoi, hombre tan bondadoso como de temperamento tornadizo, con insuperable suspicacia.

Si *Guerra y paz*, la epopeya de la invasión de Rusia por Napoleón en 1812, en la que se recrean nada menos que las vidas de quinientos personajes, había comenzado a publicarse por entregas en la revista El Mensajero Ruso en 1864 y se concluyó en 1869, muchas fueron después las novelas notables que salieron de su prolífica pluma; sus obras completas pueden llenar casi un centenar de volúmenes. La principal de ellas es *Ana Karenina* (1875-1876), donde se relata una febril pasión adúltera, pero también son impresionantes *La sonata a Kreutzer* (1890), curiosa condenación del matrimonio, y la que es acaso más patética de todas: *La muerte de Iván Ilich* (1885). Al igual que algunos de sus personajes, el final de Tolstoi tampoco estuvo exento de dramatismo y el escritor expiró en condiciones bastante extrañas. Había vivido los últimos años compartiendocasi todo su tiempo con depauperados campesinos, predicando con el ejemplo su doctrina de la pobreza, trabajando como zapatero durante varias horas al día y repartiendo limosna. Muy distanciado de su familia, que no podía comprender estas extravagancias, se abstenía de fumar y de beber alcohol, se alimentaba de vegetales y dormía en un duro catre.

En cierto modo, la biografía de León Tolstoi constituye una infatigable exploración de las claves de esa sociedad plural y a menudo cruel que lo rodeaba, por lo que consagró toda su vida a la búsqueda dramática del compromiso más sincero y honesto que podía establecer con ella. Aristócrata refinado y opulento, acabó por definirse paradójicamente como anarquista cristiano, provocando el desconcierto entre los de su clase; creyente convencido de la verdad de los evangelios, mantuvo abiertos enfrentamientos con la Iglesia

acto en el que entran en conflicto las convicciones personales, morales o ideológicas de un individuo (o una colectividad) y la ley formalmente establecida; el conflicto se presenta cuando las personas, al poner en duda la legitimidad de las leyes se niegan a cumplirlas, con lo cual enfrentan al que tiene la obligación de hacer cumplir el mandato legal (Estado). Así entonces, los actos de desobediencia civil se interpretan negativamente por parte de la autoridad y se rechazan por considerarse actos ilegales que suspenden o pueden suspender el Estado de Derecho. Dicho lo anterior, la postura que defenderemos aquí es que la desobediencia civil contiene componentes morales que modifican el sentido y la práctica de la política. Cabe mencionar que entenderemos “político” en un sentido distinto de “política”, siendo el primero aquel espacio en donde los conflictos se visibilizan y en donde se puede modificar el significado del orden social, pues en este espacio en donde se instituye la estructura de las relaciones sociales, con lo cual, siempre es posible revisar la justificación del ordenamiento “político” existente; en cambio “política” será el orden formal-legal y procedimentalmente instituido. (véase Schevisbiski, 2014) Teniendo en cuenta lo anterior, podemos considerar al acto de desobediencia civil como una práctica “cívico-política” característica del ciudadano, mediante la cual ejerce su derecho legítimo y moralmente justificado, de exigir, revisar y transformar, tanto la forma como el fondo del derecho realmente existente, así como las formas de ejercer el poder estatal.

Para cumplir con nuestro propósito, en este apartado, seguiremos los siguientes pasos: a) revisar tres maneras de concebir el orden político y la sociedad, para extraer de ellos su concepto de “lo político”, b) analizaremos luego, la definición del sujeto político que deriva de las sociedades actuales y sus limitaciones para transformar el cambio político y, c) presentaremos una propuesta para concebir la desobediencia civil como una concepción significativa que permite re-pensar las comunidades globalizadas.

Ortodoxa y fue excomulgado; promotor de bienintencionadas reformas sociales, no obtuvo el reconocimiento ni la admiración de los radicales ni de los revolucionarios; héroe en la guerra de Crimea, enarbó después la bandera de la mansedumbre y la piedad como las más altas virtudes; y, en fin, discutible y discutido pensador social, nadie le niega hoy haber dado a la imprenta una obra literaria inmensa, una de las mayores de todos los tiempos, donde la epopeya y el lirismo se entreveran y donde la guerra y la paz de los pueblos cobran realidad plásticamente en los lujosos salones y en los campos de batalla, en las ilusiones irreductibles y en los furiosos tormentos del asendereado corazón humano. Véase Ruiza, Fernández y Tamaro, 2004.

5.2 La desobediencia en los modelos de ciudad⁸⁵

La política se ha entendido de diferentes maneras en distintos momentos de la historia. En la antigüedad, los griegos la consideraron una propiedad de los hombres, esto es, del género masculino, una atribución centrada en torno a la manera en que éstos podían resolver sus conflictos. La forma de reducir la conflictividad ocurría cuando se aplicaba la razón (diálogos, acuerdos, debates, etc.), de este modo, cualquier recurso contrario se consideraba bárbaro y ajeno a la civilización. Por otra parte, la rebeldía ha estado presente a lo largo de la historia y la literatura –en Grecia Sócrates y Antígona son casos paradigmáticos- es cierto que no se concebía propiamente como desobediencia civil.⁸⁶ Dirá Aristóteles en su *Política* que toda comunidad se constituye con el propósito de alcanzar el mayor bien para todos sus asociados, y es en esa asociación donde se alcanzan los fines de su perfeccionamiento. En el caso de las sociedades humanas, el fin último de éstas es, la realización de su *sentido*, el cual consiste en perfeccionar la condición de los hombres y lograr con ello su felicidad, en este camino el Estado tiene un rol pedagógico, pues es el guía. (véase Aristóteles, 2009) Las ciudades griegas, de esa manera, se fundaron sobre la base del compromiso de sus habitantes con un conjunto de valores que pretendían servir de soporte a la *unificación* y contra la *heterogeneidad*. Para Platón la necesidad de crear ciudades resultaba fundamental pues con ello se limita la posibilidad de que el *desorden* impere. (Platón, 2014: [369b] 59) Una ciudad cumple su función si está ordenada, ello la hace ser un buen lugar, pues para las antiguas concepciones, la *Polis* debe ser un espacio estable con una clara distribución jerárquica en donde los espacios para la actividad política, los dedicados a la recreación y los negocios tengan bien definida su posición, sin quedar ninguno en peligro de caer en el desorden. (véase Hesíodo, 2000)

⁸⁵ Desde el primer capítulo de esta investigación en el cual hablamos de “civilidad”, encontramos que lo cívico, lo civil y todo aquello que derive de *civitas*, como el *cive*, tiene necesariamente que destinarse geográficamente de la Ciudad. Esto no quiere decir que la práctica política o la desobediencia civil no se dé fuera de las ciudades, esto es, el medio urbano no contiene únicamente la práctica política, lo rural (u otras áreas no urbanas) no están excluidas de la civilidad ni de su desobediencia.

⁸⁶ En Grecia se conoce que quienes anteponían el interés privado por encima del público eran considerados incompetentes para la vida en la *polis*, por ello se les llamaba *idions* que significa “solos o aislados” y de donde probablemente se deriva “idiota”, esto por oposición al ciudadano o político que es quien se ocupa del interés común.

Otro caso lo encontramos en la sociedad moderna, surgida como respuesta a la villa italiana que pretendía recrear a la antigua *Polis*; ésta toma su eje de un ideal distinto al geométrico, su criterio lo toma de la máquina, ahí la funcionalidad es lo importante para la distribución eficiente de tareas, en un esquema en donde lo público forma parte de la dotación de bienes, distribuidos como un todo extenso. Dada la presencia de ideas propias de un orden mecanicista secularizado, los conflictos en la sociedad moderna ofrecen un mapa distinto de las dificultades existentes para articular lo viejo y lo nuevo. Parece ser que el problema en la época moderna tenía que ver con la funcionalidad de las leyes, esto es, al control de las cosas, la naturaleza o la vida.

A diferencia de la antigua Atenas, la sociedad moderna es un espacio en donde el poder está distribuido gradualmente, ello resultaba necesario para controlar cualquier potencial comportamiento no previsto, el objetivo consistía en controlar los espacios evitando con ello que las cosas, las personas e incluso las ideas se “amontonaran”. (Ávila- Fuenmayor, 2006) De esa manera, el Estado, que es el medio funcional óptimo, puede transmitir la idea de que son los propios hombres quienes ordenan la sociedad, con lo cual rebelarse contra ese orden no es tanto rebelarse contra un orden cósmico ajeno a su voluntad, es violentar su propia naturaleza, su razón, porque las leyes, afirmaba Hobbes, emanan de la comprensión de los hombres que las comprenden, aceptando luego vivir observante de las mismas. (Hobbes, 2001: 214, 215 y 222) La sociedad es, para los filósofos modernos el espacio idóneo para que la vida, orientada por la razón, permita un florecimiento regular. La sociedad es resultado de la razón, no es un hecho de la naturaleza.

La preocupación por el orden también fue tema fundamental de la modernidad, la ciudad no puede desarrollarse sin ciudadano que favorezca ese orden y ahí está nuestro primer punto a discutir: cuáles son los parámetros de ese orden, cómo se producen y quiénes los determinan.

El tema es qué permite a la sociedad cumplir sus objetivos, ahí se encuentra el propósito de la política. En la modernidad, por otra parte, lo político adquiere autonomía, se convierte en un “estatuto de preeminencia” (Luhmann, 2006: 88) que nos permite entender el orden social y al individuo de una manera diferente. En lo social el hombre se expresa a través de ese orden, los individuos se realizan al igualarse en él. Luhmann nos dice al

respecto que “El ser humano no llega a sí mismo a través de una reflexión esencialmente individual, sino mediante el rodeo de la analogía para fundamentar lo que lo une a los demás y lo que lo distingue de otras esencias no humanas: racionalidad y sociabilidad.” (2009: 95)

Así, en autores como Thomas Hobbes o John Locke encontramos un esquema de análisis de la sociedad que explicará las condiciones básicas del conflicto y cómo reducirlas (Véase Hobbes, 200: Parte I cap. XIII).⁸⁷ En el primer caso la rebeldía fue inaceptable porque el Estado daba lo que de la naturaleza no se podía extraer,⁸⁸ pero a pesar de ello según Bobbio es en el mismo Hobbes en donde podemos rastrear que cuando el aparato estatal no cumple con la mínima función de protección de la vida de sus ciudadanos, puede condenarse a sí mismo;⁸⁹ en el caso de Locke, el derecho a la disolución del Estado está contemplado por el carácter mandatario de su modelo político, sin embargo, Locke consideraba formas legítimas de rebeldía, principalmente aquellas derivadas del rechazo a la privación de la libertad, como las invasiones extranjeras injustas y las guerras por motivos de religión. (Locke, 2003: cap. IV y V)

Existió otra preocupación por la libertad, sin duda, que condujo a Locke a tratar de entender las condiciones necesarias de la seguridad sin caer en la incertidumbre; entender correctamente la importancia de la sociedad política y el valor del pacto nos conduce a preguntar qué se necesita para producir las condiciones necesarias para una existencia más o menos normal.

Si la propensión humana siempre se dirige hacia la disolución de las reglas de convivencia, entonces resulta necesario introducir una dimensión que minimice sus efectos corrosivos. (Locke, 2003: cap. IV y V)

⁸⁷ O bien confróntese con John Locke, 2006: cap. 16.

⁸⁸ Aquello que proporciona el Estado es la seguridad y la conservación de la propia vida, por ello es injustificable cualquier acto en contra de ese protector llamado Leviathán. Véase Hobbes 2001.

⁸⁹ La reconstrucción teórica racional del modelo de Hobbes sobre el surgimiento del Estado, sirve precisamente para darle una explicación de origen y fundamento; pues el Estado como producto de la voluntad racional, como ente racional, no puede dejar de seguir los *dictados de la razón* “so pena de decretar su propia perdición” (Bobbio, 1991:129). *Pues sólo quien gobierna dentro de los “límites de la razón” podrá contar con el consentimiento de sus súbditos.*

En el mundo Contemporáneo las cosas son distintas, la sociedad se ha articulado a partir de un sistema de relaciones e intercambios que vinculan distintas categorías sociológicas, modernidad, secularización, diferenciación y exclusión. El primer aspecto sobre el cual pondremos atención es el del individuo. Tanto para la antigüedad como para la modernidad el individuo había tenido un rol constitutivo del funcionamiento de las sociedades, en el “mundo globalizado” no parece ser así; por esta razón, la desobediencia civil adquirirá mayor relevancia.

Desde la segunda mitad del siglo XX asistimos a la formación de sociedades organizadas como células atomizadas, que reciben su orientación de una estructura homogeneizante a la cual solemos llamar *globalización*, que a su vez asociamos a las directrices de los consorcios económicos y los organismos financieros internacionales, desde esa estructura se definen las posibilidades de elección y decisión de los individuos. Bajo el esquema del mercado, las respuestas de la cooperación se comprenden únicamente como insumos de un sistema de preferencias predecibles. La novedad del sistema de regulación basada en las leyes del mercado ha hecho que el objetivo de la funcionalidad se lleve a su extremo, de modo que las ciudades actuales sólo son partes de un mecanismo de acoplamiento sistémico, como lo llamaba Niklas Luhmann. (véase 2009)

5.3 La distinción entre la política y lo político

Qué sucede entonces con las funciones de la política y qué papel va a jugar la desobediencia civil ante escenarios como los anteriores. Hasta inicios del siglo XX la política en las ciudades se centraba en la creación de unidad, nación, comunidad, bien común o construcción de un sistema de bienes básicos que distribuyera justicia, eso se ha desplazado en otra dirección. La política ahora parece buscar medios para reducir los efectos de *complejidad*, es decir, la incertidumbre, pero más en particular, el objetivo de la política es anticiparse a la inseguridad.

Dice al respecto Danilo Zolo que la política actual es un mecanismo para regular selectivamente la distribución de los riesgos sociales, se trata de “*to reduce fear through competitive allocation of “security values”* (reducir el miedo a través de la asignación competitiva de «valores de seguridad»). (1992: 38)

El campo de acción de la política tiene un rango de influencia específico y está concentrada en la posibilidad de generar certidumbre en el proceso de selección de los actores que pueden darle certeza o poner en riesgo a las instituciones políticas, las cuales a su vez se encargan de procesar los mecanismos de resolución de dicho espectro de conflictos.

Lo dicho hasta ahora podemos esquematizarlo de la siguiente manera: la política se comporta como sistema que actúa bajo dos principios: i) de diferenciación (interna/externa) y ii) de relación asimétrica (poder/subordinación). A partir de tales principios la política va a tener un efecto sobre la constitución de la sociedad, habrá de ocuparse, primero, de brindar razones normalizadoras, como seleccionar y excluir con el fin de centralizar el poder, organizar las tareas públicas y, después, realizar una función eficiente de comunicación sobre decisiones riesgosas. (véase Luhmann, 2006) *Al tratar de reducir complejidad, la atención se alejará de la naturaleza conflictiva de los individuos, la búsqueda de la justicia, la felicidad o el bienestar.* La sociedad política considerada resultado de la reorganización sistémica se encargará de regular los conflictos ocupándose de los factores relevantes para éste. Cuáles son los principales riesgos: la economía y la guerra.

En este punto es importante distinguir que la mayor parte de los teóricos se ha dedicado a pensar la política en los términos antes expuestos, como los procedimientos para ejercer el control o llevar a cabo la ejecución del gobierno; pero existe otra dimensión, a la que actualmente se está atendiendo. Recordemos que lo político en su acepción moderna consiste en “la unidad, la ubicuidad, la omnipotencia del poder social y la uniformidad de las reglas”; (véase Tocqueville, 2007) pero es posible extraer otro sentido: lo político es el espacio en el que se constituye el *orden*, ahí sólo se expresa el conflicto. (Schevisbiski, 2014: 34) En ese espacio al generarse la orientación que habrá de darle significado a las formas de regular los comportamientos sociales no encontramos sentidos absolutos ni

universales; es aquí donde se puede reconfigurar el sentido las *prácticas* de los sujetos. (Laclau, 2006: 52-55) En este caso, al pensar lo político como expresión del orden que instituye la política, se comprende que su perfil como sistema con un mecanismo de disuasión de conductas prohibitivas, creando vías represoras para atenuar los conflictos (Entelman, 2005: 62) es una forma particular que no necesariamente es la única de entenderlo. Así pues, habremos de pensar lo político en torno a la “dimensión práctica del ordenamiento de la coexistencia de los contextos, y que este ordenamiento de las diferencias es un acto de creación”. (Dyrberg, 2014: 300)

En la dimensión de lo político, parafraseando a Hannah Arendt, “nos sentamos a la mesa, en ocasiones para acercarnos y en otras para separarnos”, (2016) pero en la política se interviene objetivamente como fuerza para orientar individuos y actores plurales o colectivos en una dirección u otra. Establecida la distinción entre la política y lo político, nuestra exposición se dirige a entender a los agentes que enfrentan al poder y que plantean el acto de desobediencia como un acto eminentemente *político*.

5.4 El sujeto político

La definición de sujeto político o del ciudadano en las democracias contemporáneas está en función de su vínculo con el Estado. (véase Abellán, 2011) La idea de ciudad y ciudadano hasta ahora dependen directamente para su interpretación del concepto de Estado nacional, no hay ciudad sin Estado nacional, con lo cual se dice “los ciudadanos no son fuera de la esfera del Estado”. Pero como se dijo, si al menos hay dos maneras de hablar de lo político, el ciudadano vinculado a una sociedad dentro de una nación es sólo una parte. En esa perspectiva el ciudadano está sujeto a cumplir la ley o hacerla cumplir si tiene un cargo de responsabilidad, si se niega a cumplir la ley entonces declara su rechazo a esa ciudad y comete un delito. En ese sentido, incumplir su obligación es desobediencia a la ley y amerita sanción, el ciudadano es una fuente de inseguridad y el Estado está orientado a someterlo.

Ahora bien, nos permitimos formular una cuestión, siguiendo una fórmula condicional: Si un ciudadano *es* frente al Estado (véase Bayón, 2009) entonces, ¿qué *es* el individuo? Es controversial la respuesta, si los ciudadanos aun teniendo a su cargo la “capacidad” de elegir, expresan la “voluntad general” ¿cómo es que su rol termina diluyéndose por la mediatización de los instrumentos del sistema?, Lo anterior nos va a permitir re-pensar la desobediencia civil desde otro horizonte, si la política ya no es de los ciudadanos, la desobediencia civil es una manera de regresar la política a los ciudadanos.

Nuestro foco virará un poco: las acciones que realiza el ciudadano pueden ser acciones responsables o acciones contrarias a la ley, ello lo determina unilateralmente el Estado (ya desde una perspectiva moderna), pues establece la línea de separación entre lo público y lo privado, luego, en ese marco *las acciones de desobediencia civil siempre son respuestas privadas, luego, serán ilegales*, entonces, cómo pueden justificarse. Para buscar una respuesta en principio necesitamos regresar al enfoque de la complejidad sistémica de las ciudades globalizadas y recuperar el doble significado de lo político.

Veamos, la operación de funciones del sistema tiene por objeto reducir la incertidumbre generada por el cúmulo de información y factores de riesgo propios de la exigencia de apropiación de recursos sociales (seguridad, propiedad, prestigio, dinero, poder, tiempo, información, etcétera) bajo el requisito explícito de dejar a cargo a la “estructura prescriptiva de preselección de posibilidades”. (Bayón, 2009: 39)

Este mecanismo de regulación selectiva de los conflictos sociales y la distribución de los valores hace posible “operar sobre la base de expectativas estables de comportamiento, conforme a reglas colectivas”. (Bayón, 2009: 40) Lo anterior, admite centrar el objetivo de la política más que en expectativas de creación de capacidades, en considerar criterios de *reducción de conflicto*. Por el lado del sujeto, la limitación de los códigos y funciones específicos del sistema y la relación asimétrica poder/subordinación, pone en claro que su objetivo es ampliar las formas de interacción colectiva y relacional.

Ahora recuperemos el significado amplio de lo político, para ello consideremos la idea de la acción política estratégica, ya considerada por Aristóteles, (véase 2009) en ella la política no solamente son procedimientos para designar roles (quién manda y quién obedece) ni definiciones para la inclusión/exclusión (quién está dentro y quién fuera de la ciudad). Cuando se pone en curso la acción política también hay un juego en donde se reordenan las identidades que forman parte del espacio social, entra en juego la dimensión antagonista, es decir, la dimensión del conflicto. Esa dimensión puede ser de oposición totalo puede ser de transformación de la diferencia. De acuerdo con esta idea, la acción estratégica puede ofrecer distintos resultados: 1) es que enfrentemos el acto de autoridad o 2) obedecer. En el primer caso se cumple la orden; pero en el caso de desobedecer ocurre algo diferente. Desde la perspectiva del sistema legal se activa una respuesta, pero eso sólo es la mirada desde el sistema legal; sin embargo, también podría ponerse en activación un mecanismo de sublimación que traslada los conflictos a diferentes terrenos, por ejemplo, de construcción deliberativa de una solución.

El concepto de lo político entonces es estratégico porque hace posible conformar campos posibles de transformación de los mecanismos del poder, no es que uno deje de ver a un régimen autoritario como violento y abusivo, es en principio admitir que no hay mecanismo de reducción de riesgos absoluto, que si lo hubiera sería el fin de la sociedad.

El traslado de los conflictos de un campo de negación de la resistencia a otro, en donde es posible pensar el conflicto de otras maneras, supone llevarlo a terrenos nuevos, en el cual, aunque las condiciones materiales no permitan las respuestas convincentes, se pueden identificar valores que resignifican al sujeto, su acción y la relevancia de la comunidad. (véase Alba, 2008) Es decir, la dimensión estratégica es posible en el campo de la complejidad propio de la política contemporánea. En el terreno aludido anteriormente, es posible entender ahora la dimensión de la desobediencia civil.

5.5 Re-pensar la desobediencia civil

Las sociedades globalizadas, “complejas” en el sentido presentado anteriormente, mantienen esquemas de autoridad que se muestran en las formas de control de los conflictos y en la atención administrativa de las demandas sociales; dichos esquemas son insuficientes o incapaces de entender las novedosas formas de interacción que tienen los sujetos con la ley y con el poder, con las instituciones y con los agentes de los gobiernos. Así, el aparato administrativo en las sociedades manobra a un ritmo que denota la falta de operatividad ante los tiempos actuales; en este sentido, en los ciudadanos surge una incertidumbre sobre la solución institucional-administrativa a sus problemas o demandas. Ante ello, de manera necesaria, han ido surgiendo diferentes modos de “hacer notar el reclamo social”, ya que en la medida en que se vuelven notorios (públicos y mediáticos) dichos reclamos, se exigen soluciones. Nuestro interés aquí no es el de distinguir los actos de protesta, pues eso ya lo hicimos anteriormente, antes bien nos importa aproximarnos a una caracterización de la “desobediencia civil” como un ejercicio de la práctica del ciudadano, la cual la coloca nuevamente en una posición relevante ante la construcción y sostén del orden social.

El acto de desobediencia civil adquiere en nuestro esquema un *status* de práctica ciudadana instituyente —y en tanto práctica ciudadana, es una práctica política—, que se sitúa entre la protesta legal (que no es violenta) y la acción revolucionaria (que es una rebeldía violenta), y se muestra como una declaración abierta de rebeldía, la cual tiene por objetivo transformar la realidad política mediante acciones no-violentas.

Retomando de nueva cuenta al personaje clásico de la desobediencia civil, Henry David Thoreau, podemos afirmar que los actos injustos del gobierno no afectan sólo a sus víctimas, sino al individuo gobernado en general; desde esta perspectiva, si no nos oponemos a una ley o a un acto injusto del gobierno nos convertimos directamente en cómplices de la injusticia. En este sentido, la participación política de los ciudadanos, a partir de actos de desobediencia, serán consideradas como prácticas que resultan de la afectación e injusticia sobre los mismos ciudadanos. Thoreau caracteriza a los actos de desobediencia como aquellos que deben expresarse siempre en términos no-violentos, esto

permite seguir considerando al Estado como quien detenta el monopolio de la violencia; (véase Webber, 1999) dado lo anterior, el acto de desobediencia debe mantenernos dispuestos a aceptar la sanción que nos imponga la autoridad, pues el castigo se debe mostrar como resultado de un acto ilegal (para el Estado), pero también como resultado de un acto de injusticia (contra nuestra conciencia).

A partir de los planteamientos de Thoreau, pero también de los de Mahatma Gandhi (llevando a cabo actos de desobediencia civil contra la colonia inglesa en defensa de los derechos de los ciudadanos indios, como vimos anteriormente), sin olvidar las acciones de Martin Luther King (promoviendo la defensa de los derechos de los negros en Norteamérica anteriormente referido), podemos rastrear una versión estándar de la desobediencia civil, así como de criterios que se pueden incorporar en su definición dependiendo del caso y el contexto del que se trate.

La versión estándar de la desobediencia civil consiste en un acto en el que entran en conflicto la moral y el derecho, o bien la moral y la ley; dicho conflicto se refiere a la obligación de obedecer la ley y alguna otra obligación moral. Aquí debemos tener en cuenta que un acto ilegal es aquel que rompe con una ley civil-estatal. Además, dicho acto se comete públicamente. Dicho en términos acordes con la concepción moderna de lo político-estatal, se trata de un acto ilegal cometido con la finalidad o intención de hacerlo público, esto distingue a la desobediencia civil como un acto ilegal, pero lo separa de los actos delincuenciales.

Otra referencia estándar de la desobediencia civil es que los actos se cometen conscientemente y en un sentido moral, es decir, que el desobediente civil realiza su acto pensado en su comunidad y no en un autointerés o interés propio. También, el acto de desobediencia civil es cometido con el propósito de protestar o frustrar alguna ley o acción gubernamental, o política gubernamental que se considera injusta, ya que siendo contraria a la justicia debe haber (moralmente) un retroceso a dicha normatividad o proceder estatal.

Con el paso del tiempo y en los contextos complejos de las sociedades, la versión estándar de la desobediencia ha ido “nutriéndose” de criterios adicionales, si bien dichos criterios sirven para justificar aún más el acto de desobediencia civil, en otros casos, han servido para mostrarnos la dificultad de focalizar o delimitar dicho acto. Uno de los criterios que se agregan a la versión estándar es, por ejemplo, 1) el acto de desobediencia debe ser pacífico, es decir, se trata de una acción no-violenta; pero además, 2) la ley violada debe ser la ley objetable misma, lo cual trae algunas dificultades pues no se pretende violar otra ley que no sea esa ley, porque es contraria a la justicia, es decir, no se pretende un cambio total de la normatividad estatal ni tampoco un cambio radical al sistema de justicia gubernamental, sino a una ley en específico. La dificultad con que nos encontramos al revisar el alcance de la desobediencia es que al poner en suspensión una ley, pueden violarse otras leyes cuando protestamos por la ley en cuestión, por ello se habla también de una violación directa e indirecta a la ley objetable al momento de realizar el acto de desobediencia.

Un criterio más se agrega a la versión estándar es el castigo a los desobedientes; quien desobedece tiene que estar dispuesto a aceptar el castigo por violar la ley; en este sentido, la implicación es que cualquiera puede aludir a su derecho de tránsito o de manifestación para mostrar su inconformidad sobre alguna ley gubernamental, pero el desobediente civil debe estar plenamente consciente de que con su(s) acto(s) viola la ley, y eso tiene repercusiones legales, es decir, eso debe ser castigado. Un último criterio es que el propósito del acto no es otro que el de probar la constitucionalidad de una ley, esto es, de mostrar que la ley objetable puede y debe ser reformada dado el carácter convencional de las leyes. Dicho lo anterior, debemos decir que la desobediencia civil fundamentalmente expresa un agravio, o bien persuade a otros —ya sea público en general, servidores públicos, legisladores o miembros del poder judicial o ejecutivo—, de la justicia de la causa.

Según Pietro Ameglio, experto en el tema, (véase Ameglio, 2010) siguiendo a Gandhi, nos dice que más allá de las anteriores caracterizaciones la desobediencia civil ahora también se puede clasificar según el agente involucrado y la calidad de la acción. Desde la primera clasificación que propone, podemos encontrar una escala de formas que

van desde lo individual, lo colectivo y el conjunto social, pues cada una tiene características diferentes. La desobediencia civil en lo individual es practicada para favorecer a los demás; en la desobediencia civil de masas o colectiva a menudo se practica con fines egoístas, en el sentido de que las personas involucradas esperan obtener de su desobediencia ventajas personales; por su parte, la desobediencia civil total implica una rebelión pacífica, en rechazo de obedecer cualquier ley del Estado, lo cual implica un enfrentamiento frontal al gobierno con todo lo que ello implica. (Ameglio, 2010: 151-153) En nuestras ciudades, altamente etiquetadas como sociedades globales, la participación de los ciudadanos cada vez es más influenciada por personas que tienen otras visiones u otras perspectivas, dada la movilidad de los ciudadanos, además de que las protestas entre más numerosas tienen mayor peso político.

En relación a la calidad de las acciones de desobediencia civil podemos decir que existen acciones defensivas y ofensivas. Las segundas implican desobediencia no-violenta y deliberada de las leyes estatales, cuya violación no implica un comportamiento inmoral por tratarse de la búsqueda de la justicia; mientras la desobediencia civil defensiva es la desobediencia no-violenta involuntaria a las leyes que son por sí mismas injustas, que se lleva a cabo por respeto hacia uno mismo y por dignidad humana. (Ameglio, 2010: 154- 156) De cualquier manera, nos estamos enfrentando continuamente a este carácter moral que está por encima de todo ordenamiento jurídico, pero que tiene como fin una práctica política.

Como muestra del carácter moral de estos actos, Gandhi, nos dice que “[...] la desobediencia, para que sea civil, tiene que ser sincera, respetuosa, medida y exenta de todo recelo. Tiene que apoyarse en principios muy sólidos, no verse nunca sometida a caprichos, y sobre todo no dejar que la dicte el odio y el rencor”. (Gandhi, 1985: 80) Dificil tarea cuando los gobernantes utilizan la ley del Estado para desacreditar cualquier acto de protesta o señalamiento de malas políticas gubernamentales y las llaman como “desestabilizadores del sistema”; postura que deviene de esquemas tradicionales de autoridad, pues es ella misma la que dicta el tipo de participación ciudadana.

Por su parte John Rawls nos dice que “[...] el problema de la desobediencia civil [...] sólo se plantea en un Estado democrático más o menos justo para aquellos ciudadanos que reconocen y aceptan la legitimidad de la constitución”. (Rawls, 2014: 331-355) Es así que no pueden vincularse actos de desobediencia civil en otras formas de gobierno en donde justamente no se considere al ciudadano como partícipe de alguna forma del gobierno actual. Nuestras ciudades son sociedades resultantes de una forma de gobierno democráticas, de este modo el elemento indispensable para pensar una práctica ciudadana como desobediencia civil será en el modelo democrático (en tanto modelo inclusivo republicano), en donde el ciudadano aporte su cuota de legitimidad a ese orden jurídico.

El otro problema de la desobediencia civil, desde el foco rawlsiano, es que debe ser abordada por su misma naturaleza o condición, y posteriormente por su justificación. Así, la naturaleza de la desobediencia civil se caracteriza por 1) la conciencia de quien ejercita esa conducta, pues de lo contrario, es decir, si no se es *consciente* de la acción a realizar, nada puede garantizar su moralidad; también se caracteriza por 2) el *principio de publicidad*, pues la desobediencia civil no es un acto privado, sino una conducta que desafía públicamente a las autoridades; y 3) la naturaleza de la desobediencia civil se constituye en la no-violencia, pues es justamente el acto no-violento el que hace posible su propia justificación. Como mencionamos arriba es sumamente complicado distinguir entre un acto violento y no violento, entre un acto que lesiona o no lesiona, entre un acto que injuria o no, pues desde la misma perspectiva ilustrada, un acto que no corresponde con una ley es un acto que violenta o atenta contra el sistema establecido; (véase Kant, 1978: 151-152) en cambio, no falta quien diría que una prudente dosis de violencia pudiera contribuir mediáticamente a la difusión de una causa. (Singer, 1985: 301) Se podría decir que una condición más para el análisis de la desobediencia civil desde Rawls es que 4) se debe estar dispuesto a aceptar el castigo o sanción de la autoridad, de lo cual ya hemos mencionado. En cuanto a la justificación del acto de desobediencia, para John Rawls el primer requisito es que la conducta detonadora del acto debe proceder de un sólido fundamento moral. (2014)

En las últimas décadas debemos decir que, como lo apunta Manuel Garrido, nos hemos encontrado con una transmutación y proliferación de motivaciones para los actos de desobediencia civil. En un principio, la conducta era motivada por la defensa de derechos civiles de los ciudadanos, ahora nos hemos encontrado con demandas varias como lo son el desarme nuclear, la defensa de los derechos de los animales y la protección del medio ambiente. Hoy en día, en particular destacan los actos de desobediencia civil contra la globalización. (Garrido, 2012: 14-16) Decenas de actos de desobediencia civil hemos presenciado alrededor del mundo protestando contra la globalización, incluso se ha acuñado el término de “globalifóbicos” a los actores desobedientes. Además de otros casos como la desaparición forzada, el fraude electoral o las reformas (laborales, educativas, energéticas, etc.), llamadas reformas estructurales de los Estados.

Admitiendo la postura de Rawls, al enmarcar fundamentalmente los actos de desobediencia civil dentro del plano de la democracia, la propuesta de Daniel Markovits sugiere que cualquier limitación o parcial defecto que acontezca, brote o se produzca en una democracia puede ser caracterizado como un “déficit democrático”, (2005: 1909) y la manera de combatirlo (siempre parcialmente) no es otra que la desobediencia civil, y de este modo tendríamos un modelo de desobediencia civil que lo que busca es el fomento del desarrollo democrático en sociedades complejas.

5.6 Hacia una nueva participación ciudadana

Como ya se mencionaba anteriormente, la idea de ciudadanía mantiene la idea de que los ciudadanos no pueden ser libres ni autónomos ni desarrollar actitudes cívicas y éticas fuera de la esfera del Estado, lo cual supone la pérdida de toda capacidad crítica frente a la autoridad. Esto es, no hay otra manera de ejercer la ciudadanía, ni ejercer demandas sociales sino es vía las instituciones del Estado, esto es, mediante el orden de lo legal.

En nuestro planteamiento, hacemos hincapié en que la desobediencia civil trata de acciones no-violentas que deben ser consideradas por los actores políticos como una nueva vía de ejercicio ciudadano. Sin embargo, sabemos que estas acciones nos remiten a romper la cooperación con una cierta legalidad.

La creación de los Estados–nación se sostiene en el paradigma de lo legal, como ya hemos mencionado en distintos momentos. En este sentido el Estado se convierte en el regulador de la moral pública y privada. Dicha legalidad, articulada en un conjunto de leyes y decretos, es una construcción social e histórica, de cierta clase social con la exclusión siempre de otros sectores, pues la voluntad de todos empíricamente no fue ni es partícipe de la legalidad vigente. Dentro de este paradigma, la ley se muestra con un carácter sagrado e indiscutible, y se olvida que ella está sujeta históricamente a cambios y perfectibilidad, es decir, se olvida su carácter convencional.

Del mismo modo, la participación política se encuentra sumamente limitada al sistema democrático (tradicción) liberal, que si bien ha proporcionado herramientas básicas para la democracia también es cierto que la participación de los ciudadanos se reduce a un proceso electoral. Este proceso permite que los ciudadanos expresen su voluntad, que expresen su poder (*kratos*) por medio del voto. Sin embargo, ¿qué pasa después del ejercicio del voto?, esto es, ¿qué sucede con nuestro poder de decisión, con nuestra voluntad y con nuestra participación democrática después de ir a las urnas y depositar nuestro voto? En la democracia electoral el “gobierno del pueblo”, o sea, el poder del ciudadano, acaba en el instante de depositar el voto en las urnas. Tendrá pues que tener otravisión la democracia (republicana) para que se adapte a estos nuevos tiempos.

Recordarán el concepto de “voluntad general” de J.J. Rousseau, este término de voluntad general ha sido interpretado de distintas maneras por diferentes teóricos. Sin embargo, volvamos a Jean-Jaques Rousseau. Este francés en sus distintos textos –como lo es el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* o el *Contrato social* (véase Rousseau, 2008 y 2005)– nos advierte de no interpretar a la “voluntad general como la voluntad de todos”, antes bien, la voluntad general es la

voluntad de aquellos que asumen la práctica democrática, es decir, de aquellos que participan en el proceso democrático. De este modo, la voluntad general no debe entenderse como la voluntad de cada uno de los ciudadanos. ¿Cuál es la problemática aquí? Por un lado, en nuestras sociedades resulta imposible hablar de una voluntad general dada la pluralidad de perspectivas e intereses; y, por otro lado, en darnos cuenta de que en realidad quien elige al gobernante es realmente una minoría que no representa la voluntad de la mayoría y mucho menos la voluntad de cada uno de los involucrados. O peor aún, ¿si no participamos en el proceso electoral no somos ciudadanos?

Primeramente, debemos de tener en cuenta que la sociedad globalizada en su afán de homogeneizar individuos nos muestra la pluralidad en la que nos encontramos inmersos, una pluralidad de intereses, de gustos de actitudes, de deseos, de temores, de ideas, etc. En este ambiente, hay identidades únicas, personales, que constantemente se ven amenazadas por la existencia de otras identidades, ya que la simple existencia de “los otros” cuestiona la propia identidad. En un ambiente así, lo inevitable que surja es el antagonismo o el conflicto, esto es la disensión en la coexistencia. ¿Cómo obtener una voluntad general en un mundo conflictivo o antagónico?

Ahora bien, parece ser que con el proceso democrático se respeta la voluntad de “la mayoría”, pero no olvidemos que las mayorías pueden equivocarse, incluso se llegado a mencionar que en la democracia existe la “tiranía de las mayorías”, esto es, que se impone una mayoría ante los intereses plurales del conjunto. Nos parece que el mérito de la democracia, el cual debe ser el objetivo de nuestras sociedades, no es respetar la voluntad de la mayoría (sin restarle su importancia a ello), antes bien es la protección de las minorías involucradas en el proceso, por ejemplo, los no votantes, los anulados, los que votaron contrariamente a la “mayoría ganadora”, etcétera, es decir, todas aquellas minorías o aquellos que no participaron en el proceso electoral por diversas razones.

El pilar que fundamenta a un sistema democrático es la inclusión de todos en el proceso, es decir, la libertad de participar en la toma de decisión de nuestros gobernantes y en la manera de legislar.

Pero dadas las condiciones actuales, en donde nuestros representantes gobiernan y legislan dados sus intereses personales y nos los intereses de los ciudadanos, esto es, donde la democracia se percibe en un sentido liberal y no republicana, parece que queda fuera la participación ciudadana y los espacios para desahogar los reclamos. Nuestra realidad exige, pide y reclama nuevos espacios de inclusión, discusión, y de diálogo, ya que ellos forman parte de nuestros “derechos políticos”. Si esperamos a que estos espacios se abran por pura voluntad política, la historia nos dirá que seamos muy pacientes; pero es justamente la misma historia la que nos “abre los ojos” y nos muestra que esos espacios se ganan con lucha social, pues aquellos en el gobierno que gozan de ciertos privilegios no querrán nuncadeshacerse de ellos.

En las últimas décadas, en México y el resto del continente americano, hemos vivido en incertidumbre dado por los penúltimos procesos electorales, pues nuestros gobiernos conjuntamente con su aliado los medios masivos de comunicación —ya que nuestros gobiernos han gobernado con la radio, la televisión, y el internet— han contribuido al declive del bono democrático de nuestras ciudades.⁹⁰ Todo este desconcierto puede resumirse en un binomio: entre lo legítimo y lo impuesto. Por ejemplo, un gran número de mexicanos tienen dudas acerca de la validez de los últimos cuatro procesos electorales en México, y por lo tanto de la poca legitimidad que da ese proceso. En el sexenio anterior muchos mexicanos afirmaban, de igual manera como los dos sexenios anteriores que en el proceso electoral no fue transparente, equitativo e imparcial, es decir, que de alguna manera existió un “fraude electoral —no nos interesa aquí afirmar o negar este acontecimiento—, lo que realmente interesa es que ha quedado la duda “sembrada”, quedó la incertidumbre de la validez del proceso, quedó la desconfianza, y ante ello ¿cómo esperar que participemos institucionalmente en un proceso maleable por otros intereses que no son los nuestros, sino de ciertos grupos que quieren mantener privilegios adecuando una elección a su antojo?

⁹⁰ Dado que este trabajo fue iniciado en el sexenio anterior es que se alude a la dupla o contubernio para gobernar entre los medios masivos de comunicación y el gobierno federal, sin embargo, terminamos esta tesis con otra realidad, pues tenemos ahora varios gobiernos de centro-izquierda en el continente. Con lo que la dupla de la que hablábamos ha cambiado, ya que los medios masivos de comunicación ahora están coludidos con la élite del poder de los gobiernos anteriores, es decir, que, dado que no quieren perder los privilegios que tenían, los medios masivos de comunicación (no todos, pues hay honrosas excepciones) se han aliado con grupos de poder que quieren recuperar el gobierno que perdieron. Dada esta situación, habría que hacer una investigación profunda acerca de este cambio y de los intereses que estaban y están en juego en esta primera dupla entre medios y gobierno.

¿Cómo enseñar valores democráticos si en práctica no se hacen valer? ¿Cómo decirle a la juventud que apueste por la democracia si cada vez que se participa no se respeta la decisión de los ciudadanos? La apuesta por un gobierno democrático se hace cada vez más difícil de sostener dentro de los esquemas tradicionales liberales.

5.7 De la reflexión a la práctica

La noción que exploramos de desobediencia civil trata de considerar otras posibilidades a partir de invertir el paradigma de lo legal: situar a la ley moral por encima de la ley jurídica, lo legítimo por encima de lo legal. Es por ello que Gandhi sostiene que

se obedece a las leyes por la conciencia, no por temor a las sanciones [...] La desobediencia civil es un derecho inalienable de cada ciudadano. Renunciar a él significa dejar de ser hombres [...] es la forma más pura de agitación constitucional [...] es la rebeldía sin el recurso de la violencia. (Gandhi, 1985: 74)

Reprimir la desobediencia civil es en este sentido como tratar de aprisionar la conciencia. De esta manera, la desobediencia civil es un proceso de construcción de la ley, de la legalidad, desde la moralidad, aunque en su primera impresión parezca lo contrario. En este mismo sentido afirma el Mahatma que:

Cuando me niego a hacer una cosa que repugna a mi conciencia, yo uso la fuerza del alma [...] si no obedezco a la ley y acepto la pena por haberla infringido, uso la fuerza del alma. El verdadero significado de que somos una nación observante de la ley es que somos resistentes pasivos. Cuando no compartimos algunas leyes, no rompemos la cabeza a los legisladores, sino que sufrimos y no nos sometemos a las leyes [...] si el hombre sólo se diera cuenta que es de cobardes obedecer a leyes injustas, ya no lo podrá esclavizar ninguna tiranía hecha por el hombre. Esa es la clave del autogobierno o gobierno nacional [...] Mientras exista la idea supersticiosa que los hombres deben obedecer a las leyes injustas, existirá también su esclavitud. Y sólo un resistente pasivo puede remover tal superstición. (Gandhi, 1991: 321)

Cuando Gandhi dice que la obediencia a las leyes es una “superstición”, tendríamos que añadir que en las sociedades, y más específico, en las escuelas de esas sociedades es un valor netamente moral el “obedecer”, de este modo, todo aquello que significa lo contrario (interpelar, cuestionar, criticar, objetar, etc.) es considerado como “anormal” o “enfermizo”, en este sentido no nos sorprenda ver, como sucede actualmente, a niños o adolescentes a ser llevados o remitidos a psicólogos infantiles especialistas en “rebeldía”.

La vinculación entre la desobediencia civil con el de la legitimidad moral antes que con el de la legalidad jurídica, se convierte en un derecho moral de toda persona a partir de su conciencia; se trata del “deber de desobedecer a toda orden inhumana”, en otras palabras, se trata de una “desobediencia debida a toda orden de inhumanidad” por ejemplo desde Latinoamérica (Marín, 1998), o desde los sacerdotes rebeldes se trata de una “santa desobediencia”, o desde la literatura se podría hablar de una “obediencia negada” o un simplemente “*I’d rather not*”. Se trata de configurar una forma de organización social y política paralela al Estado, sin que ponga en peligro la existencia del mismo, no es el objetivo, pues el mejor gobierno será aquel que gobierne menos.

Por medio de la desobediencia civil se trata de ir acotando las excesivas funciones y atribuciones del Estado en aras de desarrollar nuevas formas autogestivas y autónomas de democracia popular y republicana.

La democracia liberal representativa y su proceso electoral cada vez se muestra en algunos países como democracia aparente, pues la representación de los intereses de los ciudadanos no es reflejo de las acciones del parlamento, de los alcaldes, de los gobernadores ni del presidente de la República, esto ha hecho que miremos otras formas de participación (republicana), formas en las que retornemos ese poder de la gente que se disuelve actualmente en un día de votación. ¿Cómo deben ser estos nuevos ciudadanos? ¿Cómo hacer que la gente se involucre en acciones como estas? ¿Cómo dejar la apatía por la política, por nuestra comunidad, por el Otro, en un mundo individualizado?

Se necesitan ciudadanos involucrados, que sean actores de su propio destino, ciudadanos activos, ciudadanos con una identidad participativa. Estos ciudadanos deben construirse o reconstruirse, deben ser ciudadanos que estén situados en la realidad en que viven, deben ser educados para cuestionar y criticar, para ser independientes, no para obedecer, la educación no se restringe la alfabetización sino a la politización. Este nuevo ciudadano debe estar al tanto de las decisiones que toma esa “clase política”, pues le importarán dichas decisiones porque le afectan, la política afecta. También, este ciudadano debe fomentar el diálogo, pues así se combate las medidas de exclusión y se mantiene siempre el compromiso social. De otro modo, si se conserva la ignorancia en todos los sentidos se justifica la obediencia, que como ya se ha dicho ha sido constituida en las sociedades modernas como uno de los más importantes valores. (Ameglio, 2010, 162-164) Se trata pues de situar la confrontación en el plano de lo moral, a partir de un cuestionamiento del orden legal, por encima del cual estaba la legitimidad de la demanda y de la obediencia a la propia conciencia como un derecho de cada ciudadano. Esto busca producir un desarme en el otro (adversario) y la instalación de una dualidad de poder en cierto territorio, por el mayor tiempo posible. Y para que ello prospere es importante la tarea de construcción física, moral, intelectual de los desobedientes y de las masas, para lo cual es imprescindible una constante comunicación.

CONCLUSIONES

Si bien hemos tenido a lo largo de la investigación distintos momentos en los que necesariamente llegamos a concluir algunos aspectos que se trataban en cada apartado, resulta necesario hacer algunos comentarios finales al respecto de este trabajo, si bien no para concluir definitivamente con el tema-problema sí para abrir nuevas vetas para la reflexión que por supuesto no se agota ni el teórico ni en lo práctico.

Comencemos diciendo que la desobediencia civil, en su espectro multifacético y nada definido ni concluido, es una práctica que hoy por hoy se vuelve cada vez mucho más recurrente ante los mecanismos tradicionales y conservadores que continúan operando y que no dan cabida a las exigencias y protestas que la ciudadanía en una sociedad compleja como la que actualmente tenemos. Pero ¿de dónde partimos para llegar a tales afirmaciones?

Aristóteles en su *Metafísica* nos muestra claramente que la naturaleza no significa otra cosa que principio de vida y de movimiento (anima) de las cosas existentes. (véase Aristóteles, 2009) Así la naturaleza es un fin en sí mismo, entonces hay una estrecha relación entre naturaleza y fin, y es aquí donde podemos agregar un tercer término, el Ser. Y junto a este concepto tenemos necesariamente que agregar otro Realidad. Entonces, ya tenemos un conjunto de conceptos con los cuales partimos: Finalidad, Naturaleza, Ser y Realidad. En donde el concepto de naturaleza (y su fin) hace referencia a la estructura de la realidad y al sentido del ser.

Ahora bien ¿qué tiene que ver este Ser en el derecho, la política, civilidad, la ley o la desobediencia? Evidentemente no a cualquier tipo de Ser se le puede adjudicar derecho, política, civilidad, legalidad o desobediencia, sólo se podría al Hombre, en tanto especie, esto es, el concepto del Ser aplica para el ser humano. Y es hasta ahora que podemos referirnos a una “naturaleza humana”. ¿Y cómo es esa naturaleza o cuáles son sus características esenciales? Si nos quedamos con la tradición que aquí mostramos parecería que la racionalidad y la sociabilidad son las causantes de que, distinguiendo al hombre de las bestias y los dioses, invitan al hombre al perfeccionamiento, a su finalidad, a su felicidad. Es entonces que podríamos decir que “es natural que el hombre se conduzca racionalmente y quiera vivir en sociedad”, con toda la discreción que implica la anterior afirmación.

Siguiendo a Arendt y a Schmitt en relación a la “condición humana” y a las características que muestra el hombre en sociedad, parecería que lo que define esta humanidad es el Conflicto, dada la pluralidad que resulta evidente como dato empírico y la contingencia de nuestros intereses, deseos, objetivos, ideologías, etc. Dicho lo anterior, parece que surge la necesidad de un ordenamiento, que si bien pudo haber brotado de una ley de la naturaleza (Derecho natural) o de un acuerdo entre individuos (Derecho positivo) es de carácter real, tangible el mundo jurídico-político en el que nos encontramos inmersos.

Ya desde Hobbes sabemos que la observancia de las leyes equivale a la justicia misma, pues las leyes son órdenes del Estado, y por consiguiente son leyes civiles, pues es el poder del Soberano quien obliga a los hombres a obedecerla. La ley en este sentido es la conciencia pública mediante la cual se ha propuesto ser guiado. Y hasta aquí, ninguna ley podría ser injusta, ya que la ley se hace por el poder soberano, y todo lo que hace el Soberano está garantizado pues es propio de la voluntad de cada uno de los habitantes del pueblo. (véase Hobbes, 2001: Parte 1, Cap. 1, 26, 29, 30) Ya con J.J. Rousseau, en su *Contrato Social*, el poder soberano se convierte en “la voluntad general”, pero al igual que en Hobbes ésta no puede equivocarse:

[...] la voluntad general es siempre recta y tiende siempre a la utilidad pública (...) no hay ya que preguntar a quién corresponde hacer las leyes, puesto que son actos de la voluntad general, ni si el príncipe está por encima de las leyes, puesto que es miembro del Estado; ni si la ley puede ser injusta, puesto que nadie es injusto consigo mismo; ni cómo se puede ser libre y estar sometido a las leyes, puesto que no son éstas sino registros de nuestra voluntad. (Rousseau, 2002: libro II, cap. III, 424-432)

Y con John Locke parece que se cierra el círculo. (Locke, 2003: cap. VIII, 274) La voluntad general o el poder soberano se convierte aquí desde la perspectiva del pensador inglés en “consenso” y la “mayoría”, esto es, el consenso de la mayoría; así cada hombre que es consciente y se reúne con otros para formar un cuerpo político bajo un gobierno, se pone a sí mismo bajo obligación, ante todos los miembros de la sociedad, de someterse a la determinación y resoluciones de la mayoría. De otra manera, no tendría sentido alguno el pacto originario.

Ante tal espectro, no hay derecho alguno o situación superior que ponga límite, desafío o reclame al poder estatal. Hasta aquí lo único que vemos es la voluntad del gobernante, la voluntad del soberano, la voluntad general reunida por consenso, y esta jamás podrá equivocarse, incluso parecería absurdo incluso pensar en la justicia o injusticia que las normas surgidas dictan.

Será con otro tipo de ideas en donde justamente se abre el camino a la desobediencia como ámbito pertinente para el actuar político. Y es aquí donde el concepto de justicia es relevante, ya que ella en sí misma busca determinar una relación: la relación conveniente de cosas entre personas; en última instancia se fija siempre en una *alteridad*. Esto es la justicia se dirige siempre *ad alterum*, en relación a otro. Ahora estamos frente al concepto que aporta fundamento toda realidad social, jurídica, ética, legal, etcétera, es decir, la *conciencia moral*, la conciencia del Otro, la cual surge como fundamento para pensar en los demás, en los otros.

Los deberes sociales nos obligan a ejecutar todo lo necesario para la conservación de la sociedad y a evitar todo lo que pueda constituir daño. Y es así que la obediencia al derecho, la obediencia a la ley o la obligación política resulta de una consideración moral y no una obligación legal. Y no puede ser una obligación legal, pues eso nos haría hacer un retroceso al infinito, ya que las obligaciones legales se derivan de leyes, y de este modo siempre tendría que existir una ley que nos dijera que debemos obedecer la ley, y así otra que nos dijera que obedezcamos a esta última, y de esta otra más, ...*in infinitum*. Por lo que la obligación de obedecer la ley debe ser en última instancia una obligación moral. Este es el mismo argumento que utiliza Peter Singer en su texto sobre desobediencia. (véase, 2009)

Alfred Verdross –diplomático austriaco y profesor universitario en la Universidad de Viena, considerado también el abogado internacional austriaco más importante del siglo XX–, nos comenta al respecto:

Estas consideraciones constituyen la prueba de que las sanciones externas (ejecución, pena, facultad económica-coactiva) no pueden ser las últimas sanciones jurídicas, ya que su aplicación legal depende de la voluntad de los órganos-límite para imponerlas solamente en los casos y de conformidad con los procedimientos legales. Por tanto, la validez de las normas de un orden jurídico que prescriben a los hombres una conducta bajo la amenaza de una sanción, depende, en última instancia, de la regla moral que prescribe a los órganos-

límite el estricto respeto del Derecho en todas sus decisiones. Si esta norma moral se suprimiera, carecerían de sentido todas las reglas que imponen sanciones a quien las violan, porque nadie se sentiría obligado a imponer las penas en la forma prevista por las leyes. (1983: 395)

Ahora bien ¿qué hacemos con un derecho injusto, una ley injusta o mandato de la misma categoría? La respuesta fue dada en los distintos capítulos del trabajo, pues mientras los desobedientes civiles como Thoreau, Gandhi o Melville actuarían según su conciencia considerando la transgresión de sus acciones, un Kant estaría de acuerdo con ellos no sin antes señalar que pueden pensar lo que quieran, pero que deben obedecer sin más. A lo largo de la investigación se tuvo un especial interés en mostrar lo amplio que puede ser el significado de la desobediencia, sus variantes, sus matices y sus alcances, sin embargo, tratamos de aproximarnos a características mínimas no para redefinir, sino para seguir analizando el alcance mismo de la desobediencia. Sin embargo, estamos conscientes de que tanto en la red como en los distintos discursos actuales que hablan sobre el tema existe un uso indiscriminado del concepto, desde las izquierdas radicales que ven en ella el punto clave o el instrumento para la revolución total, hasta la extrema derecha; desde aquellos que insisten en colocar a la desobediencia civil como un derecho humano inalienable (de 2ª o 3ª generación), hasta un abordaje psicológico de una enfermedad social. Pero si bien fuera nuestro sentir el de esclarecer este concepto, bastaría con haber hecho una recopilación de definiciones y casos que coincidieran con la teoría; pero no es así, justo lo que mostramos es que debemos seguir hablando del tema y se debe seguir haciendo ruido en nuestra sociedad, pues estamos convencidos de que la desobediencia civil ha llegado para quedarse.

¿Qué hicimos en esta investigación? Primeramente, iniciamos hablando sobre civilidad, su significado su alcance y su necesidad, ya que como esta investigación trata sobre la desobediencia civil primeramente deberíamos tratar de entender lo que entendemos por “civilidad”, siempre desde un contexto crítico. Aquí hablamos sobre la convivencia humana, la estabilidad y el orden que implica dicha civilidad. Además, cómo el término fue acuñado en adición al otro término que es el de “ciudad”, predisponiendo orden y estabilidad, relaciones sanas de convivencia, a las personas que viven en las ciudades y, por otro lado, señalando de bárbaros, bestias, inadaptados o criminales a todos aquellos que no con-viven en la ciudad. En este estereotipo se muestra que es en la ciudad donde se

construye el bien común, así como la identidad y pertenencia, lo cual conlleva responsabilidad, pues nuestro bienestar dentro de la comunidad es el bienestar de los demás.

La civilidad entonces también no puede entenderse sin el concepto de ciudadanía, pues es justamente ella la que trata siempre de controlar la violencia. Objetivo no fácil de lograr dada la globalización en los países, en donde se desdibujan las fronteras, la pertenencia y la identidad se trastoca; ahora estamos en una situación en donde la violencia no proviene solamente desde el interior (otros ciudadanos o estados) sino también del exterior, la violencia se expone ahora como exclusión, tal y como lo sostiene Etienne Balibar. (véase Balibar, 2005)

Civilidad y ciudadanía tienen la misma raíz y refieren clásicamente a civismo y amabilidad, a cortés y educado, siempre referente al *otro*, es decir, al espacio público, al orden público. Esta civilidad está siempre en riesgo por el individualismo que se traduce como indiferencia al otro, con todo lo que implica o puede implicar dicha indiferencia, por ejemplo, la injusticia. Es cuando decidimos, con ayuda de Balibar, en tomar a la política y la civilidad como lo que realmente es, esto es, como la autodeterminación de los pueblos, es que podemos llegar a fines comunes.

La civilidad también está relacionada con hacer política, y es justamente aquí donde las categorías conservadoras o clásicas comienzan a contraponerse, pues la desobediencia civil resultaría un acto netamente anti político o apolítico, sin embargo, y es justamente lo que tratamos de mostrar en la investigación, la desobediencia civil es una nueva manera de hacer política frente a las sociedades complejas a las que nos enfrentamos en estos días. Si una de las constantes de la política es la participación de los ciudadanos, es la desobediencia civil una participación más de las muchas que pueden hacer los ciudadanos con el objetivo de llegar a fines comunes, pues mientras algunos pensarían que la desobediencia civil es la etapa en donde la política ya es obsoleta, es, en cambio, una manera de innovar la participación política. Es por ello que en este apartado abarcamos los conceptos de multiculturalidad, democracia y republicanism, los cuales tienen una fuerte relación con la inclusión que tanto se necesita en las sociedades actuales, acompañando así las afirmaciones del Dr. Ambrosio Velasco y Luis Villoro.

Con estos autores tratamos de vincular el concepto de desobediencia civil desde la tradición liberal y republicana. Es pues desde la tradición liberal que se plantea una sociedad moderna, que se compone de dos cosas, a saber: asociaciones y legalidad. De hecho, es esto lo que hace aparecer a las sociedades democráticas como portadoras de la libertad y el progreso. La comunidad es un subsistema integrador de la sociedad; su función integrar un sistema social diferenciado, es decir plural. Lo fuerte de esta comunidad es la autonomía ciudadana y el respeto al Estado. Para llegar a ello es necesario pasar por una serie de dinámicas sociales tales como la pluralidad y tolerancia religiosa, la economía de mercado libre de restricciones sociales, un gobierno representativo y, sobre todo, que exista una legalidad fuerte. La concepción liberal entiende la democracia como un sistema de normas y de instituciones que se fundan, finalmente, en el sistema de derecho y en el respeto a la ley. La democracia es, además de lo anterior, fundamentalmente una forma de vida y sólo por ello es un sistema de normas, convenciones e instituciones. La democracia liberal se le concibe a ésta finalmente como un sistema de representaciones que tienen su fin sólo en un proceso electoral. En los sistemas electorales no se elige nada, solamente el ciudadano entra en el juego ya dado y establecido de antemano por los verdaderos jugadores: los grupos de poder, oligarquías o gobiernos autoritarios. Visto desde esa perspectiva, el ciudadano no es sujeto con derecho a elegir cómo vivir, comprar, educarse, divertirse; todo eso ya está establecido. El mundo de la vida (tradiciones, supuestos, lengua, cultura) es colonizado por el sistema social desde el dinero, el poder y la política.

Para quienes provienen de una tradición liberal, como John Rawls y Ronald Dworkin, es necesario establecer la legitimidad y los límites de la tolerancia a la desobediencia civil dentro de una democracia constitucional casi justa. Según estos teóricos, la desobediencia civil pone a prueba el grado de liberalismo de las democracias constitucionales y da cuenta cuán en serio se toman los derechos (véase Dworkin, 2002a). Pero para ellos sólo se permite la desobediencia civil cuando existen violaciones a la justicia, es decir, cuando se violan los derechos de los individuos. Si no hay violaciones a los derechos políticos y civiles del ciudadano, entonces la desobediencia civil no tiene razón de existir.

Desde esta perspectiva, la desobediencia civil es un disenso legítimo y no debe confundirse con la objeción de conciencia, la cual es una negativa a obedecer un mandato legal, se basa en razones apolíticas, “sin relación con la justicia o la transformación social”. Según Rawls y Dworkin, la desobediencia civil surge de una democracia constitucional casi justa, porque las mayorías legislativas pueden errar o ser orientadas a violentar la constitución; pero si la injusticia no excede ciertos límites, debemos obedecer leyes injustas para evitar contravenir las instituciones establecidas (Kant).

En Rawls la Desobediencia civil es una especie de correctivo, de instrumento estabilizador del *statu quo*. En el esquema de Rawls, aquellas personas a las cuales no se les ha violentado algún derecho pero que no consideran a las instituciones y los procedimientos políticos de un Estado como los más idóneos para la sociedad justa, se enfrentan a un dilema: o trabajan desde las instituciones para cambiar el sistema social o se arriesgan por su cuenta a ser considerados como subversivos y criminales. Para Rawls la sociedad civil como esfera de lo privado es estática, individualizada y sin motivación política; si alguna vez se utiliza la desobediencia civil será en defensa propia. El Estado, a través de la sociedad política, otorga los derechos y la justicia desde instituciones que pueden equivocarse dentro de la normalidad política.

Así es como los liberales defienden sólo parcialmente la desobediencia civil, pues de ninguna manera la justifican como *praxis*. Ahora bien, si partimos de este supuesto liberal sobre la desobediencia civil, estamos hablando de un terreno donde la cultura política ya está madura. Tanto el gobierno como los ciudadanos están conscientes de este componente necesario de la democracia. Es verdad que la desobediencia civil queda justificada en un Estado democrático de derecho porque desobedecer una ley injusta se hace en nombre de una justa. Eso regularmente se da en las democracias, difícilmente en los totalitarismos o dictaduras. De hecho, el Estado democrático se erige como inacabado y siempre dispuesto a conservar aquello que nos hace más justos y a renovar o a ampliar los derechos de los grupos, minorías que por alguna razón no han sido tomados en cuenta (los indígenas, los homosexuales, los niños, las amas de casa, etc.). Sin embargo, una cosa es aceptar este supuesto liberal y otra suponer que el Estado democrático de derecho se agota en su ordenamiento jurídico.

Desde la tradición republicana, tal y como lo entiende Kant, Thoreau, el EZLN, Melville, Tocqueville, entre otros, pensar en la desobediencia civil, la objeción de conciencia así como en las otras desobediencias al derecho, es sumergirse en una clara contradicción entre la conciencia, voluntad, derecho, libertades, valores y/o intereses de los ciudadanos o pueblos y las leyes impuestas por un poder externo y muchas veces autoritarios que no consultan, ni son sensibles al juicio moral, culturas, opiniones, sentido común, valores, etcétera de la ciudadanía. Y es esto lo que formará parte de las aporías de la democracia liberal. En cambio, en una auténtica vida republicana esta contradicción no puede existir, porque las leyes se establecen a partir de la participación, el diálogo, las discusiones y deliberaciones de la comunidad de ciudadanos. Esto es, desde el republicanismo se sostiene que el deber de obediencia a las leyes es dependiente de su contenido. Si el contenido es injusto, está justificado comunicar dicha injusticia mediante mecanismos ilegales.

La desobediencia civil es un mecanismo de contestación aceptado (aunque ilegal), ya que no aboga por modificar de raíz el sistema político (que se presupone legítimo), sino por corregir el contenido injusto del derecho de ese sistema. La Desobediencia civil, entonces, no es ni revolución ni rebeldía, es un reclamo de justicia. Toda justificación de estas prácticas supone que la democracia, además de un compromiso procedimental (encarnado, por ejemplo, en la regla de la mayoría), es primariamente un compromiso sustantivo, es decir, un compromiso moral, dependiente de principios de justicia. Si una ley contradice lo que un principio sustantivo prescribe, es parte de ser un ciudadano comprometido con el bien común el desobedecer la propia ley u otras leyes con el fin de modificarla. En ese caso, se desobedece al derecho por estar obedeciendo un principio sustantivo con el cual las leyes no pueden estar en contradicción. La injusticia para la tradición republicana radica en la dominación. Es importante que, ante síntomas de dominación, la ciudadanía pueda cometer desobediencia civil en tanto es un mecanismo de contestación y control. En la tradición republicana es fundamental la promoción de una ciudadanía no apática, contestataria y políticamente activa. Una ciudadanía comprometida de manera imparcial con la justicia social y que esté dispuesta a involucrarse activamente en política, con el fin de luchar por una sociedad justa.

Si es necesario que la ciudadanía salga a las calles a protestar, como modo de contestación a una injusticia que atenta contra el bien común, esto es parte del deber de ser un buen ciudadano republicano. Es por ello que concluimos, gracias a los trabajos de Villoro y Velasco Gómez, que es justamente la tradición liberal la que de alguna manera hace posible que surja el descontento social, y es gracias a la tradición republicana que los ciudadanos se vuelven partícipes de su *modus vivendi*, su propio progreso y desarrollo y, por supuesto, su reclamos y manifestaciones sociales.

También en esta investigación en segundo lugar mostramos, entre otras cosas, el espectro aproximadamente definitorio de conceptos que se relacionan con la desobediencia civil, tales como la Objeción de conciencia, la Resistencia civil o la desobediencia criminal. Por ejemplo, respecto de la Objeción de conciencia que es un tipo de desobediencia no violenta, dijimos que su objetivo es rechazar todo aquel mandato que este en estricta contradicción con la autonomía y conciencia moral individual, incluso nuestras creencias. Pero ¿podemos decidir sobre nosotros mismos siendo parte de una colectividad o comunidad?

El objetor de conciencia lo que muestra es la imposibilidad de cumplir con una ley, de manera libre y consciente, por lo que se le debe respetar dicha imposibilidad o por lo menos abrir el diálogo entre el que hace cumplir la ley y quien debe obedecerla, ya que no se trata de derrocar o desprestigiar la normatividad jurídica en lo general. La objeción de conciencia ya ha sido reconocida en algunas legislaciones, incluso en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, pues es inherente al derecho de libertad de pensamiento, conciencia y religión por motivos de ámbito militar, salud, entre otros, todavía falta mucho ya que este reconocimiento no se lleva a la práctica de manera clara en la actualidad.

Respecto al Derecho de resistencia mencionamos que literalmente refiere a una resistencia a un tipo de sufrimiento o paciencia ante ciertas penalidades, infracciones o privaciones que suelen ser legales y en algunos casos legítimas. Se trata de una oposición de manera pacífica, pero cuando es violenta es porque generalmente responde a otraviolencia anterior, y ésta se ocupa para hacer notar el descontento de las víctimas, que en este caso son “la resistencia”.

Cuando hablamos de Revolución o Desobediencia revolucionaria, en cambio, en un acto que está justificado únicamente por el ámbito político; y esta es pues su misma contradicción, ya que generalmente una revolución trata de hacer un cambio total y no le importa la justificación o no de su actuar (al menos en lo teórico), pues los que generalmente la provocan son las víctimas del poder, y a ellos se debe justificar el comportamiento insurgente. Ésta, generalmente, es violenta y armada; y se considera positiva-progresista. Por lo que el juego de la victoria comienza cuando alguna de las partes se apropias el papel de “víctima en busca del progreso”, pues con ello tendrá justificado casi todo (incluida la violencia) y podrá hablar de un cambio a la infraestructura social.

En la Desobediencia criminal es muy claro que hay una violación de la ley, pero es expresamente confesa. A diferencia de las otras desobediencias, el criminal no quiere cambiar la ley ni quiere someterse al castigo de su falta o su delito, incluso no se desobedece en secreto o a escondidas ni se justifica el acto por motivos políticos.

Aunque tenemos delincuentes políticos, ellos también tratan de evadir la justicia con sus actos, los delincuentes siempre buscarán el beneficio personal más no el colectivo. Normalmente se dice que apoyando la desobediencia civil estaríamos apoyando la normalización de la delincuencia o el crimen, pero no hay evidencia explícita sobre dicha relación.

Con la desobediencia civil pudimos llegar a ciertas consideraciones que habría que recalcar en este apartado. Por ejemplo, que entre sus características podemos decir que es pública, no violenta, consciente y pacífica, se protesta contra la autoridad con el fin de rectificar una ley injusta, se trata de una disidencia política que busca quebrar una legalidad vigente para suplantarla por otra, se trata de reformar la normatividad, se trata de hacer válida una nueva legalidad-legítima.

En este acto no se busca un beneficio particular antes bien un beneficio común, hay una búsqueda del progreso moral de la sociedad, de una responsabilidad por las injusticias cometidas, por ello la búsqueda del cambio.

Hay desobediencia civil si el acto es público, colectivo y se asumen las consecuencias de los actos cometidos, es decir, el castigo.

En un tercer momento, hablamos de Immanuel Kant y su postura frente a la situación de una desobediencia civil. Aquí pudimos reflexionar con Kant la imposibilidad y la posibilidad de nuestras acciones, así como de nuestros pensamientos, para enfrentar situaciones que implican la obediencia a leyes (injustas) por parte de los sujetos político-morales, desde el contexto de los derechos de los ciudadanos y las obligaciones del Estado. Por supuesto que retomamos la controversia entre lo público y lo privado, y la parte de las convicciones morales, éticas o racionales relacionadas con las desobediencias. Para Kant entonces la ley moral es surgida de la razón, por tanto, todos debemos obedecer dicha ley pues todos tenemos en común la racionalidad, por lo que la razón y sus dictados (la obediencia) tendrá un carácter universal. Es así que la ley no puede ser objeto pues desde este punto de vista todos somos los autores de nuestra propia legislación. Esto es actuar por deber; pero si los seres humanos actuamos no por deber sino por conveniencia, miedo u otra condicionante, entonces en cada momento abría objetores a la normatividad; es así que la obligación (ya sea política o moral) se torna como un “deber acatar la ley”. Es así que no tenemos derecho a la sedición o la rebelión ante leyes mal hechas o injustas, sino que debemos obedecer.

Y es que para Kant es un deber proveniente de la razón vivir dentro de unacomunidad civil, pues resulta la manera más propicia para el control de nuestra libertad y de los antagonismos entre los hombres, pues sólo así existe la posibilidad de la conciliación entre personas, la coexistencia de libertades y la realización de los fines individuales en la colectividad (Principio Universal del Derecho). Por otra parte, la constitución del Estado, es decir, los que mandan (Soberano) y los que obedecen (súbdito), resulta legítima por un “contrato originario” (idea de la razón) en el que se cede la voluntad privada para acceder a una voluntad comunitaria y pública (un hecho como si se hubiese realizado) que sirve para considerarnos ligados a una constitución civil presente. De este modo, el legislador se obliga a dictar las leyes “como si” hubiesen emanado de la “voluntad general”, y el súbdito obedecerá puesto que el Soberano representa la voluntad de cada súbdito.

Los ciudadanos tenemos la facultad de juzgar al soberano, al Estado o al poder estatal siempre por la vía legal y nunca fuera de ella. Es así que toda resistencia a la legalidad-normatividad debe ser considerada desde Kant como un intento de destrucción a la comunidad, a la razón y a la humanidad entera. La ley pública siempre será una ley

legítima y, por tanto, irreprochable, por ello la sedición o rebelión no es lícita; si hay que hacer modificaciones a la normatividad deberá hacerse por medio del propio legislador, esto es, de la *reforma* del legislador. (véase Kant, 1993) Para el autor de la *Fundamentación* la desobediencia a la ley implicaría la división de la comunidad, el choque de libertades, el retorno del conflicto y por tanto la vuelta al estado de naturaleza hobbesiano. Aún con lo anterior, decimos que este mismo autor nos muestra el camino para la desobediencia civil como acto participativo de la ciudadanía, pues la publicidad, el reclamo y la manifestación de nuestros descontentos, la vigilancia y la crítica hacen posible involucrarnos cada vez más en nuestros intereses públicos, involucrarnos en la política e involucrarnos en la reforma de las normas, que al fin de cuentas es lo mismo que busca la desobediencia civil. Lo que Kant ignoraba es que en las sociedades actuales las vías de comunicación de los “súbditos” para con el gobierno, cada vez han disminuido al grado de buscar otras formas de participación como la desobediencia civil, por lo que la *reforma* que mostrará como remedio para la injusticia deberá tener tintes republicanos, con los cuales la participación de los ciudadanos sean un hecho surgido de la misma necesidad racional de vincular a la sociedad, al pueblo o los súbditos con las autoridades.

En el capítulo 4 tratamos de mostrar las diferentes ideologías de algunos autores que son pro-desobedientes como Thoreau, Gandhi, Sófocles o Melville. Aquí quisiéramos decir que si bien para algunos deseamos de encontrar definiciones claras, precisas, contundentes y no rebuscadas, definiciones o argumentos a favor o en contra la desobediencia civil y solamente pudieron ubicarlos en Kant, pues en el apartado de los desobedientes tenemos casos prácticos de desobediencia sean reales o ficticios mostrados cronológicamente, y es que justamente en esos casos en donde creemos nosotros que se puede apreciar la esencia del concepto, de sus características y de sus prácticas, por supuesto totalmente distintas unas que otras, por eso la dispersión de una fundamentación única e igualitaria.

Nuestro primer desobediente fue *Antígona*, de Sófocles, la cual se presenta como la primer desobediente no sólo al régimen patriarcal-autoritario de Creonte, sino a la misma *Moirá*, dándole el paso a algo que no se concebía del todo en esa época: la libertad humana. Antígona nos muestra lo que Schopenhauer y Nietzsche nos reafirmará tiempo después: lo trágico de la vida y, a su vez, su aceptación tal cual es. Antígona desafía las costumbres, la moral, su actuar significa la rebelión en contra lo establecido (*establishment*), contra *statu*

quo. Antígona rompe el paradigma secular de las obligaciones morales, la piedad familiar, la obediencia religiosa y por supuesto el rol de la mujer. Y como dijimos, más allá de ser una buena novela atemporal, coloca el tema de la conciencia privada y el bienestar público en escena, entre las necesidades y deseos privados y la vida exterior según las normas comunes, entre lo íntimo o privado y lo cívico o público. Pone en interrogantes la *hybris*, ya que coloca la desobediencia humana ante sus más terribles consecuencias.

Sófocles muestra en *Antígona* la distinción entre normas sociales, normas divinas y las normas naturales, y antepone unas sobre otras al desconocer Antígona el mandato político o gubernamental por injusto, situación inconcebible para las funciones del Rey que era salvaguardar la ciudad. Sin duda nos enfrentamos a una concepción, o más bien, distintas reflexiones sobre la justicia, lo cual aporta un valor más a la tragedia de Antígona.

Sabemos que los gobernantes deben ser justos y actuar en los casos más difíciles de manera correcta, el actuar del Soberano es legítimo y justo dado el interés por la sociedad (además de ser legal), sin embargo, el autor nos muestra todo lo contrario, esto es, como el soberano puede en sus actos carecer de justicia y legitimidad ya que sus intereses obedecen una tradición que atenta en contra de su mismo pueblo, en contra de sus súbditos.

No nos parece raro que estos actos de desobediencia mostrados en la novela sean llevados a cabo por una mujer, pues en la mayoría de la sociedad ella representa la madre, la vida, la familia y la permanencia de las normas sociales y religiosas, ella es la defensa de la humanidad que puede enfrentar la muerte si le es necesario. Esto es algo totalmente novedoso en la cultura antigua, pero real, ya que Sófocles se atreve a revelar lo que nadie dice, esto es, que las mujeres tienen un papel relevante en la sociedad que la mayoría de las veces es “ninguneado”.

Muchos dirán que no es Antígona la “punta de la flecha” para el reconocimiento de la mujer ni es vigente los problemas que de allí se pudieran inferir, que la relatoría pertenece a otro tiempo y espacio, pero la confrontación entre ciudadanía y Estado es actual, la reivindicación de la mujer es actual, el antagonismo entre los hombres allí está como dato empírico, pero nos parece que incluso todavía podríamos obtener más interrogantes que respuestas en la lectura continua de la obra de Sófocles.

Otro teórico que agregamos a nuestra lista es Tomás de Aquino afirmando que “aquella ley que es injusta, no es ley”, pues bien, de este modo, Agustín de Hipona aferrado a su vocación idealista platónica dirá que “no existen leyes injustas”⁹¹, por lo que la obediencia a las leyes es primordial para la sociedad humana ya que el único motivo de la existencia de aquellas es la paz, la contención del caos y el desorden en la ciudad, de lo contrario surgirían con la desobediencia las cosas más terribles en la sociedad.

Debemos rescatar el planteamiento de la obediencia y desobediencia en Tomás de Aquino pues es uno de los pensadores que pone énfasis en la dicotomía entre lo legal y lo moral, ya que nos afirma que la obediencia a una norma jurídica es antes una obligación moral y no una obligación legal, ya que si fuera legal tendríamos que encontrar una ley superior que nos obligue a obedecer y así hasta el infinito. De este modo como obligación moral nos remitimos a una conciencia moral, es decir, *una conciencia del otro*, donde salimos de nosotros mismos y podemos ver por lo demás, o no vemos junto con los demás, y es justamente aquí donde la presencia del otro nos permite reconocerlo, y surgirá la empatía, la conmiseración, la justicia, la necesidad de otorgar derechos a los demás, lo cual puede presentarse como raíz, base, fundamento de toda la estructura social.

Cuando hablamos de Henry David Thoreau, no podemos hacer otra referencia más contundente que decir que la desobediencia civil desde su época llegó para quedarse. Parece que el modo que vida que iba forjando no deparaba otro destino que lo que ocurrió, sin embargo, el evento que detona todo no es otro que la intención del gobierno estadounidense por despojar una parte de su territorio a México desatando una guerra por allá a mediados de los 1840s. La postura que asume Thoreau no es otra que la condena de la guerra en defensa por la paz, por lo que solidariza con la protesta y decide no pagar impuestos ya que se destinarían a financiar la guerra, motivo por el cual lo encarcelaron. Thoreau escribe un ensayo con el título *Desobediencia civil* lo cual se convierte en un clásico de la resistencia civil y es tomado por distintas corrientes como su libro base (anarquistas, socialistas, demócratas, etc.). Es poco conocido, pero también Thoreau apoyó muy fervientemente el movimiento antiesclavista, por lo que activamente ayudaba a los esclavos a huir de sus amos y trasladarlos a Canadá.

⁹¹ Por obviedad todas las leyes provienen de Dios; decir que existen leyes injustas es decir que Dios lo es, por lo que las leyes no son contrarias a la ley de Dios.

Una de las cosas que resaltamos en nuestra investigación sobre Thoreau fue que nos advierte de la obligación que tenemos todos los ciudadanos a oponernos a un acto inmoral proveniente del gobierno. Thoreau fue un personaje muy exigente consigo mismo, así lo apuntan sus biógrafos, la independencia de criterio le preocupaba de sobremanera y procuraba que los demás también fuesen así. Thoreau buscó la autonomía a toda costa, pero no despreciaba a la sociedad.

Si bien en la democracia liberal los ciudadanos dan el consentimiento a los que gobiernan, es esta misma situación que posibilita la desobediencia civil al quitar dicho consentimiento. También nos dimos cuenta que por mucho que pudiera sopesar la consecuencia de la desobediencia civil en nuestras personas, dado que siempre hay que esperar una consecuencia de nuestros actos, lo verdaderamente importante son las ideas de reclamo que se hacen pues ellas no sufrirán las consecuencias, antes bien recibirán independencia conceptual con carácter trascendente.

Décadas después va a aparecer nuestro siguiente desobediente, Mahatma Gandhi. En nuestra investigación tratamos de mostrar no solamente la relevancia de este personaje en cuanto a su lucha activa y de carácter contundente, sino también mostramos las raíces de su postura. Creemos que varios de los desobedientes surgen dada su situación personal y contradictoria con sus principios, sin embargo, con el Mahatma parece que en cada una de las dificultades que transcurren en su vida lo van encaminando a un destino irrenunciable. Además, otra de las cosas que logramos mostrar en este apartado es la empatía, la conmiseración, la piedad, la conciencia moral o como se le quiera llamar, a eso que sentía Gandhi por el otro o por los otros. El tema de la alteridad, si bien cruza en cada uno de los capítulos y por toda la investigación, es aquí en donde toma una gran importancia al soslayar las acciones que hace nuestro autor con respecto a sus prójimos.

Si bien mostramos que Gandhi llegó a ser religioso, aunque su movimiento no fue totalmente religioso en sus inicios, debemos entender que su búsqueda por la Verdad no se trata de una idea divina por alcanzar mediante la meditación o algún ritual religioso, antes bien la Verdad es “la conciencia” pero no en sentido solitaria sino es la conciencia interpersonal y comunitaria, esta es la concreción más real de lo que se entendería por Dios desde Gandhi. Podemos estar de acuerdo o no con el Mahatma, pero la idea de servilismo,

el autocontrol, la disciplina, el silencio, el trabajo y la abstinencia sexual son vinculantes para el encuentro con la Verdad en sentido público, pues de lo contrario –y no creo que estemos faltando a su pensamiento–, el bien privado o el bienestar personal serán siempre vistos antes que cualquier ideología. El ascetismo de Gandhi hizo que su labor se centrara en la vida pública, y de este mismo modo hizo de su “principio de igualdad” su bastión para con su movimiento, pues decía que él no debía tener más o menos que los demás, es por ello que decimos que estamos frente a un “principio de sacrificio” que a todas luces formaba parte de su *modus vivendi*: 1) vivir de manera sencilla, 2) autopurificación –esto es muy importante porque la purificación no viene de algo o alguien más, antes bien de uno mismo–, 3) sentir el sufrimiento de las mayorías.

Con este personaje quedó muy claro que la ética del servicio, el amor al prójimo y el rechazo por el poder eran la vía para identificarse con la humanidad. Pero ¿por qué habría de unirse o reunirse con el prójimo? La respuesta no es otra que alcanzar el Swaraj, lo cual no refiere a la anarquía absoluta o al comunismo extremo, sino aun autogobierno donde el Estado (al igual que con Thoreau) tenga una participación mínima coercitivamente y donde la presión moral sustituyese a la violencia política otorgando derechos. La autonomía del gobierno tenía que ver con el inicio de un trabajo personal y con la organización de muchos, dado que el gobierno del pueblo es el gobierno de la justicia, es el gobierno de la no-violencia.

Concluimos con Gandhi diciendo que la desobediencia civil es un acto creativo, innovador y activo, que permite volver a sentir ese grado de libertad que nos arrebatan desde que somos infantes, siendo desobedientes dejamos la dependencia y recobramos o encontramos nuestra identidad. Desobedecer significa resignificar el orden existente, incluso, más allá de la búsqueda de la justicia, lo realmente importante para Gandhi no es abatir, convencer o imponernos a nuestros adversarios, antes bien se trata de humanizarlos mediante el diálogo (conquistar su empatía), pues se trata de reconfigurar la moral de una sociedad en específico de obtener la autonomía, la cooperación y la liberación de todos aquellos que se resisten al poder. Después, la educación es importante, para mantener la independencia, pues desarmando moralmente al adversario es casi inmoral la contra al movimiento gandhiano.

Otro personaje que nos da una muestra de la desobediencia es Melville. Si bien no estamos frente a un activista de la forma de Thoreau o Gandhi, sí estamos frente a un literato que marca un antes y después en relación a la obediencia o desobediencia en la convivencia social con sus cuentos y novelas. Más allá de hacer una crítica de los gobiernos corruptos, al estilo de Tomás Moro con su *Utopía* o de alentar la anarquía de los individuos, Herman Melville en sus obras nos muestra el problema de la obediencia frente a la moral y “lo que se debe hacer”. Tanto la injusticia cometida al marinero Billy Budd como los infortunios encontrados con Bartleby, representan la puesta en marcha de una actitud de desobediencia para con el *establishment*, lo cual a su vez se muestra como necesarios en un mundo en donde la obediencia es uno de los valores sociales permanentes. Pero es justamente aquí en donde dejamos abierto el análisis sobre el objetivo de Melville respecto a la pertinencia de la desobediencia para mantener el orden social como cálculo racional, al mero estilo de Hobbes, o bien, si el objetivo es mostrar desde una postura más liberal (como la de Locke) en donde la desobediencia es permitida sólo si se afectan los derechos de la mayoría sin que ello llegue a justificar que se deban de romper las leyes, pues son producto del dictado de la mayoría.

Lo realmente impactante en Melville es su Bartleby el escribiente, el inocente, el rebelde, el desconcertante, el inadaptado y el misterioso. La inacción hace ver a Bartleby como un tarado, un idiota que acabó por desesperar y doblegar a la autoridad mediante su desobediencia inactiva, es decir, la inacción. Pero lo que hace diferente a este personaje de otros desobedientes es que no hace expresa la intención de la desobediencia, sin embargo, consideramos que con su *I rather not* nos está diciendo (sin decirnos) que hay otra manera de hacerlo, o bien nos hace cuestionarnos por la orden, o bien nos permite negarnos desde nuestra conciencia, aunque no sea de nuestra acción, Bartleby nunca niega la voluntad de hacer algo. De cualquier manera, consideramos en este trabajo que tanto en la literatura, pasando por la filosofía, como para el tema-problema de la desobediencia, existe un lugar reservado para Bartleby. Y es que su ironía y su nihilismo han hecho de este personaje un emblema en temas que tengan que ver con la convivencia, la normatividad, la sociabilidad, la moral, la ética, el derecho y la alteridad, al convertirse para algunos en la representación misma del fracaso o la locura, o bien, el héroe, el caudillo o el profeta.

Nosotros mostramos en la investigación que posiblemente Melville hace surgir a *Bartleby* dada una crítica, al estilo Tomas Moro, a la sociedad de su tiempo, tan deshumanizada y materialista, por el consumismo y capitalismo, advirtiendo el peligro de la autodestrucción de la humanidad.

Una muestra más de la desobediencia en el siglo pasado es Martin Luther King jr. Se sabe que King tuvo como ejemplo a Thoreau, y supo que la desobediencia civil era el medio para crear crisis en el sistema, es decir, la manera para desestabilizar lo dado y a partir de allí tratar de hacer el cambio pertinente. Consideramos que una de las cosas realmente importantes de King es que va mucho más allá de la lucha por la comunidad negra, pues sus intereses se situaban más allá de ello, al grado de querer tratar de cambiar los puntos de vista de los hombres blancos más testarudos y abogar por las personas pobres de todo el continente americano. Lo que este desobediente social buscaba no era otra cosa que la una transformación emocional en su audiencia. King, de este modo, logró que se plasmaran en las leyes los derechos civiles, tal vez fue ese reconocimiento el que causó el otorgamiento del Premio Nobel de la Paz en 1964. Con King volvimos a considerar el temade la violencia, que si bien él consideraba que la no-violencia es el arma más poderosa para las personas oprimidas, y que la violencia es una falsa vía para la resolución de los conflictos también era consciente de que las movilizaciones, huelgas, paros, bloqueos, etcétera, conllevan en sí mismos algo de violencia hacia todos aquellos que son espectadores entre la pugna gobierno-ley injusta, es decir, los derechos de los terceros pueden ser trasgredidos por la búsqueda de igualdad y la justicia. Lo que es cierto es que King está pensando en que actuar, de principio, de manera no violenta intencionalmente pudiera esto crear cierto pudor o pena en el adversario y provocar una transformación y cambio de actitud, incluso pudiera decirse que hay un proceso educativo mucho mayor a la normatividad jurídica, pues la integración de las personas (justicia) se da de manera “orgánica” debido a sus necesidades comunes.

Luther King fue un ejemplo vivo de una de las características de la desobediencia civil la cual es la aceptación del castigo, King fue arrestado y encarcelado en 8 prisiones distintas durante los 14 arrestos de los que fue víctima de 1956 a 1964, pues sabemos que estar dispuestos a ser castigados por la desobediencia es incluso una de las partes más importantes del proceso de búsqueda de la justicia.

Una de los planteamientos que debatimos junto con Rawls al descifrar las claves de operación de la desobediencia civil es que, para su éxito (sea la igualdad o la justicia), debe existir un sentimiento compartido entre los insurgentes, un sentimiento que vaya mucho más allá del beneficio propio o personal, pues este sentimiento será fundamental para tener un tipo de empatía, conmiseración, compasión o humanidad por los *otros* y su situación o circunstancia, formando así un tipo de amistad cívica donde pueda considerarse el bien de cada uno de los involucrados, es decir, por el bien común. Aquí mismo, involucramos algunos planteamientos de Martha Nussbaum al hablar de ciertos sentimientos o valores que surgen en la sociedad como la necesidad de la igualdad, la inclusión y la distribución para una sociedad justa o comunidad compartida, y a prevenirla de las “malas emociones” tales como la envidia, la vergüenza, el narcisismo, el resentimiento, el odio y el miedo.⁹²

De las cosas importantes que rescatamos de King es pues el surgimiento de este sentido de comunidad que aparece de la lucha por la integración, se trata de un sentimiento de comunidad (comunión), con la cual se busca poner en el lugar del otro y sentir compasión, no únicamente con los pares sino con los adversarios. Además de mostrar que la violación de las leyes por parte del desobediente es de suma importancia no solo porque se atrae la atención pública de la injusticia sino dramatizar la situación, esto es, elevar al absurdo la aplicación de la ley injusta para mostrar su impropiedad, es evidenciar una situación desoladora al grado de que no haya forma de no “dar la vida” para su resistencia y remedio. Se trata de transformar el sentido de justicia: sentido de pertenencia compartida, donde surja una compasión por los desobedientes y ganarse la mente y el corazón de la mayoría y crear lazos de amistad cívica.

Para finalizar mostramos el caso de Ejército Zapatista de Liberación Nacional, y además de mostrar parte de la historia del surgimiento y desarrollo de esta agrupación, reflexionamos acerca de las causas que detonan este conflicto, que en un principio fue armado, así como el contexto que propicia el apoyo civil hacia los “zapatistas”, que por cierto resultó ser internacional.

⁹² Tal vez podríamos en cuestión la vergüenza como parte de las malas emociones para una sociedad justa, ya que es justamente la vergüenza ese sentimiento que surge a partir de la sociabilidad, de ser consciente del otro, en pocas palabras, la pena o vergüenza nos hace mirar al otro. Véase Génesis bíblico 3, 5-7.

Nos pudimos dar cuenta en este apartado de que la base social que hizo posible “el éxito” del movimiento fueron las comunidades indígenas, y es que la exclusión, el olvido, la pobreza, la incomunicación que han sufrido por décadas estos grupos hicieron que de alguna u otra manera alzaran la voz para mostrarse a sí mismos, a los demás y a sus demandas. Y es que la violación de sus derechos fundamentales, demandas y reclamos que nunca habían sido escuchadas por la autoridad federal, hicieron que buscaran una forma de “llamar la atención”.

El ejercito zapatista dejó las armas por el diálogo, aunque la respuesta del gobierno federal fue lo contrario, pues tenían la convicción de no entablar negociaciones con “criminales”, aquellos que están fuera de la ley, a pesar de que el EZLN promulgaba la paz y la dignidad de los pueblos indígenas es sus discursos. El gobierno federal incluso apoyó, además de los militares, a terratenientes y ganaderos junto con fuerzas paramilitares para no solamente combatir a los zapatistas sino expulsar de sus tierras a las comunidades indígenas, ejemplo de esto es la matanza de Acteal. Aun así, y hasta la fecha el EZLN busca y ha buscado el diálogo para la solución del conflicto. Pero al no tener respuesta, deciden los zapatistas construir los territorios rebeldes, los territorios autónomos: LosCaracoles y las Juntas de Buen Gobierno. Donde tenemos otra forma de hacer política, con una democracia al estilo republicana; allí tenemos un sistema de justicia en donde intervienen los miembros de la comunidad y con una libertad que se percibe mucho mejor que la que se muestra con la democracia liberal.

El EZLN y su insurgencia aparecen en un México de hartazgo de procesos electorales fraudulentos, de marginación de los pobres, de la exclusión de los indígenas. Es por ello que mostramos al movimiento zapatista como un acicate que ayudó a que se “pusiera en la mesa” el tema de los derechos humanos, la discriminación, la pobreza, la inseguridad y la exclusión, pues al parecer ya nos estábamos acostumbrando a esta realidad. Es también el EZLN una oportunidad que se tuvo para cuestionar “el orden político liberal existente”, ya que las privatizaciones, la globalización y el mercado han hecho que el ciudadano se muestre sólo como un consumidor y no un partícipe de la política social. Por supuesto que, para el gobierno, esto significó en un primer momento un atentado en contra de la seguridad nacional más allá de considerar un problema de legitimidad al gobierno corrupto, impune y corrompido con el que ha cargado México en décadas anteriores.

El EZLN tiene presencia en varios estados de la República mexicana, aún con desdén de algunos gobiernos, con represión y muerte de sus activistas. Sin embargo, cabe rescatar su incansable lucha por el reconocimiento de la pluralidad cultural, la autonomía de los pueblos indígenas, la búsqueda de la equidad social, la inclusión, los derechos humanos y la dignidad humana, teniendo una vida democrática distinta que posibilite lo anterior creando una fuerza y política y social para transformar el estado.

Ya para el Capítulo 5, tratamos de mostrar el grado de actualidad de la práctica política de la desobediencia civil, y cómo esta misma no es una costumbre o práctica de una región o civilización dada, y cómo cada vez se vuelven más frecuentes. La desobediencia civil ha llegado para quedarse en nuestras sociedades democrática-liberales, pues es justamente este tipo de democracia que ha dado pauta a estas prácticas políticas. Lo que tratamos de dejar en claro es que dentro del concepto de “lo político” debe estar incluido el de desobediencia civil, en otras palabras, o, dicho con otras palabras, la desobediencia civil debería ser una de tantas formas de hacer política hoy en nuestros días, por lo que debe quitarse del concepto desobediencia civil características como insurrección, anarquía, desorden, barbarie, entre otros. Lo que se plantea en la investigación, específicamente en este capítulo, es mostrar un concepto más amplio de “lo político”.

Otra cosa que planteamos es cómo la desobediencia civil puede tener otra forma de entenderse e interpretarse que la que normalmente se muestra desde ámbitos de autoridad; de hecho, lo que proponemos es “voltar a ver” a la desobediencia civil desde sus componentes morales, ya que estos modifican su sentido y práctica política. Aquí mismo es donde plasmamos la idea de que en la(s) Ciudad(es) es donde se dan los espacios para la actividad política, también es aquí en donde lo público se esparce y el objetivo (el poder) se convierte en el control de los espacios; es por ello que la ciudad se convierte en el resultado de la razón. Por supuesto que esta idea es tradicional y conservadora, lo cual convierte a todo lo que atente en contra de la ciudad tendrá adjetivos negativos y contrarios al orden, la rectitud, la razón y por supuesto la civilidad. Por ello la desobediencia civil desde sus inicios fue promotora (falsamente) de la destrucción del Estado, y, en algunos casos, estas prácticas se forjaron no en centralidad, no en la ciudad, antes bien surgieron en la periferia, como lo es el caso del EZLN.

Actualmente las ciudades son muy complejas, nada maniqueas, muchas siguen manteniendo esquemas de autoridad que se traducen en formas de control de conflictos y atención administrativa de las demandas sociales, pero consideramos que son insuficientes ante la sobrepoblación, la falta de interés político o la burocracia siempre obstaculizadora. Por ello es que surge la desobediencia civil, como un “grito desesperado” porque sean atendidas las demandas, con el único objetivo de la reconstrucción del orden social.

Es así como llegamos a una aproximación del concepto de desobediencia civil: *Práctica ciudadana instituyente (práctica política) que se sitúa entre la protesta legal y la acción revolucionaria, declarándose a sí misma como un acto de rebeldía cuyo objetivo es transformar la realidad política dado que hay un agravio o injusticia, aceptando las consecuencias de dicha práctica.*

A partir de lo anterior es que decimos que la desobediencia civil es (y debe convertirse) en una práctica política por y para los ciudadanos, el Estado, pero sobre todo para la democracia. En dado caso que no se le tuviese consideración a esta nueva manera de apreciar a la política, entonces creemos que esa conciencia, esa razón que construyó la moral, la alteridad, la ética, el derecho y la sociedad sería siempre inacabada

Terminamos esta investigación invitando al lector reflexionar sobre lo leído, cuyo objetivo nunca fue dar definiciones o delimitar la práctica de la desobediencia civil, antes bien, de lo que se trató fue de conjuntar ciertos elementos que rodean al concepto, y, a partir de ello, aportar para el continuo estudio de la desobediencia civil. Esto es, lo que tratamos fue de aproximarnos a la investigación sobre el concepto y de allí continuar con diferentes vetas y matices en trabajos posteriores. Tal vez faltó de hablar o mostrar el caso de otros desobedientes o algunas desobediencias, por ejemplo, desde el caso de Sócrates o las parteras en Egipto (Sifra y Puah) hasta el de Nelson Mandela y Cesar Chávez y los agricultores en USA, pasando por la lucha por el sufragio femenino de 1928, pero las circunstancias, el tiempo y el espacio nos mantuvieron con lo mostrado. También, cabe señalar que mientras terminamos esta investigación se suscitaron varios casos que pudieron haberse documentado en esta investigación, tales como las votaciones separatistas de España, los documentos de Wikileaks, el surgimiento de las autodefensas en México, el movimiento de los chalecos amarillos en Francia o la cuarta ola del movimiento feminista.

Ejemplos de actos de desobediencia civil ocurren día con día, y elegir algún caso en específico para ejemplificar lo que aquí relatamos parecerá siempre parcial, ya que como ya dijimos “definir la desobediencia civil sería casi como encasillar su alcance, su espectro y sus orígenes”.

Terminamos esta investigación con muchas ganas de continuar con el tema y profundizar mucho más con los autores que mostramos, también quedará para otro momento el estudio de la desobediencia desde el ámbito psicológico y social. A pesar de lo anterior creemos que avanzamos mucho en el tema y creo que estamos logrando consistencia y profundidad en el mismo, pues estamos convencidos que la desobediencia civil es una práctica necesaria que tiene que ser parte de nuestra cotidianidad, que nace del descontento social en un contexto adverso, injusto, desigual o exclusivo, tal y como son nuestras sociedades actualmente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBOTT P. (1987), *States of Perfect Freedom: Autobiography and American Political Thought*, Hardcover, The Journal of American Studies, Vol. 22, No. 3, 12.
- ABELLÁN J. L. (2011), *El Reto Europeo: Identidades Culturales En El Cambio De Siglo*, Editorial Trotta, Madrid.
- AGUSTÍN San (1983), *Confesiones*, Editorial Iberia, Barcelona.
- ----- (1979), *Del libre Arbitrio*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid.
- ----- (2002), *La Ciudad de Dios*, Colección Alma Mater, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- ALBA, A. (2008). “Dinámica y complejidad en el discurso de las Organizaciones de la Sociedad Civil en México”. En Gutiérrez, G. (coord.) *Construcción democrática de ciudadanía. Diálogos con las Organizaciones de la sociedad Civil (OSC)*, México: UNAM/Plaza y Valdés.
- ALTHUSSER L., (1980) “Marxismo y humanismo” en Althusser Louis; Jorge Semprún; Michel Simon y Michel Verret *Polémica sobre marxismo y humanismo*, México, siglo XXI.
- AMEGLIO Patella P. (2010) *Gandhi y la desobediencia civil. México hoy*, Plaza y Valdés editores, México.
- ARENDT, Hannah (1973) "Desobediencia civil", en *Crisis de la República*. Madrid: Taurus.
- ----- (2021) *Du mensonge à la violence: Essais de politique contemporaine*, París: Le Livre de Poche.
- ----- (2016), *La condición humana*, Paidós, Barcelona.
- ----- (2013) *Sobre la revolución*, Alianza editorial. Madrid.
- ARISTÓFANES (2007), *Lisístrata*, Buenos Aires: Biblos.
- ARISTÓTELES, (2009). *Política*, Madrid: Gredos.
- ASESORES e invitados del EZLN (1996), documento base “Democracia y justicia” del 23 de abril de 1996, en *Diálogo de Sacam Ch´*, Mesa de trabajo 2: *Democracia y justicia*, San Andrés de los Pobres.
- BALIBAR E; Mezzandra, S.; Sammadar R. (2012). *The Borders of Justice*. Philadelphia, Temple University Press.

- ----- (1997) “Trois concepts de la politique: émancipation, transformation, civilité”. En *La crainte des masses*. Étienne Balibar. Paris: Galilée.
- ----- (2003) “Violencia y mundialización: ¿es posible una política de la civilidad?”. En *Nosotros, ciudadanos de Europa. Las fronteras, el Estado, el pueblo*. Tecnos.
- ----- (2005) *Violencias, identidades y civilidad*. Gedisa, Barcelona.
- BAYÓN, J. C. (2009). “Derechos, democracia y constitución”, en Carbonell, M. (edit.) *Neoconstitucionalismo(s)*. Madrid: Editorial Trotta.
- BOBBIO, Norberto (1991), *Estudios de Historia de la Filosofía: De Hobbes a Gramsci*, trad. Juan Carlos Bayón, Editorial Debate, Madrid.
- ----- (1982). "Desobediencia civil", en Bobbio, N., y Matteucci, N. (eds.): *Diccionario de Política*. Vol. 1. Madrid: Siglo XXI.
- BONNIN Barceló E. (s.f.), *Bioética y objeción de conciencia*, recuperado el 21 de septiembre del 2018 en [http://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/88F237B5CE6F666B05257D8E00692B07/\\$FILE/Vida_Pastoral.pdf](http://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/88F237B5CE6F666B05257D8E00692B07/$FILE/Vida_Pastoral.pdf)
- BORST, Raymond R. (1982) en *Henry David Thoreau: A Descriptive Bibliography*. Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press.
- BOVÉ J. y LUNEAU G. (2004), *Por la desobediencia Cívica*, España: El Viejo Topo.
- BOXILL, BR (2018) “Las raíces de la desobediencia civil en el republicanismo y la esclavitud”. En: T. Shelby, BM Terry (orgs.). *Para dar forma a un mundo nuevo: ensayos sobre la filosofía política de Martin Luther King, Jr.* Londres: Belknap Press de Harvard University Press,
- BRETT, R. (2011) “Las Normas Internacionales sobre Objeción de Conciencia al Servicio Militar” Quaker United Nations, noviembre. Recuperado el 04 de julio de 2019 en <https://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain/opensslpdf.pdf?reldoc=y&docid=4f0564b02>
- BURNS, T. (2002) "Sophocles' Antigone and the History of the Concept of Natural Law", *Political Studies*, Vol 50.
- BUTTURINI E. (1993). *La pace giusta. Testimoni e maestri fra 800 e 900*, Verona, Casa Editrice Mazziana.
- CAPDEVIELLE Pauline (2015), “De la desobediencia al derecho al derecho a la desobediencia”, en *La libertad de conciencia*

- frente al Estado laico*, capítulo II, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México.
- CELIKATES, R (2013). “La Desobediencia Civil como Práctica de la Libertad Civil”. En: J. Tully (org.). *Sobre Ciudadanía Global: James Tully en Diálogo*. Londres: Bloomsbury Press, pág. 211-28.
 - ----- (2016a) “Repensar la desobediencia civil como práctica de contestación: más allá del paradigma liberal”, *Constelaciones* N° 23 (1), pp. 37-45.
 - ----- (2016b) “Democratizando la Desobediencia Civil”, *Filosofía y Crítica Social* n° 42 (10), pp. 982-94.
 - CLINTON B. (1998), *National Security Strategy for a New Century*, The White House.
 - COMAS José (marzo de 2001). *Milosevic se atrinchera en su casa dispuesto a morir antes de entregarse. El país* (internacional) en https://elpais.com/diario/2001/04/01/internacional/986076001_850215.html
 - CORTINA A. (2020) *Aporofobia, el rechazo al pobre*, Paidós, España.
 - COULANGES F. (1982), *La ciudad antigua*, Madrid, Biblioteca EDA.
 - DÍAZ-Polanco Héctor (2003), “Junta de Buen Gobierno ¿una etapa superior de la autonomía?”, *Memoria*, núm. 176, octubre.
 - DIETERLEN P. (1998), “Objeción de conciencia”, en *Doctrina*, Serie L; cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas, c) Derechos humanos; núm. 3, 1ª edición, UNAM, México.
 - DWORKIN, Ronald (2002a) "Los derechos en serio", en *Los derechos en serio* (cap. VII). Barcelona: Ariel.
 - ----- (2002b) "La desobediencia civil", en *Los derechos en serio* (cap. VIII). Barcelona: Ariel.
 - DYRBERG T., (2014) *Foucault on the Politics of Parrhesia*, Editorial Palgrave Pivot, California.
 - EHRENBERG V. (2010) “Antigone’s unwriting laws”, en Bloom, H, (edit.), *Civil disobedience. Blom’s literary themes*, New York, Blom’s Literary Criticism
 - EMERSON R. W. (2001) “Autoconfianza” en *Ensayos*. Ricardo Miguel Alfonso

- (ed.), Espasa-Calpe, Madrid.
- ----- (2014) *Ensayos*, Trad. Javier Alcoriza, Editorial Cátedra, Madrid.
 - ENTELMAN, Remo F. (2005), *Teoría de Conflictos. Hacia un nuevo paradigma*. Ed. Gedisa, Barcelona
 - ESTRADA Saavedra, Marco (2011) septiembre-octubre, “El levantamiento zapatista de 1994”, *Arqueología Mexicana*, vol. XIX, núm. 111, pp. 33-60. Recuperado el 03 de mayo del 2022 en <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/el-levantamiento-zapatista-de-1994>
 - ETXEBERRIA X. (2001), *Enfoques de la desobediencia civil*, Universidad de Deusto, Bilbao
 - FONER, Eric (2010). *La prueba de fuego: Abraham Lincoln y la esclavitud estadounidense*. WW Norton & Company.
 - FROMM E. (1998), *Sobre la desobediencia y otros ensayos*, Paidós, Buenos Aires.
 - GABRIELIDIS G. (2009) *Reflexiones sobre la Antígona de Sófocles*, ~ Revista Melibea Vol. 3.
 - GANDHI Mohandas (1985). *En lo que yo creo*, Mérida, México, Dante, Colección quincenal.
 - ----- (1991). *La forza della Verita. Scritti etici e politici. Civita, política e religione*. Turín, Edizioni Sonda, Movimento Nonviolento, vol. 1.
(1974). *Teoria e pratica della non-violenza*, Turín, Italia, Einaudi.
 - ----- (1976), *La no-violencia arma política*, Textos reunidos, traducidos y presentados por Gonzalo Arias, Barcelona, Nova Terra.
 - ----- (1983), *Mis experiencias con la verdad*. Autobiografía de Mahatma Gandhi, Madrid, Eyras.
 - ----- (2006) *Teoria e pratica della non-violenza*, Turín, Italia, Einaudi.
 - ----- (1982), *Villaggio e autonomía. La nonviolenza come potere del popolo*. Librería Editrice, Fiorentina.
 - GARRIDO Manuel. (2012) “Rebelión pacífica. Historia y mensaje de la

desobediencia civil”, en Lastra Antonio (Edición), *Desobediencia civil. Historia y antología de un concepto*, Tecnos, Madrid.

- GONZÁLEZ Casanova P. (2013), “Los “Caracoles zapatistas: redes de resistencia y autonomía”, en revista *Memoria*, No. 177, noviembre.
- ----- (2001), *Los zapatistas del siglo XXI*, Análisis, OSAL, Junio, recuperado el 05 de mayo del 2022 en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/osal/osal4/analisis.pdf>
- GUTIÉRREZ Fernández J. G. (2001), *La objeción de conciencia de los profesionales de la salud*, IMDOSOC, México.
- HABERMAS, J. (1993). “Discusión con Niklas Luhmann (1971): ¿teoría sistémica de la sociedad o teoría crítica de la sociedad? En J. Habermas. *La lógica de las ciencias sociales*, México: REI.
- ----- (1988). “La desobediencia civil. Piedra de toque del Estado democrático de Derecho”, en *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.
- HAIDT J. (2012), *The Righteous Mind: Por qué las buenas personas están divididas por la política y la religión*. Nueva York: Pantheon Books.
- HARDING, Walter Roy (1982) en *The Days of Henry Thoreau: A Biography*. New York: Knopf. Rpt. Princeton: Princeton University Press.
- HART Herbert L.A. (2009), *El Concepto de Derecho*, Buenos Aires: Abeledo Perrot.
- HAVEL V. (1992), *Select Writings 1965-1990*, Nueva York, Vintage Books Edition.
- HEGEL G. W, F. (2004), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid: Alianza.
- HOBBS Thomas, (2000) *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, trad. y pról. por Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid.
- ----- (2001) *Leviatán. La Materia, Forma y Poder de un Estado Eclesiástico y Civil*, Versión, prólogo y notas de Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid.
- -----, (1999) *Tratado sobre el ciudadano*, Edición de Joaquín Rodríguez Feo, Editorial Trotta. Madrid.
- INFOBAE, diciembre 22, 2020, “A 23 años de la masacre de Acteal”, *Diario de*

- Chiapas*. Revisado el 10 de enero del 2022 en <https://diariodechiapas.com/ultima-hora/a-23-anos-de-la-masacre-de-acteal/>
- INFORME alternativo presentado al comité de derechos humanos de la ONU, por el Comité permanente por la Densa de los Derechos Humanos. Recuperado el 23 de mayo de 2020, en [https://issuu.com/comitepermanenteddhh/docs/informe alternativo al comit de d](https://issuu.com/comitepermanenteddhh/docs/informe_alternativo_al_comit_de_d)
 - INTERNATIONAL Center on Nonviolent Conflict (ICNC). Recuperado el 13 de agosto del 2018 en <http://www.civilresistance.net> o <https://www.nonviolent-conflict.org>
 - JENOFONTE (2000), *Helénicas*, Madrid, Biblioteca Básica Gredos.
 - JIMÉNEZ Valtierra, Jorge (2007), Movimiento Lopezobradorista (Resistencia civil pacífica). *El Cotidiano* [en línea]. 22(146), 91-98 [fecha de Consulta 26 de marzo de 2020]. ISSN: 0186-1840. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32514611>
 - KANT Immanuel, (1993) De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (Contra Hobbes), *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid.
 - -----, (2003) *El Conflicto de las Facultades*, Madrid: Alianza Editorial.
 - , (1993b) En torno al tópico “Tal vez eso sea correcto en la teoría pero no sirve para la práctica”, *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid.
 - -----, (2004a) “Idea de la historia universal desde el punto de vista cosmopolita”, en *Filosofía de la historia. Qué es la ilustración*, traducción de Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa, Caronte-Filosofía, Argentina.
 - -----, (2008) “Introducción a la Doctrina del derecho”, en *Metafísica de las Costumbres*, Tecnos, Madrid.
 - -----, (1978) *Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho*, selección, prólogo y notas: Arnaldo Córdova, UNAM, México.
 - -----, (2007) *¿Qué es la Ilustración? Y Otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Edición de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid.
 - -----, (2004b) *Reflexiones sobre filosofía moral*, Ediciones Sígueme, Salamanca.
 - KING Martin Luther (1963), «*Carta desde la cárcel de Birmingham*». Fecha de

consulta el 24 de mayo de 2022. Disponible en <https://nodoarte.com/2021/05/01/carta-desde-la-carcel-de-birmingham-1963/>

- ----- (1990), “Las exigencias éticas de la integración”. En: Washington, JM (Ed.). *Un testamento de esperanza: los escritos y discursos esenciales de Martin Luther King, Jr.* San Francisco: Harper Collins.
- ----- (1986), *Paso hacia la libertad: La historia de Montgomery.* Nueva York: Harper & Row.
- KRISTOL W, (2007). “Aprendiendo de la sabiduría de Lincoln”. 7 de junio, Tiempo. Consultado el 9 de enero de 2012. En https://hmong.es/wiki/Abraham_Lincoln%27s_Lyceum_address
- KYMLICKA W (1996), *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías,* Paidós, Barcelona.
- LA BIBLIA de Estudio *Dios habla hoy* (1999), Sociedades Bíblicas Unidas, tercera edición, Brasil.
- LACLAU, E. (2006). *Misticismo, retórica y política,* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- ----- (2008). *Debates y combates,* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- ----- y Mouffe, Ch. (2010). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia.* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- LASTRA Melià A. (2012), *Desobediencia Civil. Historia y antología de un concepto,* Tecnos, Madrid.
- LATOUCHE M. A. (2004) “La desobediencia civil como mecanismo democrático”, *Derecho Constitucional e Institucionalidad Democrática,* Asociación Venezolana de Derecho Constitucional, Valencia, Universidad de Carabobo.
- LESKY, A. (2001), *La tragedia griega,* Barcelona, Labor.

- LOCKE John (2006), *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, [en línea], Trad, Carlos Mellizo, Tecnos, fecha de consulta: 14/octubre/21, Disponible en:

<https://sociologia1unpsjb.files.wordpress.com/2008/03/locke-segundo-tratado-sobre-el-gobierno-civil.pdf>
- -----, (2003), *Segundo ensayo sobre el Gobierno civil*, Colección *Sepan cuantos*, Porrúa.
- LUHMANN, N. (2006), "La clausura operacional de los sistemas psíquicos y sociales", en: Fischer, H.R. y otros, *El final de los grandes proyectos*, pág. 116s., Gedisa, Barcelona.
- ----- (2009), *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general* (Vol. 15). Anthropos Editorial, Barcelona.
- MALEM SEÑA, Jorge F. (1990). *Concepto y justificación de la desobediencia civil*. Barcelona: Ariel.
- MAQUIAVELO Nicolás (2015), *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid.
- ----- (2019), *El Príncipe*, versión de Antonio Gómez Robledo, decimotercera edición, Editorial Porrúa, México.
- MARCONE J. (2009). *Las razones de la desobediencia civil en las sociedades democráticas*. *Andamios*, 5(10), 39-69. Recuperado en 29 de marzo de 2018, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632009000100003&lng=es&tlng=es
- MARCUSE, H., (1970) *Ética de la revolución*, Taurus, trad. Aurelio Álvarez Remón, Madrid.
- MARKOVITST Daniel (2005). "Democratic Disobedience", *The Yale Law Journal*, Vol. 114, disponible en <http://www.palermo.edu/derecho/eventos/pdf/Democratic%20Disobedience.%20Markovits.pdf>
- MARTÍNEZ-BERNAL, Daniel Ricardo. (2016). La resistencia y la resistencia civil: la importancia de la teoría noviolenta. *Papel Político*

<https://doi.org/10.11144/Javeriana.papo21-2.rrci>

- MARTNER G. (2019), *La desobediencia civil es necesaria*, El mostrador, Blogs y Opinión, el 27 de octubre, en:

<https://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/columnas/2019/10/27/la-desobediencia-civil-es-necesaria/>

- MELVILLE H. (2012), *Bartleby, el escribiente/ Benito Cereno/ Billy Budd*, edición Julia Lavid, novena edición, Catedra, Letras Universales, Madrid.

- ----- (2003) *Moby-Dick or The Whale*, Clásicos de la Literatura, Debate, México.

- MILGRAM S. (1980), *Obediencia a la autoridad. Un punto de vista experimental*, Bilbao España, Descleé de Brouwer.

- MIRES, Fernando (2000); *Ciudadanía. El Debate Contemporáneo*, Revista La política, Paidós, Madrid, 97-119.

- ----- (2001). *Civilidad y barbarie. Acerca de las relaciones entre sociedad civil y política*. Espiral, mayo-agosto, 59-97.

- ----- (2012) “Política como representación y espectáculo”, en *El Republicano Liberal*, recuperado el 25 de mayo de 2019, en: <http://elrepublicanoliberal.blogspot.com/2012/05/fernando-mires-politica-como.html>

- MOLINER Ruiz, María, (2016) *Diccionario del uso del español*. Gredos, Madrid.

- MORENO V, RAMÍREZ María E, DE LA OLIVA C. (2002) Junio, *Biografía de Herman Melville*, recuperado de

<https://www.buscabiografias.com/biografia/verDetalle/1583/Herman%20Melville>

- NUSSBAUM, MC (2013) *Emociones políticas: por qué el amor es importante para la justicia*. Cambridge: The Belknap Press de Harvard University Press.

- QUIÑONES Paez, J. R. (2008). Sobre el concepto de resistencia civil en ciencia política. *Ciencia Política*. Recuperado a partir de

<https://revistas.unal.edu.co/index.php/cienciapol/article/view/17027>

- PLATÓN (2001), *Apología de Sócrates*. Gredos, Madrid.
- (2014). *La República*. Gredos, Madrid.
- , (2009) *Protágoras*. Madrid. Gredos
- PORTELA, J.G. (2011). *Derecho, Desobediencia Civil y Principios Jurídicos*, Ara Editores, Lima, Perú.
- , (1989), “Los Derechos Humanos en la Escuela Analítica”, en *El Derecho*, año XXVIII, No 5376, Buenos Aires.
- PUJOL J. (1997), *Tot compromís comporta risc*, Ediciones 62, Cataluña.
- RAMÍREZ Santiago (1975), *Introducción a Santo Tomás de Aquino*, Biografía. Obras. Autoridad Doctrinal. Edición actualizada por Victorino Rodríguez, B. A. C., Madrid.
- RANDLE, P. (2014). *Ciudad y polis: mitos modernos y realidad histórica*. XIII Simposio Nacional de Estudios Clásicos, 19 al 23 de septiembre de 1994, La Plata. EN: Actas del XIII Simposio Nacional de Estudios Clásicos. a Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Centro de Estudios Latinos. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.7083/ev.7083.pdf
- RAWLS, John (2013), *El Liberalismo Político*, Editorial Planeta, Barcelona.
- , (2014), *Teoría de la Justicia*. México, FCE.
- REDDY, Enuga S. (s.f.), *La lucha contra el apartheid: Lecciones para el mundo de hoy*, Crónicas ONU, Naciones Unidas, en <https://www.un.org/es/cr%C3%B3nica-onu/la-lucha-contr-el-apartheid-lecciones-para-el-mundo-de-hoy>
- *RESISTENCIA Civil: un vistazo initial*. Recuperado el 13 de marzo de 2020 de https://www.nonviolent-conflict.org/wp-content/uploads/2016/12/CR_a-first-look-pamphlet-Spanish.pdf
- RICHARDSON R. (2017) *Thoreau. Biografía de un pensador salvaje*, Traducción de Esther Cruz Santaella, Errata Naturae, Madrid.

- RIVAS P. (1996), «*La triple justificación de la desobediencia civil*», Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, DADUN, Revista Persona y Derecho, Volumen 34, p. 188.
- ROMERO Raúl (2017), *Los Caracoles zapatistas*, La Jornada, Opinión, 17 de agosto. Recuperado el 05 de mayo del 2022 en <https://www.jornada.com.mx/2019/08/17/opinion/015a2pol>
- ROUSSEAU J.J. (2008) *Del Contrato Social*, pról., trad. y notas de Mauro Armiño, Alianza Editorial, quinta reimpresión, Madrid.
- ----- (2005), *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, estudio preliminar, traducción y notas de Antonio Pintor Ramos, Tecnos, quinta edición, Madrid.
- RUIZA, M., Fernández, T., y Tamaro E., (2004). *Biografía de León Tolstói*. En *Biografías y Vidas*. La enciclopedia biográfica en línea. Barcelona (España). Recuperado de <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/t/tolstoi.htm> el 4 de agosto de 2021.
- SAN FRANCISCO, Alejandro (abril 2019) *La épica de Solidaridad en Polonia*, Columnas de Opinión, en <https://www.ipsuss.cl/ipsuss/columnas-de-opinion/alejandro-san-francisco/la-epica-de-solidaridad-en-polonia/2019-04-14/091411.html>
- SCHEVISBISKI, Renata S. 2014. *Lo político y la política en Claude Lefort: aportes teóricos para una reflexión sobre la Democracia* (Notas y debates de actualidad) = What is Political and Politics in Claude Lefort: Theoretical Contributions for a Reflection on Democracy. Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social Maracaibo, Colección Utopía y Praxis Latinoamericana, No. 64, Venezuela: Universidad del Zulia, 19(64):125-132. Recuperado el 12 de diciembre en <http://hdl.handle.net/10469/6924>
- SCHMITT Carl (2009), *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid.
- SERRANO Gómez, E. (2004) *Derecho y razón práctica*, Signos No. 11, enero- junio, México.
- SINGER, Peter (1985). "La desobediencia civil", en *Democracia y desobediencia*. Barcelona: Ariel.

- SLOTERDIJK, P. (2005) *Sobre la mejora de la buena nueva. El quinto Evangelio según Nietzsche*, Discurso pronunciado el 25 de agosto de 2000 en Weimar en conmemoración del centenario de la muerte de Friedrich Nietzsche, Ediciones Siruela, traducción German Cano.
- SÓFOCLES (2014) *Edipo Rey*, Editorial Gredos, Madrid.
- (2000), *Áyax*. Biblioteca Básica de Gredos, Madrid.
- (1997) *Antígona, Edipo rey, Electra, Edipo en Colono*, Trad. Assela Alamillo, Editorial Gredos. Madrid.
- SORIANO R., (1998), “La desobediencia civil y la objeción de conciencia”, en *La desobediencia civil*, Editorial PPU, Barcelona.
- STEINER G. (2013), *Antígonas. La travesía de un mito universal por la historia de Occidente*, Colección Esquinas, Gedisa editorial.
- SUBCOMANDANTE Insurgente Moisés (octubre 2020), “Una montaña en Alta Mar”, Comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Radio Zapatista*, Revisado el 24 de febrero del 2022 en <https://radiozapatista.org/?p=35393>
- TELESUR, *Hace 24 años el Ejército Zapatista reivindicó los derechos indígenas*, 1º de enero del 2018, teleSURtv.net, En Profundidad. Recuperado el 03 de mayo del 2022, en <https://www.telesurtv.net/telesuragenda/22-anos-del-Ejercito-Zapatista-20141225-0008.html>
- THOREAU, Henry David, (2004) *An essay on civil disobedience*. Nueva York: Signet Classics, 150 Anniversary Edition.
- , (2014) *Desobediencia civil y otros textos*, Prólogo de Pietro Ameglio y Gabriela Amor, Clásicos de la resistencia civil, Universidad Autónoma de Morelos.
- , (2007), “La Ciudad”, “Soledad”, en *Walden o la vida en los bosques*, Edición y traducción: Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Grupo editorial Cátedra, Letras Universales, Madrid.
- , (2013) *The Correspondence. The Writtings of Henry D. Thoreau*, Vol. 1, Princenton University Press.
- , (2017) *Todo lo bueno es libre y salvaje*, traducción de Silvia Moreno, Laura Naranjo, Carmen Torres, Marcos Nava, Miguel Ros y Antonio García Errata, Naturae Editores, Madrid.

- TOCQUEVILLE, Alexis de (2007) *La democracia en América*, Ediciones AKAL, Buenos Aires.
- TOMÁS de Aquino S., (2001), *Suma Teológica*, Edición dirigida por Los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España, Biblioteca de autores cristianos, Madrid.
- TUROK Antonio (2016), “El levantamiento zapatista, Chiapas, 1994”, en *La semilla y la esperanza. Las luchas armadas vistas por Antonio Turok*. Abril – Agosto, CECUT Exposiciones, Centro Cultural Tijuana, El Cubo, sala 1. Recuperado el 03 de mayo de 2022 en <http://cecut.gob.mx/exposiciones/micros/semillaesperanza/levantamiento-zapatista/>
- VELASCO Gómez, Ambrosio (2005). “La concepción republicana de Kant”, *EPISTEME*, 109-122. Recuperado en 22 de junio de 2022, de http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-43242005000200006&lng=es&tlng=es.
- ----- (2006), *Multiculturalismo y republicanismo*, Siglo XXI editores, México.
- VERDROSS A. (1983), *La filosofía del Derecho del mundo occidental*, UNAM.
- VILLAVICENCIO, Susana; (2007). *Ciudadanía y civilidad: acerca del derecho a tener derechos*. *Colombia Internacional*, julio-diciembre, 36-51.
- VILLORO, L. (2017). *Tres retos de la sociedad por venir: Justicia. Democracia. Pluralidad*, México: Siglo XXI Editores.
- VERNANT, J. P. (2009), *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, Ariel.
- WALTON R. Patrick (1969), “Melville’s Bartleby and the Doctrine of Necessity”, en *American Literature*, 41. pp. 39-45. Recuperado también el 03 de septiembre del 2020 en https://www.raleighcharterhs.org/faculty/acallanan/Bartleby_doctrine%20of%20necessity.pdf
- WEIL, S. (2007). *Escritos Históricos y Políticos*. Madrid: Editorial Trotta
- WINCH P. (1994), *Comprender una sociedad primitiva*, Paidós, Buenos Aires.

- ZOLLA, Carlos y ZOLLA Márquez, Emiliano (2004), *Los pueblos indígenas de México, 100 preguntas. México, UNAM*. Pregunta número 48: ¿Qué es el Ejército Zapatista de Liberación Nacional? Recuperado el 03 de mayo del 2022 en https://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/pregunta.php?num_pre=48
- ZOLO, D. (1992). *Democracy and Complexity. A Realistic Approach*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Theodor. 1980. *Mínima Moralia*. Paris: Payot.
- ALMOGUERA CARRERES, Joaquín (2002). "Obligación de obediencia al Derecho y desobediencia civil" en Díaz, Elías, y Colomer, J.L. (eds.) *Estado, justicia, derechos*. Madrid: Alianza.
- ANDERSON, B.S., y ZINSSER, J.P. (1991). *Historia de las mujeres. Una historia propia*, vol. 2. Barcelona: Crítica.
- ÁVILA-FUENMAYOR, Francisco (2006). *El concepto de poder en Michel Foucault*. Telos, 8 (2),215-234. [fecha de Consulta 9 de marzo de 2022]. ISSN: 1317-0570. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=99318557005>
- BARRAGÁN, J. (1994), *Cómo se hacen las leyes*, Caracas, Técnica Planeta.
- BAY, Christian (1974). *Desobediencia Civil*, Enciclopedia internacional de las ciencias sociales vol. 3. Madrid: Aguilar.
- BEDAU, Hugo Adam (1991). *Civil disobedience in focus*. Londres: Routledge
- BERGUA, Amores; J. A. (2010). "La comunidad no es. Variaciones sobre lo real y sociosofía". En P. de Marinis; G. Gatti e I. Irazuzta (eds.). *La comunidad como pretexto. En torno al (re) surgimiento de las solidaridades comunitarias*. Barcelona: Atrhropos/UAM, págs. 87-116.
- BLANCO A. (1977). *Teoría del poder*, Madrid: Ediciones Pirámide.
- CHIRILA, L.L.: *Sobre el concepto de civilidad*, en Contribuciones a las Ciencias Sociales, mayo 2010, www.eumed.net/rev/cccss/08/llc2.htm
- CONSIGLIO FILHO, Edison (2020). "Martin Luther King Jr. ea desobediência civil como um apelo às emoções políticas do público". *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, AOP (Advance Online Publication), p. 01-45, mayo de 2020.
- DE LA BOETIE E. (2008), *Discurso De La Servidumbre Voluntaria*, Madrid: Trotta.
- ESQUILO (2000), "Los siete contra Tebas", *Tragedias*, Madrid, Biblioteca Básica Gredos.
- ESTEVÉZ ARAUJO, José Antonio (1994). *La Constitución como proceso y la desobediencia civil*. Madrid: Trotta
- FERNÁNDEZ BUEY, Francisco (2005). "[Desobediencia civil](#)". Madrid: Bajo Cero.
- GARCÍA COTARELO, Ramón (1987). *Resistencia y desobediencia civil*. Madrid: Eudema
- GASCÓN ABELLÁN, Marina. *Obediencia al Derecho y objeción de conciencia*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales; 1990.

- GARZÓN VALDÉS, Ernesto (1981). "Acerca de la desobediencia civil". Sistema 42.
- GATTI, G. (2010). "Comunidades precarias en los universos sociales del detenido-desaparecido: los hijos de vástagos bastardos traicionados progenies, huérfanos paródicos consumiendo historia. En P. de Marinis; G. Gatti e I. Irazuzta (eds.). *La comunidad como pretexto. En torno al (re) surgimiento de las solidaridades comunitarias*. Barcelona: Athropos/UAM págs. 117-143.
- GONZÁLEZ L. (1985), *El secreto de Gandhi*, México, Progreso.
- HESIODO. (2000). *Teogonía*. Madrid: Gredos.
- KOLLER, P., (2000) "Las teorías del contrato social como modelos de justificación de las instituciones políticas", en Kern y Müller (comp.), *La justicia: ¿Discurso o mercado? Los nuevos enfoques de la teoría contractualista*, Barcelona, Editorial Gedisa.
- LEVINAS, E. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- LÓPEZ MARTINEZ, Mario (2006). *Política sin violencia. La no violencia como humanización de la política*. Bogotá: Uniminuto (esp. capítulo III).
- MANDEL Ernest (1980), *El pensamiento de León Trotsky*, Editorial Fontamara: Barcelona.
- MARIN, Juan Carlos (2014). *Conocimiento y desobediencia a toda orden inhumana*. Prólogo de Myriam Fracchia, Clásicos de la resistencia civil, Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- ----- (1996), *Conversaciones sobre el poder. (Una tarea colectiva)*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Instituto de Investigaciones "Gino Germani".
- ----- (1998), *Conversaciones sobre la identidad*, Mimeo, México.
- ----- (1981), *La noción de polaridad en los procesos de formación y realización de poder*, Buenos Aires, Centro de investigaciones en Ciencias Sociales, Mimeo.
- MELLUCCI, A. (2002), *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México: El Colegio de México.

- MORESO, J.J. (2009). “Conflictos entre principios constitucionales”, en Carbonell, M. (edit.) *Neoconstitucionalismo(s)*, Madrid: Trotta.
- PALTI, E. (2007). *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*. Madrid: Siglo XXI editores.
- PAREKH, B. (2013). *A New Politics of Identity. Political Principles for an Interdependent World*. UK, Palgrave MacMillan
- PÉREZ, José Antonio (1994). *Manual práctico para la desobediencia civil*. Pamplona: Pamiela.
- RAZ J. (2000), *La ética en el ámbito público*, Barcelona, Editorial Gedisa.
- REYNOSO, D. (2004). *Votos ponderados: sistemas electorales y sobrerrepresentación distrital*, México: Cámara de Diputados, LIX Legislatura, FLACSO, Porrúa.
- RODEL, Ulrich; FRANKENBERG, Günter y DUBIEL, Helmut (1997). “Replanteamiento de la cuestión democrática: la desobediencia civil como praxis simbólica”, en *La cuestión democrática*, Hueriga & Fierro, Madrid.
- RODRÍGUEZ R., J., (2007) *El palimpsesto de la ciudad: ciudad educadora*. Edición electrónica gratuita. Texto completo en: www.eumed.net/libros/2007a/
- SÁBATO, H. (1999). *Ciudadanía política y la formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, México: Colegio de México.
- SALDÍVAR, J. (2002). “On the bad edge of La Frontera”. En A. Aldama y N. Quiñonez (eds.) *Decolonial voices. Chicana and Chicano Cultural*. Studies in the 21st century, Bloomington, Indiana University Press.
- SANDEL, M. (1997). “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, en Strong, T. B. (ed.) *The Self and the Political Order*, New York: New York University Press.
- SASSEN, S. (2003). *Contra geografías de la globalización*. Madrid, Mapas.
- SUÁREZ, M. y Pérez, T. (editores) (2010). *Los caminos de la ciudadanía. México y España en perspectiva comparada*, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- TAYLOR C. (2009), *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México.
- TORFING, J. (1999). *New Theories of Discourse. Laclau, Mouffe and Zizek*, Oxford, Massachusetts: Blackwell Publishers.
- TOURAINÉ, A. (2006) *¿Podremos vivir juntos?*, México: Fondo de Cultura Económica.
- VELASCO, Juan Carlos (1996) [“Tomarse en serio la desobediencia civil”](#), en *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 7.
- WEBER Max, (1999) *Economía y Sociedad*, edición por Johannes Winckelmann, F.C.E., México.