

El socialismo latinoamericano del siglo XXI en perspectiva ecomunitarista y la remuneración por tiempo de trabajo

**Introducción a la crítica de una propuesta
de Heinz Dieterich**

SIRIO LÓPEZ VELASCO

Profesor de la Universidad Federal de Rio Grande, Brasil.

Doctor en filosofía en la Université Catholique de Louvain,

con posdoctorado en filosofía en el Instituto de Filosofía del

Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) de

Madrid lopesirio@hotmail.com

Resumen

En este trabajo comentamos las tesis de Marx sobre el valor-trabajo y la satisfacción de las necesidades, y sometemos a crítica la propuesta de Heinz Dieterich de remunerar el trabajo de acuerdo a su duración en horas. Proponemos al fin el ingreso mínimo como mecanismo de transición, en el socialismo del siglo XXI, hacia el cumplimiento del principio que reza “de cada uno según sus capacidades y a cada uno según sus necesidades”.

Palabras-clave: valor-trabajo, socialismo del siglo XXI, ingreso mínimo.

Abstract

In this paper we comment the marxian thesis on work-value and the satisfaction of needs, and we criticize the Heinz Dieterich's proposal for the payment of work by its duration. We propose the Minimal Rent as transitional mechanism toward the XXI century Socialism pointing the realization of the principle “from each one according to his capacities and to each one according to his needs”.

Key-works: work-value, XXI century Socialism, Minimal Rent.

Introducción y advertencias

Aclaro en primer lugar que acabo de leer en Internet el libro *Chávez y el socialismo del siglo XXI en Venezuela*, donde se encuentra la propuesta de Dieterich (2007a, cap. 7) que sometemos a crítica inicial en estas líneas; desde ya asumimos el compromiso de conseguir y leer el libro impreso lo antes posible, verificando palabra por palabra la propuesta, para ver si no hay alguna diferencia entre ambos textos. En segundo lugar aclaro que soy un filósofo (cuya contribución original consiste en la ética argumentativa ecomunitarista, ver más abajo), que tiene una cierta familiaridad con la obra de Marx (cuya contribución he usado ampliamente, aunque advierto que nuestra ética es por completo independiente de la suerte que pueda correr la teoría marxiana de la plusvalía y el plustrabajo, incluso la más elaborada, en *El capital*, y sus múltiples ramificaciones), pero no conozco las teorías, metodologías, modelos e instrumentos (computacionales) de los economistas actuales, por lo que mucho agradecería su contribución en esta polémica (nótese que Dieterich, a quien no tengo el gusto de conocer personalmente, tampoco es un economista típico, pues si bien se doctoró en Alemania en ciencias sociales y económicas, sus treinta años de experiencia en la docencia universitaria se encuadran en el área de la metodología científica; también nótese que Marx nunca definió su obra como “económica” sino como “crítica de la economía política”, y como crítica al capitalismo, agrego yo, desde el humanismo concreto basado en el materialismo histórico, que nada tiene que ver con el *dia-mat* soviético, y desde la utopía comunista). También aclaro, por último, que me gustaría conocer de los compañeros cubanos la(s) política(s) remuneratorias que la Revolución ha usado sucesivamente, y los por qué de tales políticas (y de los cambios de una a otra), pues su experiencia (positiva y/o negativa), pasando por el tamiz de su y de nuestra crítica, sin duda ayudará mucho en este debate (con vinculación directa a nuestro tema, recordamos las fermentales discusiones cubanas del inicio de los años sesenta, con participación de Ernesto Guevara, a propósito del “estímulo moral y el estímulo material” en la retribución de los trabajadores).

Llamo ecomunitarismo al orden socioambiental poscapitalista utópico, guía para la crítica socioambiental del capitalismo y para la construcción de intentos poscapitalistas, donde se realizarían las tres normas fundamentales de la ética (argumentativa) deducidas de la gramática profunda de la pregunta que instaura la ética, a saber “¿Qué debo hacer?”, y por ello mismo, dotadas de validez intersubjetiva universal (por lo menos hasta allí donde alcance el uso argumentativo del lenguaje, a la manera occidental); la primera de ellas estipula que debemos luchar para

garantizar nuestra libertad de decisión; la segunda que debemos vivir esa libertad en la búsqueda incesantes de consensos (que en sociedades clasistas nunca pueden ser unanimidades, y quizá es bueno que tampoco las haya después del capitalismo, porque como dijo el brasileño Nelson Rodrigues, “toda unanimidad es imbécil”), y teniendo a la decisión por mayorías como el último recurso (sin liquidar la discusión, que sigue abierta a la espera de otras instancias de decisión); la tercera nos obliga a velar por la salud de la naturaleza, humana y no humana, adoptando frente a ella una actitud de constante preservación-regeneración. La aplicación de dichas normas abarca, en especial, la economía ecológica, la educación (problematizadora ambiental), la erótica y la política (transformada en “política de todos”); (ver en español López Velasco 1996, 1997, 2000, con resumen para el gran público en 2003 y 2006; ver en portugués Lopez Velasco 2003a y 2003b).

La propuesta de Dieterich

La propuesta se encuentra en el capítulo 7 del libro (2007a). Dice Dieterich:

En el nuevo socialismo el valor de un producto se mide por el tiempo requerido para producirlo [*N.B. contra Dieterich me permito acotar que tal es la teoría marxiana, por o menos en lo que se refiere al trabajador, que es lo que aquí interesa, pues el mismo recibe como salario el equivalente al valor de su fuerza de trabajo, o sea al valor de los medios de vida necesarios para reproducirla, o sea, al tiempo socialmente necesario para producirlos*]. La justicia consiste en que se intercambian esfuerzos laborales medidos en tiempo (valores), de la misma magnitud. La gratificación del trabajador (ingreso) es directamente proporcional a las horas que él aporta a la creación de la riqueza social de todos, independientemente de su género, edad, educación, etc. Este principio de equivalencia (valores iguales) tiene algunas modificaciones en la primera fase de la transición, pero después de algún tiempo de desarrollo de la economía y sociedad socialista, se aplicará tal cual. Y esto significa que, por ejemplo, el director de un banco que aporta 40 horas de trabajo a la riqueza social, recibe la misma canasta de bienes y servicios que recibe la persona que trabaja durante 40 horas en la limpieza del banco. Este es el principio de la equivalencia. Explotación existiría en el nuevo socialismo si el director del banco por su esfuerzo laboral de 40 horas recibiera un ingreso superior al de la persona de la limpieza, por ejemplo si se le diera una canasta de bienes y servicios equivalentes a 400 horas de trabajo. En este caso, les quitaría el producto a nueve personas que han trabajado

40 horas como él. Es decir, viviría parasitariamente a costa de esas nueve personas (Dieterich, 2007a, 174)¹;

Nótese que la mención a la “primera fase de transición” introduce una relativización, que más adelante nuestro autor confirma, sin renegar de sus propuesta principal, al decir:

el principio de equivalencia-intercambio de cantidades de valor (tiempos productivos) iguales tal como lo formuló Arno Peters garantiza la justicia económica. Sin embargo, la proporcionalidad directa que establece, por ejemplo entre las horas de trabajo aportadas a la riqueza social y la canasta de bienes y servicios recibidos en contrapartida, sólo será viable para una fase más avanzada del socialismo (ídem, 196).

Dieterich no es claro sobre el tipo de retribución que regiría antes de la aplicación del principio de equivalencia, pero se puede deducir de sus palabras que antes de la “fase desarrollada” el socialismo debería tener y tendría una retribución desigual del ingreso entre los diversos productores. Ahora bien, una y otra alternativa tienen inconvenientes y nos plantean preguntas cruciales. Para mostrar más claramente las diferencias supongamos que tenemos, “produciendo” en el mismo mes de 2006 en Venezuela, a un director de banco soltero y a un limpiador de banco con cuatro hijos pequeños y una mujer enferma (para usar los dos personajes del ejemplo usado por Dieterich, aclarando de entrada que ninguna de las dos profesiones pertenece a la del “proletario clásico” de la producción fabril, en base a cuya actividad Marx desarrolla su teoría acerca del salario, y de la plusvalía y el plustrabajo, y sus múltiples ramificaciones). En la fase desarrollada del socialismo del siglo XXI esas dos personas, así como cualquier otro “productor”, como un médico y un barrendero (otros dos personajes usados por Dieterich) o un profesor y un obrero fabril, que hubieran trabajado el mismo número de horas en un mes (por ejemplo, 180), recibirían exactamente lo mismo (sea en dinero, sea en especie y servicios, por ejemplo, marcando esas 180 horas en una libreta, semejante a la de racionamiento usada en Cuba, o usando bonos de tiempo de trabajo que el productor entregaría a cambio de cada uno de los bienes o servicios que adquiriese, ahora en calidad de consumidor). [Partiendo de la propuesta del cálculo monetario del

1. Subrayamos este concepto pues nuestro presente texto versará exclusivamente sobre él, pero afinando aún más nuestro foco, hacemos caso omiso de la noción de “explotación” aquí introducida, para abocarnos exclusivamente al principio retributivo aquí explicitado.

equivalente a tiempo de trabajo (MELT, por su sigla en inglés) propuesto por la Escuela de Escocia, en base al cual Dieterich estipula que el valor medio de una hora de trabajo por persona en Venezuela en 2006 sería de 8,3 dólares (ídem, 202), dividiendo un producto interno neto de 183 mil millones de dólares por una población activa de 12 millones de personas, y calculando que cada una de esas personas trabajó 1.920 horas en 2006, entonces nuestro limpiador y nuestro director recibirían (el equivalente a) la suma de $8,3 \times 180 = 1.494$ dólares cada uno.

Ahora bien, la propuesta igualitarista de Dieterich: 1) no se pregunta si lo que uno y otro reciben (a saber los 1.494 dólares o sus equivalentes en bienes y servicios) les es suficiente para el desarrollo universal de sus individualidades (fin último del comunismo propuesto por Marx y que reivindico en mi ecomunitarismo), y, 2) no se percata que el limpiador que recibe lo mismo que el director soltero se ve perjudicado en la distribución por el hecho de que las necesidades de su núcleo familiar constituido por una esposa enferma y cuatro niños pequeños son con seguridad mayores que las del director. A la pregunta 1 verosímilmente habría que responder afirmativamente, por cuanto estaríamos en la “fase desarrollada del socialismo”. Pero nada nos dice Dieterich sobre la cuestión 2.

Por mi parte y a partir de Marx (en, por ejemplo, su *Crítica al Programa de Gotha*, en 1875, pero la consigna es más antigua) sostengo que en el ecomunitarismo habría de regir el principio que estipula “de cada uno según sus capacidades y a cada uno según sus necesidades” (recordemos que en aquel texto Marx advierte que ese lema sólo podrá ser practicado en un futuro de riquezas abundantes, donde sea realidad la socialización de los medios de producción y la apropiación social de sus frutos, habiendo incluso desaparecido el salario y el propio dinero), y prevé una fase anterior en la que la retribución sería proporcional al tiempo de trabajo y aplicando la máxima bíblica que reza “el que no trabaja no come”; supongo que de allí saca Dieterich su inspiración. Ahora bien, y de acuerdo con Marx, si un limpiador de banco (suponiendo que la institución “banco” todavía exista) tiene cuatro hijos y una mujer enferma y el director de ese banco es soltero y sano, ese principio llevaría no a que ambos recibiesen lo mismo, sino a que el limpiador tendría que recibir más que el director –porque necesitando lo mismo que él para su alimentación, transporte y demás necesidades personales (incluyendo la computadora y libros de los que un limpiador no debería estar privado en el ecomunitarismo, incluso, porque siguiendo a Marx sería limpiador por un período para ser en los períodos sucesivos director de banco, profesor, agricultor, y/u otras cosas que su vocación, su capacitación, y las necesidades sociales lo determinasen), tendría más bocas que alimentar y

más necesidades que el director en materia de remedios, útiles escolares, ropas infantiles, etc.—. Nótese que, a diferencia de la propuesta de Dieterich, en la retribución según el mencionado principio, se ha dejado atrás el cambio de equivalentes (que se presume remonta al origen de las mercancías, incluso antes de que haya aparecido el dinero), pues cada productor no recibe lo equivalente a sus horas trabajadas, sino que recibe según sus necesidades (y las del grupo familiar que él sustenta).

Ahora, en el período anterior a la “fase desarrollada del socialismo”, por las propias palabras con las que Dieterich relativiza su principio igualitario, resulta claro que nuestro limpiador y nuestro director, o lo que es lo mismo, el médico y el barrendero que nuestro autor usa en otro ejemplo, recibirían bienes y servicios en cantidades distintas (y quizá muy distintas). El problema aquí es el siguiente: 1) ¿cómo calcular esas diferencias? y, 2) ¿qué magnitud de diferencias sería éticamente justificable? (a la luz del objetivo comunista, que asumo en mi ecomunitarismo, del libre desarrollo universal de todos los individuos, o sea, a la luz de la ética ecomunitarista y no de los supuestos capitalistas que subyacen a la formulación y respuesta de/a la segunda de esas preguntas por John Rawls en su teoría de la justicia). No podemos-queremos resignarnos de entrada a la solución “subjetiva” de Peters, incorporada por Dieterich (ídem, 117 y 197), cuando dice: “no hay manera de demostrar, por ejemplo, que un ingeniero civil deba ganar dos veces más que un mecánico en lugar de 1,8 o 2,2 veces”. Se podría pensar que cada uno recibiría en ese período de acuerdo al valor-tiempo-de- trabajo injertado por cada uno en el “producto” de su labor. Nótese que aquí tocamos una laguna teórica que se encuentra en el propio Marx. En efecto, Marx sostiene que el valor de la fuerza de trabajo está determinado por el valor de los medios necesarios para su reproducción; y cuando advierte que las “fuerzas de trabajo” son muy disímiles según las especialidades y estudios requeridos por cada labor, avanza la hipótesis de que el valor de la fuerza del “trabajo complejo” (a saber el más especializado y/o basado en más estudio) sería reductible/calculable a/en unidades de “trabajo simple” (el no calificado, realizado por cualquier obrero sin preparación, como por ejemplo, por aquél que debe levantar y bajar una manivela para hacer funcionar o parar una máquina); tal diferencia entre “trabajo simple” y “trabajo complejo” es mencionada por Dieterich, que refiere a Marx (ídem, 117 y 197), pero sin llevar más allá la cuestión; ahora bien, que yo sepa, Marx nunca nos legó una fórmula precisa que nos permitiera realizar esa reducción/cálculo. Nótese que realizarlo implicaría contabilizar, por ejemplo, el valor embutido en cosas tan lejanas y diversas como aquél libro infantil que los padres regalaron al niño a los siete años y que despertó su voca-

ción por la medicina, el valor de todos los útiles y parcelas a él asignables como “desgaste” del valor de la energía y los medios de transporte usados en sus estudios escolares, liceales y universitarios, el valor de la parcela de fuerza de trabajo que sus profesores le dedicaron proporcionalmente a él (como un elemento de un grupo) desde la escuela hasta la universidad y, por supuesto, el valor gastado en los aparatos, libros y congresos que debe usar y frecuentar para ejercer bien y de forma responsable y actualizada su profesión, o sea para renovar permanentemente su “fuerza de trabajo” con la calidad requerida por la sociedad. Y nótese que todo eso está embutido en cada hora de trabajo prestada por el médico (en proporciones muy difíciles de calcular con exactitud, pero no habría por qué renunciar de entrada a hacerlo, en la era de la computación) y forman, por tanto, el valor de cada hora trabajada por él. Todo hace presumir que, a su vez (en las condiciones actuales), el valor de la “fuerza de trabajo” del barrendero y su aplicación en cada hora de labor, tiene-trasfiere mucho menos valor que lo que ocurre en el caso del médico (por ejemplo, la mayoría de las veces el barrendero ni siquiera terminó la escuela y nunca pisó un liceo y una universidad, etc.). Por eso, ahora no valdría la media de valor de la hora trabajada calculada por la Escuela de Escocia, y el médico tendría una retribución mayor, mucho mayor, que la del barrendero; ahora bien si éste tuviera cuatro hijos y el médico fuera soltero, entonces nuestro barrendero sería tan o más perjudicado en la distribución, de cara a la satisfacción de sus necesidades familiares, de lo que lo era nuestro limpiador en comparación con el director de banco, en el caso de la retribución igualitarista antes analizado. Así vuelve la pregunta que ahora completamos con otro aspecto: ¿cómo calcular la diferencia de retribución admisible éticamente, para no contrariar el sueño estratégico del comunismo (ecomunitarismo) de permitir a cada uno un desarrollo universal, y para dar a cada uno y su familia lo máximo que la comunidad puede dar en función de la cantidad-calidad del producto que sea capaz de generar en cada estadio histórico (respetando las tres normas fundamentales de la ética)? Pues resultaría impensable admitir en el socialismo (incluso en su fase no desarrollada) desigualdades distributivas similares a las vigentes en el capitalismo (no sólo entre el salario, por un lado, y la ganancia y la renta de la tierra por otro, sino también entre diversos asalariados, en especial cuando los diferencia la cuota de trabajo “intelectual” y trabajo “manual” que encierran sus labores). Como veremos más abajo, las tres normas de la ética y la idea de un ingreso mínimo nos ayudan a orientar nuestros pasos en la búsqueda de respuestas concretas.

Ahora bien, para buscar las respuestas hay que incluir como otro elemento, la crítica de Marx (en su *Crítica al Programa de Gotha*) al

equivoco lasallista consistente en proponer que “volviese al trabajador el fruto íntegro del trabajo”; y ello porque, decía Marx, siempre habrá que hacerle al producto social global las siguientes deducciones antes de llegar a la distribución individual: a) “una parte para reponer los medios de producción consumidos”, b) “una parte suplementaria para ampliar la producción” (N.B. esto podríamos cuestionarlo hoy, por lo menos en parte, a la luz del paradigma “no productivista” de la frugalidad ecológica centrada en la calidad de vida), c) “el fondo de reserva o de seguro contra accidentes, trastornos debidos a calamidades, etc.”; y, además, agregaba que del producto global, antes de llegar al reparto individual, habrá que deducir todavía: d) “los gastos generales de administración no concernientes a la producción”, e) “la parte que se destine a la satisfacción colectiva de las necesidades, tales como escuelas, instituciones sanitarias, etc.” y, f) “los fondos de sostenimiento de las personas no capacitadas para el trabajo, etc.”.

Medidas de transición ajenas al intercambio de equivalentes

Creo que en el tema de la retribución del trabajo, desde ahora y antes de llegar a la “fase desarrollada del socialismo del siglo XXI” (en la que, en perspectiva ecomunitarista se haría realidad el lema “de cada uno según su capacidad y a cada uno según su necesidad”, en el marco de una abundancia que tendrá que ser contrabalanceada, aplicando las tres normas fundamentales de la ética y en especial la tercera, por la frugalidad atenta a la calidad de vida y a los equilibrios ecológicos indispensables para ella), lo que se impone hoy (en especial en la Venezuela y el tercer mundo que quiere orientarse hacia el socialismo del siglo XXI) es la adopción y/o refuerzo de ciertas medidas retributivas ajenas a la labor productiva ejecutada por cada uno y ajenas también al cambio de equivalentes propuesto por Dieterich. Desde hace más de una década el senador del Partido de los Trabajadores brasileño, Eduardo Suplicy, inspirándose en diversos autores, defiende una renta mínima que debería ser garantizada por el Estado a cada habitante del país (por el sólo hecho de ser uno de sus habitantes); se calcularía para tanto un “impuesto negativo” que daría a cada uno la suma en dinero que separa su ingreso real de aquél juzgado indispensable para cubrir las necesidades elementales de la vida. Hasta ahora el gobierno de Lula no ha aplicado ese mecanismo, pero ha implementado la bolsa (beca) familia como instrumento asistencial de complementación de la renta de los más pobres; esa beca atiende en 2007 a casi un cuarto del total de la población brasileña (calculada en 183 millones de personas) y fue un motivo esencial en la reelección de Lula como presidente del Brasil; cada beca otorga entre 9 y 56 dólares mensuales a cada

familia beneficiada, que, complementando los miserables ingresos de los beneficiados, teóricamente debería permitirles garantizar la alimentación más básica, el gas de cocina y poco más (pidiendo contrapartidas, como por ejemplo, la vacunación en día de los pequeños y una frecuencia escolar del 85% de cada escolar de la familia, circunstancia que debe explicar en buena medida el hecho de que Brasil aparezca en una encuesta de fines de 2007 como el país latinoamericano cuyos escolares tiene el mejor índice de asistencia a las aulas). Ahora bien, no cabe duda de que si bien ayuda a los más miserables, la beca familia, por los montos que otorga, es un tímido y completamente insuficiente (por no decir insultante) remedo de la idea de la renta mínima; agréguese a ello, para entrar a analizar el paradigma distributivo vigente en Brasil, que en 2007 el salario mínimo mensual, fijado por diputados federales y senadores, y refrendado por el presidente, es de 190 dólares, al tiempo que el valor de la canasta básica mensual familiar (31 productos, la gran mayoría de alimentación básica e higiene) se elevaba en mayo de 2007 a 110 dólares en Sao Paulo, y en Natal, una capital nordestina, en diciembre de 2007 era de 130 dólares; y un diputado federal o senador brasileño (los mismos que fijan el salario mínimo) recibe por mes, sólo en salario, 6 mil dólares, a los que se agregan otros 5 mil mensuales en diversos beneficios, además de 15 mil dólares más por concepto de tres salarios suplementarios por año como aguinaldo (y obviamente, mucho más reciben los latifundistas, grandes empresarios, banqueros y ejecutivos de multinacionales).

Creo que el socialismo del siglo XXI tendría que plantearse con toda seriedad la aplicación de un ingreso mínimo, cuantificándolo como lo indispensable para una vida humana confortable, que incluya la alimentación, la vivienda, la salud, el transporte y los recursos necesarios para los estudios hasta el nivel universitario, la cultura, el deporte y la diversión (usando para ello, en especial en el caso de Venezuela, los ingentes recursos públicos provenientes del petróleo). Y ella tendría que valer tanto como valor básico para corregir hacia arriba, cuando fuera necesario, el cambio de equivalentes cogitado por Dieterich, como para marcar ya hoy el nivel de ingreso mínimo de aquellos que en la “fase aún no desarrollada del socialismo”, reciben la cuota menor en la distribución desigual del ingreso; las tres normas de la ética, y ahora esta medida concreta, ayudan sin duda a definir cuál es la máxima diferencia admisible entre las retribuciones, en esta fase histórica, pues para respetar ese nivel mínimo sería legítimo ya ahora sacar algo a los que más reciben, empezando por los más ricos, para hacer posible que los que reciben menos alcancen el nivel del ingreso mínimo. Y así llegamos a una respuesta inicial para nuestra segunda pregunta capital (¿qué magnitud de diferencias de ingreso sería

éticamente justificable⁹), que se formula en el siguiente principio: la sociedad socialista del siglo XXI, para alcanzar una meta intermediaria en su búsqueda por brindar a cada individuo las posibilidades para su desarrollo universal, descontará progresivamente de los que más reciben, comenzando por los más ricos, y descendiendo progresivamente hasta las capas altas de los asalariados, lo que sea necesario para garantizar que nadie reciba menos que el valor del ingreso mínimo (nótese que ese principio se sitúa a mitad de camino entre el igualitarismo de Dieterich y la desigualdad sin límites que resulta de retribuir a cada uno según el valor de su fuerza de trabajo). Esa acción de reequilibrio se podría implementar inicialmente, por ejemplo, a través de pesados impuestos a las multinacionales, bancos, grandes empresarios y latifundistas, siguiendo por grandes y medianos inversores en la bolsa, altos ejecutivos de grandes y medianas empresas, exportadores-importadores, profesionales liberales, etc., hasta llegar a los asalariados, para descontarle a la aristocracia funcional, militar y obrera (el presidente, que debería dar el ejemplo, autoridades de los gobierno central, estatal y municipal, legisladores, altos funcionarios públicos, oficiales de las Fuerzas Armadas, profesores universitarios, y, por último, funcionarios y obreros especializados de las multinacionales y/o grandes empresas); con todo lo recaudado habría de hacerse posible la elevación del ingreso de los que menos reciben hasta el ingreso mínimo.

Claro está que ese ingreso mínimo no podría desvincularse de una progresiva socialización de los medios y los frutos de la producción, para que cada productor, asociado libremente con los otros, haga aumentar la riqueza disponible (en los límites trazados pro la tercera norma de la ética) hasta llegar al punto en que no habría que sacarle nada a uno para darle algo que le falta a otro; en ese momento se haría superflua la propia política del ingreso mínimo.

Además de ese mecanismo hay otros dos instrumentos de retribución indirecta ajenos al cambio de equivalentes que ya están en marcha en Venezuela y que cabría reforzar; por una lado, la creciente cobertura gratuita de la salud y la educación proporcionada por el Estado, y por otro, y ello me parece muy importante en la perspectiva ecomunitarista, la transferencia directa de recursos financieros públicos desde los gobiernos (central, estatal y municipal) hacia los Consejos Comunales, para que los ciudadanos implementen directamente los proyectos que juzguen que mejorarán sus vidas (a veces una fábrica comunitaria, o una cooperativa artesanal, o una cancha deportiva, o una sala cultural, etc.); y digo “muy importante” pues esa transferencia ya es un paso en la necesaria extinción progresiva del Estado, querida por Marx, para que los humanos dejen de mandarse unos a otros y pasen a co-administrar solidariamente las cosas

(respetando la tercera norma de la ética, agrego yo); en ese aspecto va a la cabeza el Municipio Libertador, Estado Carabobo, que ha llegado a transferir hasta el 40% de su presupuesto a los Consejos Comunales creados en aquella unidad administrativa (ver Harnecker, 2007). Recordemos que los anarquistas (y en especial Bakunin) exigieron en el debate con Marx la extinción inmediata del Estado y lo acusaron de “estatista”; hoy podemos sospechar que la desviación “estatista” que fue una de las causas del fracaso del “socialismo real” europeo del siglo XX (los cubanos tienen que decirnos cómo les va con esto), ya encuentra su raíz en el Manifiesto Comunista, pues varias de las “medidas revolucionarias” que aparecen al fin de ese texto histórico ponen en manos del Estado resortes clave de la vida económica y social (a diferencia de la autogestión del productor-ciudadano que pretendió encarnar la consigna rusa “todo el poder a los soviets”, desvirtuada después, como sabemos, cuando el poder de hecho pasó al Partido y al Estado, y más concretamente, a la cúpula del Partido Comunista de la URSS y a la cúpula de la “nomenclatura” burocrática).

A modo de conclusión muy provisoria

La discusión está lanzada; y con el mejor espíritu, a saber, el de ayudar a Venezuela y a los pueblos de América Latina y del mundo que buscan dejar atrás este “valle de lágrimas” y esta “prehistoria de la humanidad”, que es, como dijo Marx, el capitalismo. Espero que en esa discusión Dieterich pueda revisar su propuesta y entre todos podamos encontrar, con el mayor rigor posible, las propuestas más adecuadas (pues la suerte del socialismo del siglo XXI y millones de vidas están en juego, a veces, no precisamente las nuestras, pues los intelectuales, cuando se derrumba un intento revolucionario, siempre tendremos un país de acogida y/u otra intentona revolucionaria a la que arrimar nuestras opiniones). A propósito, Dieterich ya ha dado prueba de que puede alterar su opinión (incluso de una forma demasiado rápida y yéndose de un extremo al otro, según nuestro modo de ver), como lo muestran dos apreciaciones diametralmente opuestas que hizo en el mismo año (2007) sobre Venezuela. La primera, expresada en el libro que comentamos, es extremadamente optimista, pues se pregunta y responde largamente Dieterich (ídem, cap. 7):

¿Hay condiciones para implementar el socialismo del siglo XXI hoy en Venezuela? Sí, ahora sí las hay. Menciono sólo algunos. Casi dos tercios de la población votaron por el presidente en diciembre de 2006, con pleno conocimiento de su intención de llegar al socialismo del siglo XXI. Esto es un mandato sustancial y un voto de confianza para la bandera política del presidente, de parte de los ciudadanos. El Parla-

mento está sólidamente detrás del presidente. Los avances del sistema educativo, de la salud, la economía –tres años de crecimiento del PIB de 10%–, del combate a la pobreza y de la conciencia del pueblo han sido notables. La creación de los Consejos Comunales es un paso extraordinario para involucrar a las mayorías en la administración de la riqueza económica de la nación. Existe también una cultura del debate político entre los ciudadanos que hace cinco años era impensable. La integración económica y política latinoamericana parecen ya imparables y la destrucción de la Doctrina Monroe es una posibilidad real, por primera vez en doscientos años. Las Fuerzas Armadas ahora son confiables y varios sectores clave de la economía nacional están en manos del Estado o de cooperativas, entre ellos: el Estado mismo; PDVSA [la petrolera estatal venezolana], CVG [Corporación Venezolana de Guayana, gran exportadora de aluminio], CANTV [la telefónica, ex-yanqui hasta 2006], Mercal [los mercados populares subsidiados por el Estado, con precios inferiores a los del mercado sin subsidio] y más de cien mil cooperativas.

Sin embargo, inmediatamente después del Referéndum Constitucional del 2 de diciembre de 2007, Dieterich declaró que:

[...] es posible que los gobiernos de Hugo Chávez y de Evo Morales no sobrevivan los embates de la reacción en el año 2008 [que...] La causa principal de la derrota en Venezuela es el sistema vertical de conducción del proceso bolivariano. Esto es evidente en sus tres instancias formales, en las cuales el presidente no tiene contrapeso alguno: el parlamento, el gabinete y el partido. El parlamento (Asamblea Nacional) es, esencialmente una caja de resonancia de la voluntad presidencial donde los diputados, controlados por tres “capataces”, dicen “sí” a todo lo que él plantea, aunque sea inviable. La responsabilidad de esta situación reside en parte considerable en los diputados oficialistas, que no quieren perder sus prebendas” [opinión que compartimos en buena medida; y que...] El oficialismo ha convertido en tabú el debate macroeconómico. Sin embargo, cualquier economista puede inferir desde los equilibrios funcionales necesarios para la economía de mercado, dónde va a estallar el problema. La inflación, ya de por sí alrededor del 18%, recibirá un nuevo auge con la inyección adicional de capacidad adquisitiva (liquidez) por el fin de año y requerirá después un enfriamiento considerable, que será aprovechado por la oposición. Los precios administrativos (definidos por el Estado) y regulaciones para los alimentos básicos, las divisas internacionales y el consumo interno de la energía, distorsionan cada vez más las relaciones de oferta y demanda y vuelven incontrolable

a la economía, causando mercados negros, corrupción, burocracia y desabastecimientos (Dieterich, 2007b).

Anótese, no obstante, para agregar elementos al cuadro, y porque Dieterich lo usó en su primera evaluación optimista (aunque recordando que ya ni siquiera la ONU considera al PBI un parámetro decisivo para medir la calidad de vida, y ya ha propuesto otros indicadores), que según las cifras oficiales, la economía venezolana cerró 2007 con un crecimiento del PIB de alrededor del 9%, sin duda uno de los más altos de América Latina, y su deuda externa pública disminuyó en mil millones de dólares.

Bibliografía

Dieterich, Heinz. *Hugo Chávez y el socialismo del siglo XXI*, Caracas, Monte Ávila y Fondo Editorial por los Caminos de América, 2da ed. corregida y ampliada, 2007a, consultado en <http://www.rebellion.org/docs/55395.pdf>.

- “Derrota estratégica en Venezuela: peligro mortal para Bolivia y Cuba”, 2007b, consultada en http://www.kaosenlared.net/noticia.php?id_noticia=46854

Harnecker, Marta. *Gobiernos comunitarios. Transformando el Estado desde abajo: experiencia en la construcción del poder popular en el Municipio Libertador, Estado Carabobo, Venezuela*, Caracas, Monte Ávila, 2007.

López Velasco, Sirio. *Ética de la liberación. Oiko-nomia*, v. 1, Campo Grande, CEFIL, 1996.

- *Ética de la liberación. Erótica, pedagogía, individuología* v. 2, Campo Grande, CEFIL, 1997.

- *Ética de la liberación. Política socioambiental comunitarista*, v. 3, Rio Grande, Edgraf, 2000.

- *Ética para mis hijos y no iniciados*, Barcelona, Anthropos, 2003.

- *Ética para o século XXI: rumo ao comunitarismo*, São Leopoldo, Unisinos, 2003b.

- *Fundamentos lógico-lingüísticos da ética argumentativa*, São Leopoldo, Nova Harmonia, 2003a.

- “Paradigmas emancipatorios en el siglo XXI: el comunitarismo”, en *Memorias del I Foro Internacional de Filosofía de Venezuela (2005)*, Caracas, Ministerio

del Poder Popular para la Cultura- Red de Intelectuales en Defensa de la

Humanidad, 2006; también el en Foro de Filosofía del Club Antígona de

Anthropos (Barcelona), en [http://www.clubantigona.com/ver_mensaje.asp?idmen-](http://www.clubantigona.com/ver_mensaje.asp?idmensaje=368&idcategoria=28)

[saje=368&idcategoria=28](http://www.clubantigona.com/ver_mensaje.asp?idmensaje=368&idcategoria=28)

Sobre el concepto de resistencia civil en ciencia política

JULIO QUIÑONES PÁEZ

Profesor del Departamento de Ciencia Política de la
Universidad Nacional de Colombia. Miembro del grupo de
investigación «Teoría Política Contemporánea» de ese mismo
departamento.

La resistencia civil es una forma de acción política consistente en la ejecución de estrategias que no conllevan violencia contra el adversario con el que se sostiene un conflicto, sino que se orientan a seducir a la opinión pública amplia para que voluntariamente decida no seguir depositando su obediencia y cooperación respecto del poder controlado por dicho adversario. Además de haber sido puesta en práctica por movimientos sociales y de liberación nacional a lo largo de los últimos dos siglos, una de sus aplicaciones concretas es pasar a constituirse en componente central de una política de defensa. En este caso, la resistencia civil hará referencia a la negativa de los ciudadanos a obedecer o cooperar con las fuerzas de invasión, ocupación, usurpación interna, golpismo de Estado o similares.

Palabras clave: No cooperación, política de defensa mediante resistencia civil, persuasión, coerción no violenta.

Abstract

The civil resistance is a political action method in which the actor rejects to use violence against his opponent. By the contrary, what the actor tries to do is captivate the will of the public opinion. The goal is that the public opinion refuses to obey and cooperate with the opponent and his power. The civil resistance has been used by social movements and national liberation movements in the last two centuries. One of the more important uses of the civil resistance is become the central component of a security policy. In this case, the civil resistance will be understood as the action in which the citizens refuse to cooperate with troops of invasion, occupation or internal usurpation. This kind of security policy includes also the case of coup d'état.

Key words: non cooperation, civil security policy, persuasion, non violent coercion.

Resistencia civil, violencia y obediencia voluntaria

En el marco del conflicto político, la noción de resistencia alude al ejercicio de una acción de oposición, es decir, a un negarse a ceder ante las expresiones de la dominación, al margen de las características que estas últimas tengan. En tal sentido, toda resistencia implica un componente de desobediencia, sin que ello signifique que, por ejemplo, resistencia civil y desobediencia civil sean lo mismo, según se verá más adelante. Entendida en un sentido general, la resistencia no excluye la apelación a la violencia; pero cuando se habla de manera más restringida de resistencia *civil*, se alude a la práctica de una oposición no militar o, más genéricamente, no violenta. En esa dirección, el ejercicio de la resistencia civil conlleva la puesta en ejecución de una serie de formas de acción no violentas. Pero, ¿qué debemos entender por no violencia?

La idea de no violencia fue introducida originalmente por Gandhi (a partir del sánscrito *ahimsa*), para referirse a aquella forma de acción social que supone una negación del impulso a comportarse con violencia que las personas experimentan en ciertas circunstancias agudamente conflictivas (Müller, 2005, 173). Esta definición, que en una primera mirada parece clara, genera muchas dudas cuando se entra a considerar con detenimiento el concepto de violencia, término que suele ser abordado desde diversas miradas disciplinares dando como resultado una relativa ambigüedad comprensiva. En el caso de la teoría política, para muchos no habría diferencias esenciales entre la noción de violencia y la de poder; al mismo tiempo, para otros (en especial los vinculados a la tradición realista) la violencia está justificada como fenómeno inevitable de la vida social, e incluso a veces se exalta su uso; de otra parte, desde un acercamiento más moralista en el que confluyen también miradas filosóficas y religiosas, la preocupación central es subrayar el carácter injusto de la violencia, por cuanto se ve en ella una forma de vulnerar la dignidad humana.

Ahora bien, en lo que se refiere al contenido del concepto, pasando una breve revista y tratando de derivar hacia una definición más funcional a los propósitos de este trabajo, son diversos los puntos de vista que podemos mencionar: de una parte, la perspectiva jurídico penal que tiende a restringir el significado de la violencia al mero ejercicio de la fuerza física¹; en segundo lugar y en crítica de lo anterior, la idea de que la violencia también incluye un componente psicológico que no puede ser soslayado si se quiere comprender cabalmente el problema: la amenaza de apelar a la fuerza física; en tercer lugar, una mirada más sociológica

1. Tal sería el caso de Ferrater Mora y Priscila Cohn. Ver al respecto, Malem Seña (1988, 64).

como la de Bourdieu y Passeron, quienes hablan de “violencia simbólica” para aludir a lo que en nuestra opinión es más bien una específica manifestación cultural del poder, es decir, el hecho de “imponer significaciones e imponerlas como legítimas” (Bourdieu y Passeron, 2001, 18); y, finalmente, el punto de vista que defiende la existencia de una violencia estructural, noción que desde una lectura más politológica encerraría una confusión entre la violencia y las dimensiones estructurales del poder, por cuanto hace referencia, siguiendo a Johan Galtung, a aquella situación en virtud de la cual las personas se ven impedidas para desarrollar sus potencialidades físicas o psíquicas. Para Galtung, existe violencia siempre que los individuos son determinados de tal forma que sus realizaciones físicas o psíquicas están por debajo de sus realizaciones potenciales. La particularidad de la violencia estructural estaría en el hecho de que esa determinación no se deriva de la acción de agentes concretos sino de un conjunto de circunstancias impersonales, objetivas y con vocación de permanencia.

En el presente texto asumimos la noción de violencia en los dos primeros sentidos, es decir, como el ejercicio de fuerza física y/o como la amenaza de su ejercicio; en tal virtud, entendemos la no violencia como la característica propia de una forma de acción política en la que están ausentes la agresión física sobre personas y cosas, y la amenaza de ejercicio de la misma. Aunque los elementos culturales y estructurales antes aludidos tienen una gran importancia a la hora de la acción política, los entendemos más como componentes propios de una teoría del poder que de la violencia. Ello por cuanto partimos de considerar la violencia como una expresión particular del poder y no como su equivalente; y una expresión, además, proveniente de agentes concretos y no de circunstancias impersonales, así la actuación de dichos agentes no pueda ser cabalmente comprendida si se soslayan las determinaciones estructurales.

De otro lado y para efectos prácticos, al usar las categorías de violencia simbólica y estructural se corre el riesgo de introducir confusión a la hora de distinguir entre violencia y no violencia. En el caso de la violencia simbólica eso sería manifiesto puesto que justamente es de la esencia de la acción no violenta lograr imponer significaciones o, si se prefiere, nuevas maneras de entender los temas en disputa, no sólo respecto del adversario sociopolítico sino, sobre todo, de la opinión pública, es decir, de los terceros no involucrados directamente en el conflicto planteado. Para la acción no violenta, la clave es, pues, seducir –sobre la base de esas nuevas significaciones– a tales terceros, para restarle apoyos al adversario y cambiar la correlación de fuerzas. Sobre esto volveremos más adelante. Por su parte, en lo referente a la noción de violencia estructural que

construye Galtung, es evidente que definir la violencia a partir de una determinación que imposibilita alcanzar un pleno equilibrio entre las realizaciones efectivas de una persona y sus realizaciones potenciales, universaliza inconvenientemente el fenómeno al punto de que prácticamente cualquier circunstancia objetiva y cualquier acción social resultarían ser violentas². La violencia estructural, además, tiende a ser una explicación demasiado simplista de la causalidad de la acción política, violenta o no violenta, la cual se asumiría como mera reacción a circunstancias de opresión³. Y aunque nadie duda de que tales circunstancias sean parte del problema, al reducir así el análisis, eludiendo un abordaje más empírico, no se alcanza a captar la complejidad de una acción concreta basada en la resistencia civil: una cosa es reaccionar frente a la opresión, pero, ¿por qué específicamente de manera no violenta?

Como se señalaba al principio, toda resistencia civil conlleva un componente de desobediencia al poder o, para ser más exactos, supone actuar orientándose a socavar la obediencia al poder y, por ende, partiendo de destacar la importancia que el hecho de la obediencia voluntaria tiene como componente del mismo. Desde luego, en el marco de este trabajo no nos corresponde abordar el estudio de una teoría del poder⁴. Baste decir que este fenómeno es una relación social que involucra diversos elementos (capacidad de acción, correlación de fuerzas entre actores organizados, coerción violenta y no violenta, legitimidad, aspectos estructurales, dimensiones espaciales⁵, imposición de significaciones e, incluso, el *non-decision making* o abstención de la toma de decisiones sobre la base del control de las agendas de discusión, etc.), uno de los cuales es el

2. Galtung ha sorteado esta objeción señalando que lo que distingue a la acción violenta de la no violenta es que aquella supone una determinación que parte de una perspectiva pesimista y negativa que cierra escenarios de acción, mientras que ésta, aunque también supone una determinación, sin embargo abre nuevos desarrollos posibles para la acción del adversario y en ese sentido supone una perspectiva positiva y optimista de la condición humana. Ver al respecto, Målem Seña (1988, 95, cita de pie de página).

3. Tal sería, por ejemplo, la interpretación que hace Esperanza Hernández (2004) de la causalidad de los procesos de resistencia civil colombianos que estudia en su libro *Resistencia civil artesana de la paz. Experiencias indígenas, afrodescendientes y campesinas*.

4. Para acceder a una teoría sistemática del poder, ver Múnica (1998).

5. La dimensión espacial del poder tiene que ver con la lucha por ampliar el ámbito del conflicto (una parte muy importante del cual es específicamente territorial), dado que en cada ámbito la correlación de fuerzas es distinta.

de la obediencia voluntaria respecto del orden y los actores dominantes. Y es en este aspecto y en sus efectos sobre la correlación de fuerzas, en el que los resistentes civiles concentran su atención y su acción.

Aunque Thoreau, Tolstoi y Gandhi son reconocidos por haber percibido la importancia tanto conceptual como práctico-estratégica de este factor, el primero entre los modernos en avanzar en esa dirección fue Etienne de La Boétie, quien en la coyuntura de las guerras de religión en Francia y a la vista de los atropellos del poder monárquico, llamó la atención sobre el hecho de la “servidumbre voluntaria” y su papel en dicha crisis política. Para La Boétie, “son los pueblos los que se dejan o, más bien, se hacen someter, pues cesando de servir, serían, por esto mismo, libres. Es el pueblo el que se esclaviza, el que se corta el cuello”, con el agravante de que al asumir esta actitud fortalece al que lo domina. Si, por el contrario, el pueblo se atreviera a dejar de obedecer, el dominante dejaría de serlo:

De la misma manera que el fuego de una pequeña chispa llega a ser grande y se refuerza más y más cuando se une a la madera, y aún más si ésta se encuentra en condiciones de arder y si no se tiene agua para extinguirlo, únicamente no arrojando a él más madera, no haciendo más que abandonarlo, se consume a sí mismo y se convierte en algo sin forma y que deja de ser fuego; *así también los tiranos más saquean, más exigen, más arruinan y destruyen mientras más se les entrega y más se les sirve, tanto más se fortalecen y se hacen tanto más fuertes y más ansiosos de aniquilar y destruir todo; y, si no se les entrega nada, si no se les obedece, sin combatir y sin herir, quedan desnudos y derrotados y no son nada, igual que la raíz que, no teniendo sustancia ni alimento, degenera en una rama seca y muerta [...].* Lo que [el tirano] tiene de más sobre todos vosotros son las prerrogativas que le habéis otorgado para que os destruya [...]. ¿Cómo tiene algún poder sobre vosotros, si no es por obra de vosotros mismos? [...] Os debilitáis a fin de hacerle más fuerte y rudo y teneros más cortos de la brida [...]. *Pero podéis libraros si ensayáis no siquiera a liberaros, sino únicamente a querer ser libres. No deseo que le forcéis, ni le hagáis descender de su puesto; sino únicamente no sostenerlo más; y le veréis como un gran coloso al que se ha quitado la base, y por su mismo peso se viene abajo y se rompe* (subrayado nuestro, De la Boétie, 2001, 11-15).

En una dirección similar, Hannah Arendt ha cuestionado la perspectiva tradicional que ve el poder sólo a la luz de la relación de mando y obediencia (no voluntaria) y que, por ende, lo reduce a la mera coerción

violenta. Y aunque se pone al otro extremo, excluyendo totalmente a esta última del concepto de poder y, por tanto, cayendo en otra forma de reduccionismo, su perspectiva logra subrayar como ninguna la importancia de la obediencia voluntaria a la hora de la acción política en general y de la resistencia civil en particular.⁶

La tajante distinción arendtiana entre poder y violencia tiene que ver con su diferenciación de más fondo acerca de las categorías de la vida activa. Mientras el poder pertenece al mundo de la acción, la violencia corresponde al del trabajo. En ese sentido, el poder siempre discurre al interior de un grupo, evidenciándose a partir del momento en que éste se reúne y manifestándose a través del acto y del discurso; el poder expresa la doble condición de, a la vez, igualdad y distinción de los seres humanos en su vida colectiva, y significa la “capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente” (Arendt, 1999, 146). En esa dirección, el poder, en cuanto acción, es libertad y creatividad colectivas⁷, que se cristalizan cuando los individuos deciden “aparecer” en la esfera pública, aparición que, según Arendt, era para los griegos el verdadero sentido de la heroicidad y la virtud. Ese poder es una iniciativa, un desencadenar procesos nuevos que llegan a consolidarse posteriormente en leyes e instituciones, las cuales son “apoyadas”, o voluntariamente obedecidas en cuanto son un producto colectivo. Cuando ese apoyo es retirado, la institucionalidad se “petrifica” y queda como un armazón vacío e impotente cuya única posibilidad de sostenimiento es la apelación a la violencia. Dicha apelación implica la autonomización de los medios respecto de los fines, y si se desata, tras destruir el tejido social, es decir, los poderes organizados, conduce al terror.

La violencia, por tanto, “es por naturaleza instrumental” porque pertenece al mundo del trabajo, de la fabricación y la utilidad. Mientras el poder sólo se materializa en el acto mismo de la reunión de varios y por ende es potencial y “en grado asombroso independiente de los factores materiales” (Arendt, 1996, 223), la violencia no depende del número de individuos ni de su aglutinamiento y se materializa en

6. Arendt prefiere no hablar de “obediencia”, sino de “apoyo” para enfatizar la visión diferente que presenta su concepción del poder: “la obediencia civil [...] no es más que la manifestación exterior de apoyo y asentimiento”. Arendt (1999, 151).

7. “El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades”. Arendt (1996, 223).

recursos concretos de los que se puede disponer a voluntad. De manera que, aunque el poder y la violencia normalmente aparecen juntos, son distintos; de hecho “son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro. La violencia aparece donde el poder está en peligro pero, confiada a su propio impulso acaba por hacer desaparecer al poder. Esto implica que no es correcto pensar que lo opuesto de la violencia es la no violencia; hablar de un poder no violento constituye en realidad una redundancia” (Arendt, 1999, 158). Así pues, si poder y acción no violenta son lo mismo, se entiende el significado político de la resistencia civil en cuanto retiro del “apoyo”, es decir, de la obediencia o asentimiento respecto de un orden institucional, que es lo mismo que dejarlo sin poder. De ahí que la autora concluya:

La rebelión popular contra gobernantes materialmente fuertes puede engendrar un poder casi irresistible incluso si renuncia al uso de la violencia frente a fuerzas muy superiores en medios materiales. Llamar a esto “resistencia pasiva” es una idea irónica, ya que se trata de una de las más activas y eficaces formas de acción que se hayan proyectado, debido a que no se le puede hacer frente con la lucha, de la que resulta la derrota o la victoria, sino únicamente con la matanza masiva en la que incluso el vencedor sale derrotado, ya que nadie puede gobernar sobre muertos (Arendt, 1996, 223).

Aunque la concepción del poder de Arendt como puro “apoyo” activo u obediencia voluntaria incurre en una unilateralidad semejante a la que pretendía cuestionar (aquella que reduce al poder a mera relación de mando y obediencia no voluntaria) y, por ende, no logra dar cuenta de la complejidad del fenómeno, no obstante, al aplicarla a la comprensión de la resistencia civil da luces muy significativas no sólo sobre su sentido sino sobre su peso real y su eficacia práctica.

Ahora bien, el que la resistencia civil como forma de acción política oriente su interés respecto de ese elemento específico de las relaciones de poder que aquí hemos llamado obediencia voluntaria, no debe llevarnos a suponer que resistencia civil y desobediencia civil sean la misma cosa. En efecto, el sentido de esta última es mucho más restringido, aludiendo específicamente a aquel accionar público y no violento que tiene como propósito oponerse a determinadas leyes o decisiones gubernamentales, y que al efecto las transgrede incurriendo en la ilegalidad, pero que no busca oponerse ni transgredir el ordenamiento jurídico en su conjunto. La resistencia civil, en cambio, no sólo bien puede corresponder a un accionar orientado a una transformación institucional de fondo y de conjunto, es decir, insertándose en un proyecto revolucionario más

amplio, sino que además puede expresarse bajo formas de acción que en sí mismas no necesariamente resultan ser ilegales (vgr. manifestaciones públicas, huelgas, boicot, etc.)

Resistencia civil y acción política

Actores colectivos y práctica no violenta

Desde el ascenso de la clase obrera hasta el movimiento antiglobalización, en la época moderna el actor colectivo que por excelencia ha asumido la resistencia civil como forma prioritaria –aunque no exclusiva– de acción política, ha sido el movimiento social. En esta materia, la capacidad de innovación que han presentado los movimientos sociales ha sido notable⁸.

El movimiento obrero, que durante mucho tiempo monopolizó para sí la categoría política del movimiento social, tiene en su acervo el haber irrumpido con la práctica de tres modalidades significativas de acción política fundada en la resistencia civil: la manifestación pública, la huelga y la creación de instituciones de gobierno paralelas, sin querer decir con esto que sólo se redujera a ellas.⁹

Las primeras manifestaciones públicas de la época moderna tuvieron lugar en Inglaterra, en la década de los treinta del siglo XIX, y aunque tenían el antecedente del movimiento abolicionista de la esclavitud, sus inicios están sin duda estrechamente vinculados al movimiento

8. No se puede dejar de reconocer, sin embargo, que ya desde antes, en los albores de las luchas campesinas y artesanas adelantadas por los anabaptistas en el Renacimiento, encontramos un inconformismo político expresado de manera no violenta y, más aún, en este caso particular, en el marco de un pacifismo militante y teológicamente fundamentado, sin que eso quiera decir que la práctica de la resistencia civil tenga que conllevar como trasfondo cultural una visión pacifista ni mucho menos religiosa. De igual forma, el movimiento abolicionista de la esclavitud británico, que se desarrolló más o menos entre 1787 y 1840, puso en práctica muchos de los componentes del “arsenal” no violento que luego sería común en los movimientos sociales y en particular en su heredero inmediato, el cartismo: mítines, manifestaciones, peticiones al parlamento, etc. Acerca de estos dos casos ver respectivamente: Ostergaard (1987, 215-259) y Mees (1998, 291-320).

9. Tilly, por ejemplo, señala cómo “las concentraciones, manifestaciones, reuniones, presentación de quejas y distribución de propaganda” figuran entre los “métodos de acción característicos” de lo que él llama “movimiento social nacional, tanto en la versión decimonónica como la del siglo XX”, categoría ésta en la que el autor incluye al movimiento obrero. Ver Tilly (2000, 65).

cartista. A partir de ahí su utilización por parte del movimiento obrero y, en particular, del sindicalismo, ha sido sistemática.

También el cartismo adelantó las primeras huelgas de la historia obrera a partir de 1842, si bien un uso específicamente político de esta forma de acción apenas tuvo lugar por primera vez en Bélgica, en 1892, para exigir la ampliación del sufragio. A partir de ahí, la huelga, ya propiamente entendida como huelga general o de masas, comenzó a ser usada con éxito primero en Italia en 1904 y después y, sobre todo, en Rusia en 1905 y 1917.

Por otra parte y en estrecha relación con la huelga como expresión de autonomía organizativa, sectores del movimiento obrero empezaron a introducir iniciativas tanto de autogobierno local como de autogestión económica, es decir, de construcción de procesos organizativos paralelos a los representados bien por los Estados nacionales, bien por las empresas capitalistas. Tal sería el caso del soviét ruso o asamblea local (a partir de 1905), primero, y de los consejos obreros, después, que se desarrollaron desde finales de la primera guerra mundial en Alemania, Austria, e Italia, entre otros lugares, y que, por supuesto, constituyen también formas de resistencia civil. Evidentemente, la reivindicación de autonomía, tanto en la organización del movimiento como en la práctica de la resistencia civil en cuanto desobediencia al poder, era un principio que había sido defendido principalmente por la rama anarquista del movimiento obrero desde la fundación de la Primera Internacional. No obstante, también dentro del campo marxista hubo orientaciones en esa dirección, como el apoyo del ala izquierda del marxismo holandés (la llamada “izquierda comunista” o “ultra izquierda”, representada especialmente por Anton Pannekoek y Herman Gorter) al movimiento de los consejos o la postura espartaquista frente a la huelga general, recogida en el famoso texto de Rosa Luxemburgo *Huelga de masas, partido y sindicatos*. En ese sentido, nada evidencia mejor la importancia de la resistencia civil en la acción política del movimiento obrero que estas palabras de Karl Liebknecht:

[...] la educación de las masas y de cada individuo en la independencia moral y espiritual, en la incredulidad respecto a la autoridad, en la propia iniciativa de decisión, en la libre disposición y capacidad para la acción, constituye sobre todo el único fundamento seguro para el desarrollo de un movimiento obrero a la altura de su misión histórica, así como la condición previa esencial para la extirpación del peligro burocrático (citado en Lafontaine, 1990, 39).

Otro paso importante en el desarrollo de la resistencia civil como forma de acción política fue el representado por los movimientos de

liberación nacional. Como señala Michael Randle, primero fue el caso de la campaña de resistencia húngara frente al dominio austriaco entre 1849 y 1867, que hizo uso del boicot, el no pago de impuestos y la desobediencia de los gobiernos locales, instrumentos muy poderosos de lucha (Randle, 1998, 52-55). Dicha campaña fue el modelo a seguir por el Sinn Fein en Irlanda entre 1905 y 1916, cuando finalmente se impuso la vía militar como la prioritaria del movimiento. Y este ejemplo irlandés, y en particular los escritos de Arthur Griffith, fundador y líder del Sinn Fein, fueron la fuente inspiradora del programa de acción de Gandhi tanto en Sudáfrica como en la India.

En manos de Gandhi la resistencia civil adquiere una densidad moral y religiosa que al mismo tiempo contiene implicaciones estratégicas. Desde luego que este tipo de componente espiritual ya tenía algunos antecedentes interesantes en los anabaptistas y en Tolstoi, en los cuales se presentaba tanto una ética no conformista y rebelde frente a las leyes y los gobiernos como el ajustamiento a la inspiración no violenta y pacifista defendida por Jesús en el sermón de la montaña. Pero en Gandhi dicho componente se transforma al mismo tiempo en instrumento de coerción no violenta para la “conversión” del adversario. En otros términos, su apuesta era por impactar moral y psicológicamente a la contraparte apelando al sufrimiento propio voluntario (por ejemplo el caso de la huelga de hambre, o el del soportar sin reaccionar la represión oficial) y siempre sobre la base de una autodisciplina estricta y éticamente comprometida con la no violencia. El término que utilizaba para describir esta suerte de accionar a la vez moral e instrumental era el de *satyagraha*, que literalmente significa “tentativa recta” y que solía definir como “fuerza de la verdad”, es decir, como “un proceso de autopurificación por el cual se acepta sufrir las consecuencias de la violencia en vez de provocarlas” (Malem Seña, 1988, 55). Para Gandhi, pues, aunque por supuesto la no violencia era una estrategia que valoraba como eficaz, al mismo tiempo era también una actitud ante la vida: “para resolver los problemas de manera no violenta, debe existir verdadera *ahimsa* en el propio corazón” (citado en Kelly, 1997, 80).

La siguiente oleada de movilización social basada en la práctica de la resistencia civil tuvo lugar a lo largo de los años sesenta y setenta del siglo pasado, primero a partir de movimientos como el de los derechos civiles de los negros en los Estados Unidos, el estudiantil y el de oposición tanto al uso de la energía nuclear como a la guerra de Vietnam, y posteriormente alrededor de los movimientos ambientalista, pacifista y feminista. El ejemplo de la forma en que estos actores adelantaron su política de protesta llega hasta nuestros días de la mano del movimiento

antiglobalización, tal y como se ha podido observar recientemente en Seattle, Praga, Génova y otros lugares.

Ahora bien, al margen del énfasis, más pragmático en unos casos, más moralista en otros¹⁰, de la práctica de estos “nuevos movimientos sociales”¹¹, ellos construyeron su accionar a partir del ejemplo histórico de sus antecedentes generacionales: manifestaciones, sentadas, tomas de establecimientos, huelgas de hambre, boicot político y social, etc., han formado parte de su repertorio, tratándose en su caso de una práctica más sistemática y extendida espacialmente, pero, a juzgar por lo señalado hasta aquí, no precisamente novedosa. Refiriéndose a la naturaleza de la acción de estos movimientos, Claus Offe la ha definido como “no convencional” o “extra-institucional” y la ha caracterizado como una política de protesta en la que

[...] las tácticas de las manifestaciones y de otras formas de acción recurren a la presencia física de grandes masas de gente. Estas tácticas de protesta tratan de movilizar la opinión pública y de atraer su atención con métodos legales (las más de las veces), aunque no convencionales. Van acompañadas por reivindicaciones de protesta cuyos aspectos positivos se articulan casi siempre en formas lógicas y gramaticales negativas [...]. De entre los espacios públicos que usan o crean los nuevos movimientos sociales el más destacado es el de la religión organizada y, en menor grado, los foros en que se muestra el *arte* (música popular y también literatura y teatro), y los de la *ciencia*, y, en cierta medida, de los *deportes* (Offe, 1992, 178 y 224).

Por su parte, Touraine (1991, 22) incluso ha introducido la

10. Es bien conocida la influencia de la visión religiosa de Gandhi en Martin Luther King, quien señaló que “había llegado a la conclusión de que la ética de Jesús sólo era eficaz en las relaciones individuales [...]. Pero después de leer a Gandhi, vi hasta qué punto estaba completamente equivocado. Gandhi fue probablemente la primera persona de la historia en elevar la ética de amor de Jesús por encima de la mera interacción entre los individuos al nivel de una fuerza social poderosa y eficaz a gran escala”. Ver Kelly (1997, 80). No obstante, en un sentido menos normativo, la influencia de Gandhi en los movimientos de los años sesenta y setenta también se dejó ver en el plano estrictamente organizativo como lucha vertebrada, de manera prioritaria y disciplinada, en la no violencia.

11. La denominación se debe, entre otros, a Claus Offe, Alain Touraine y Roberto Melucci, quienes la popularizaron a partir de los años setenta. Este último, al igual que muchos otros autores, ha cuestionado recientemente el valor de dicha categorización. Ver al respecto, Melucci (1998, 367).

categoría de “antimovimientos sociales” para referirse a aquellas formas de acción donde prima la violencia y la búsqueda del aniquilamiento del adversario, todo lo cual, en su opinión, es precisamente la antítesis del movimiento social. De manera pues, que, por lo menos en lo relativo al uso de la resistencia civil como forma de acción política, la relevancia de la distinción entre viejos y nuevos movimientos sociales no resulta demasiado significativa.

Ante este panorama general de algo más de 170 años de práctica de la resistencia civil por parte de los movimientos sociales, vale la pena traer a consideración la clasificación de los métodos de acción no violenta que ha hecho Gene Sharp, la cual parece ajustarse bastante bien a lo hasta aquí esquemáticamente descrito. Para él, dichos métodos serían, en último término, de tres clases: a) protesta y persuasión, que incluye manifestaciones, huelgas de hambre y organización de peticiones; b) no cooperación, que alude al ejercicio de la huelga, las jornadas de trabajo lento, los boicots y la desobediencia civil; y, c) la intervención: sentadas, ocupaciones y creación de instituciones de gobierno paralelas (Sharp, *sf*, 31).

Ahora bien, en lo que se refiere a la presencia de la resistencia civil en la acción política de los movimientos sociales colombianos contemporáneos, hay que decir que la situación es bastante cercana a la de los anteriormente considerados. En efecto, eso es lo que podemos inferir a juzgar por la investigación adelantada por el equipo de movimientos sociales del CINEP (que es tal vez la más completa en cuanto a fuentes empíricas hecha en el país hasta la fecha) y con la cual se buscó sistematizar la información consignada en las bases de datos sobre protestas sociales de dicha institución en el período 1975-2000. El documento analiza el caso de una multiplicidad de actores: asalariados, estudiantes, mujeres, independientes, campesinos, indígenas y pobladores urbanos, entre otros. Las conclusiones a las que se llega en esta materia apuntan, primero, a determinar las modalidades de lucha más usadas entre huelgas o paros, movilizaciones, invasiones, tomas de entidades, bloqueos de vías y confrontaciones, encontrándose que “sobresalen las tres primeras”, es decir, en términos de Sharp, formas de no cooperación, de protesta y persuasión y de intervención, respectivamente. Y, segundo, a constatar que, discriminando por actores, el caso es el siguiente:

Para los asalariados la huelga o paro laboral representó el 94,6% del total de sus acciones. Es evidente que hay más visibilidad de esta forma de lucha, que además engloba otras, como las movilizaciones. Para los campesinos e indígenas las invasiones de tierra son la modalidad de lucha más destacada (el 56,8% de sus acciones), aunque tiende a declinar con el paso del tiempo. A su vez, los pobladores urbanos

tienden a adelantar más movilizaciones (el 45% de sus acciones) que cualquier otro tipo de protesta. Las restantes modalidades son registradas en pequeño número, seguramente por ser recursos radicales y costosos, para la sociedad y los actores, que se usan en situaciones límites con el fin de captar la atención pública sobre determinadas demandas (Archila, 2002, 245).

Política de defensa mediante resistencia civil

La defensa mediante resistencia civil (DMRC) es una aplicación concreta de los métodos de acción no violenta, consistente en la negativa de los ciudadanos a obedecer o cooperar con las fuerzas de invasión, de ocupación, de usurpación interna, de golpismo de Estado o similares. Aunque se habla de aplicación, hay que decir que más que una doctrina de defensa y seguridad puesta en ejecución oficialmente, lo que ha habido a este respecto es una serie más o menos espontánea de actos de resistencia en circunstancias específicas (piénsese en algunos de los casos de resistencia no violenta a la invasión nazi, o en la resistencia checoslovaca a la invasión soviética en 1968, por ejemplo). No obstante, el tema fue objeto de consideración seria por algunos países como Suecia y Holanda durante la guerra fría y, sobre todo, lo ha sido por los países bálticos tras el derrumbe soviético.

Una afirmación de Petra Kelly (1997, 74 y 77) resume muy bien la esencia de una política de seguridad inspirada en la resistencia civil: “Las guerras se terminarán cuando la gente se niegue a combatir”, ya que “un pueblo independiente, ingenioso y amante de la libertad que esté preparado y organizado para resistir la agresión no puede ser conquistado. Ningún número de tanques y misiles puede dominar una sociedad que no quiere cooperar”. Y agrega:

La piedra angular de este acercamiento es el desarme unilateral. Romper la lógica espuria del equilibrio de poder y los límites del intercambio diplomático que conducen a un militarismo continuo [y] embarcarse en un camino unilateral, no alineado y activamente neutral al margen de todo el sistema militar es iniciar una política de comportamiento no amenazante, esencial para cualquier seguridad o paz real.

Esta postura, por supuesto –como todas las que hipostasian el valor de la negativa a obedecer–, supone una apuesta demasiado fuerte por la capacidad de la mera acción humana para transformar la realidad social, soslayando el peso de los factores estructurales. Pero más allá

de eso, responde a una convicción fundamental nada ilusoria: estar desarmado no es lo mismo que estar indefenso. Convencido de ello, otro propugnador de este tipo de política de seguridad, el alemán Theodor Ebert, introdujo el término “transarme”, para aludir al hecho de que de lo que se trata es de defenderse de otra manera y con otro tipo de armas –las de la no violencia– y no de quedar reducido a la impotencia.

De cualquier manera y como se desprende del planteamiento de Kelly, la DMRC es una respuesta específica al famoso “dilema de la seguridad”, en virtud del cual los adversarios se embarcan por mutua desconfianza en una militarización creciente. Y esto resulta ser aún más significativo en el caso de un orden internacional como el actual, en el cual, como lo ha señalado David Held, se vive la paradoja de que cada Estado esgrime una política de “seguridad *nacional* y una política de desarme *internacional*”, pero ninguno asume “una política de seguridad *internacional* y una política de desarme *nacional*” (Held, 1997, 78).

Ahora bien, desde la perspectiva de la DMRC rechazar este círculo vicioso del armamentismo y el militarismo no supone ni desconocer la importancia real de la guerra, ni tener que abrazar, necesariamente, posiciones pacifistas. En efecto, respecto de lo primero, la cuestión es más bien al revés. En la mente de los que se adelantaron a plantear la posibilidad de una defensa no violenta –Bertrand Russell, primero y, sobre todo, Richard Gregg, después–, lo que servía de punto de partida era precisamente la constatación de que la guerra es un medio, no sólo muy real sino muy usual, para la solución de los conflictos humanos y que, por tanto, nada se gana con desconocerla ni con lanzar contra ella anatemas morales. A lo que hay que apuntar más bien es a reemplazarla mediante un equivalente político concreto y eficaz, un equivalente de los métodos militares, que, en su opinión, sería el de la dinámica de la resistencia civil en su conjunto. En ese orden de ideas, la DMRC se presenta por principio como una categoría fundamentalmente instrumental, una técnica en sentido estricto, un sucedáneo de la lógica puramente militar, que no demanda como prerrequisito ninguna profesión de fe pacifista, es decir, ninguna actitud de rechazo moral a la guerra y, en general, al uso de la violencia en las relaciones humanas. Como se señala en un estudio elaborado a mediados de los años setenta por un equipo de investigadores franceses interesados en esta alternativa y liderado por Jacques de Bollardiere:

Cabe preguntarse si el empleo de las técnicas no-violentas no requiere la adhesión previa a una doctrina espiritual fundada en el propio sacrificio, el amor fraternal [...]. En otras palabras: las técnicas no-violentas sólo serían accesibles a los que “creen en el cielo”. [...]

Esta afirmación de dignidad humana que es la rebelión de un pueblo o de una minoría contra la injusticia y la opresión, y la aceptación del sacrificio que es inseparable de esa rebelión, constituye ciertamente, con todo el puñado de valores vividos que entraña, la verdadera condición espiritual previa para la acción no-violenta [...]. Las razones que pueden hacer que un pueblo se incline hacia la resistencia no-violenta son diversas. Pueden ser de orden espiritual, moral o humanitario. Pero pueden provenir también de la ausencia de otros medios. [...] Parece pues que es posible afirmar que el empleo de los métodos no-violentos exige, como impulso moral y espiritual, la firme voluntad de defender una causa justa. A partir de este mínimo irreductible, cada comunidad, cada pueblo, puede apoyarse en sus propios valores morales, y sobre todo en los que comparte con su adversario (VV.AA., 1982, 70-73).

Así pues y yendo todavía más allá, incluso resultaría ser plenamente posible postular una política de defensa que incluyera componentes no violentos combinados con el mantenimiento de una estructura militar (por ejemplo porque se considere que la defensa mediante resistencia civil no es por sí misma suficiente o que no resulta aplicable en ciertos casos).

Otra cosa es, claro está, que el planteamiento de una política de defensa como ésta siempre discurrirá en el marco de una sociedad concreta, con condiciones materiales y culturales específicas, con lo cual dicha política será abordada desde determinados referentes valorativos y, en particular, ético-políticos, algunos de los cuales serán más favorables para aclimatar iniciativas de este tipo y otros menos. Pero, en cualquier caso, en cuanto la DMRC discurre por caminos diferentes a los de la subordinación de la política de defensa de una sociedad a las decisiones de las jerarquías militares y, antes bien, reemplaza a estas últimas por la intervención activa, directa y organizada de los ciudadanos, entonces de suyo supone una progresión hacia la autonomía individual y colectiva y la descentralización de la vida política. De manera que, de una parte, la DMRC promueve la asunción de responsabilidades e iniciativas por parte de las bases ciudadanas y en especial desde el plano local; pero, de la otra y correlativamente, para que pueden darse condiciones favorables para una defensa basada en la resistencia civil, se requiere hallarse inserto en el marco de un proyecto político proclive a la formación de individuos y comunidades más libres frente a la autoridad.

En este punto parece haber plena coincidencia entre los diversos autores que apuestan por este tipo de defensa. Para Michael Randle, por

ejemplo, “el proyecto antimilitarista radical de una defensa no violenta forma parte de un proyecto de más envergadura para la creación de una ‘democracia participativa no violenta’” (Randle, 1998, 147). Para la reflexión francesa antes citada,

[...] la toma de conciencia que hoy se realiza en el plano político en el sentido de la descentralización, en el plano económico en el sentido de la autogestión, y en el plano ecológico en el sentido de la búsqueda de “técnicas ligeras” [...] se encuentra en perfecta convergencia con la búsqueda de una defensa no-violenta. Lo que estas orientaciones tienen en común es que tienden a restituir a los individuos y a las comunidades locales iniciativas, responsabilidades y poder. Y la fuerza de la no-violencia está en el corazón de cada uno, su eficacia es función de la solidaridad de los que la emplean, y sus medios de acción dan a los individuos y a las comunidades locales su verdadero poder (VV.AA., 1982, p. 14).

Y, para Theodor Ebert, en un sentido aún más radical que entronca con la tradición de los consejos obreros:

Mi tesis principal es la siguiente: el desarme (así como, por lo demás, una política de defensa distinta, como la defensa civil) no puede *contemplarse independientemente de la transformación general de la sociedad*. Ambos procesos son componentes irrenunciables de un programa global de reformas estructurales anticapitalistas. [...] se trata, sobre la base de la Constitución y mediante acciones no-violentas, de desarrollar e instaurar en los lugares de trabajo formas autónomas de autogestión, de manera que en el futuro se definan las prioridades sociopolíticas en función de las necesidades de los hombres y no según los beneficios que espera obtener una pequeña minoría (Ebert, 1982, 134).

El gozne básico entre DMRC y ampliación de la autodeterminación política de los ciudadanos, reposa en el hecho simple de que los métodos de acción a los que aquella apela son los mismos que se han empleado históricamente por los movimientos sociales para impulsar el cambio político y social, según se ha señalado ya: protesta y persuasión, no cooperación e intervención no violenta. Como concluye la investigación francesa en mención:

Es pues en esta lucha por la justicia social donde podría empezar, donde ha empezado ya, la experimentación de los métodos no-violentos. La resistencia no-violenta a una invasión se prepara aquí y ahora mediante la resistencia a una política de defensa y a unas

estructuras sociales en contradicción radical con la justicia y la paz (VV. AA., 1982, 71).

La estrategia de la acción no violenta

Dada la importancia que la obediencia y la cooperación tienen para toda acción política fundada en la resistencia civil, un actor político colectivo que opte por ella orientará su estrategia a conseguir que aquéllas sean retiradas y, en particular, a lograr que las actitudes de desobediencia y no cooperación se extiendan entre amplios sectores ciudadanos, es decir, entre la mayor cantidad posible de terceros no involucrados directamente en el conflicto. Ello, a su vez, con el propósito de generar efectos sobre la correlación de fuerzas que dicho actor sostiene con su adversario sociopolítico.

Respecto de esto último, por su parte, se suele discutir si al emprender una acción no violenta se debe apuntar a tratar de lograr la “conversión” del oponente (es decir, a buscar persuadirlo sobre la necesidad de cambiar su posición) o si, definitivamente, es ineludible ejercer sobre él una coerción no violenta para forzarlo a transigir¹². Gandhi, por ejemplo y según ya se ha visto, estructuró el *satyagraha* como una apuesta por la conversión a partir del sufrimiento autoinfringido de los resistentes, es decir, orientándose a despertar en el adversario sentimientos de conmiseración que debilitaran su voluntad. Pero la diferenciación no parece relevante, pues, en nuestro criterio, en la práctica toda eventual conversión se deriva de una coerción, e incluso un sufrimiento autoimpuesto es una forma de coerción en la que, por lo demás, la consideración de qué pueda pensar la opinión pública al respecto es algo que nunca dejará de estar en las cuentas de las dos partes del conflicto. En otras palabras, la persuasión del adversario no ocurre en abstracto y al margen de la opinión pública y esta última es la verdadera palanca sobre la que se apoya la coerción no violenta: la amenaza que representa para el adversario el que las actitudes no cooperativas se extiendan o bien entre las mayorías o bien entre apoyos claves de su propio bando (incluyendo actores sociales organizados, ciertos actores internacionales e incluso los organismos de seguridad del Estado),

12. Sharp caracteriza a la conversión y la coerción no violenta como “mecanismos de cambio”, categoría en la que incluye, además, la “acomodación” (que alude al “arreglo” al que se puede llegar, especialmente cuando se trata de conflictos en los que se debaten cuestiones que “no son fundamentales”) y la “desintegración” (que supone el derrumbe total de un sistema político en su conjunto). Ver Sharp (sf, 36-37).

fracturando de esa manera su unidad. Como ha dicho Jean Marie Müller, la estructura de la resistencia civil como estrategia es “tripolar”, pues además de los adversarios que traban el conflicto directamente siempre quedan incluidos los ciudadanos en general¹³.

De manera que la resistencia civil desafía al oponente reduciéndole su capacidad de respuesta y planteándole tres alternativas: reaccionar violentamente frente a los no violentos, con el riesgo de que su actitud sea descalificada por la opinión que observa; soslayar el desafío, con el riesgo de que su postura sea considerada débil; y ceder. Por supuesto, en los tres eventos con costos de legitimidad significativos. Como se puede ver, parte del éxito de la estrategia no violenta es la desorientación en la que coloca al adversario, el cual se ve sometido a un escaso margen de acción y a tener que calcular muy bien su respuesta. En efecto, un exceso de su parte puede volverse en contra suya ya que queda dependiendo de un factor que no puede controlar: la posición que tome al respecto la opinión pública. Refiriéndose a este punto, Gene Sharp ha hablado del “*jiu jitsu* político” para subrayar el hecho de que al igual que en el judo, la energía del atacante puede ser usada en su contra, debilitándolo. La clave es aquí

[...] sacar provecho de la asimetría proveniente de usar medios no violentos en contra de la acción violenta [...]. El contraste entre los diversos tipos de acción desgasta el arsenal político de los oponentes justamente al hacer que la represión que dirigen en contra de la resistencia no violenta se devuelva en contra suya y, por tanto, debilite su poder (Sharp, 2005, 194).

Más específicamente, se puede decir que la estrategia no violenta [...] tiene en cuenta la violencia. Pero, en lugar de esforzarse por vencerla mediante una violencia mayor, trata ante todo de hacer su uso más difícil, y después sacar ventaja de la violencia del sistema contrario para desequilibrarlo, desorganizar su unidad y, finalmente, reducirlo a la impotencia (VV.AA., 1982, 53).

En general, en ciencia política se suelen identificar tres medios a través de los cuales se conforma una voluntad política colectiva: la negociación (fundada en el intercambio instrumental de intereses), la delibe-

13. “La lucha no-violenta no es una estructura bipolar [...] es tripolar. Se crea lo que a lo largo de la investigación del autor se ha llamado una ‘triangulación’ del conflicto. El tercer polo del conflicto es la opinión pública [...]. Y la batalla decisiva es la de la opinión pública”. Müller (1998, 179).

ración (basada en la persuasión mutua y los acuerdos que generalmente tienen como presupuesto el desarrollarse a partir de normas culturales compartidas) y la coerción (derivada del ejercicio de una presión que puede ser violenta o no violenta). La resistencia civil, como hemos visto, involucra, de una u otra forma, una coerción no violenta respecto del adversario político, para forzarlo a negociar (cosa que es más factible si lo que está en juego son intereses y no identidades, es decir, convicciones derivadas de pertenencias culturales). Pero, al mismo tiempo, la resistencia civil también implica un ejercicio de la persuasión respecto de los terceros no involucrados directamente en el conflicto, los cuales, en caso de ser seducidos, entrarán a formar parte de la estrategia coercitiva que es dirigida hacia el actor con el cual se ha trabado el conflicto.

Ahora bien, la persuasión y el convencimiento, aunque evidentemente tienen un componente lingüístico, no se reducen a las simples estructuras racionales del lenguaje y al puro intercambio discursivo, sino que tienen que ver también con hechos y acciones, es decir, con lo simbólico entendido en su sentido más general, todo lo cual, en el caso de la resistencia civil, no sólo sirve para informar a terceros (lo que los anarquistas han llamado la “propaganda mediante hechos”), sino, a la vez, para presionar al adversario y forzarlo a ceder cuando percibe que la opinión pública tiende a retirarle su apoyo y que la unidad de su bloque comienza a fracturarse. La resistencia civil alude, pues, a la acción que persuade a la opinión pública al introducir nuevos sentidos y significaciones y a la coerción no violenta que presiona al adversario de cara a la negociación. Para el caso, por tanto, las formas de protesta y persuasión, de no cooperación y de intervención actúan en una y otra dirección.

Pero en la medida en que estas formas no buscan ni la agresión física ni la eliminación del adversario, aunque sí transformar la relación de fuerzas que define un conflicto determinado, salta a la luz cómo para la estrategia de la resistencia civil organizada el fin no justifica los medios, sino que éstos son los que definen propiamente la esencia de este tipo de acción. Para la acción no violenta, los medios son un fin en sí mismos.

Por su parte, en lo que se refiere al caso particular de la DMRC, los aspectos estratégicos adquieren algunas especificidades que es preciso resaltar. Como se señalaba con anterioridad, la concepción de una política de defensa de este tipo no se inspira en el rechazo moral de la guerra sino en el reconocimiento de su realidad y papel social, y en el planteamiento de la resistencia civil como su “equivalente político”. El punto de partida es, por tanto, la convicción de que la estrategia no violenta es un sucedáneo adecuado de los métodos estrictamente militares. En ese orden de ideas, a lo que aspira la resistencia civil como política de defensa es a trasladar dichos

métodos a su propia lógica no violenta, es decir, manteniéndolos pero haciéndolos funcionales a sus propias formas de acción y sus propias “armas”. Todo ello, paralelamente, conservando muchas de las virtudes militares –el valor, la disciplina– y las exigencias de planeación y organización.

Como ya se anunció más arriba, la idea de volver la mirada desde la resistencia civil hacia la lógica de la guerra y hacia sus componentes estratégicos fue sugerida por primera vez por Richard Gregg en su texto *The Power of Non-Violence*, de 1935. Allí Gregg aborda el estudio de diversos estrategias militares, pero, sobre todo, de Clausewitz, resaltando la importancia que para él tenían los factores morales y psicológicos, pues veía en ellos la clave del triunfo o la derrota. Si ese enfoque es correcto, entonces el de la resistencia civil es un método idóneo para reemplazar al puramente militar, pues, como hemos visto, su apuesta no es por la aniquilación física del adversario sino por la seducción de las mentes de los ciudadanos, con el propósito de ejercer sobre aquél coerción no violenta, es decir, de dirigir sobre él una presión moral.

Para Clausewitz, la unidad entre lo físico (léase los cuerpos de los soldados enemigos) y lo moral (su voluntad de triunfo) es algo evidente y, por ende, ningún diseño estratégico puede cometer el error de soslayarla. En ese sentido señala que

[...] al hablar de la destrucción de las fuerzas enemigas hemos de observar que nada nos obliga a limitar este concepto simplemente a las fuerzas físicas, sino que, por el contrario, deben comprenderse en ellas, necesariamente, las morales, puesto que ambas se penetran hasta en sus más pequeñas partes, y por tanto, son en absoluto inseparables (Von Clausewitz, sf).

En su análisis, la importancia de esta consideración queda evidenciada cuando la introduce como componente de su crucial categoría de “centro de gravedad” que, en el caso del enemigo, hace referencia al eje sobre el que descansa su poder (su “centro de potencia y movimiento que arrastra todo lo demás”, señala). Ese centro de gravedad debe, por tanto, ser discernido con claridad, pues es el punto sobre el que se debe golpear con todas las fuerzas disponibles para poder derrotar al enemigo¹⁴. Y esa derrota nunca es posible sin el derrumbe moral:

Los factores morales constituyen la cuestión más importante en la

14. En el caso del conflicto colombiano, por ejemplo, para algunos ideólogos de la contrainsurgencia el centro de gravedad es el control del territorio; para otros, en cambio, el apoyo de la población civil. Ver, respectivamente, Rangel (agosto 30 de 2002, 1.17) y Villamizar (julio 26 de 2002, p1.17).

guerra, porque los efectos de las fuerzas físicas están completamente fundidos con los efectos de las fuerzas morales, y no pueden separarse. Ahora, en el combate, toda la actividad, pues tal supone su concepto, se encamina al aniquilamiento del contrario, o mejor dicho, de su capacidad de combatir; la destrucción de las fuerzas en combate es, pues, siempre el *medio* para conseguir este *fin* del combate.

Y agrega:

La victoria –finalidad del combate– es entonces consecuencia de la capitulación moral del enemigo y será el resultado de:

1° El incremento de la pérdida física del adversario. [Mediante el combate].

2° El incremento de la pérdida moral. [Como resultado del combate].

3° La confesión pública de estas desventajas, manifestada por el abandono del primitivo proyecto. [La capitulación o derrota] (Von Clausewitz, sf).

Por supuesto, el concepto de centro de gravedad no se refiere sólo a la postura defensiva sino también a la ofensiva. Y en ese sentido se discute cuál es el centro de gravedad de la acción no violenta, pues algunos lo sitúan en la unidad de la población y otros en su fortaleza moral. A ese respecto, Randle concluye que “será cosa vital crear y sostener tanto la cohesión como la moral, y defender aquellos aspectos clave de la cultura política nacional que vertebran la cohesión de la resistencia” (Randle, 1998, 171).

Pero, en concreto, ¿cómo debe organizarse y desarrollarse un combate no violento contra una agresión militar?

En primer término, en lo que se refiere al problema de la organización, ya señalábamos que las experiencias concretas de DMRC que han tenido lugar hasta la fecha han sido más productos espontáneos que expresiones de un proceso organizativo antecedente. Sin embargo, todos los propugnadores intelectuales de este tipo de política de seguridad subrayan la imprescindible necesidad de una planificación y organización previas. ¿Supondrá ello, por tanto, un involucramiento estatal en la dirección y organización de la DMRC? La respuesta es no, en virtud de la naturaleza de ésta como una política de seguridad de base ciudadana, que se halla en manos de las personas comunes y corrientes y que es incompatible con el sometimiento al control institucional de las cúpulas político militares. La iniciativa en esta materia, por tanto, tiene que corresponder a las organizaciones sociales y el papel del Estado, si es que asume

alguno, debe ser eminentemente secundario (apoyo en capacitación y divulgación, por ejemplo). En caso contrario, la resistencia civil no sólo se deforma totalmente, sino que puede convertirse en instrumento de disciplinamiento y control social¹⁵.

Pero si se descarta la presencia de un centro director, como el que podría representar el Estado, ¿cómo se puede proceder de manera realista a la planificación y organización de una DMRC? La respuesta tal vez esté en el hilo conductor que la resistencia civil extiende entre las luchas sociales y su aplicación específica al plano de la seguridad. En otros términos, la planificación de la defensa sólo puede partir de la práctica de la resistencia en los conflictos cotidianos que aborda la acción social organizada. Como señala Theodor Ebert,

[...] la participación en luchas populares y en los conflictos en los lugares de trabajo, el comportamiento que allí se aprende, constituyen la formación básica del ciudadano para la política de defensa [...]. No puede haber resistencia civil eficaz sin una movilización básica previa en los conflictos sociales (Ebert, 1982, 136).

En la misma línea, reforzando la aspiración de autonomía en la organización de la DMRC, se ha señalado también que

[...] el paso de la defensa armada a la defensa popular no violenta sólo puede hacerse progresivamente por iniciativa de la base en la dinámica de un movimiento de descentralización en todos los campos [...]. La no-cooperación y la desobediencia civil, conjugadas con la creación de instituciones locales independientes y el establecimiento de técnicas ligeras o instrumentos de convivencia controlables por todos, permitiría realizar, después de un profundo trabajo de sensibilización y de información, una liberación progresiva a partir de la base. No sería imposible constituir entonces

15. En el caso colombiano, ha habido intentos, en especial por parte de mandatarios locales y regionales, de conducir desde arriba procesos de resistencia civil y, en algunos casos, con propósitos exclusivamente contrainsurgentes. En esa dirección, hay quienes incluso abogan porque las expresiones ciudadanas que se hallan en resistencia abandonen su “neutralidad” respecto de todos los actores armados y entren de lleno a actuar bajo el ala de las Fuerzas Militares. Así, por ejemplo, Alfredo Rangel señala que “la no violencia llevada al extremo tiene unos límites peligrosos, porque, paradójicamente, al no apoyar la coerción legal del Estado, prolonga y facilita la violencia no sujeta a la ley [...]”. En consecuencia, la mejor opción sería la resistencia civil contra los violentos, unida al apoyo activo del uso legítimo de la fuerza del Estado”. Ver Rangel (julio 19 de 2002, 1.17).

verdaderos “territorios liberados” cuya gestión asumiría la población local. Estos “territorios” podrían ser o geográficos o institucionales (circuitos de producción y de consumo, escuelas, defensa) (VV.AA., 1982, 78).

Finalmente, en lo que se refiere a los contenidos concretos de una campaña basada en la DMRC que se oriente a enfrentar intentos de invasión u ocupación militar, podemos señalar lo siguiente.

En primer lugar, por la naturaleza de su accionar fundado en la desobediencia y la no cooperación, hay que decir que la resistencia civil tiene pocas posibilidades de éxito cuando se trata de enfrentar adversarios dispuestos al uso de la fuerza militar incluso al límite del genocidio colectivo¹⁶. En ese sentido, la DMRC parece más idónea para resistir una ocupación que una invasión o un ataque dirigido a provocar el desplazamiento masivo de población. No obstante, en el caso colombiano, por ejemplo, se registran episodios de resistencia exitosa a intentos de toma de poblaciones (vgr. la movilización de la ciudadanía de Caldono en noviembre de 2001, que logró repeler el ataque de las FARC), o el “retorno” de las comunidades del Urabá antioqueño a sus tierras, de las que habían sido expulsados por el paramilitarismo.

En el caso de la ocupación, por el contrario, no se trata ya de un choque directo con las fuerzas militares del adversario, sino de evitar que éste alcance su propósito de extender en el tiempo su control sobre un territorio determinado o, por lo menos, de dificultárselo y hacérselo más costoso para desmoralizarlo y forzarlo a una retirada. En este evento, la DMRC puede convertirse en un instrumento poderoso, con una baraja amplia de “armas” no violentas. Al efecto, cabe señalar tres planteamientos ilustrativos, a saber:

a) Gene Sharp recomienda un diseño estratégico para resistir casos de ocupación territorial, que comprende dos etapas: “guerra relámpago no violenta” (en referencia irónica al *blitzkrieg* nazi) y “lucha sostenida”¹⁷. La primera alude a una acción de desobediencia total frente al ocupante, con todo el “arsenal” de actos de protesta, no colaboración e

16. Al respecto señala Randle que “un punto flaco de la resistencia civil, es que en una situación en donde los atacantes están dispuestos a recurrir a continuas masacres tiene que fiarse al máximo de su impacto moral y psicológico, y al mínimo de una coerción no violenta –cuando desearíamos que las cosas fueran justo al revés”. Ver Randle (1998, 176).

17. El planteamiento lo hace Sharp en su texto “Making Europe Unconquerable”, que es reseñado por Randle (1998, 162-163).

intervención no violenta. Sin embargo, asumir esta postura contundente depende de un análisis previo acerca de las posibilidades de un triunfo rápido. De cualquier forma, este accionar sólo puede concebirse para ser mantenido durante un tiempo limitado, porque exige una gran cohesión organizativa y porque a la larga puede volverse en contra de los resistentes (así por ejemplo, una huelga general muy larga dejaría sin suministros a los resistentes y los desmoralizaría). Una alternativa más blanda en esta primera fase es la de “una política de comunicación y advertencia” en donde se protesta más moderadamente y se buscan divulgación pública y apoyos internacionales. Por su parte, la segunda etapa, que se abre cuando se diluye la posibilidad del triunfo rápido, implica “resistencia selectiva en puntos clave [...] salpicada de brotes de resistencia total en las coyunturas críticas”. En caso de lograr el debilitamiento del adversario, se requeriría, finalmente, “una fase final de acción de masas”.

b) El estudio presentado a principios de los años setenta por el equipo de investigadores franceses ya mencionado con anterioridad, propone un “esquema de una campaña de defensa civil no violenta”, que contendría tres fases: durante la invasión, durante la ocupación militar y después de la ocupación (VV.AA., 1982, 55-68). En el primer caso, se trata de “evitar los afrontamientos con las tropas de ocupación mientras éstas no se hayan estabilizado y no hayan tenido tiempo para conocer a la población tal como es en realidad y no tal como se la ha presentado la propaganda”. Esto por cuanto “la acción no violenta es tanto más eficaz cuanto menos anónima sea, y cuanto mejor ocasión de conocerse tengan los que se enfrentan”. En el segundo momento y dado que “la defensa no violenta no se fija en fronteras territoriales sino en fronteras morales y políticas”, de lo que se trata es de proteger a la población. Para ello hay que hacerle saber al adversario que no corre peligro físico, pero que se le opondrá “la más firme actitud de desacato”. Clave a estas alturas es mantener la iniciativa y “obligar al adversario a emplear la amenaza al tiempo que se le hace incapaz de ponerla en práctica”. Por último, en la tercera fase, el eje es oponerse al gobierno de colaboración que el ocupante intentará instalar, mediante el establecimiento de gobiernos paralelos muy descentralizados, “que se esforzarían en responder a las necesidades de la población y que permitirían así boicotear al gobierno de colaboración”.

c) Para Theodor Ebert, en concordancia con lo anterior, el principio rector en caso de agresión externa es “la continuación del trabajo junto con la negativa a colaborar” (Ebert, 1982, 140). Ello por cuanto es necesario mantener la eficacia de la administración y de la economía o de lo contrario las consecuencias se vuelven contra los resistentes, punto en

el que coincide también con Sharp. En ese sentido, “la huelga general, el arma más fascinante de la acción no violenta en los conflictos internos, no puede ser utilizada contra un adversario extranjero sino momentáneamente y con fines de demostración”. Sin embargo, de lo que se trata es de hacerle ver a este último que aunque no haya una defensa del territorio en sentido militar, el control del mismo le será sumamente difícil. Para ello lo fundamental es “ya sea ir hacia el pueblo y buscar, con él, la confrontación directa de una manifestación de masas, o ya sea organizar a partir de una porción no ocupada del territorio la base o el exilio del gobierno legal para asegurar su continuidad”. Igualmente, negativa de los funcionarios públicos a obedecer, difusión de noticias y transferencia de divisas al extranjero, etc.

Bibliografía

- Archila, Mauricio. “Balance de 25 años de luchas sociales en Colombia. Conclusión”, en VV.AA., *25 años de luchas sociales en Colombia. 1975-2000*, Bogotá, Cinep, 2002.
- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1996.
- “Sobre la violencia”, en Arendt, Hannah, *Crisis de la república*, Madrid, Tauros, 1999.
- Bourdieu, Pierre y Jean-Claude Passeron. *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Madrid, Popular, 2001.
- De La Boëtie, Etienne. *Discurso sobre la servidumbre voluntaria o el contra uno*, Madrid, Tecnos, 2001.
- Ebert, Theodor. “Por una política de defensa de base democrática”, en Gandhi, Liddle, Bell, Milani, Ebert y otros, *¿Defensa armada o defensa popular no-violenta?*, Madrid, Orbis, 1982.
- Held, David. *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Hernández, Esperanza. *Resistencia civil artesana de la paz. Experiencias indígenas, afrodescendientes y campesinas*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2004.
- Kelly, Petra. *Por un futuro alternativo*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Lafontaine, Oscar. “El socialismo y los nuevos movimientos sociales”, en revista *El Socialismo del Futuro*, vol. 1, No. 1, Madrid, 1990.
- Malem Seña, Jorge F. *Concepto y justificación de la desobediencia civil*, Barcelona, Ariel, 1988.
- Mees, Ludger. “¿Vino viejo en odres nuevos? Continuidades y discontinuidades en la historia de los movimientos sociales”, en Ibarra, Pedro y Tejerina, Benjamín (ed.), *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*, Madrid, Trotta, 1998.
- Melucci, Roberto, “La experiencia individual y los temas globales en una sociedad planetaria”, en Ibarra, Pedro y Tejerina, Benjamín (ed.), *Los movimientos*

- sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*, Madrid, Trotta, 1998.
- Müller, Jean-Marie. “La no-violencia como filosofía y como estrategia”, en *Acción política no-violenta, una opción para Colombia*, Bogotá, Cepi-Universidad del Rosario, 2005.
- Múniera, Leopoldo. *Rupturas y continuidades*, Bogotá, IEPRI-CEREC-Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales UNC, 1998.
- Offe, Claus. “Los nuevos movimientos sociales cuestionan los límites de la política institucional”, en Offe, Claus, *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Madrid, Sistema, 1992.
- Ostergaard, Geoffrey. “La resistencia al Estado nación: tradición pacifista y tradición anarquista”, en Tivey, Leonard, *El Estado nación*, Barcelona, Península, 1987.
- Randle, Michael. *Resistencia civil. La ciudadanía ante las arbitrariedades de los gobiernos*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Rangel, Alfredo, “Los límites de la resistencia civil”, *El Tiempo*, Bogotá, julio 19 de 2002, p. 1.17.
- “Los soldados campesinos”, *El Tiempo*, Bogotá, agosto 30 de 2002, p. 1.17.
- Sharp, Gene, *De la dictadura a la democracia. Un sistema conceptual para la liberación*, sf. consultado en <http://www.aeinstein.org/organizations/org/DelaDict-1.pdf>.
- “Desarrollo de una alternativa realista contra la guerra y otras expresiones de violencia”, en *Acción política no-violenta, una opción para Colombia*, Bogotá, Cepi-Universidad del Rosario, 2005.
- Tilly, Charles. *Las revoluciones europeas, 1492-1992*, Barcelona, Crítica, 2000.
- Touraine, Alain. *Los movimientos sociales*, Buenos Aires, Almagesto, 1991.
- VV.AA. “Una reflexión francesa”, en Gandhi, Liddle, Bell, Milani, Ebert y otros, *¿Defensa armada o defensa popular no-violenta?*, Madrid, Orbis, 1982.
- Villamizar, Andrés. “¿Armar a los civiles?”, *El Tiempo*, Bogotá, julio 26 de 2002, p. 1.17.
- Von Clausewitz, Karl, *De la guerra*, sf, consultado en <http://www.personal.able.es/cm.perez/clausewitz.htm>.