

Noviolencia y desobediencia civil*

GILMA LILIANA BALLESTEROS-PELUFFO**

Artículo recibido: 17 de julio de 2012

Artículo aprobado: 24 de agosto de 2012

Para citar este artículo: Ballesteros Peluffo, G. L. (2012). Noviolencia y desobediencia civil. *Desafíos*, 24 (2), pp. 45-68.

Resumen

Este artículo analiza y describe la relación entre noviolencia y desobediencia civil, destacando que las dos figuras convergen en la misma fundamentación ética y que son expresión de la relación del ciudadano con el poder político. Inicia con una presentación de la noviolencia desde la obra de Mahatma Gandhi, para luego conceptualizarla como un pensamiento político, tanto en su epistemología como en su acción. Finalmente, establece una conexión entre noviolencia y desobediencia civil que trasciende la relación puramente instrumental con que usualmente se identifica el vínculo entre estas dos figuras. De esta manera, más allá de sus diferencias, ambas figuras se encuentran en lo fundamental, esto es, en los principios éticos que las soportan y que las legitiman como acción y expresión política.

Palabras clave: *noviolencia, desobediencia civil, acción política*

* Este artículo se realizó en el marco del desarrollo de la tesis doctoral titulada *Un estudio político de la desobediencia civil*.

** Candidata Ph.D. Estudios para la Paz. Trabajo de Tesis aprobado: Un estudio político de la Desobediencia Civil. Universidad de Granada, Granada, España. Correo electrónico: gilmapb@hotmail.com.

Nonviolence and civil disobedience

Abstract

This paper analyzes and describes the relationship between nonviolence and civil disobedience, stressing that both of them converge on the same ethical foundation and are an expression of the relationship between citizens and the political power. The paper begins with a presentation of nonviolence Mahatma Gandhi's work, and continues then conceptualizing nonviolence as a political thought, with a epistemology and an action. Finally, traces a connection between nonviolence and civil disobedience that goes beyond the purely instrumental relationship that usually identifies the link between these. Thus, beyond their differences both nonviolence and civil desobediencia, concur in essence, that is, in the ethical principles that support and legitimize them as actions and political expressions.

Keywords: *nonviolence, civil disobedience, politic action*

Não-violência e desobediência civil*

Resumo

Este artigo analisa e descreve a relação entre não-violência e desobediência civil, destacando que as duas figuras convergem na mesma fundamentação ética e que são expressão da relação do cidadão com o poder político. Inicia com uma apresentação da não-violência desde a obra de Mahatma Gandhi, para depois conceptualizá-la como um pensamento político, tanto em sua epistemologia quanto em sua ação. Finalmente, estabelece uma conexão entre não-violência e desobediência civil que transcende a relação puramente instrumental com que usualmente se identifica o vínculo entre estas duas figuras. Desta maneira, além de suas diferenças, ambas as figuras se encontram no fundamental, isto é, nos princípios éticos que as suportam e que as legitimam como ação e expressão política.

Palavras chave: *não-violência, desobediência civil, ação política*

* Este artigo realizou-se no marco do desenvolvimento da tese doutoral titulada "Un estudio político de la desobediencia civil".

A modo de introducción: la no violencia y el legado político de Mahatma Gandhi

La no violencia surge de la propuesta ético-política de Mahatma Gandhi, cuyos principios rectores son el diálogo, el coraje (no ceder ante la injusticia ni ante el miedo de la violencia), la búsqueda de la verdad y la persistencia. Sin embargo, a pesar de su intención de universalidad, profundizar sobre el concepto de no violencia en nuestra cultura es complejo pues Gandhi lo desarrolló en torno a unos principios morales hindúes de difícil traducción. Aldo Capitini —maestro de Norberto Bobbio— los recopiló, y en 1931 comenzó a utilizar seis principios, asociados a los preceptos ético-religiosos de *Ahimsa* y *Satyagraha*, traducidos como *política activa* y *ética*, revestidas de humanismo, espiritualidad y apertura de las relaciones humanas conflictivas.

Los seis principios gandhianos en los que se fundamenta la no violencia permiten una comprensión ontológica de esta. A continuación se describe brevemente el sentido de cada uno de ellos (Gandhi, 2004):

Satya: de acuerdo con la traducción del sánscrito, significa *verdad*, la cual implica una relación con lo absoluto, lo esencial y lo puramente real. Es importante anotar que pueden surgir dos tipos de apreciaciones sobre la verdad: una que está dada axiológicamente (no requiere demostración), y otra epistemológica (es lógica, consentida y/o científicamente demostrable). El alcance del significado de *Satya* es verdad pura, evidente, axiológica. Para Gandhi la importancia de la verdad está en buscarla, con persistencia y perseverancia.

Satyagraha: Gandhi desarrolló este concepto para describir la lucha no violenta como una acción activa y constructiva, cuya columna vertebral es la búsqueda, fuerza o persistencia *de* y *en* la verdad, diferenciándola de la resistencia pasiva y llamando la atención sobre el hecho de que optar por la no violencia por razones como la cobardía, el miedo, la falta de recursos o de medios o armas, no tiene ningún valor espiritual, ni moral, ni ético.

Ahimsa: etimológicamente significa no *dañar*, no *perjudicar*, no *herir*, no *matar*. Para el jainismo es el primero de cinco votos, consistente en no herir ni matar a ningún ser viviente. El Yogasutra lo define como abstenerse en cualquier forma y en todos los tiempos de herir a un ser vivo. Sin embargo, el cumplimiento de ahimsa tiene sus límites, consignados en diferentes textos sagrados, donde se señala la acción involuntaria de matar otro ser como una excepción, por ejemplo matar las plagas al arar la tierra, o el deber del guerrero. Lo importante es abstenerse de la violencia inútil, y actuar en moral y justicia.

Sarvodaya: significa el *bienestar de todos y no sólo del mayor número*. Con base en el sarvodaya Gandhi construyó el Programa Constructivo de la India, en el cual planteaba —entre otros derechos— los siguientes: la finalización del sistema de castas, el respeto por las tradiciones culturales, la educación liberadora, la educación formal y política para los adultos, los derechos de las mujeres y la equidad económica.

Swaraj: significa *autodeterminación, autogobierno, autonomía, individuos autocontrolados y autodisciplinados*. Todo ello implica una ciudadanía activa, consciente, responsable y participativa. La expresión del swaraj se refiere a la obediencia a las leyes con las cuales se está de acuerdo, o a la desobediencia cuando una o algunas leyes contrarían la recta moral o la autonomía. La swaraj, por ende, se aplica a la desobediencia civil, responsable y justificada.

Swadeshi: se refiere a la *valoración de lo cotidiano, de lo local y de lo autóctono*, sin que ello se convierta en un patriotismo excluyente. También hace alusión a la autonomía material, es decir, a la satisfacción de las necesidades básicas, sin dependencia y con recursos locales: implica no multiplicar el consumo y los deseos no propios de la necesidad, con base en el sufrimiento de otras personas. Gandhi sostenía que no se encontraba en contra de las máquinas, sino de la obsesión por el maquinismo para la producción y transformación de los bienes y productos, que desplaza del trabajo a cientos de miles de hombres y mujeres. Propendía por que la producción de la riqueza se distribuyera de forma equitativa, de manera tal que la brecha de la inequidad fuese inexistente.

Con base en los conceptos anteriores, Gandhi desarrolló el concepto de la noviolencia como aquella *acción política activa cuyo principio básico moral es el ahimsa* (no hacer daño), que busca la verdad *con la fuerza de la persistencia y la perseverancia* (satyagraha). A su vez, Gandhi era enfático en afirmar que los conflictos no siempre se podían resolver mediante la negociación, mediación o arbitraje, en cuyos casos era necesaria la fuerza de la sociedad sin armas:

La opresión en la India es posible solo porque existe gente que obedece y colabora; la mayoría de las personas no comprenden que todos los ciudadanos, de manera silenciosa pero cierta, sostienen al gobierno que ejerce el poder de un modo que ellos desconocen. (Gandhi, 1920/ 2004, p. 242)

Por esta razón, uno de sus principales objetivos fue explicar la noviolencia como una fuerza que no se limitaba a la simple resistencia pasiva, sino que, por el contrario, se trata de una lucha que permea todos los espacios: la cotidianidad, lo comunitario, lo social y lo político. De ahí que el concepto de la noviolencia nace en los principios morales de ahimsa y satyagraha, como fundamentación del origen de una cosmovisión que permite crear lógicamente —desde adentro hacia afuera del individuo— una política del amor, cuya expresión práctica es la noviolencia. Eso implica desaprender la violencia y adquirir habilidades y costumbres pacíficas, razón por la cual Gandhi insistía en que era necesario trabajar en la vida cotidiana la experiencia de la noviolencia, es decir, hacerla parte de lo habitual; en sus palabras: “We have to work it out in daily life [...] In a crude manner I have worked it out in my life” (Gandhi, 1930, citado en Zinn, 2002, p. 45). Por ende, desde la cotidianidad irradiarla hacia la vida cotidiana, social y política.

De esta manera, la noviolencia no sólo es el vehículo a través del cual se encausa una lucha por la justicia, sino también una forma de vida política en sí misma. Como acción política, su objetivo principal es procurar que el causante de la opresión, la injusticia y/o el dolor sea vencido, porque su error se hace tan obvio que incluso el victimario puede apreciarlo y reconocerlo. Se da entonces una lucha por convencer al adversario, colocar en evidencia sus errores y lograr el reconocimiento de su equivocación: “Wherever there are jars, wher-

ever you are confronted with an opponent, conquer him with love” (Gandhi, 1930, p. 45). La no violencia, como fin en sí misma, es la convivencia pacífica de la humanidad, conciencia de sí, superación de la miseria y del autoflagelo, búsqueda de la verdad y respeto absoluto por la vida. “La no violencia perfecta es la ausencia total de malevolencia en la relación con todo lo que vive [...] en su forma activa, la no violencia se expresa mediante la benevolencia con respecto a todo lo que vive” (Gandhi, 1919-1922, citado en Zinn, 2002, p. 286).

Epistemología de la no violencia

Por tratarse de un concepto nuevo, la no violencia tiene un desarrollo inacabado, y en la actualidad, continúa siendo materia de análisis. Sin embargo, esto no es óbice para su comprensión y plena identificación. En materia epistemológica, el concepto se ha elaborado bajo dos premisas primordiales: una de tipo axiológico (los principios de ahimsa y satyagraha) y otra de tipo descriptivo. La descripción de la no violencia se ha caracterizado de una manera particular pues la literatura existente sobre el tema tiende a explicar primero qué no es la no violencia, para luego abordar su significado.

El concepto axiológico de satyagraha o búsqueda de la verdad tiene una relación con el objetivo mismo de la filosofía —búsqueda de los principios que orientan el conocimiento de la realidad—, de manera tal que el satyagraha reviste de principio el concepto y establece, junto con el ahimsa, los principios rectores que conducen de manera lógica el desarrollo práctico de la no violencia.

El principio de ahimsa, por su parte, es establecido por casi todas las sociedades del mundo al regular las relaciones entre los humanos para conservar la propia vida y el bienestar. Sin embargo, ahimsa no sólo es un fin en sí mismo, sino también un medio, mientras que para la mayoría de sociedades el bienestar y la conservación de la vida es simplemente un fin. Este punto es importante, en la medida en que si el ahimsa no es simplemente un fin, no justifica el uso de la violencia como medio.

La construcción ética de la noviolencia responde a valores universales: la vida, la justicia, la libertad y los derechos fundamentales. Por tal razón, Gandhi señalaba con insistencia la convergencia en materia de principios que existe entre el hinduismo, el cristianismo y el islamismo. Como principio ético, sus preceptos están ampliamente difundidos incluso en el pensamiento filosófico occidental, pues desde un punto de vista moral, la violencia como medio contradice dichos valores universales.

[L]a razón moralmente práctica expresa en nosotros su veto irresistible: no debe haber guerra en absoluto, ni la que pueda darse entre tú y yo en el estado de naturaleza, ni la que pueda surgir entre nosotros en cuanto Estados [...]; porque no es ésa la manera en que cada cual debe buscar sus derecho. (Kant, 2005, p. 182)

En este objetivo de consolidar una ética global, la noviolencia ha sido incluida en sus principios rectores. Por ejemplo, la InterAction Council (1996, pp. 9-10), organismo internacional independiente que trabaja por la paz y la seguridad, establece cuatro principios básicos, entre los cuales está incluida la noviolencia:

- Compromiso con una cultura de la noviolencia y de respeto a la vida
- Compromiso por una cultura de la solidaridad y con un orden justo
- Compromiso con una cultura de la tolerancia y una vida vivida en la veracidad
- Compromiso por una cultura de la equidad de género.

De esta manera, la inclusión de la noviolencia como principio básico en la construcción de una ética global es un reconocimiento que la sitúa como un fundamento de consenso universal y, por lo tanto, no sólo digno de asimilación y comprensión del concepto, sino también de obligatoriedad para las sociedades.

Ahora bien, es importante no confundir la noviolencia con una ideología. Como lo señala Muller (2004), el problema de las ideologías es que construyen principios incuestionables, luego plantean estrategias igualmente incuestionables, para finalmente convertirlas en postula-

dos impuestos, que no se dialogan ni se construyen conjuntamente. La noviolencia, por su parte, debe ser producto del convencimiento, por lo que nunca su aplicación puede ser impositiva.

En la formación de los fundamentos éticos de las sociedades modernas encontramos argumentos suficientes, no sólo para justificar la noviolencia, sino también para presentarla como un precepto casi obvio. Por ejemplo, en la construcción de los derechos universales, uno de los objetivos principales es garantizar la vida, es decir, no matar. Para la noviolencia este es no sólo un objetivo, sino también un principio en sí mismo. Ahora bien, el argumento más contundente de la noviolencia es que deslegitima la violencia, la cuestiona, la controvierte, y pone en evidencia sus consecuencias nefastas, que están lejos de la consecución de la paz, de la convivencia pacífica, de la libertad y de la justicia. Es decir, que mientras la preocupación central al abordar la violencia —entendiéndola como una cuestión ontológica o natural— es controlarla, por lo cual se crean diversos mecanismos como el monopolio del uso de la fuerza, la noviolencia se preocupa por erradicarla por completo de la vida misma de cada uno de los individuos y de la relación de éstos con su entorno. El aporte de la noviolencia está dado no sólo en la construcción de unos principios rectores que guíen la acción política, sino que convierte sus objetivos mismos en medios para la acción, guardando absoluta coherencia con sus postulados y entre sus principios y sus fines.

La fuerza política de la noviolencia

La noviolencia es una concepción ético-política que subvierte la violencia como medio para lograr transformaciones socio-políticas, desarrollando principios, estrategias y acciones que inciden en los cambios deseados sin hacer uso de la violencia, sin dañar el adversario o el entorno, y con profundo respeto por el otro.

Para Gandhi fue tan importante como explicitar el significado de la noviolencia, aclarar enfáticamente lo que *no* significa la noviolencia. Con insistencia, afirmó que la noviolencia *no* era simple resistencia pasiva, como pretendían explicarla los colonialistas ingleses. Diferenciarla de la resistencia pasiva fue, por ende, especialmente importante,

porque dicha figura está asociada a la debilidad, a la inacción y, particularmente, a soportar las injusticias sin hacer absolutamente nada para evitarlas. Por lo tanto, Gandhi, y luego otros teóricos de la noviolencia como Aldo Capitini, Jean Marie Muller y Giuliano Pontara, insistieron en que la noviolencia es *acción política, lucha, "fuerza templada"*, que surge no por la imposibilidad de empuñar las armas contra el oponente, sino porque existe un firme convencimiento de que la violencia no conduce a nada, y que la noviolencia se plantea como una alternativa no sólo ética sino lógica y congruente en la consecución de la paz.

Es importante además alejar la noviolencia de términos como utópico, impracticable o ingenuidad, no sólo porque existen experiencias positivas de acción política noviolenta en la historia, sino porque además ésta ha mostrado que sus desarrollos socio-políticos han tenido resultados visibles en diferentes países y distintos momentos. Aún más importante en esta definición de lo que no es la noviolencia, es diferenciarla de calificativos como asentimiento, indiferencia o aquiescencia, dado que, como se ha explicado, la noviolencia es acción, conciencia y empoderamiento.

Evidentemente, para comprender a cabalidad la noviolencia es necesario, aunque no suficiente, referirse a su antagónico, la violencia, como referente de lo que no debe suceder en una política de noviolencia. Por más que violencia sea un término ampliamente utilizado, es preciso en el marco de esta discusión aclarar qué se entiende por violencia, entre otras razones para poder romper con la dicotomía violencia/noviolencia como acción/inacción, a la que, ya se ha dicho, se oponen tanto Gandhi como otros teóricos de la cuestión. Distinguir la violencia nos permite deconstruir ese supuesto iusnaturalismo que posee, así como identificar las contradicciones que existen en su justificación, y avanzar hacia la construcción de teorías políticas desprovistas del determinismo que implica la violencia vista como parte natural e inevitable de la condición humana.

En primer lugar, es imprescindible recordar que la violencia es la negación del otro, es destrucción, es muerte e irreversibilidad. La

violencia sólo puede originar más violencia y miseria. Recuperarse de la violencia es ciertamente más complejo que simplemente buscar alternativas que no dejen heridas de difícil sanación.

La violencia, a su vez, se asocia frecuentemente con el conflicto y la agresión. También se utiliza para referirse o describir conceptos como fuerza, poder, poder político y política, en una amplia variedad de escenarios. De allí la necesidad de abordar con más detalle su definición.

Fisas (1998) construye una definición sobre violencia un tanto elaborada y compleja, que permite una clara distinción con la no violencia. Para este autor, la violencia consiste en:

[E]l uso o amenaza de uso de la fuerza o de potencia, abierta u oculta, con la finalidad de obtener de uno o varios individuos algo que no consienten libremente o de hacerles algún tipo de mal (físico, psíquico o moral). La violencia, por tanto, no es solamente un determinado tipo de acto, sino también una determinada potencialidad. No se refiere sólo a una forma de hacer, sino también de no dejar hacer, de negar potencialidad. (Fisas, 1998, p. 24)

Galtung, por su parte, plantea la violencia “como afrentas evitables a las necesidades humanas básicas, y más globalmente contra la vida” (Galtung, 2003). De esta manera, recalca la condición de evitable que tiene la violencia. A partir de allí, este autor elabora su sistemática tipología que permite identificar clases de violencia y sus causas directas principales. Tenemos entonces que la violencia no se limita al uso de la fuerza, sino que incluye un amplio espectro de potencialidades y realidades socio-políticas. Galtung (2003) va a diferenciar tres tipos de violencia: la *violencia estructural*, como la ausencia de oportunidades para satisfacer las necesidades básicas humanas y la carencia de derechos mínimos; la *violencia directa*, como todas las manifestaciones evidentes, incluyendo la agresión física o verbal, los enfrentamientos armados, las guerras y el sometimiento por el miedo o la fuerza; y la *violencia cultural*, como el conjunto simbólico que puede servir para justificar la violencia directa y/o estructural, es decir, las ideologías, las religiones, el arte, el lenguaje y las ciencias formales o empíricas sobre las cuales la violencia se asienta. De esta manera, Galtung ha desarrollado una tipología sobre la violencia muy útil para establecer

criterios sobre el concepto y diferenciaciones necesarias a la hora de abordar su estudio.

En la definición de Galtung existe otro elemento básico: la relación entre la violencia y la necesidad básica humana. El autor en mención divide dichas necesidades en: necesidades de supervivencia, necesidades de bienestar, necesidades identitarias y necesidades de libertad. Cuando las necesidades de supervivencia producen muertes, se trata de violencia directa; cuando son producto de la explotación, se trata de violencia estructural. Cuando las necesidades de bienestar producen mutilaciones, acosos, sanciones, miseria, etc., estamos hablando de violencia directa, pero si se trata de un abuso del régimen nos encontramos frente a la violencia estructural. Cuando las necesidades identitarias provocan desocialización, resocialización y ciudadanía de segunda, es violencia directa; cuando se presenta penetración y segmentación es violencia estructural. Cuando las necesidades de libertad se reflejan en represión, detención y expulsión, nos enfrentamos a violencia directa; mientras que si el fenómeno socio-político es de marginamiento y fragmentación se trata de violencia estructural.

La violencia cultural, por su parte, promueve epistemologías o supuestos que producen prejuicios y supuestos que permiten la reproducción de la violencia con la aquiescencia de todos los miembros de una sociedad. La violencia cultural parte de orígenes incuestionables que hacen de la violencia un elemento casi natural de las relaciones humanas.

Siendo la violencia no otra cosa que la eliminación del otro —su negación absoluta—, su consecuencia directa viene a ser, incluso, la eliminación del fin mismo por el que se justificó la violencia como medio, es decir, la obtención de la paz, la libertad y los derechos. Por lo tanto, la opción de la no violencia es la escogencia de una fuerza creadora, capaz de transformar positivamente y guardar coherencia entre principios y fines.

Otra de las asociaciones equivocadas, deliberadas y frecuentes, consiste en asociar poder y violencia: “Enfermos por su deseo de poder, los hombres rivalizan los unos con los otros en una pura lógica de

violencia” (Muller, 2001, p. 37). El problema radica en equiparar poder político y sometimiento por la fuerza, porque sin duda la violencia logra el sometimiento, pero nunca logrará el convencimiento ni mucho menos el consentimiento que requiere la legitimidad del poder político.

De allí la importancia de adoptar el concepto de poder de Hannah Arendt, que permite concebir una forma horizontal y plural del mismo y vislumbrar su naturaleza dialógica, es decir, que su ejercicio sólo es posible en compañía de otros, por la aparición de uno y en la relación “entre dos”. Siguiendo a Arendt (1993, p. 223):

El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades.

La política nace cuando los seres humanos interactúan y desaparece cuando las relaciones desaparecen. Poder es potencia (potencialmente), es la posibilidad de estar juntos y crear realidades, actividades (acción) y distinciones. Arendt, a partir de este concepto hace, distinciones importantes entre poder y dominación —la dominación en ningún caso sería poder— y entre poder y violencia. En sus fuertes críticas al imperialismo, recuerda cómo la colonización es mera dominación, observando en Hobbes y el Leviatán la justificación de los Estados totalitarios y reivindicando las críticas de Marx al capitalismo en la explotación del hombre por el hombre. Concluye la autora que esa movilidad de la economía y esa obsesión por acumular es una deshumanización de los lazos sociales con base en las relaciones “entre lobos” planteada por Hobbes. Una relación en estos términos recomendará el uso de la violencia con la ayuda de la tiranía del Estado (Leviatán). Ese comportamiento político basado en la necesidad implica tiranías y totalitarismos, pero nunca recreará el poder y mucho menos permitirá hombres libres.

“Si bien la violencia es capaz de destruir al poder, nunca puede convertirse en su sustituto”, concluye Arendt (1995 pp. 159-160). La

violencia despoja a los hombres de su capacidad humana, les hace perder la condición de igualdad en donde se tejen las relaciones. El perpetrador queda aislado y en soledad, sin la mínima posibilidad de ejercer su misma capacidad humana, puesto que con la derrota sobre sí mismo no podrá ejercer poder sobre no iguales o sobre los muertos. Especialmente, hay que hacer énfasis en que el poder no es dominación, porque el poder se da por el convencimiento y la dominación por la fuerza. El honor del poder está en la libertad, mientras que de la dominación sólo se podrá obtener miseria.

Estas distinciones permiten un análisis de la realidad mucho más positivo y mucho más transformador que las violencias que han dominado históricamente. Arendt incluso llega a afirmar que “Marx no entendió el poder” (1995, p. 168), puesto que se limitó a describir un ejercicio vertical de la fuerza, es decir, de mera dominación. Sin embargo, es importante entender a Marx en el contexto de su tiempo: lo que hace es describir el ejercicio de poder que está presenciando en pleno siglo XIX.

Ahora bien, si es claro que violencia no es comparable con poder y que dominación no se puede asociar a política, debe ser aun más clara la diferencia entre política y violencia. La política es la relación que surge entre los individuos, se concreta cuando se reconocen entre sí y cada cual adquiere un estatus de “alguien” en la comunidad. El individuo nace a la vida pública y en ese ejercicio de reconocimiento se le identifica con un nombre, se le asocia a un oficio y cumple un papel determinado. La condición humana es esencialmente la condición política, es decir, aquella donde el individuo adquiere carácter y puede desarrollar su acción para existir. Retomando a los griegos, deliberar sobre los asuntos que nos son comunes dignifica la existencia, pues convierte al individuo en sujeto de derecho y en ciudadano. La identificación de un individuo surge en el espacio público, allí inicia el reconocimiento de la diferencia y la alteridad; por lo tanto, es en lo político donde se garantiza la concepción de pluralidad.

La política es acción y la acción no puede darse en soledad, porque sus consecuencias recaen necesariamente al menos en alguien. Se da entre

nosotros e implica ineludiblemente relacionarse e impactar. Acción y política son concomitantes y hacen parte de la condición humana, es decir, de la existencia misma. La inmortalidad y la trascendencia de la humanidad para los griegos está en la *polis*, como para los romanos en la *res pública*, porque “es el primer lugar que da garantía contra la futilidad de la vida individual” (Kristeva, 1999, p. 93). La política, por lo tanto, es un elemento de la condición humana. Nace cuando los seres humanos interactúan y desaparece cuando las relaciones desaparecen. Sólo la deliberación, el reconocimiento, el respeto por la alteridad, los acuerdos y los disensos —especialmente los disensos— permiten el desarrollo de la libertad del individuo. La acción y, por ende, el reconocimiento del individuo se dan en el ejercicio de la política, es decir, en la relación entre nosotros, al igual que el reconocimiento de uno como alguien.

Por consiguiente, el verdadero poder político es aquel que obtiene el consentimiento de los individuos, fruto de la deliberación de las ideas, de la justificación de la acción política con base en los principios que proclaman el bienestar de la libertad de los individuos, y de un respeto absoluto por los derechos fundamentales. No es entonces posible, desde esta concepción, el poder político obtenido mediante y a través del accionar violento. En algunas ocasiones, los ciudadanos han consentido regímenes totalitarios a cambio de obtener reformas sociales que mitiguen la necesidad inmediata (pobreza y hambre). Sin embargo, los ejemplos históricos no hacen cosa diferente que recordar que ninguna reivindicación debe permitir la reducción de la libertad y de los derechos humanos. En la actualidad, figuras como “el estado de excepción” o los “estados de emergencia”, logran inhabilitar el poder legislativo para que el ejecutivo ejerza todos los poderes, reduzca algunas libertades, etc., so pretexto de conseguir estabilidad económica y seguridad. Estas medidas no producen mayores libertades ni garantizan los derechos fundamentales.

Una lectura política de la noviolencia significa, por su parte, poder, acción y transformación. Mario López sintetiza el origen y significado de la noviolencia así: “es acción, pragmatismo, fuerza templada, rebeldía política y construcción de paz” (2006, p. 21). De allí que

pueda concluirse que la noviolencia implica una cosmovisión política que permite transformaciones profundas.

Acción política noviolenta

La acción política noviolenta es una forma de incidir en lo político, cuyos objetivos pueden oscilar desde la preservación del statu quo, pasando por la transformación positiva de los conflictos, la reivindicación de derechos, reformas a la justicia, e incluso el cambio radical del orden socio-político. Surge de la preocupación por el ejercicio de dominación de los regímenes dictatoriales, y algunos democráticos, contra la sociedad y la destrucción del poder político, entendiendo éste como el encuentro de la diversidad hacia objetivos comunes.

La diferencia primordial de la acción política noviolenta con otras formas de hacer política asociadas a las ideologías, radica en que en la primera el conjunto de métodos, estrategias y tácticas se encuentran dirigidas a influenciar sin la destrucción del adversario, evitando daños a las personas y al medio ambiente, lo que sí puede producirse en los demás tipos de acciones. La acción política noviolenta trata de acciones colectivas de participación con alto impacto, sin ocasionar daños. Puede valerse de herramientas como la desobediencia civil, ya que la sociedad tiene la capacidad de obedecer o desobedecer, y de generar opinión pública. El poder de una sociedad crece en la medida de su capacidad de participación e influencia. Así, “la fortaleza reside en no ser pocos y destructivos sino en ser muchos y solidarios” (Cante, 2007, p. 5). Implica, por lo tanto, formas creativas de incidencia, organizaciones descentralizadas, diversas, plurales e incluyentes; conformación de redes y coaliciones que rompan esquemas centralizados u autoritarios.

Podemos observar a los activistas noviolentos como miembros de “cuerpos civiles de paz”, promoviendo y enseñando tácticas noviolentas en comunidades amenazadas, facilitando el trabajo en redes transnacionales que aportan a la construcción de la globalización desde abajo, a la búsqueda de la democratización de la riqueza y a la lucha contra la pobreza, o como miembros de movimientos ambientalistas y de desarrollo sostenible.

Gene Sharp en *The politics of Nonviolent Action* (1973) menciona 198 acciones e instrumentos no violentos, dentro de los cuales incluye la desobediencia civil, catalogada en el grupo de *Alternativas a la obediencia de parte de los ciudadanos*, con el número 141 de su lista. A su vez, hace un ejercicio de todas las actividades que son plausibles de realizar en el desarrollo de las acciones políticas no violentas, que hacen o pueden hacer parte de una estrategia para la consecución de un fin político. Sharp ha promovido de manera concreta la acción política no violenta, explicando detalladamente acciones tendientes a la transformación política sin recurrir a la fuerza, partiendo de que ningún régimen puede sobrevivir sin el consentimiento y la colaboración de los ciudadanos. Agrupa una serie de actividades que repercuten directamente en la estabilidad de una política, una ley o una forma de gobierno.

Gregg, por su parte, afirma que la acción política no violenta es comparable al yudo (1935, p. 26), donde la fuerza del mismo agresor es utilizada para hacerle perder el equilibrio y defenderse de su ataque. En este símil que usa Gregg, el oponente pierde su equilibrio moral, ante una acción política no violenta, que cuestiona sus métodos y fines y que el autor llama Jiu-Jitsu moral.

El poder, cuya máxima expresión se presenta en el ejercicio de la política, no podría ser constituido sin la participación de las instituciones, grupos y organizaciones desde las cuales se expresa la participación de las personas. Dado que el ejercicio del poder político busca la regulación de las normas de convivencia de la sociedad, compuesta por esas mismas organizaciones, grupos e instituciones, debe estar instalado a través de una serie de normas, prácticas y costumbres que conforman el Estado. Así, el ejercicio del poder político debe garantizar una serie de instituciones que se erigen con base en la participación de la sociedad y la identificación de los individuos en ellas.

Para que lo anterior sea posible, han existido varias formas de ejercicio de poder político que se presentan en diferentes formas de Estado. Todas ellas han significado fracturas en las sociedades en las cuales se han desarrollado y donde se han impuesto por encima de las leyes propias. Estas fracturas se han contrarrestado mediante mayores me-

didadas de control sobre las personas y sus formas de organización. La expresión moderna más conocida de rompimiento del marco legal es la dictadura, aunque algunas formas democráticas han estado caracterizadas por intentar ejercer un poder por fuera del marco legal sobre el cual se instalaron. Maquiavelo ilustra esta naturaleza del Estado:

Hay tres modos de conservar un Estado que, antes de ser adquirido, estaba acostumbrado a regirse por sus propias leyes y a vivir en libertad: primero, destruirlo; después, radicarse en él; por último, dejarlo regir por sus leyes, obligarlo a pagar un tributo y establecer un gobierno compuesto por un corto número de personas, para que se encargue de velar por la conquista. Como ese gobierno sabe que nada puede sin la amistad y poder del príncipe, no ha de reparar en medios para conservar el Estado. Porque nada hay mejor para conservar —si se la quiere conservar— una ciudad acostumbrada a vivir libre que hacerla gobernar por sus mismos ciudadanos. (Maquiavelo, 2010, p. 52)

La constitución del Estado es para garantizar el estado de libertad y derechos de los individuos. Bajo este fundamento se promueve el principio de obediencia a las leyes que buscan regular las acciones individuales y colectivas para permitir la conservación del fundamento del Estado. El problema principal radica en que no se consultan las normas de regulación con los habitantes del Estado y éste se toma la potestad de emitir las, en la que se niega a sus propios habitantes la posibilidad de definir de manera autónoma su forma de organización. Ello significa un principio de subordinación a las normas que el Estado define, sin importar su origen. Este contexto permite la creación de aparatos que ejercen la violencia para garantizar la obediencia a las normas estatales, buscando su sostenibilidad en el tiempo. Pero esa necesidad obligada, que el Estado contempla como perentoria y cuyo objetivo es la garantía de libertades y derechos, es incoherente entre medios y fines. Es decir, se incurre en una incoherencia ética: violar las libertades y los derechos para lograr garantizar libertades y derechos.

En este caso tenemos que la obligación aceptada rompe con los límites que ella misma se impone. Entonces, la acción política no violenta adquiere un valor superior al de simple organización social al interior del Estado. Es decir, cuando el poder hegemónico impide la expresión

de los subordinados de manera permanente y consistente —esto es, de permitirles ser capaces y autónomos de convivir bajo el respeto de las reglas aceptadas y acordes con su dignidad— es cuando se hace indispensable la liberación y la necesidad de dirigir la atención a las organizaciones y grupos sobre los cuales reposa la acción diaria de las personas, que es lo que las hace ciudadanas, apartándose dicha atención de esa gran institución de control que es el Estado, que es el que está ejerciendo la indebida presión.

Al respecto, Sharp menciona los factores o límites que tiene el Estado —que pueden aplicarse para cualquier tipo de gobierno— y su ejercicio del poder. Son límites que llegan hasta donde se inician los de los ciudadanos a los que se pretende controlar, haciéndolos portadores de una herramienta singular: sus derechos y su carácter no estatal, que por no contener las herramientas de control de la violencia, los hace en principio no violentos. Es decir, todos los ciudadanos somos potencialmente noviolentos, carecemos del monopolio de la fuerza —cuestión exclusiva de los Estados—. Adicionalmente, los gobiernos dependen de nuestra colaboración. El gobierno es y será lo que le permitamos ser y hacer; le resulta imprescindible contar con nuestro consentimiento. Por esas razones, desde ese carácter potencial podemos desarrollar las estrategias noviolentas.

Tres de los factores para determinar hasta qué grado estará o no controlado el poder del gobierno, son: 1) el deseo relativo por parte de la población de imponerle límites al poder del gobierno; 2) la fuerza relativa de las organizaciones e instituciones independientes para quitarle colectivamente los recursos que necesita el poder; y 3) la relativa capacidad por parte de la población de negarle su consentimiento y apoyo. (Sharp, 1973, p. 22)

Así, llegamos a un punto de definición de dos escenarios: el primero, el de las normas impuestas que —aun siendo aceptadas de común acuerdo— van en contravía de los parámetros éticos ciudadanos; el segundo, el de las formas que adopta el Estado para controlar a la ciudadanía por fuera de esos mismos parámetros éticos, e incluso por fuera de las normas con las que pretendió dominar a esa misma ciudadanía. Es decir, leyes que contrarían el espíritu de justicia, que por lo general no se someten a la aprobación ciudadana o incluso no

cuentan con legitimidad. Si es claro que esa ciudadanía es consciente de sus derechos y que estos no dependen exclusivamente de la existencia de un Estado y de su conjunto de herramientas normativas y físicas de control, las acciones políticas no violentas son la respuesta a la violación de las barreras que nunca debieron ser rotas por el ejercicio del poder político.

Conviene no dejar de lado el contexto histórico en el que se desarrolla esta delimitación entre Estado y ciudadanía. Al respecto, Foucault nos ilustra cómo la transición de los diferentes tipos de Estado ha conducido a la constitución del Estado gubernamentalizado, desde el siglo XVIII hasta nuestros días, caracterizado por el ejercicio de control de la población a través de la familia, que se ha convertido en el instrumento de medición de la misma población (Foucault, 2001). La transformación de lo que Maquiavelo denominaba “arte de gobernar”, se da gracias a la tecnificación del gobierno al interior del Estado, permitiendo el control, no sólo de los límites del territorio, sino de los gobernados y sus relaciones, con el fin de obedecer las leyes. Esto no es estatización de la sociedad; por el contrario, es la secularización continua y la construcción de una ciencia de la política (Foucault, 1991, p. 9-26).

En el marco de un Estado que tecnifica sus prácticas de gobierno para el control de su población, en el que las leyes son objeto de obediencia y herramienta de control de las relaciones al interior de la población y de ésta con el Estado, es necesaria tanto una concientización del carácter del ciudadano como de los medios a través de los cuales se asienta la garantía de los derechos y las libertades. Por ello, una acción aislada y/o espontánea de rechazo o de desobediencia frente a una ley puede ser controlada de manera relativamente fácil por el Estado en cabeza del gobierno. Para que una acción de rechazo cumpla su objetivo, es necesario tecnificar y afinar tanto sus métodos como las herramientas tendientes, no solamente a lograr la anulación del instrumento que esté negando la naturaleza autónoma de la sociedad civil; además, ésta debe enfocarse en el otro elemento de control del Estado gubernamentalizado, que es el de las relaciones entre los gobernados y de éstos con el Estado. Es aquí donde una vez más la

desobediencia civil como práctica no violenta encuentra protagonismo, ya que en su contribución al manejo de estas relaciones pretende la transformación o la derogación de una ley o de una política pública, pero no la eliminación del sistema político.

Noviolencia y desobediencia civil

La mejor sociedad será aquella que excime a la potencia de pensar del deber de obedecer y evita en su propio interés someterla a la regla del Estado, que solo rige las acciones
Gilles Deleuze (2001)

Si bien ya se ha establecido en este artículo, de manera breve, la relación entre noviolencia y desobediencia civil, es preciso ampliar el marco de esta discusión puntual, con miras a identificar no sólo sinergias instrumentales entre la una y la otra, sino también sus conexiones a nivel conceptual y pragmático.

Analizar la noviolencia permite identificar el alcance de la figura de la desobediencia civil como un instrumento que influye de manera sustancial en la acción política no violenta, aunque, en sí misma, es insuficiente para lograr pacíficamente todas las profundas transformaciones políticas que requiere la sociedad. La desobediencia civil, en la medida de desobediencia, implica una acción ante el poder que el ciudadano o grupo de ciudadanos realiza. De esta manera, la desobediencia civil implica una posición frente al poder, en la cual media siempre la conciencia del individuo con relación a cuestiones comunes como la injusticia. De esta manera, debe entenderse como desobediencia civil negarse a cumplir una disposición legislativa o de política pública, con el objetivo de transformarla porque se considera que genera algún tipo de injusticia y se encuentra evidentemente en contra de la conciencia moral del desobediente. La crítica al cuestionamiento de dicha ley o política debe colocarse en el debate público y debe ser sometida a la deliberación de la ciudadanía en general. Este acto es una expresión de la relación moral del ciudadano con lo público.

La desobediencia civil comparte con la noviolencia elementos fundamentales como la conciencia y el cálculo moral. En este sentido, un acto de desobediencia que incurra en acciones violentas no puede pretender ser civil, es decir, mantenerse en la esfera de lo público y de lo político. De nuevo, siguiendo a Hannah Arendt, la violencia, en la medida en que desconoce al otro, elimina la posibilidad misma, no sólo del consentimiento y la legitimidad del poder—y de esta manera de los alcances del desobediente—, sino también toda política en cuanto a ejercicio dialógico. En este mismo sentido, la noviolencia en la medida en que guarda coherencia entre fines y medios, se convierte también en una forma de expresar cómo una ética común puede a través del acto de desobedecer conducir a las transformaciones deseadas.

Si al desobedecer se expresa el desacuerdo, desobedecer de forma noviolenta es una doble expresión, en cuanto señala la injusticia de lo que se desobedece, y también advierte sobre los mecanismos que perpetúan dicha injusticia. Mediante la acción no violenta, el desobediente declara que no incurrirá en los esquemas que critica mediante su acción.

Por esta razón, la relación entre la desobediencia civil y la noviolencia no es jerárquica ni exclusivamente instrumental. La concurrencia entre una y otra está dada por los principios que las causan, por ejemplo, *aprehender que nada justifica la violencia y promover la justicia, y el respeto absoluto por el otro*. Es muy posible que hechos de desobediencia civil ocurran por fuera del marco político de noviolencia, pero siempre y en todo caso, van a compartir sus principios fundamentales.

Los alcances de una y otra, por su parte, son susceptibles de distinguirse con facilidad. Mientras la desobediencia civil es útil en los casos de transformación de una ley o política pública, o como parte de una estrategia más amplia de acción política noviolenta, la noviolencia es —en sí misma— un pensamiento político, tal como ya se ha establecido en este artículo.

De esta manera, la relación entre desobediencia civil y no violencia es compleja. Más allá de sus diferencias, ambas figuras se encuentran en lo fundamental, en los principios éticos que las soportan. Aunque la desobediencia civil puede presentarse por fuera de un contexto de lucha no violenta, lo ideal es que se encuentre acompañada de estos principios políticos, porque su acción estará éticamente mejor fundamentada, y la sostenibilidad de sus consecuencias requiere acciones que impacten elementos más estructurales de la organización política, tal como lo hace la no violencia. Finalmente, en la medida en que son expresiones de la relación del individuo con lo político, puede esperarse que su presencia sea cada vez más frecuente, con el beneficio además de construir formas de optimizar el accionar de la política entre los ciudadanos y lo público.

Referencias

- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1999). *Crisis de la república*. Madrid: Taurus.
- Arendt, H. (2005). *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2006). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza Editorial.
- Arendt, H. (2007). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- Cante, F. (2007). Acción política no violenta: una opción constructiva para enfrentar el conflicto. Bogotá: Universidad del Rosario, fascículo 1.
- Deleuze, G. (2001). *Spinoza filosofía práctica*. Barcelona: Fabula Tusquets.
- Einstein, A. y Freud, S. (2002). *¿Por qué la guerra?* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Fisas, V. (1998). *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Barcelona: Icaria, Unesco.
- Foucault, M. (1991). *Espacios de poder. Genealogía del poder número 6*. Madrid: Editorial la Piqueta.
- Foucault, M. (2001). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid Alianza.
- Galtung, J. (2003). *Paz por medios pacíficos: paz y conflicto, desarrollo y civilización*. Bilbao: Gernika Gogoratuz.
- Gandhi, M. (2001). *Palabras para la paz*. España: Sal Terrae.
- Gandhi, M. (2003). *Mi vida es mi mensaje*. España: Sal Terrae.
- Gandhi, M. (2004). *Escritos esenciales*. España: Sal Terrae.

- Gregg, R. (1935). *The power of nonviolence*. Londres: George Routledge & Sons.
- Habermas, J. (1988a). La desobediencia civil. Piedra de toque del Estado democrático de Derecho. En *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.
- Habermas, J. (1988b). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Tecnos.
- Hardt, M. y Negri, A. (2006). *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio*. Barcelona: De Bolsillo.
- Hobbes, T. (2000). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Instituto de La Paz y los Conflictos (2003). *Enciclopedia de la paz y los conflictos*. España: Universidad de Granada.
- InterAccion Council. (1996). *In search of global ethical standards*. Vancouver, pp. 9 -10.
- Kant, E. (1990). *La paz perpetua*. México: Porrúa.
- Kant, E. (2005). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Kant, E. (2006). *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kelsen, H. (1996). *Derecho y paz en las relaciones internacionales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Locke, J. (1990). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza.
- López, M. (2003). Métodos y praxis de la noviolencia. *Seminario Internacional sobre Construcción de Paz*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- López, M. (2006). *Política sin violencia: la noviolencia como humanización de la política*. Bogotá: Editorial Uniminuto.
- Maquiavelo, N. (2010). *El príncipe*. Madrid: Alianza.
- Muller, J. M. (1973). *El evangelio de la no violencia*. España: Ed. Marova.
- Muller, J. M. (1994). *Gandhi, la sabiduría de la no violencia*. París: Desclée de Brouwer.
- Muller, J. M. (2002). *De la no-violencia en la educación*, París: Unesco. Recuperado de http://www.poscla.org/libros/adultos/La_NO_Violencia_en_la_Educacion.pdf
- Muller, J. M. (2004). *El coraje de la noviolencia*. Cantabria, España: Sal Terrae.
- Muller, J. M. (2011). *El imperativo de la desobediencia, y Fundamentos filosóficos de la desobediencia civil estratégico, las ediciones de polizónaje*. Recurso electrónico.
- Rawls, J. (1980). Teoría de la desobediencia civil. En R. Dworkin, *La filosofía del Derecho*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1996a). *Liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- Rawls, J. (1996b). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Rawls, J. y Habermas, J. (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós.
- Rousseau, J. J. (1992). *Del contrato social*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sharp, G. (1962). Gandhi on the theory of voluntary servitude. *Anarchy*, 14, Abr.
- Sharp, G. Métodos de acción no violenta.
- Sharp, G. De la dictadura a la democracia.
- Sharp, G. El poder de la fe.
- Sharp, G. La lucha política no violenta, criterios y métodos.
- Sharp, G. La relevancia de Gandhi en el mundo moderno.
- Sharp, G. Sobre el conflicto no violento estratégico: entendiendo sus principios básicos.
- Singer, P. (1985). *Democracia y desobediencia civil*. Barcelona: Ariel.
- Thoreau, H. D. (1994). *Desobediencia civil y otros escritos*. Madrid: Tecnos.
- Thoreau, H. (2003). *Del deber de la desobediencia civil*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Colección Señal que Cabalgamos.
- Zinn, H. (2002). *The power of nonviolence*. Estados Unidos: Beacon Press.
- Zinn, H. (2008). *Sobre la guerra*. Barcelona: De Bolsillo.