

La no-violencia en los movimientos sociales ¿Qué vínculo puede haber entre Gandhi, Martin Luther King Jr. y AMLO?

Sergio Tamayo*

La discusión es pertinente cuando hablamos de resistencia y desobediencia civil porque atañe directamente a grados de gobernabilidad e ingobernabilidad, a aspectos de legitimación o ilegitimidad de un gobierno, a situaciones de estabilidad o inestabilidad del sistema político, etcétera. Pero debemos ser precisos en ubicar adecuadamente los términos de resistencia, desobediencia y un concepto que poco se asocia, el de movimiento social.

El 5 de julio de 2006 resurgió en México un movimiento democrático que se ligó históricamente con las protestas contra el fraude electoral de las décadas ochenta y noventa, y de la resistencia civil en 2005 contra el desafuero del entonces Jefe de Gobierno del DF, promovido por el gobierno federal. Los imaginarios, como entonces, se asociaron a los conceptos de “resistencia civil pacífica” y “desobe-

dencia civil”. Los referentes teóricos e históricos navegaron hasta Thoreau, Tolstoi, Gandhi y King. Jr. Ya en otro momento, he discutido las experiencias del conservador Partido Acción Nacional¹, entre 1985 y 1988, y sus fundamentos teóricos para justificar las acciones de resistencia activa contra el fraude electoral y el partido hegemónico, representado entonces por el Partido Revolucionario Institucional. También comparé la justificación del Jefe de Gobierno del DF en 2005,

Andrés Manuel López Obrador, sobre la resistencia civil pacífica contra el desafuero que el gobierno federal pretendía consumir, y a la que se opuso en su momento el propio PAN.

Destaca el hecho que el movimiento se ha expresado en ciclos de resistencia, y en cada coyuntura los términos y referencias revivan una y otra vez, aunque con distintas argumentaciones. Por esa razón me parece pertinente abordar el análisis de la resistencia civil pacífica, de la desobediencia civil, así como de sus precursores, en el marco de la no-violencia en los movimientos sociales.

Con este objetivo, discuto el contexto en el que se ha dado esta discusión en México, a partir del movimiento

* Profesor-Investigador del Grupo de Investigación de Análisis Político, Departamento de Sociología, UAM-Azcapotzalco, <sergiotamayo1@prodigy.net.mx>. Agradezco la colaboración de María de Jesús Paloma Flores Rojas y Guillermo Claudio Piedras en la recopilación de información y fuentes.

¹ Cf. Tamayo, Sergio, “Los límites de la desobediencia civil y la resistencia pacífica: experiencias distintas, discursos distintos” en *El Cotidiano*, núm. 132, julio-agosto de 2005, año 20, pp. 55-63.

contra el fraude electoral de 2006. Después retomo los conceptos de resistencia civil pacífica y la desobediencia civil sobre la base del debate generado por el propio movimiento. Desarrollo la cuestión profundizando los aspectos filosóficos y religiosos de la postura de Gandhi, y de la concepción política de Martin Luther King Jr. y de Gene Sharp, para enseguida destacar las contradicciones entre violencia y no-violencia en los movimientos sociales. Finalmente, subrayo, a manera de conclusión, la importancia de situar la resistencia activa y la desobediencia en los marcos de la movilización y en la dialéctica de la violencia y la no-violencia, y de esa forma comprender mejor la complejidad del movimiento contra el fraude electoral.

La resistencia civil pacífica del movimiento contra el fraude electoral

Muchos pensaron que las libertades democráticas se habían instalado definitivamente en México, desde que calificaron las elecciones del 2000 como ejemplares, cuando el partido conservador Acción Nacional (PAN) derrotara en las urnas décadas de hegemonía del entonces oficial Partido Revolucionario Institucional (PRI). La decepción no tardó mucho. Los resultados políticos, vistos en términos generales, de las elecciones presidenciales del 2006, han desestimado semejante apreciación, a pesar de la insistencia de intelectuales del sistema. En primer lugar se ha dejado de lado la estrecha e inevitable relación de la política con la acción social, a la que entiendo como participación ciudadana no institucionalizada, a la existencia de movimientos sociales y la multiplicidad de acciones de resistencia y de protesta. Ni las transiciones ni la construcción de agendas públicas se desarrollan sin conflictos. Przeworski² lo ha indicado, al parecer sin haber aterrizado adecuadamente en el campo de los analistas políticos mexicanos.

El proceso electoral del 2006 estuvo lleno de incertidumbre, opacidad en los mecanismos electorales, en la competencia desleal partidaria, en el uso ilegal de recursos públicos, en la injerencia del ejecutivo, en la movilización de recursos indebidos, en la parcialidad de las

² Przeworski, Adam, "II. La democracia como resultado contingente de conflictos" en Jon Elster y Rune Slagstad (coords.), *Constitucionalismo y democracia*, Estudio introductorio de Alejandro Herrera, México, Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública A.C. y Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 89-110.

instituciones electorales, etcétera. Los resultados con un margen apenas perceptible daba como ganador a Felipe Calderón, por sobre el principal opositor Andrés Manuel López Obrador (AMLO). La coalición que lo apoyó consideró que había existido un fraude sutil, principalmente informático, que le había arrebatado un triunfo legítimo. El 5 de julio, tres días después de las elecciones, y ante el anuncio por parte del Instituto Federal Electoral que daba como ganador de las elecciones a Felipe Calderón, la Coalición por el Bien de Todos, a través de AMLO, su candidato, convocó a la ciudadanía a la resistencia civil contra lo que suponía había sido un gran fraude electoral. AMLO impugnó los resultados y convocó a la Primera Asamblea Informativa, el 8 de julio en el Zócalo capitalino. Ahí, hizo un llamado a defender el voto y llamó a una movilización nacional pacífica. En ese momento, se tomaron dos orientaciones: 1. La organización y promoción de acciones directas de resistencia, y 2. La impugnación dentro de cauces legales del proceso electoral, ante el Tribunal Federal Electoral, de 50 mil casillas, que involucraban a los 300 distritos electorales y la exigencia de abrir los paquetes electorales de la elección presidencial para recontar voto por voto, en cada una de las casillas, por irregularidades en el proceso. El movimiento que arrancó entonces se identificó, por esta razón, como el movimiento "Voto por Voto, Casilla por Casilla", a partir de esta demanda única generalizada.

En la concentración del 8 de julio, AMLO definió las acciones:

1. Llevar a cabo una marcha nacional por la democracia, con el apoyo de los partidos de la Coalición Por el Bien de Todos (PRD, PT, y Convergencia), y de artistas, intelectuales, y escritores. "Se justifica esta movilización —dijo AMLO— haciendo uso de las garantías individuales, sin afectar derechos de terceros". Y señalaba: "no se trata de cerrar carreteras... este es un movimiento pacífico y no vamos nosotros nunca a caer en la provocación y hacerle el juego a nuestros adversarios. Sólo con las manifestaciones pacíficas."
2. El domingo 16 de julio llevar a cabo la segunda asamblea informativa en el Zócalo de la Ciudad de México.
3. La formación de comités de difusión, de manera libre y voluntaria para informar a todos los ciudadanos sobre la situación del movimiento.
4. Portar, como en el movimiento contra el desafuero, el moño tricolor, que sea un acto simbólico, distintivo de la lucha por la democracia en México.

En la Segunda Asamblea Informativa del 16 de julio, AMLO explicó la demanda que la Coalición interpuso ante el Trife para demandar el recuento. En tanto resolviera el Tribunal sobre esta demanda, se inició formalmente el “movimiento de resistencia civil pacífica”, y puso a consideración las siguientes acciones:

1. Reforzar los campamentos ciudadanos ubicados en las afueras de las 300 instalaciones de los Consejos Distritales, donde se encuentran los paquetes electorales. Tuvo el objetivo de evitar la introducción o extracción de boletas de los paquetes electorales, de manera ilegal. La propuesta fue también convertir los campamentos en centro de toma de decisión, información y divulgación del movimiento.
2. Llevar a cabo, a partir de esa semana, las primeras acciones de resistencia civil pacífica. Se integró así un comité ciudadano que definió el tipo de acciones y las condiciones en se llevarían a efecto. Y así, dijo: “Vamos a iniciar, para defender la democracia, la resistencia civil pacífica”.
3. Realizar la Tercera Asamblea Informativa el domingo 30 de julio, con una marcha del Museo de Antropología e Historia, al Zócalo.

La importancia de la Tercera Asamblea Informativa de ese domingo, fue la realización del plantón, constituido en Asamblea Permanente. Así, AMLO dijo:

Les propongo que nos quedemos aquí, en Asamblea Permanente, hasta que resuelva el Tribunal. Vamos a cuidar los jardines, los monumentos históricos, no se van a pintar espacios públicos y evitaremos cualquier tipo de provocación. Toda nuestra actuación se sujetará a la idea de la resistencia civil pacífica, en el marco de la no violencia. Legalmente, vamos a hacer uso pleno de nuestro derecho de manifestación que nos otorga la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

En los discursos de AMLO, la referencia a la resistencia civil pacífica se asociaba con frases como movimiento y protesta, oponernos a la ilegalidad del gobierno, enfrentarnos a la ruptura que el gobierno habría hecho con las instituciones. Consideraba así mismo como resistencia, al hecho que ese movimiento se conformaba por la sociedad civil y amplios sectores de ciudadanos, y sobre todo, a la referencia de la no-violencia, y con eso evitar caer en provocaciones que desatasen conflictos violentos. La ventaja de la resistencia civil pacífica residía en la máxima de Mahatma

Gandhi, “ese gran luchador que nos dejó el ejemplo –dijo AMLO³– de cómo se debe de luchar en resistencia civil... Decía Gandhi: ‘Primero te ignoran. Luego se ríen de ti. Después te atacan. Entonces ganas’”.

Desobediencia y resistencia ¿es lo mismo?

Los conceptos y categorías que explican, como en este caso ciertas formas de participación ciudadana, o ciertas formas de movilización social, surgen muchas veces de los propios movimientos. La perspectiva de los “marcos de interpretación” en la sociología de los movimientos sociales explica bien la forma cómo los propios actores diagnostican y evalúan situaciones de conflicto para autoafirmarse⁴. Habría que partir en efecto de la manera cómo el movimiento se sitúa en el campo de conflicto y lo interpreta. En nuestro caso, éste se constituye en un “movimiento de resistencia civil pacífica”, aunque en realidad puede identificarse como un movimiento por la democracia, un movimiento pos-electoral, o un movimiento político. ¿Por qué se identificó a sí mismo como “de resistencia civil” e insistió en el carácter “pacífico”?

Varios medios de distinto color ideológico, como La Jornada, Proceso, Letras Libres y Reforma⁵, publicaron artículos referidos directa o indirectamente al contenido de la resistencia civil. En ocasiones se habla indistintamente de resistencia y desobediencia civil. Daniel Molina, historiador y periodista explicó los antecedentes de la resistencia a partir de la experiencia de H.D. Thoreau, hijo de emigrantes franceses, ciudadano americano, exitoso empresario que fue arrestado por una noche en el año de 1846 y tras pagar una fianza, liberado del cargo por haberse negado a pagar impuestos en protesta por la Guerra de invasión que el

³ Discurso de AMLO en la Asamblea Informativa del lunes 31 de julio.

⁴ Cf. Aquiles Chihu Amparán (comp.), *El análisis de los marcos en la sociología de los movimientos sociales*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2005.

⁵ Véase a este respecto los artículos de Fernández Buey, Fernando (2003), “Desobediencia civil” en *Revista Memoria*, núm. 177, pp. 5-18, UAM Iztapalapa, México, D. F.; Molina Álvarez, Daniel (2006), “H. D. Thoreau, un combatiente” en *La Jornada semanal*, núm. 600, pp. 3 y 4, 2006; Sicilia, Javier (2006a), “Las contradicciones de la resistencia civil” en *Revista Proceso*, núm. 1552, pp. 69-70, México, D. F. Sicilia, Javier (2006b), “La resistencia civil extraviada” en *Revista Proceso*, núm. 1553, pp. 64-65, México, D. F. Sicilia, Javier (2006c) “Las instituciones vulneradas”, *Revista Proceso*, núm. 1554, pp. 64-65, México, D. F. Schoijet, Mauricio (2006), “Historia y significado de la desobediencia civil” en *Revista La Jornada semanal. Suplemento Cultural de La Jornada*, núm. 600, pp. 15-16, México, D. F.

presidente J. Polk iniciara contra México⁶. En 1849 escribiría su célebre “Civil Disobedient” en el cual desarrolla la concepción de libertad del individuo para oponerse a la acción injustificada y autoritaria del gobierno. Es importante destacar aquí, como dice Bobbio⁷, que la desobediencia civil es una forma más dentro del derecho a la resistencia. Como tal, así lo confiero, el derecho se circunscribe en el campo de la ciudadanía política.

Por su parte, los trabajos de Javier Sicilia, poeta y ensayista⁸, se refiere también a los antecedentes de Thoreau y Gandhi para exponer la concepción no-violenta del movimiento. El autor destaca dos dimensiones de la lucha, en primer lugar la resistencia civil está conformada por actos simbólicos pacíficos, que se distingue de la desobediencia civil, como trasgresión a la ley que se ha mostrado injusta. Ghandi, no buscaba la consecución del poder, sino la autonomía y la libertad del hombre. Como en las acciones del PAN durante los ochenta, AMLO busca con la resistencia civil, usarla como medio de presión para concertar pactos y acceder al poder. Sicilia, desde esta postura hace una severa crítica a la postura de AMLO, en el sentido que el movimiento que él enarbola busca el poder, y así se volverá igualmente injusto e ilegítimo que sus propios adversarios: “AMLO perdió toda medida —dice— es egoísta y nada en él advierte que sea distinto a sus adversarios ya que extravió el digno objetivo por su ambición”. En tal sentido, las acciones emprendidas por el movimiento pos-electoral son demostraciones de soberbia fuera de lugar, pues no hay reivindicación alguna que valga un plantón ni las marchas masivas en la ciudad de México. El movimiento se ha convertido en un fin en sí mismo, las demandas de justicia habrían quedado en un segundo plano.

En un artículo publicado en la revista Memoria, Francisco Fernández Buey⁹ sustenta en la experiencia de Thoreau, Tolstoi, Martin Luther King Jr., Gandhi y el movimiento contra la guerra de Vietnam la dialéctica del concepto desobediencia civil. El planteamiento central es definirlo en dos vertientes. En primer lugar como un recurso que se utiliza cuando la ley o las normas vigentes susci-

tan desventajas en un sector de la población; en segundo lugar como el uso de la vía pacífica con el objetivo de generar un consenso social de la población. Considera el autor que el concepto es polisémico, usado con distintos significados en la historia de los movimientos. Se ha hecho tan extensivo, dice “que connota a veces sin distinción, prácticas, formas de resistencia y reivindicaciones de carácter tan amplio que la desobediencia acaba identificándose con ideas y concepciones de otros tiempos no demasiado lejanos vinculadas a la rebelión, a la insumisión, al derecho a la resistencia contra las tiranías, a la liberación nacional de los pueblos, a la revolución social o incluso abolición de los Estados”.

La discusión es pertinente cuando hablamos de resistencia y desobediencia civil porque atañe directamente a grados de gobernabilidad e ingobernabilidad, a aspectos de legitimación o ilegitimidad de un gobierno, a situaciones de estabilidad o inestabilidad del sistema político, etcétera. Pero debemos ser precisos en ubicar adecuadamente los términos de resistencia, desobediencia y un concepto que poco se asocia, el de movimiento social.

Parto de la discusión expuesta por Norberto Bobbio¹⁰ que aclara la cuestión en una primera instancia. La desobediencia civil es una forma de resistencia. Es decir, no toda la resistencia es desobediencia. Pero sólo la desobediencia civil, distinguida de la desobediencia común (un delito del fuero común, por ejemplo), puede considerarse como parte del derecho de resistencia. Formas de resistencia son: objeción de conciencia, desobediencia civil, resistencia pasiva y resistencia activa. Así, “la desobediencia civil es solamente una de las situaciones en que la violación de la ley es considerada”¹¹. La desobediencia civil de hecho, es un acto de trasgresión de la ley, que pretende ser justificado. De aquí el vínculo que existe con la definición de movimiento social, desde la perspectiva de Alberoni¹², en el sentido que un movimiento surge de la trasgresión de las instituciones, para reformarlas, modificarlas o abolirlas; mientras que la resistencia es un acto de rebeldía, desafío a las instituciones, manifestación de antagonismo u oposición, y desobediencia. La desobediencia se convierte en indisciplina, insubordinación, y transgresión. Tanto las formas de resistencia, como la desobediencia civil como forma específica

⁶ Molina Álvarez, Daniel, “D.H. Thoreau, un combatiente” en *La Jornada Semanal*, núm. 600, 2006, pp. 3-4. Véase a este respecto Bobbio, Norberto, “Desobediencia civil” en Norberto Bobbio, Incola Matteucci y Gianfranco Pasquino, *Diccionario de Política*, Barcelona, Siglo XXI Editores, 1981-1982.

⁷ Bobbio, *idem*.

⁸ Cf. Sicilia, *Op. cit.*

⁹ Fernández Buey, *Op. cit.*

¹⁰ Bobbio, *Op. cit.*

¹¹ Bobbio, *Op. cit.*, p. 478.

¹² Cf. Alberoni, Francesco, *Movement and Institution*, Nueva York, Columbia University, 1984. También, Alberoni, Francesco, *Enamoramiento y amor*, España, Gedisa, 1993.

de resistencia, son en sí mismas repertorios de acciones colectivas, promulgadas, aunque no únicamente, por movimientos sociales y ciudadanos. De ahí que la autodefinición de movimiento de resistencia civil pacífica es una definición incorrecta. El movimiento pos-electoral, ciudadano, por la democracia, utiliza acciones de resistencia pacífica, activas, de agitación y conversión. Es pues un movimiento que utiliza recursos de la no-violencia, que inicia con distintas formas de lucha, entre las cuáles se superponen acciones de desobediencia civil como el boicot o el desconocimiento del presidente electo por el Tribunal, Felipe Calderón, y considerarlo ilegítimo.

De ahí que las referencias principalmente a Gandhi, Martin Luther King Jr. o Locke, tengan necesariamente que pasar por un análisis de los movimientos de la no-violencia, de sus métodos de lucha y sus repertorios de acción. Efectivamente, estoy de acuerdo en que el asunto de la desobediencia civil tiene al menos tres fuentes históricas, como lo plantea Bobbio¹³. La primera fuente histórica es la experiencia de movimientos con fuerte huella religiosa, que se sustenta en el trabajo de Gandhi y Luther King. Otra fuente histórica viene de la corriente liberal, de origen iusnaturalista, que reivindica la autonomía y las libertades individuales contra la intervención del Estado autoritario. El vínculo con las reivindicaciones de los derechos humanos es evidente, en ambas tradiciones. Otra fuente a incorporar, es la que se ha extendido, como lo implica el trabajo de Fernández Buey¹⁴ a partir de los movimientos sociales y las formas de protesta que han asumido tales como tomas pacíficas de edificios públicos, invasiones de tierras, bloqueos de carreteras, otras acciones de tipo simbólico como marchar sin ropa por las calles, huelgas de hambre, etcétera¹⁵.

Me parece entonces que la discusión a profundidad debe tomar en cuenta la dialéctica de la violencia y la no-violencia en los movimientos sociales, a partir de las experiencias de Gandhi, Martin Luther King Jr., y Gene Sharp, que explican las fuentes históricas a las que se refiere Bobbio, pero desde una visión de la acción colectiva.

¹³ Bobbio, *Op. cit.*

¹⁴ Fernández Buey, *Op. cit.*

¹⁵ Esta discusión la inicié en un artículo sobre desobediencia civil publicado en *El Cotidiano* a propósito del movimiento contra el desafuero de AMLO, Véase Tamayo, *Op. cit.*

La no violencia de Gandhi como estilo de vida

La vida de Gandhi es tan fascinante como la de otros revolucionarios que han impactado con sus acciones e ideas el acontecer de la historia. Quizá el principal ejemplo de Gandhi, independientemente del significado de su filosofía, sea el de su praxis con la que se abocó a luchar contra la injusticia, constituyendo así un estilo integrado de vida. Esta praxis orientada a la acción en el ámbito público, y a la reflexión en la esfera privada tiene influencias determinantes de la religión y de la filosofía del siglo XIX.

La religiosidad de Gandhi. Gandhi incorporó importantes fundamentos religiosos al concepto de *Ahimsa*, que significa *no-violencia*. Dentro de la religión del *jainismo*, es el concepto más acabado de la no-violencia; del *budismo* tomó la aplicación de la no-violencia a su vida cotidiana; y del *cristianismo*, principalmente de la doctrina de Jesús, las nociones de amor, sacrificio y perdón.

El jainismo, en efecto, es considerado como la religión más ligada con la no-violencia. Su vocación por *Ahimsa* parte de asignar una cualidad positiva al individuo, el amor único resultado de reconocer la universalidad de la vida, y por lo tanto, la hermandad (el parentesco universal) de todos los seres vivos¹⁶. La no-violencia es un acto que no puede ser agresivo en ningún sentido, ni objetiva (agresión física) ni subjetivamente (en pensamiento y espíritu). Esta doctrina considera que La Verdad es necesariamente relativa o parcial y su búsqueda tiene que partir del método de la auto-purificación: "Toda la verdad es relativa", dice la percepción *Jain*, pero tiene que buscarse la verdad en todos los seres humanos. Por esto, Gandhi asumió que todas las religiones eran igualmente verdaderas y que la percepción de La Verdad se construía desde la perspectiva de sus propios seguidores. Esta idea orientó a Gandhi en el movimiento Khilafat en 1919 a tratar de unificar las religiosidades del hinduismo e islamismo y rechazar la imposición del cristianismo de los colonizadores británicos a los islámicos turcos. En su concepción más profunda, Gandhi creía que la libertad de la India sólo sería posible por la unidad de las fuerzas sociales contrarias: "En el triángulo entre hindúes, islámicos y británicos, los dos juntos (hindúes e islámicos) serían la porción más grande".

¹⁶ De aquí en adelante las referencias sobre el pensamiento de Gandhi están basadas en el texto de Asha Rani, *Gandhian Non-violence and India's freedom struggle*, Delhi, India, Shree Publishing House, 1961. Otras referencias serán citadas en su oportunidad.

El método de auto-purificación es básicamente la práctica del ayuno porque es un medio de auto-contención. Gandhi lo adoptó llevándolo a escala nacional, por considerarlo un medio de intercomunicación entre el individuo y la sociedad. La primera vez que lo aplicó fue en Ahmadabad para repudiar la violencia de las autoridades contra los huelguistas. Posteriormente, lo encabezó como forma de protesta nacional contra el dominio británico, cuando los mítines públicos no tenían efecto alguno. En abril de 1919 comenzó el día de “la humillación y la oración” donde el ayuno fue una especie de desobediencia civil a partir de la “intensidad de los sentimientos heridos”.

Gandhi guió sus acciones también con otro método, el de la resolución de conflictos, según el *Ghita*, una filosofía expuesta en el *Mahabharata*. En el *Ghita*, la no-violencia asume un carácter peculiar, significa conocimiento, devoción y acción (*karma*), y depende plenamente de las circunstancias, por lo que el *Ghita* sí recomienda el uso de la violencia como último recurso. Para esta filosofía, el *Ahimsa* es un principio moral, y como tal, no es un fin en sí mismo. Esta creencia hizo que Gandhi entendiera la cuestión de la no-violencia no como un dogma rígido, sino como un mecanismo flexible, donde se podían admitir excepciones: nunca la paz a costa de la verdad o la justicia. Así se le imprimía un carácter dinámico a la *Ahimsa*: “Sí creo —dijo Gandhi— que donde haya sólo una oportunidad, entre cobardía y violencia, sugeriría violencia”¹⁷.

Sin embargo, la interpretación de Gandhi sobre la no-violencia es el equilibrio entre *Ghita* y *Ahimsa*, porque entre cobardía y violencia hay aún una tercera alternativa: la acción no violenta. Esta es la forma de reconciliar ambas creencias (*Ghita* y *Ahimsa*) porque la búsqueda de la verdad puede conseguirse sólo por la no-violencia “*Ahimsa* es el medio; la verdad es el fin”. En términos gandhianos, la cuestión es conducir la resistencia no-violenta en *defensa de la justicia*, en lugar de oponer *violencia a la injusticia*. Fue en Sud-África, a principios de su carrera política, cuando Gandhi por primera vez dejó la resistencia pasiva y llamó a la *satyagraha* o no-violencia, para resistir la Ley racista de Transvaal de 1906, contra los inmigrantes hindúes en Johannesburgo, que tuvo un gran impacto social y político.

El cristianismo fue la otra influencia fundamental en las convicciones de Gandhi sobre la no-violencia, acogió

profundamente las enseñanzas sobre el amor, la pureza de motivos, la idea de servicio, el perdón, la fe y el sacrificio. De Jesucristo, Gandhi asimiló su sentido de la justicia a partir de sus acciones, cuando amonestaba a los prestamistas, descalificaba al rico y exaltaba al pobre, tratando de remover la desigualdad económica, sus sermones sobre la compasión eran una práctica orientada hacia los que sufren, hacia los leprosos y mujeres en desgracia¹⁸. Los Diez Mandamientos fueron para Gandhi afirmaciones de la no-violencia. Cualquier sociedad que se base en tales principios se constituiría a sí misma en una sociedad no-violenta.

Gandhi criticó muy duramente a los que se decían cristianos, porque no eran capaces de practicar los fundamentos de la misma religión que abogaban; era una contradicción hablar de reconciliación y no agresión y al mismo tiempo llamar guerras justas a las declaradas en nombre de Cristo. El cristianismo original no había traicionado sus principios, fueron sus practicantes los que lo falsificaron; en este sentido Gandhi se apropió de los valores de Jesús —renunciar a la violencia, convertir enemigos en amigos— por medio del amor y la no-violencia, incluso podría esto implicar hasta cierta cooperación con las autoridades. Así como Jesús separaba la naturaleza del individuo del carácter político opresivo del Imperio Romano, Gandhi diferenció también su relación con los británicos. El punto crucial no era oponerse a las personas como individuos, sino contra la maquinaria de dominación, es más: “Gandhi busca e invita la ayuda del adversario para restaurar la justicia, porque Gandhi no está contra él sino contra la injusticia”¹⁹.

La Influencia filosófica de Gandhi. Los principios filosóficos que influyeron en el pensamiento de Gandhi fueron John Ruskin, erudito británico, Henry D. T. Horeau, estadounidense liberal, y León Tolstói, idealista ruso.

John Ruskin lo fue a partir de su interpretación de la explotación económica. El concepto de riqueza, base de la desigualdad social, es el punto medular de su teoría. Por ello Gandhi consideraba que si todos los hombres son iguales, entonces el tipo de economía debería ser una que fuera buena para todos. El trabajo de un abogado, como él mismo, y el de un peluquero, deberían tener el mismo valor con el objeto de tener el mismo derecho de ganar lo necesario para vivir por medio de su trabajo. Y el me-

¹⁷ Cfr. Pelton, L., *The psychology of non-violence*, New York, Pergamon Press, Inc., 1974.

¹⁸ Asha, *Op. cit.*

¹⁹ Pelton, *Op. cit.*

dio para lograrlo, según Gandhi, era moralizar los asuntos de la política, la economía y los conflictos sociales, recreando de esta forma una especie de socialismo utópico; su conclusión principal de tal idea fue, por ejemplo, pedir a los capitalistas una actitud paternalista hacia sus empleados. La teoría combinaba bien con la moral y el humanismo de Gandhi, que se alejaban de toda noción ligada a la lucha de clases porque él la interpretaba más bien como “un odio de clase”. De hecho, todas sus primeras experiencias en Sud-África primero y en India después, con los campesinos de Champaran y los trabajadores de Ahmadabad, las consideró actividades de tipo moral, no de tipo político.

Henry D. Thoreau, estadounidense, naturalista liberal, vegetariano y luchador de las libertades individuales, esencia misma de la sociedad moderna, fue otra influencia en Gandhi. Los postulados de Thoreau se basan también en la conducta moral y en la obediencia escrupulosa de la ley: el derecho del ciudadano debe orientarse a reformar o transformar las deficiencias institucionales que puedan presentarse, a través de la “desobediencia civil”. Es el derecho a rechazar la lealtad a la institución y a resistir al gobierno si éste fuera tiránico o ineficiente. Pero la principal preocupación es combatir únicamente a los gobiernos tiránicos, no a cualquier tipo de autoridad. El concepto de desobediencia civil de Thoreau fue adoptado por Gandhi cuando regresó a la India. La movilización campesina de Champaran que se opuso a la explotación colonial británica se basó en una campaña de desobediencia civil no-violenta, y su resultado inmediato fue la elaboración de la Ley Agraria de Champaran, legislación de carácter más humanitario. La táctica de la desobediencia civil también se usó en la Campaña Nacional contra los ingleses en 1919.

El programa de no-cooperación y no-violencia elaborado por Gandhi fue para favorecer el movimiento contra la dominación “perpetuada” por los ingleses en 1920. La no-cooperación significó propagar la desobediencia civil tal como era entendida por Thoreau y en ese año, llevó adelante el boicot general a la visita del Príncipe de Gales, promoviendo ausencias colectivas a las escuelas, a las cortes y a los consejos, rechazando títulos, medallas y cualquier tipo de honor otorgado por el imperio, evitar comprar ropa de fabricación extranjera y pedir préstamos bancarios. Para 1921, la campaña nacional había sido exitosa, porque mostró a los ingleses que la fuerza bruta en sí misma no podía dominar el espíritu y la mente de la población hindú.

El escritor ruso León Tolstoi fortaleció las ideas de Gandhi acerca de la resistencia activa y la no-cooperación. Tolstoi decía que los individuos viven un eterno antagonismo entre su conciencia y su forma de vida. Tal antagonismo se manifiesta por el tipo de relaciones económicas y política existentes. Para resolver esta contradicción, los individuos tienen que actuar y cambiar su conciencia o su forma de vida, de tal manera que la conciencia debe coincidir con la acción, por ejemplo, sería amoral vivir lujosamente si miles viven en la extrema pobreza. Se rechaza así cualquier tipo de desigualdad e imposición, definida ésta última como la forma de infringir la voluntad de un individuo sobre otro para forzarlo, por cualquier medio, a actuar contra su voluntad. Ante esta pérdida de voluntad, Tolstoi propone el uso de acciones no-violentas.

La combinación de la fe religiosa con las ideas sobre la justicia social —aunque esto último fuera entendido como liberalismo o como socialismo utópico— llevó a Gandhi a reflexionar que estas prácticas, además de ser estrategias de acción, eran una forma de vida integral y de auto-sacrificio que llevarían a la India a liberarse de la opresión británica. Sin embargo, su humanismo no fue más allá de ser una interpretación moralista y paternalista de la realidad en la India, país subdesarrollado y colonizado, no sólo por el dominio de un grupo étnico sobre otro, sino en términos de las contradicciones de clase existentes. Su muerte en 1948 no le permitió ver a una India liberada del imperialismo inglés contra el que luchó toda su vida, tampoco le permitió visualizar la otra opresión, la de una clase social sobre otra, que en nombre de una identidad nacionalista, justificó las mismas desigualdades sociales de antes. La filosofía de Gandhi no tuvo una interpretación clasista de la acción, pero su práctica sí fue usada por una clase burguesa-nacionalista, el Partido del Congreso, para su propio beneficio.

No obstante lo anterior, las armas de la no-violencia mostraron su poder real: la desobediencia civil como movilización de masas, el programa constructivo que genera una red comunitaria y el ayuno como forma de auto-purificación e interconexión entre el espíritu individual y el colectivo. La cuestión es combinar la acción de masas con la unidad comunitaria, es decir, la participación con la identidad. Esta es, para mí, su excepcional herencia.

La no-violencia como estrategia política: King Jr. y Sharp

Martin Luther King Jr. escribió en 1964 “Por qué (los negros) no podemos esperar más”²⁰. Dice que la no-violencia es el grito Negro²¹ de respuesta moral ante la injusticia. Entendió que la participación ciudadana era el fundamento de todo movimiento de derechos civiles, y esencial para que el de Estados Unidos fuese un ejemplo vivo para otros movimientos de protesta que se desarrollaban en otras partes del mundo.

El enfoque de King Jr. sobre la no-violencia y la liberación negra contiene al menos tres aspectos: 1. La no-violencia como cuestión moral, muy ligada a los fundamentos religiosos de Gandhi; 2. Se basa en la participación ciudadana como necesidad democrática, por lo cual la no-violencia se considera indistintamente táctica y estrategia política; y 3. El sentido de justicia, que considera iguales a todos los individuos independientemente de sus diferencias étnicas, raciales y de género.

En King Jr. la cuestión moral parte de comprender la verdadera naturaleza de la acción humana, porque en los individuos existe un sentimiento natural de no-violencia, principalmente en los desposeídos, y en particular los de la raza negra, que se identifican a partir de creencias místicas. El negro resiste la violencia porque su identidad se basa en la espiritualidad. Por eso la Iglesia negra fue guía y organización del movimiento de derechos civiles en Estados Unidos, que pudo unificar a la población de este color alrededor de la doctrina de la no-violencia.

King Jr., hombre práctico, organizador y líder de un movimiento creciente, consideró que la no-violencia era una práctica política que se manifiesta contra la violencia, esta última producto de una cultura autoritaria e intolerante. La violencia necesita un ejército, dice, y este tendrá la necesidad de formar soldados regulares para actuar contra alguien; mantiene una estructura inherentemente antidemocrática y jerárquica. Los individuos que se identifican con la violencia: soldados, policías, militares,

etcétera, tienen que conocer y especializarse en métodos violentos, estrategias de combate y entrenamientos de alto impacto, es decir, organizarse en una estructura rígida y agresiva. Al contrario, el método de la no-violencia considera a los *soldados no-violentos* como iguales en una estructura democrática, flexible, solidaria y plural, sus armas con el corazón, la conciencia, el coraje y el sentido de justicia.

La justicia, en opinión de King, se vincula con la moral porque es una especie de misticismo que se fundamenta en las creencias religiosas. La no-violencia a través de la movilización activa de los individuos, busca la justicia y la reconciliación en cualquier sitio, no la batalla conquistada. Como Gandhi, King Jr. predicó en nombre de Dios por el auto-sacrificio, con la idea de cambiar enemigos en amigos.

De la herencia de Mahatma Gandhi y Martin Luther King, podemos situar el trabajo más pragmático de Gene Sharp²². Su elaboración puede sintetizarse como un manual práctico de cómo podemos lograr el éxito, por medio de la no-violencia, y alcanzar nuestros objetivos sociales y políticos. Enfatiza que el método violento no es una alternativa de acción. Su definición de no-violencia se explica a partir de los siguientes tres aspectos:

1. Es activa. No se debe suponer que la no-violencia por definición sea un método pasivo o conformista, es más bien un reemplazo de la pasividad y la sumisión por la acción. Es un método de protesta, de no-cooperación y de intervención colectiva. Las acciones no-violentas se pueden organizar *haciendo cosas o rehusando hacer cosas*. Sus promotores no pretenden identificar la no-violencia como la antítesis de la violencia en términos de pasividad. La no-violencia es *acción que es no violenta*, no inacción.
2. Es extra-constitucional. Los métodos de la no-violencia, debido a que se presentan como manifestaciones masivas, no dependen de los procedimientos legales. Algunas técnicas como los boicots, la desobediencia civil y la protesta, son medios que expresan descontento o desacuerdo con el orden institucional, por lo que pueden ir más allá de los canales legales.

²⁰ King Jr., Martin Luther, *Why we can't wait*, New York, New American Library, 1964.

²¹ Hago referencia en este artículo al término “negro”, traducido directamente de los escritos de Martin Luther King Jr. de la expresión “black” y no de “negro” (en inglés, que es peyorativo y racista). Del mismo movimiento de derechos civiles, se ha introducido ahora la palabra “African-american”, que sustituye los términos Black y Negro, de su acepción racial.

²² Sharp, Gene, *Power and Struggle. Part one: the politics of nonviolent action*, Boston, Porter Sargent Publisher, 1984.

3. El elemento crucial de la no-violencia es el concepto de poder. El poder es producto de la diferenciación social y la capacidad de unos de imponer su voluntad a otros. Una relación visible de poder es la que se da entre gobierno y gobernados, y es en este ámbito en el que Sharp pone un mayor énfasis. Según el autor, un gobierno puede ejercer poder sólo cuando es legítimo y cuenta con el consenso de la población, sea éste expresado conciente o inconcientemente, por lo tanto, la forma de desafiar al poder en cualquier nivel en que se manifieste es, primero, que la ciudadanía reconozca que existe la injusticia y , después, desafiarla o rechazarla por medio de acciones de no-cooperación y desobediencia civil.

Sharp ilustra la aplicación histórica de estos métodos con el ejemplo de Gandhi durante las enormes movilizaciones que tuvieron lugar en 1930 y 1931 en la India contra el Decreto de la Sal. Se hicieron boicots en las escuelas públicas, a los servicios gubernamentales y al pago de impuestos, todas estas acciones desarrolladas como formas de desobediencia y repudio masivo al poder británico.

El uso de métodos de no-violencia para enfrentar al poder es fundamental por dos razones, una interna y otra externa. Por un lado, las acciones colectivas generan redes de intercambio e identidad entre los participantes. Desde el momento en que los individuos deciden participar en este tipo de acción voluntaria están implicando un cierto grado de conciencia y compromiso, pero el hecho de actuar juntos potencia este compromiso a un nivel superior de identidad. La importancia de la acción colectiva descansa no únicamente en el logro de los objetivos, sino en los efectos que la no-violencia puede tener sobre los participantes, aumentando su auto-confianza individual y colectiva²³. Por otro lado, la no-violencia es el verdadero reto que puede hacerse a la dominación, a través de las movilizaciones de masas porque afectan directamente el ejercicio del poder. Es una forma de resistencia que influye en la forma en que el gobierno responde para resolver el conflicto.

²³ Cf. Pelton, *Op. cit.*; Melucci, Alberto, *Nomads of the Present, social movements and individual needs in contemporary society*, Philadelphia, Temple University Press, 1989.

La dialéctica de la violencia y la no-violencia

Considero a la no-violencia no como un fin en sí mismo, sino integrada a una serie de relaciones complejas, redes sociales, determinaciones estructurales y procesos que definen en última instancia, en la práctica y en un momento histórico particular, la utilización o no de la no-violencia como táctica o como estrategia.

El principal aspecto que quiero destacar aquí es que para considerar como teoría social al estudio de la no-violencia, tendríamos que retomar al menos tres orientaciones: a) la conexión entre religión y filosofía de la no-violencia tiene que tomar en cuenta que esta relación es un producto humano y no un hecho natural y divino²⁴, b) incluir el análisis político de la violencia institucional y las respuestas sociales de la contra-violencia y la no-violencia; y c) la relación entre movimientos de clase y movimientos nacionales.

El asunto de la religión. Al conectar el aspecto de la religiosidad al de la no-violencia (o a la violencia, según sea el caso) tendríamos que entender a la religión como una serie de creencias, anexas a prácticas culturales, que significa diferentes cosas para diferentes personas y grupos, en medios sociales diferentes²⁵. No podríamos traer sólo como argumentación los fundamentos de una religión que ha promovido por igual la no-violencia y la violencia según se ha ido transformando en el tiempo, sin entender su particularidad histórica, por ejemplo, el caso del catolicismo que justifica la Guerra Justa. No podríamos, decía, basarnos en tal religión y aplicar sus fundamentos filosóficos sin una reflexión mayor de su dinámica histórica y explicar su relación con la no-violencia sin tomar en cuenta la acción humana que la ha hecho existir y los grupos sociales involucrados que la interpretan siempre de distinta manera.

El significado de la religiosidad (filosofía) así como la interpretación de la práctica religiosa desde el punto de vista de los creyentes depende del contexto cultural y político²⁶. El uso de la violencia, el temor a la muerte o el

²⁴ Cf. Durkheim, Emile, en Robert N. Bellah (ed.) *Emile Durheim, on morality and society*, Chicago, The University of Chicago Press, 1973.

²⁵ Cf. Weber, Max, "Sociology on Religion" en Max Weber, *Economy and Society*, Berkeley, University of California Press, 1978.

²⁶ Cf. Lincoln, B., (Ed.), *Religion, Rebellion, Revolution*, Hampshire, Macmillan Press, 1985.

caracterizar justa a una guerra, por ejemplo, ha sido condicionado, en mayor o menor medida, por las creencias, valores y sentimientos religiosos, que cualquier otra ideología.

La aceptación o no de la violencia por cualquier religión depende de la manera cómo se conecta a los grupos sociales específicos en situaciones específicas. Como muestra basta decir que tanto en países intervencionistas como en países colonizados, la religión puede justificar (y lo ha hecho) el rol que juegan tanto los grupos dominantes como los dominados, adaptándose ella misma a las variadas circunstancias políticas. La religión como sistema de creencias puede ser tomada e interpretada de manera distinta por diversos segmentos de la sociedad, porque en una sociedad dividida en clases existen diferentes perspectivas para explicar los dogmas y prácticas religiosas. Los enfoques se pueden clasificar, según Lincoln²⁷, en tres: la religión del status quo, la religión de la resistencia, y la religión de la revolución. No voy a profundizar en las diferencias de las interpretaciones religiosas y la jerarquía social que se da al interior de las iglesias, sólo quiero insistir que la Iglesia y la religión son productos sociológicos, son construcciones sociales y pueden modificarse dependiendo de circunstancias culturales, sociales y políticas. De tal suerte que el análisis de la no-violencia no puede basarse filosóficamente en una doctrina religiosa sin tomar en cuenta las contradicciones sociales que se entrelazan con el pensamiento religioso.

Por supuesto que la religión ha sido usada también como ideología para apoyar movimientos sociales o combatir tendencias políticas de oposición al interior de determinada Iglesia. Justamente, existieron movimientos milenaristas que tomaron las religiones nativas como soporte ideológico contra el colonialismo²⁸, o para luchar contra una religión impuesta o institucional, o apoyar movimientos de liberación nacional como en los casos de América Latina con la Teología de la Liberación, o en el caso de Irán, Irak y medio oriente con el Islam²⁹.

²⁷ Lincoln, *Op. cit.*

²⁸ Véase a este respecto: Worsley, Peter, *The Trumpet Shall Sound*, New York, Schocken Books, 1986.

²⁹ Para profundizar en los movimientos religiosos, véase a Lincoln, *Op. cit.* El autor hace una reseña de algunos movimientos alternativos dentro de las iglesias, por ejemplo, los budistas y taoístas en China, el jainismo y budismo en la India (de donde Gandhi tomó sus elementos filosóficos), el ismailis en Irán, los shiítas en las naciones árabes, los cultos en África, el candomblé, umbanda, la santería y el vudú en los países caribeños, y las iglesias negras en Estados Unidos.

El significado de la violencia. Uno de los problemas para entender la no-violencia en su perspectiva política es definirla como táctica (un medio) o como estrategia (fin o principio político). Este asunto puede resolverse de mejor manera si nos acogemos al análisis de dos teorías clásicas acerca de la violencia y el cambio social: la tradición liberal y el materialismo histórico.

Por un lado, la interpretación liberal considera a la violencia como patología, si esta proviene de la sociedad civil y no del orden institucional. El liberalismo ha sido la expresión política e ideológica de los países avanzados con la cual explican la modernidad, el orden, la racionalidad y la institucionalidad. La violencia se justifica sólo para mantener el orden y la seguridad nacional. El estado asume el monopolio de la violencia y niega su práctica por otros grupos de la sociedad; la violencia social no se justifica en un sistema político que permite la participación democrática³⁰.

El materialismo histórico, al contrario, responde a esta idea justificando, pero no promoviendo, la violencia social, entendida como aquella que proviene de la misma sociedad civil y se dirige contra la opresión. Percibe el cambio social no como un proceso lento, evolutivo, sino como rupturas sucesivas en momentos históricos específicos. Históricamente, el desarrollo de la humanidad ha sido producto de la lucha de clases, con cambios violentos que caracterizan las transiciones de una forma social a otra, eso no significa que la lucha de clases sea siempre violenta, significa que el motor de las relaciones sociales se basa en la existencia de distintos intereses y necesidades sociales de unas clases en oposición a otras y que pueden en situaciones específicas manifestarse violentamente.

De esta premisa general el planteamiento teórico justifica la violencia desde la perspectiva de los desposeídos³¹. La violencia se analiza como una contradicción entre la internalización de la violencia institucional por los individuos y su externalización a través de la violencia horizontal (crimen) y de la violencia social (acción colectiva radical contra la dominación). La Teología de la Liberación justifica el uso de la fuerza cuando se expresa como contra-violencia a la violencia institucional. Parte de una moral religiosa que

³⁰ Véase entre otros el trabajo de Grundy, K y Weinstein, M., *The ideologies of Violence*, Columbus, Charles E. Merrill Publishing Company, 1974.

³¹ Como lo establecen textos clásicos de Fanon, F., *The Wretched of the Earth*, New York, Grove Press, Inc., 1968; y Abdilahi, H., *Frantz Fanon and the Psychology of Opression*, New York, Plenum Press, 1985.

la legítima como respuesta y como una defensa a la violencia *original*. Según Dom Helder³², la violencia debe primero clasificarse y después analizarse bajo tales circunstancias. Habría así tres formas de violencia: la violencia número uno es la original, la estructural, la violencia institucionalizada. La violencia número dos es la contra-violencia, la respuesta a la violencia número uno. Y la violencia número tres es la violencia represiva que es la respuesta a la violencia número dos.

En la dicotomía entre violencia institucional y contra-violencia puede haber mediaciones. Este rango medio es lo que determina el tipo de conflicto, si es violento o no, y depende tanto de la magnitud de las contradicciones de las fuerzas opuestas entre sí, como las circunstancias históricas. Por esa razón la acción no-violenta puede coexistir con métodos violentos y lograr así el cambio social, o como en otros casos la no-violencia puede ser la fuerza determinante en la resolución de un conflicto.

Clase y movimientos nacionales. Se da una fuerte contradicción entre la existencia de la lucha de clases y la esencia de los movimientos nacionales, que en mi opinión ni Gandhi, ni King Jr., ni Sharp incorporan al análisis o lo ignoran. El problema se podría plantear así: ¿La desigualdad social tiene su fundamento en cuestiones de moral o en antagonismos históricos?

Los principales ejemplos de movilizaciones sociales en el mundo se han dado dentro de las fronteras de los Estados nación. Muchos de ellos, durante el siglo XIX y XX, fueron violentos. Los movimientos de liberación nacional en el Tercer Mundo llenaron la escena mundial en este periodo, y aún así hay análisis que los consideran procesos aislados sin ninguna conexión entre sí. Y esto nos llega a preguntar ¿Cómo el objetivo último de un movimiento de liberación nacional contra la dominación extranjera puede estimarse fuera de las contradicciones de clase? No existiría un análisis completo de tales cuestiones si no consideramos al capitalismo como sistema histórico que se desarrolla en sí mismo sobre la base de las contradicciones de clase a escala mundial.

Ciertamente, es importante clarificar la relación inherente entre movimientos de clase y movimientos naciona-

³² Cf. Dom Helder, citado en Jones, W., "The Religious legitimation of counterviolence: insights from Latin American Liberation Theology" en Liever, L. (Ed.), *The terrible meek. Essays on religion and revolution*, New York, Paragon House Publication, 1987.

les. Immanuel Wallerstein³³ expone las dificultades que tienen los movimientos nacionales y de clase para desarrollarse como alternativas políticas. Por un lado, dice que los movimientos nacionales legitiman a las élites nacionales, sin reparar en las diferencias de clase, lo que hace difuso el conflicto. Por otro lado, la lucha de clases puede pacificarse por varios medios: el control social interno, la intervención política y económica de fuerzas externas sobre los intereses de la nación y el grado de desarrollo de la economía interna.

En los movimientos de liberación nacional la lucha de clases puede negarse, las élites políticas la deslegitiman al fortalecer, por ejemplo, a las burguesías nacionales, promoviendo alianzas entre las mismas élites nacionales y ciertas áreas centrales del sistema mundial, o usando ideologías que cohesionan a los miembros de la comunidad y unifican la lucha contra la amenaza de determinada fuerza externa. El resultado es frustrante en términos de formación de la conciencia de clase, porque lo que se desarrolla es un exacerbado nacionalismo que opaca la lucha entre los distintos intereses de clase. Por esa razón, los movimientos de liberación nacional no son necesariamente una condición obligada de transformación revolucionaria, sobre todo a nivel del sistema mundial, pues las relaciones capitalistas se mantienen a pesar de ellos. Este fue precisamente el caso de la India en el tiempo de Gandhi y posteriormente.

Más aún, aunque una revolución nacional se haga en nombre del socialismo, como fue el caso de la rusa, si las relaciones mundiales capitalistas se mantienen inquebrantadas, la verdadera transformación no se consigue. El problema de la sociedad socialista no puede abstraerse del problema de las fuerzas productivas, que en la etapa presente del desarrollo humano son, en su verdadera esencia, a nivel mundial³⁴. La omisión de este argumento metodológico nos puede llevar a considerar cortas experiencias de la acción colectiva sin sus verdaderas ligas con la estructura, como es el caso de Sharp.

³³ Cf. Wallerstein, Immanuel, "World-System Analysis", en Giddens, A. y Turner, J.H. (eds.), *Social Theory Today*, Stanford, Stanford University Press, 1987; cfr. Arrighi, G., Hopkins, T., y Wallerstein, I., *Antisystemic movements*, London, Verso, 1989; Cf. Ragin y Chiro, "The World System of Immanuel Wallerstein: Sociology and Politics in History" en Skocpol, T. (ed.), *Vision and Method in Historical Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; Cf. Tamayo, Sergio, "Movimientos sociales modernos, revueltas o movimientos antisistémicos" en *Revista Sociológica*, año 10, núm. 28, mayo-agosto de 1995, UAM Azcapotzalco.

Una revisión histórica de las experiencias de la no-violencia —por ejemplo del movimiento de los piqueteros en Argentina, del movimiento popular en Bolivia, en Ecuador y Venezuela, y el movimiento contra el fraude en México— tendría que tomar en cuenta tal dialéctica, la fuerza de su éxito dependerá de una adecuada diferenciación de las metas y de una correcta interpretación de las contradicciones inherentes de los movimientos de clase y los movimientos nacionales.

Reflexiones finales

El llamado movimiento de la resistencia civil pacífica de AMLO contra el fraude electoral y por la democracia, no puede reducirse al análisis de la resistencia o la desobediencia civil. Estas estrategias o tácticas son parte de un repertorio de movilizaciones que explican formas de organización de los movimientos sociales. La discusión, como vimos más arriba, tiene que ver más bien con la característica de la violencia o la no-violencia en las acciones colectivas.

Parte de esta posición se construye sobre la crítica de la desobediencia como reflejo de un conflicto bidimensional únicamente entre transgresores y representantes de la Ley. Esto no es así, al menos en el movimiento contra el fraude electoral al que hacemos referencia. Un movimiento expresa, y a su vez construye, un campo de conflicto. Crea un espacio de ciudadanía en el sentido que enfrenta a distintos actores sociales y políticos, con distintas interpretaciones sobre los derechos ciudadanos en cuestionamiento, que se posicionan indistintamente alrededor de los protagonistas del conflicto³⁵.

En este sentido no es la resistencia civil o la desobediencia civil por sí misma lo que caracteriza la forma del conflicto, sino las particularidades del movimiento social. Es el movimiento el que transgrede, no únicamente la voluntad del líder o sus acciones en el vacío. De ahí que he insistido en reconocer a la no-violencia como un acto que socava las instituciones y puede llegar a destruirlas. Por esa razón, la no-violencia transgrede el orden público y es vista con recelo, siempre, por la autoridad. Un movimiento pone en entredicho la seguridad jurídica y la legitimidad del Estado, precisamente porque sus acciones

pueden rebasar los límites y marcos que la obediencia a la autoridad impone³⁶.

No es la desobediencia civil por sí misma, sino en lo que Tarrow³⁷ ha definido como la existencia de ciclos de la protesta, lo que puede hacer que la resistencia civil, primero, se convierta en una acción conciente de desobediencia civil, y de ahí pase a otro estadio mayor de confrontación. Precisamente por ello el fenómeno de la trasgresión es lo que genera el recelo de las autoridades ante los movimientos sociales, cualquiera que estos sean, y la previsión de los propios líderes para mantener la acción colectiva dentro de su propio control.

La no-violencia, por todo ello, está en tensión constante con la posibilidad de la violencia, tanto como respuesta institucional, como reacción social. Desde el punto de vista de la acción social y su dimensión política, la cuestión descansa en la posición subjetiva de los que participan en movilizaciones de masas y en la confrontación con otros sujetos en pugna, a partir de situaciones objetivas dadas. El resultado entonces es producto de esta correlación política, de aquellas fuerzas sociales que se enfrentan en momentos excepcionales, cuando después de un periodo latente resurgen nuevamente con otras características y en otras circunstancias. En un periodo histórico la resolución del conflicto puede expresarse a través de la no-violencia, en otro violentamente y en otra más, quizá, en una combinación de ambas.

Precisamente, los movimientos sociales son lo que combinan tácticas tanto no-violentas como violentas, todo depende de la forma en que el conflicto se desarrolla, multicausal, y no sólo desde el lado de uno de los contendientes. La radicalización aumenta cuando la movilización de masas crece y los objetivos políticos y sociales empiezan a minar la legitimidad del orden y la institucionalidad. Por esa razón es posible decir que la no-violencia, estratégicamente, puede muy bien ser una etapa en el proceso global de cambio, amalgamada con la existencia objetiva, ya no como estrategia sino como circunstancia de la violencia misma. Más todavía si el cambio se entiende de una manera amplia, estructural y radical.

³⁶ Cf. Alberoni, 1984, 1993, *Op. cit.*, y Tamayo, 2005, *Op. cit.*

³⁷ Cf. Tarrow, Sydney, *Power in Movement, social movements and contentious politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998; Véase también el análisis del desarrollo de acciones colectivas en movimientos sociales e incluso revolucionarios en McAdam, Doug, Tarrow, Sydney y Tilly Charles, *Dynamics of Contention*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

³⁴ Cf. Trotsky, L., *The History of the Russian Revolution*, New York, Pathfinder Press, 1980.

³⁵ Cf. Tamayo, Sergio, "Espacios de ciudadanía, espacios de conflicto" en *Sociológica*, año 21, núm. 61, mayo-agosto de 2006, pp. 11-40.