

Rendón Corona, Armando

Gandhi: la resistencia civil activa

Polis: Investigación y Análisis Sociopolítico y Psicosocial, vol. 7, núm. 1, 2011, pp. 69-103

Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=72618730004>



Polis: Investigación y Análisis Sociopolítico y Psicosocial

ISSN (Versión impresa): 1870-2333

polis_iztapalapa@yahoo.com.mx

Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa
México

¿Cómo citar?

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista

Gandhi: la resistencia civil activa

Armando Rendón Corona*

El artículo se ocupa de la concepción de Gandhi acerca de la resistencia activa conforme a los principios de su ética política que regulan las formas de acción: resistencia y verdad. Postula la acción individual y colectiva de resistencia a la injusticia y la opresión, asumiendo la responsabilidad que ello implica. Los ejes de su estrategia son el deber de desobediencia y la no cooperación con el Estado por medios no violentos, tales como el boicot, la suspensión de actividades y las movilizaciones de masas. Combina el rechazo a un sistema de dominación con la construcción de un nuevo orden social, para lo cual son indispensables una conciencia de la propia dignidad y la autonomía frente al sistema, pasando por el autogobierno.

Palabras clave: resistencia activa, no cooperación, desobediencia civil pacífica.

La actualidad del método de Gandhi

La obra escrita de Gandhi es prolija en artículos elaborados a lo largo de casi medio siglo, en los cuales trata de un gran número de temas coyunturales y filosóficos. Se lamenta la ausencia de tratados sistemáticos acerca de todas esas materias, pero no olvidemos que fue un guía caminante de las luchas de los pueblos de la India por su emancipación humana y nacional. No obstante, trató cuestiones fundamentales de forma reiterada a lo largo de décadas, sin que modificara la esencia de sus textos, lo que muestra al mismo tiempo la coherencia de su praxis y la distancia que a veces tuvo con las exigencias del movimiento independentista. Se conoce bien su profunda raíz religiosa, así como su

*Doctor en Ciencia Política, profesor investigador del Departamento de Sociología de Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. Correo electrónico: <rendonco@prodigy.net.mx>.

preocupación por encontrar elementos comunes a varias teologías, concepciones que impregnan su moral, el cuidado del cuerpo y el alma, la vida cotidiana y la naturaleza; dimensiones de la praxis gandhiana de las que no se ocupa este ensayo. Tampoco es nuestra intención hacer una reconstrucción histórica ni biográfica del concepto de resistencia civil activa, sólo nos ocupamos del método de la resistencia civil.

Nuestro interés se centra en sus concepciones políticas del método de la resistencia civil activa contra la injusticia en todos los órdenes y en su proyecto constructivo de una nueva sociedad y un nuevo Estado nacional. Este escrito pretende llamar la atención sobre un paradigma que no estaba presente en las estrategias de la izquierda social y política en México, pues no fue sino hasta la primera década del siglo XXI cuando cobró carta de naturalización en un amplio movimiento ciudadano identificado como de resistencia civil. Por supuesto, la historia no se repite, pero hay enseñanzas del gandhismo que obligan a reflexionar cuando ese movimiento enfrenta problemas de similar calado: vencer injusticias ancestrales, resistir a un capitalismo neoliberal que no se hundirá solo, y crear un proyecto constructivo que dé un viraje profundo al curso de la historia que nos rescate de la caída en la destrucción de la sociedad y el Estado. La cuestión no es repetir una experiencia originalísima, sino inspirarse, reinterpretar principios fundamentales que orienten la participación ciudadana y los horizontes de los luchadores sociales, a veces desesperados, y también enderezar a los que ya no luchan, las víctimas exhaustas ante un sistema de dominación aparentemente invencible.

Gandhi ha sido interpretado de muchas maneras, se le presenta a veces más como exponente de la resistencia pasiva a la manera inglesa, o como ejemplo de autosacrificio cristiano. El pensamiento de Gandhi tiene el doble significado de humanismo universal y guía intelectual en una situación histórica concreta, una dualidad pedagógica militante o, dicho a la manera de Thomas Merton, “fue la conciencia espiritual de un pueblo la que despertó en el espíritu de una persona”; se expresó “en los símbolos y en el lenguaje filosófico de su propio pueblo y podía emplearse inmediatamente para despertar a aquel pueblo dormido y esclavizado a una conciencia de su propia identidad y de su vocación histórica” (Merton, 1998: 20).

La praxis de Gandhi, en ocasiones contradictoria, ha merecido juicios críticos, pero no es eso lo que nos interesa en esta exposición, sino el método de la resistencia abstraído de su circunstancia para atender

mejor las preocupaciones del movimiento mexicano de resistencia civil pacífica. Con ese ánimo orientamos la selección y la organización de los temas. Por razones de formato editorial prescindimos de un apartado sobre los significados de la igualdad en una sociedad de bienestar; dentro de lo que Gandhi consideraba su socialismo.

La concepción ético-política del *satyagraha*

La síntesis gandhiana de la cultura hindú une dos principios: la resistencia a la opresión y la no violencia, el *satyagraha* y el *ahimsa* (Gandhi, 1989: 84).¹ Unidos significan actuar directamente y transformar. Por *ahimsa* se entiende “no-violencia, no hacer el mal, no dañar a ningún ser viviente”, cuya connotación pasiva le viene de no hacer daño a nadie, o el deseo de hacer el bien aun a quien comete un mal. El primer deber de la no violencia es respetar la justicia en todos los dominios. También significa verdad, armonía, fraternidad (“Ahimsa o la vía de la no violencia”, Gandhi, 1969: 152, 156). Nuestro personaje complementó el *ahimsa* con el concepto de *satyagraha*, que tiene un acento activo en el que caben todas las formas de confrontación que se mencionarán enseguida; el *satyagraha* obliga a la no tolerancia frente a las acciones inmorales, resistencia a quien comete el mal (Ameglio Patella, 2002: 148-149). Para revertir la injusticia, la no violencia dispone de las armas del *satyagraha* y la no cooperación, a condición de hacer un uso honesto y moderado de éstas (“Ahimsa o la vía de la no violencia”, Gandhi, 1969: 157).

La concepción ética de Gandhi gira en torno a una relación humana regulada por la fuerza del amor, un principio ético que se objetiva en la noción de dignidad, entendida como igualdad ante el otro. Esa fuerza es la que anima la resistencia a la desigualdad, cuyo fin es que prevalezca el estado moral, como lo definió Tolstói. El método de la lucha contra la opresión encontró su nombre en el *satyagraha*, que significa verdad y firmeza, ambos atributos del espíritu: *sat*: verdad o amor, *agraha*: firmeza o fuerza. También puede significar “atenerse a la verdad y a la justicia”.²

¹ Es uno de los principios más antiguos de la religión hindú que fue adquirida por tradición familiar (Rolland, 1984: 14-15, 41).

² Haimo Rau, en su obra *Gandhi*, explica que *satyam* en sánscrito designa lo divino; se traduce como la verdad en la doble acepción de realidad divina y norma humana. *Agraha* alude

La nueva forma de lucha que se puso en práctica desde 1906 en Sudáfrica, se distingue de la resistencia pasiva tradicional aunque comparten una base ética. Construye una forma de vida a partir de tres conceptos: mística, reflexión y acción; en este último elemento se encuentra la diferencia con la resistencia pasiva. La acción es algo complejo; una de sus manifestaciones es el rechazo y la resistencia; siempre limitada por principios morales, es la resistencia no violenta. Ante todo recurre al propio sacrificio y apela a la conciencia del adversario. “El *satyagraha* [...] es un método para defender los derechos a través del sufrimiento personal; lo contrario de la resistencia armada” (Fischer, 1982: 54-55). El sacrificio personal, antes que sacrificar al adversario, es un sacrificio meritorio porque supone arriesgar la vida, siendo que ésta debe ser protegida, comenzando por la propia. No se trata de hacerse castigar, ése no es el fin; el resistente sabe que hay riesgo y aun así actúa, de esa manera se pierde el miedo a la tiranía.³

La esencia de las enseñanzas de Gandhi, escribió Jawaharlal Nehru, era la intrepidez unida a la verdad en función del bienestar de las masas. “El impulso imperante en la India bajo el dominio británico era el miedo, un miedo que todo lo invadía, que oprimía y ahogaba; el miedo al ejército, a la policía, a los vastos servicios secretos; el miedo a la clase oficial; el miedo a las leyes represivas y a la prisión; el miedo al agente del terrateniente; el miedo al prestamista; el miedo a la desocupación y al hambre que estaban siempre en el umbral. Fue contra este miedo universal contra lo que se levantó la voz serena y decidida de Gandhi: No tengáis miedo”. Nehru concluye con la siguiente afirmación: fue un cambio psicológico que liberó al pueblo de su pesada carga (Nehru, “El descubrimiento de la India”, citado por Moreno García y Benítez Fleites, 2004: 148-149).

Supone, pues, una conciencia moral que pueden compartir oprimidos y opresores y, por esa razón, éstos son capaces de redimirse; el sacrificio de los primeros apela al humanismo de los segundos. El sacrificio es un valor de la resistencia; supone soportar los riesgos y castigos que implica la lucha por un bien general; sin embargo, interpretado con

a aprehender, a preservar. Citado por Moreno García y Benítez Fleites (2004: 108-109).

³ El *satyagrahi*, practicante del *satyagraha*, no piensa en su cuerpo, es asceta, practica la abstinencia sexual, debe ser indiferente a la riqueza si ésta no es coherente con su búsqueda de la verdad, se libera de los compromisos familiares, se aparta del miedo a la tiranía y se concentra en su fe en Dios (Moreno García y Benítez Fleites, 2004: 118).

pasividad podría alentar los impulsos sádicos de los poderosos o, en el mejor de los casos, a un desgaste sin frutos. Probablemente esta idea tenía sentido en su contexto, y todavía puede tener alguna influencia en algunos individuos, pero las interpretaciones contemporáneas de la resistencia civil no aceptan el sacrificio como elemento legitimador por ser un castigo impuesto ilegítimamente por los poderosos. Estas interpretaciones ponen de relieve el carácter refractario a razones morales de las clases dominantes en la sociedad capitalista; en su lugar, a partir de un orden moral fabrican ideologías encubridoras de la defensa del poder por cualquier medio, una *fórmula política* (en el sentido de justificación que le daba Gaetano Mosca), artificios ideológicos que en el fondo muestran una conciencia de clase supremacista o un nihilismo moral expresado en términos de poder por el poder mismo.

Redimibles o no los opresores, lo significativo del pensamiento de Gandhi es que la sociedad justa se constituye a partir de un vínculo moral, de una conciencia ética del pueblo. Se puede decir que implica una revolución cultural porque es el principio regulador del que derivan las estructuras e instituciones sociales.

Tal como lo encontramos en Mazzini y Tolstói, Gandhi establece una coherencia moral entre el fin y los medios: los medios representan ya un fin en sí mismo y deben ser tan puros como el objetivo final; los medios son ya la forma de construcción de una nueva sociedad. Aludiendo indirectamente al régimen comunista, decía: “Los medios impuros dan como resultado fines impuros”; el socialismo (según su propia versión) es cristalino, requiere medios cristalinos para realizarlo. Así, al principio nihilista maquiaveliano, según el cual el fin justifica los medios, contraponen el *ahimsa* y la Verdad, estrechamente interdependientes (Gandhi, 1987: 13). Como método requiere que la causa sea justa y clara, verdadera y sustancial, tanto como los medios de que se vale.

La resistencia activa a la dominación por la fuerza se basa en la verdad y firmeza (o fuerza):

Está fuera de discusión que una petición sin el apoyo de la fuerza es inútil [...] Una petición sostenida por la fuerza es la petición de un igual y cuando él transmite su demanda bajo forma de petición, ésta testimonia su nobleza. Las peticiones pueden ser sostenidas por dos tipos de fuerzas. Una es: “Les haremos daño si no nos dan lo que les pedimos”; es la fuerza de las armas [...] El segundo tipo de fuerza puede ser expresada así: “[...] Pueden

governarnos sólo en la medida que nosotros aceptemos ser gobernados; ya no tendremos nada que ver con ustedes”, es la no-cooperación.

Hay que tener presente que este tipo de fuerza consiste en una firme convicción descrita como la fuerza del amor o la fuerza del alma (o fuerza de la verdad), que como tal es indestructible, por consiguiente, la fuerza de las armas es impotente si se contrapone a la fuerza de la verdad (Gandhi, “Hind Swaraj”, en Ameglio Patella, 2002: 120).

La fuerza de la verdad se puede entender como la fuerza de la voluntad adquirida colectivamente, sin la cual la acción consecuente no es posible. Hay una fuerza irreductible en la voluntad de no obedecer a un poder ilegítimo, pero no es suficiente para vencerlo y cambiarlo; a la desobediencia como premisa le sigue la no cooperación y el autogobierno, que completan el sentido del concepto de resistencia activa.

La resistencia activa no debe confundirse con el concepto de objeción de conciencia (resistencia pasiva). Gandhi enfatiza el carácter social y político de la desobediencia civil: “La no-violencia sirve al bien de todos, y no sólo al bien del mayor número posible. Quien ensalza la no-violencia tiene que estar dispuesto a sacrificar su vida para garantizar el bien de todos” (Gandhi, 2001: 43). En términos menos extremos también decía que al desobedecer una ley que afecta los derechos, aceptando las sanciones que puedan resultar de ello, se pone en acción la fuerza del alma. Por eso, el adepto del *ahimsa* no hace suyo el principio utilitario de que el bien más grande es el que conviene al mayor número, porque el no violento está dispuesto a sacrificarse y la moral utilitaria no lo hace (“Ahimsa o la vía de la no-violencia”, Gandhi, 1969: 159-160).

Para los juristas conservadores existe el deber absoluto o incondicional de obedecer la ley, aunque sea injusta. En cambio, un principio compartido por muchos pensadores de la desobediencia civil es el deber de desobedecer, o deber personal de resistir la injusticia, y es en esta línea de pensamiento que se sitúa Gandhi: “Cuando la administración pública es tan perversa que se hace insoportable, hay que ser capaz de sacrificar la libertad personal para oponerle una resistencia no violenta” (Gandhi, 2001: 42). Esto es fundamental en la concepción gandhiana de la resistencia, que en términos de la teorización de la participación ciudadana se designa como asumir responsabilidad por las consecuencias de la acción.

Demos por supuesto que el poder opresivo pretenderá hacer aparecer el sistema de dominación institucionalizado jurídicamente como

un orden inalterable, aunque se sepa que la dominación es una relación cambiante que requiere ser actualizada. El argumento del deber de obediencia incondicional a la ley porque es producto de las instituciones reconocidas, es una tautología ideológica, pero cuando se pone en juego la fuerza del Estado la obediencia se consigue por sumisión. En sentido contrario, el concepto de resistencia civil fundamenta la obediencia en el consentimiento, para ello se propone no sólo socavar la vigencia de un ordenamiento injusto, sino cambiar la relación de dominación en que se basa la ley injusta.

La premisa de la desobediencia civil consiste en que los gobiernos necesitan del pueblo debido a que obtienen su poder de la cooperación, colaboración o, al menos, la conformidad de la mayoría de la población. En este ámbito de la obediencia al gobierno es donde actúa la resistencia civil, cuyo propósito es producir cambios en la relación entre el pueblo y los gobernantes. Así pues, la resistencia civil puede abrir el cambio social mediante la no cooperación y la desobediencia civil llevadas a cabo por colectividades, no por individuos, en contra de gobiernos o Estados, aun en los casos extremos en los que gobiernos dictatoriales emplean el terror para obtener la sumisión de la gente. Incluso, los gobiernos represivos necesitan de la obediencia de la policía, el ejército, la burocracia y los aliados políticos; obediencia que depende del reconocimiento de la legitimidad de la autoridad del gobierno. Sin embargo, cuando esa legitimidad se pierde aquellas fuerzas pueden abandonar al gobierno (Randle, 1998: 114-115).

En un régimen democrático, la resistencia civil puede tener como objetivo una injusticia específica –por ejemplo, la discriminación racial–; entonces, el desafío al gobierno es limitado, no se discute su legitimidad sino una ley o política, sin pretender alterar al régimen como tal. Pero la resistencia civil puede llegar a desafiar la autoridad y legitimidad del gobierno dictatorial, y privarlo de la fuente de poder que reside en la colaboración de la sociedad. En este caso, la impugnación en algún aspecto fundamental puede provocar su derrumbe o apresurar su descomposición, porque los sistemas dictatoriales son más rígidos y frágiles que los democráticos (Randle, 1998: 114-115).

El *satyagraha* es una respuesta al hecho de que las sociedades modernas basadas en la violencia no pueden resolver sus contradicciones. Tampoco el Estado moderno basado en la fuerza podrá resistir a las fuerzas de la violencia interior e internacional. Gandhi afirmaba: “El

Estado puede ser administrado de manera no violenta si la amplia mayoría del pueblo es no violenta”. La cuestión es cómo lograrlo.

Según la lectura hecha por Merton, el *satyagraha* surge de “una realización interna de unidad espiritual” en el individuo; es el resultado de esa identidad, condición para materializar la identidad nacional y medio para liberar al pueblo del dominio extranjero. Así pues, el primer deber de cada persona es recuperar el *buen criterio* para que la sociedad pueda recuperar la sensatez; si los males son comunes también lo son las soluciones. El *satyagraha* tiene la ambición de llegar a alcanzar a la mayoría del pueblo y para ello la forma adecuada es educar “a la opinión pública de forma tal que cubra todos los elementos de la sociedad y que, al final, se haga irresistible” (Merton, 1998: 21, 44, 63, 65, 68).

Al respecto, hay que tomar con cautela la interpretación meramente espiritual, cristiana, que sugiere Merton, una especie de esencia humana que todo lo reconcilia; de ahí su afirmación de que el *satyagraha* pierde su significado si se considera únicamente como una técnica útil para conseguir un fin pragmático, porque no se logrará ninguna paz interior, únicamente las mismas divisiones y conflictos. La conciencia de la situación real impone el deber de enfrentar la situación real, la mentira existente, aunque se tenga que sufrir y morir por desenmascarar la injusticia (Merton, 1998: 22, 30).

Sin embargo, no se puede olvidar que los conflictos sociales y políticos son confrontaciones entre los intereses divergentes de los distintos sectores y clases y tienen que perseguir fines útiles. La aportación de Gandhi es que estos fines van unidos a los principios. La originalidad de la tesis gandhiana es ser una estrategia no violenta de la conquista del poder, un método para cambiar las relaciones sociales y las relaciones de poder, transfiriendo el poder al pueblo, o más propiamente, se propone constituirse en poder autónomo.

Resistencia activa y pasiva

La *fuerza de la verdad*, tal como la proponía Gandhi, no es pasiva; por el contrario, se expresa como una ética del resistente que enfrentaba directamente la violencia del poder colonial. Es cierto que rehúsa la violencia, pero busca resultados tangibles. Esta concepción emerge de una tradición hindú de resistencia pasiva que no impugnaba el sistema

social y político, no se proponía una ruptura y se presentaba como una táctica para obtener un resultado inmediato. Por ser un término popular, Gandhi lo usaba en el sentido de no violencia, pero siempre acen- tuando el carácter activo de la acción de resistir. La resistencia pasiva y la activa constituyen vías diversas para lograr cambios en la situación, pero la diferencia reside en la profundidad de las reformas, en el alcance de sus metas, que en un caso son parciales y en otro pretende transformar el sistema en su conjunto.

A diferencia de la acepción pasiva que le daban los ingleses como arma del débil, la resistencia activa evita la violencia, instrumento del cual el débil no puede servirse, pero no la excluye del todo en caso de que la situación lo requiera, a juicio del resistente (Ameglio Pate- lla, 2002: 121-122). La no violencia no consiste en abstenerse de todo combate real contra la maldad. No se puede ser pasivo ante las injus- ticias sociales, no es una virtud monacal destinada a procurar la paz interior, sino una regla necesaria para vivir en sociedad (“Ahimsa o la vía de la no-violencia”, Gandhi, 1969: 161, 166): “Nada ha sido jamás he- cho en este mundo que no sea debido a la acción. Rechazo la expresión ‘resistencia pasiva’: no traduce completamente la realidad y podría verse como el arma de los débiles. La no-violencia supone ante todo que uno es capaz de batirse. Pero al mismo tiempo, hay que conscientemente y deliberadamente reprimir todo deseo de venganza”.

El *satyagraha* es una táctica ascendente: primero se presenta como oposición constitucional, un requerimiento respetuoso de los habitan- tes al gobierno; se convierte en desobediencia a la ley que los deshonra, pero si eso no basta para restablecer la justicia, la desobediencia se ex- tiende a otras leyes hasta llegar a retirarle por completo su cooperación al Estado (Rolland, 1984: 44-45).

La estrategia general es la acción de masas en una dinámica de refor- mas sucesivas necesariamente alcanzadas con métodos pacíficos; una vía distinta a la dinámica de violencia revolucionaria cuya solución cata- strófica debía desembocar en cambios radicales en poco tiempo. Puesto en una situación límite, Gandhi llegó a admitir lo que podría llamarse violencia limitada o defensiva. “Yo prefiero mil veces tomar el riesgo de recurrir a la violencia antes que ver emascular a toda una raza”. Es preferible emplear la violencia a huir por cobardía y dejar al pueblo sin protección; la cobardía anida a la violencia; rechazando la cobardía se puede apreciar el valor de la no violencia, porque ésta es el *súmmum*

del coraje. “Allí donde sea preciso elegir entre la violencia y la cobardía, aconsejaré la violencia”.

En el mismo sentido, insistía: “La no-violencia no consiste en abstenerse de todo combate real contra la maldad”. Por el contrario: “Veo en la no-violencia una forma de lucha más enérgica y más auténtica que la simple ley del talión, que acaba multiplicando por dos la maldad [...] A mi juicio, la no-violencia no tiene nada de pasivo, sino que es la fuerza más activa del mundo”. La fuerza no está en los medios físicos sino en la voluntad indomable; la no violencia no es sumisión al malhechor sino “oponer la fuerza del alma a la voluntad del tirano” (“Ahimsa o la vía de la no-violencia”, Gandhi, 1969: 172, 178-189; Rolland, 1984: 42).

Según Pietro Ameglio Patella, la originalidad del movimiento gandhiano radica básicamente en dos aspectos:

1. La confrontación directa a las acciones injustas que cometía el poder público.

2. La humanización, al mismo tiempo, de este mismo poder, al cual, aun enfrentándolo con fuerza, siempre se le ofrece un diálogo realista y sincero.

Estos dos aspectos permitían a la no violencia activa reconducir el poder del Estado en medio de situaciones de gran violencia y confrontación.

La humanización del adversario es congruente con la exigencia de una relación entre iguales, es no violenta porque no se le amenaza con la eliminación física y también se aparta la lucha interpersonal porque el objetivo es el cambio del sistema social. Claro está que esta disposición no asegura que los poderosos abandonen la represión y aun la eliminación de quienes consideren enemigos; no obstante, por encima de estas pretensiones violentas, la resistencia persiste en imponer un nuevo orden político basado en una moral pública no violenta. Se ofrece al adversario la posibilidad de llegar a acuerdos pacíficos y ordenados, porque así se favorece la legitimidad de la resistencia y la expansión del movimiento nacional.

Para la sociología de la acción colectiva en el siglo XIX, explica Michael Randle, no hay una clara división entre la resistencia no violenta y la violencia defensiva, aunque la resistencia pasiva se practicaba para evitar una respuesta violenta. Fue Gandhi quien acuñó un concepto explícito de no violencia del que formaba parte la aceptación del sufrimiento infligido por el adversario, como principio cardinal de la resistencia activa, concepto distante de la resistencia pasiva tradicional en

cuanto admite cierta violencia limitada autodefensiva y en circunstancias extremas (Randle, 1998:63-64, 84-85).

La no cooperación

El concepto de desobediencia civil tiene una primera acepción negativa, desmitifica el acto de obedecer a la autoridad, rompe con la concepción de la obediencia como valor universal, que se traduce en la relación sociedad-Estado como obediencia absoluta o incondicional a la ley. La desobediencia civil cuestiona a la autoridad legal (en este caso del Estado inglés) como legítima, y rechaza activamente el ejercicio perverso del poder. “La no-cooperación es una protesta contra la participación inconsciente e involuntaria en el mal”, en especial contra todo aquello que sea humillante.

En oposición a la actitud pasiva de obedecer, la desobediencia civil propone la creatividad, la innovación y la actividad, como medio de recuperación de la libertad, pues permite romper con la dependencia que paraliza el desarrollo a plenitud de la identidad, dando cauce a la máxima originalidad al plantear una nueva relación social liberadora del orden social preexistente.

El objetivo de la confrontación es romper la relación viciosa de colaboración implícita, basada en un acatamiento de la legalidad, ese acuerdo tácito que reproduce la injusticia social. Según Gandhi, la cooperación sólo era posible entre iguales, pues entre quienes cooperan no hay ni débil ni fuerte, cada uno es igual al otro. La dependencia (o sumisión), en cambio, mantiene la impotencia y denigración, por lo que era necesario romper con esa relación de cooperación leal (con el dominio británico) cuando la otra parte no ofrecía un trato igualitario.

La no colaboración gandhiana es resistencia activa; emprendió en gran escala la ruptura gradual con todo el sistema inglés de dominación social, cultural, económica y política. Comprendía la infracción directa a la ley del ocupante y la desobediencia a sus mandatos, al mismo tiempo que levantaba un autogobierno bajo formas de poder dual. En suma, reúne en un mismo impulso la negación de un sistema de dominación y la afirmación de un sistema nacional alternativo. Por eso, representa el más alto grado de impugnación a un sistema social y a un régimen político bajo una perspectiva de acción no violenta.

Sobra decir que hay una gran distancia con las concepciones socialistas de la revolución, las cuales creen en la ley que señala que, en última instancia, la violencia es la partera de la historia. Aunque Gandhi hizo todo para evitarla, no se puede soslayar la gran violencia con la que se independizó y fragmentó la India.

La no cooperación tiene como condición una toma de conciencia individual y colectiva. La unidad de ambos planos de la conciencia se resume en el principio de autonomía, que era a la vez un proyecto comunitario y nacional, cuya puesta en marcha era la tarea de la acción del individuo, desde su vida cotidiana. Por ello, se puede decir que es una concepción que prevé la consecución de las transformaciones de fondo en un largo plazo.

La *toma de conciencia* por el pueblo se entiende como un proceso en el que se produce la ruptura con la cultura política establecida, con la añeja costumbre de domesticación de los cuerpos y del comportamiento. La resistencia comienza por el rescate del individuo frente a un modelo de civilización industrial que lo denigraba, expropiaba, que destruía su libertad y los cimientos de la cultura hindú. Se trataba de una confrontación radical de culturas y modelos económicos; rompía, pues, con la idea de progreso de esa civilización industrial cuya principal promesa era el desarrollo material, pero que no había llevado bienestar a la India, sino lo contrario.

Según Gandhi, tomar conciencia de la necesidad de respetarse a sí mismo y adquirir dignidad como persona y como cultura es el modo de recuperar la autonomía. Supone, por tanto, romper con los valores adoctrinados por la cultura colonial, con la sumisión y la obediencia, requisitos para vencer la ocupación militar. De ahí que llegue a esta sorprendente conclusión: “Los ingleses no se han apoderado de la India; nosotros se la dimos. Ellos no están en la India gracias a su fuerza, sino porque nosotros los mantenemos” (Gandhi, “Hind Swaraj”, en Ameglio Patella, 2002: 136). La autonomía y la identidad nacional cobran un sentido práctico al constituirse en un poder propio, una dualidad de poder cultural que implica la construcción de un *territorio moral*, una rebelión ética por parte del pueblo mediante el empleo de las armas morales de una cultura encarnada en las mayorías, un espacio o dimensión cultural de la resistencia.

Gandhi, en el *Hind Swaraj* (Programa Constructivo de la India), se proponía canalizar el odio contra una civilización, no contra los in-

gleses como personas, y en consecuencia evitar las venganzas y los hechos de sangre. Por ello mismo, durante el conflicto debía humanizarse al adversario, que no enemigo. Despersonalizaba la situación negativa evitando multiplicar el mal. Trataba de orientar la conciencia nacional hacia la necesidad de cambiar las relaciones de dependencia colonial evitando desviarse hacia el terreno de las confrontaciones personales. De este modo, conciencia y autonomía debían surtir un efecto directo sobre el poder y la estructura de dominio del adversario.

La no cooperación es, al mismo tiempo, una estrategia política para debilitar al adversario y una vía para la emancipación nacional. Merton hizo notar cuánta razón tenía Gandhi en adoptar esta estrategia cuando se ve a las nuevas naciones de África y Asia liberadas de la tutela colonial, pero que aceptaron la cultura del hombre blanco y siguieron siendo vasallas intelectuales y culturales. Esta condición se manifestó en un odio hacia sí mismas y en la incapacidad de entenderse (Merton, 1998: 51-52). Habría que añadir al mapa del vasallaje a Latinoamérica y el Caribe, contra el cual existen tendencias alternativas que, a partir de la propia experiencia histórica, han echado a andar procesos de dignificación de pueblos enteros, como los de Cuba, Bolivia, Venezuela y Ecuador, entre otros.

Las campañas

En Sudáfrica, entre 1906 y 1911, Gandhi comenzó a utilizar sus métodos de lucha no violenta contra las leyes antiinmigrantes y disposiciones que desconocían los matrimonios no cristianos. Los manifestantes emplearon la táctica de dejarse llevar por millares a la cárcel hasta saturarla. Además, organizaron caravanas o marchas multitudinarias por largos trayectos, boicots a las mercancías inglesas, así como grandes huelgas y mítines, acciones que engrosarían el arsenal de la lucha pacífica en la India. La resistencia pasiva en sus primeros años en Sudáfrica fue llamada *objeción de conciencia* por el general inglés Jan Smuts, uno de sus perseguidores (Godoy, 1982: 95-109; Rolland, 1984: 21).

A su regreso a la India, Gandhi inició su larga lucha por cambios parciales en las relaciones de explotación y opresión. En 1917 emprendió su primera campaña de *satyagraha* en el distrito de Champarán, provincia de Bihar, contra el sistema de esclavitud de los campesinos que los obligaba

a trabajar sin compensación, impuesto por los terratenientes desde hacía un siglo. A pesar de las medidas violentas de los terratenientes, el movimiento logró abolir ese sistema. Al año siguiente de nuevo llevó a cabo la resistencia pacífica para lograr el aumento de salarios de los obreros textiles en Ahmedabad, con una huelga de 21 días. Luego hizo lo mismo en Kheda, donde los campesinos habían perdido la cosecha y amenazaba la hambruna; a pesar de esta situación, el gobierno se empeñaba en recaudar los impuestos mediante la confiscación de bienes; frente a ello, una minoría de campesinos efectuó una huelga de pago de impuestos. Ambos conflictos se resolvieron con negociaciones que implicaron concesiones recíprocas, en un caso un aumento moderado de salarios y en el otro la suspensión de la recaudación de impuestos a los pobres (Moreno García y Benítez Fleites, 2004: 146-147, 152-153).

El compendio de estas experiencias de resistencia activa se encuentra en el complejo concepto de *hartal*, que entendemos como la movilización total; asimismo, designa un conjunto de grandes formas de lucha que, a su vez, contienen acciones específicas; significa huelga pero en el amplio sentido de suspensión de todo trabajo (los comerciantes no abren sus tiendas, no se cargan ni se descargan los barcos...). También incluye la práctica del boicot entendido como la suspensión de cualquier transacción económica con el adversario (en el sentido de sistema). El boicot es una de las acciones más drásticas y cualquier sector social estaba en capacidad de realizarlo; creaba una atmósfera propicia para la desobediencia civil; representaba una forma activa y radical de la no cooperación, en suma, el rechazo a colaborar con el Estado inglés. Por ejemplo, en 1930 el boicot contra todo lo inglés incluía ropa, bancos, aseguradoras, barcos, mercancías, pago de impuestos y muchas otras acciones.

Otras formas de movilización de masas fueron los actos de oración colectiva y el ayuno (huelga de hambre), que para Gandhi era la expresión más significativa de la no violencia, pues despertaba la conciencia de las personas y funcionaba como presión pública. En 1916, con motivo de una huelga de trabajadores de la industria textil, por primera vez recurrió al ayuno por una causa pública, ya que en principio ayunaba sólo en busca de perfección espiritual. Su finalidad era conmover y hacer notoria la injusticia de los empresarios. El ayuno fue un recurso para comunicarse con el pueblo, para apelar a su conciencia (Godoy, 1982: 141, 191).

El pleno significado de la nueva estrategia se mostró durante su primera aplicación nacional en 1919-1920 en la India, que fue más amplia de

la que se había experimentado años antes en Sudáfrica. En esta campaña contra las leyes inglesas que restringían las libertades individuales de los indios, el *satyagraha* se concibió como un acto de purificación en forma de un llamamiento a un día de ayuno y oración, y junto con ello se convocó a un *hartal*, o *detenimiento del trabajo*, es decir, la suspensión de toda actividad y de cualquier transacción económica (Fischer, 1982: 119).

Se trató de la suma de las formas particulares de acción, movilización y huelga general que incluyeron el boicot y la no cooperación, la desobediencia y resistencia civiles, la suspensión del pago de impuestos, mientras sus representantes en los parlamentos regionales obstruían los planes y proyectos de ley del gobierno. Durante la campaña se hizo una masiva difusión de folletos políticos explicando el Programa Constructivo. Todo esto sin incurrir en la violencia pero tampoco en la capitulación (Moreno García y Benítez Fleites, 2004: 158-159, 161, 166, 172). En resumen, la campaña de *satyagraha* articuló una variedad de formas de lucha en torno de objetivos escogidos y una duración controlada; combinó las directrices generales con la iniciativa de los participantes. La obtención de reformas incompletas, que no fueron cumplidas por la Corona británica, habría de ser el punto de partida para conquistas legales más extensas.

Romain Rolland ha dicho lo siguiente del primer *hartal*: “Tuvo un éxito inaudito. Por primera vez, todas las clases uniéronse en un mismo gesto. La India se había reconcentrado” (Rolland, 1984: 46, 50). La siguiente gran campaña después del *hartal* nacional se llevó a cabo desde el otoño de 1920 hasta febrero de 1922, donde se emplearon la no cooperación, el boicot a las elecciones, las escuelas y los tribunales; manifestaciones, piquetes frente a comercios estatales; quema pública de textiles importados y muchas otras acciones. Del mismo modo como se decidió su comienzo, cuando se juzgó necesario se dio por terminada esta campaña.

En 1920 Gandhi llamó a una campaña nacional de no cooperación con la Gran Bretaña mediante el boicot contra sus mercancías y el rechazo de todos los títulos, puestos honoríficos y empleos gubernamentales. Se pidió a los abogados que no ya no recurrieran a los tribunales y optaran por arreglos privados; a los magistrados y jueces, que renunciaran a sus cargos y al ejercicio de la abogacía; a los empleados públicos, que dejaran sus trabajos; a los estudiantes, que abandonaran las escuelas y ceremonias oficiales; a los soldados indios, que desertaran del ejército.

A la vez, se promovió la inasistencia a las negociaciones en las instancias gubernamentales y a las recepciones oficiales y se solicitó prescindir del consumo de bebidas alcohólicas, las cuales por vía de los impuestos aportaban ingresos al gobierno (Godoy, 1982: 150, 151; Rolland, 1984: 53-54, 56-57). No se pidió suspender el pago de impuestos, lo que se reservó para una ocasión posterior. La campaña debería ser un movimiento de masas; era la ley del pueblo, no el caos del populacho.

Cabe mencionar que algunas fuerzas al interior del Partido del Congreso Nacional Indio proponían lo contrario, es decir, la ocupación de posiciones, la inserción de los indios en todas las instituciones para desplazar a los ingleses.

De manera simbólica, pero también práctica, a instancias de Gandhi el Congreso Nacional Indio tomó en 1920 la decisión de reimplantar el hilado y el tejido manual doméstico. Gandhi adoptó el *khadi*, vestimenta tradicional, e hizo un voto de hilar cotidianamente, con lo que tanto esta prenda como la rueca se convirtieron en símbolos independentistas. En rechazo al industrialismo inglés se convocó a quemar públicamente la ropa extranjera y a confeccionar la propia vestimenta, creando un mercado paralelo que a la vez que permitía hacer ahorros en la economía doméstica, alentaba la autosuficiencia, autodignificaba y reivindicaba la dignidad nacional (Fischer, 1982: 128-131, 183-185). Los objetivos de la campaña eran paralizar al gobierno inglés y, al mismo tiempo, organizar al país para que se bastase a sí mismo en la perspectiva de la independencia económica.

Esta experiencia del *satyagraha* en la India fue considerada por el mismo Gandhi como un éxito, porque el *hartal* fue observado masivamente en todo el país. Sin embargo, la campaña trajo consigo violencia incontrolada por parte de los ingleses, la cual fue respondida de la misma manera por el pueblo en algunas partes. A fines de 1921 la visita del príncipe de Gales fue confrontada con un boicot que no fue respetado por los ricos y las personalidades oficiales, lo que provocó tumultos violentos, pero en general la jornada fue pacífica. En 1922 nuevos hechos de violencia postergaron una tercera campaña de desobediencia civil.

Los actos de violencia descontrolada hicieron que Gandhi recurriera al ayuno para tratar de frenarlos. Esa dura enseñanza del riesgo de desencadenar la violencia sin control llevó a Gandhi a hacer una reflexión profunda acerca de la observancia de una serie de principios o requisitos. La desobediencia se tenía que mantener dentro de los límites de la

no violencia; previamente debían haberse respetado las leyes del Estado porque sólo así se estaría en capacidad de juzgar si una ley es buena o injusta, únicamente entonces se tiene derecho a la desobediencia civil. Este principio era inaplicable toda vez que las disposiciones inglesas contra las libertades fueron activamente rechazadas por el pueblo desde el primer momento, sin obedecer a un mando central. Pero esta idea puede ser mejor entendida si se piensa en una confrontación graduada y escalonada, comenzando por mostrar la disposición a respetar el régimen establecido en la medida en que corrigiera ciertas injusticias.

Fue así como Gandhi llegó a la conclusión de que el *satyagraha* no era un punto de partida sino de llegada para el pueblo; se requería de una preparación previa para alcanzar la disciplina necesaria: “Comprobé que antes [de] que un pueblo se encuentre en condiciones de participar en la desobediencia civil, debía comprender las más profundas implicaciones de esta actitud”. Se debía, entonces, educar al pueblo para la desobediencia, lo cual no sería fácil ni rápido (Gandhi, 1989: 256-273).

En otra ocasión, Gandhi escribió respecto del carácter ético de dichas condiciones: “La desobediencia, para ser civil, debe ser sincera, respetuosa, medida y exenta de toda desconfianza. Debe apoyarse sobre principios bien establecidos, no someterse jamás al capricho, y sobre todo jamás ser dictada por el rencor o el odio” (“Ahimsa o la vía de la no-violencia”, Gandhi, 1969: 174).

El ejemplo más memorable de una campaña fue la Marcha de la Sal emprendida en 1930, una forma indirecta de la lucha radical por la independencia. El impuesto a la sal castigaba a los campesinos más pobres y monopolizaba su producción; por eso, la campaña consistió en movilizar a la población para que produjera el condimento violando la prohibición. Se trató de un caso de desobediencia civil relativamente sencillo, pues el impuesto a la sal era sumamente impopular. Comenzó con una larga marcha de cientos de kilómetros a la que se unieron miles de personas. Constituyó una verdadera rebelión popular que se pagó con el encarcelamiento de 60 000 resistentes (Moreno García y Benítez Fleites, 2004: 162, 169, 185-190). Esta campaña fue, y sigue siendo, paradigmática de la nueva concepción de resistencia activa.

En 1942, en plena segunda Guerra Mundial, el Partido del Congreso Nacional Indio exigió el fin inmediato del dominio colonial y para su cumplimiento Gandhi planteó una tercera campaña de resistencia (*satyagraha*) nacional. El *hartal* fue desbordado por violentas huelgas,

choques armados con las fuerzas británicas, brotes insurreccionales y el empleo de la violencia por parte de las masas. Este movimiento fue conocido como la Revolución de Agosto de 1942 y tuvo como saldo más de 1 000 muertos y 160 000 encarcelados. En menor escala, la insurrección reapareció en 1945-1946, pero fue condenada duramente por Gandhi, quien promovió la rendición. En esta ocasión predominaron los aspectos negativos y antipopulares de la no violencia. En agosto de 1946 se desató la violencia entre musulmanes e hindúes, antecedente de la futura partición de la India en tres Estados (Pakistán Oriental, hoy Bangladesh; Pakistán Occidental e India), que se produjo en el contexto de una inmensa violencia (Moreno García y Benítez Fleites, 2004: 233-234, 240-241, 244).

La concepción estratégica del *satyagraha* como movilización total es más compleja que la idea surgida en Europa de la huelga general política, pero en cierto modo es equiparable a la huelga general revolucionaria, con la diferencia esencial del rechazo a la violencia. Es compleja porque combina la huelga general con el boicot, la desobediencia y la no cooperación, la acción de masas y el compromiso individual, formas de la acción que se desagregan en variadas formas. Las campañas locales y nacionales realizadas de manera persistente durante décadas constituyeron un proceso de confrontación con el Estado colonial; aunque consiguieron reformas parciales, éstas se consideraban acumulativas para el objetivo final. Fue un largo proceso de aprendizaje colectivo al que la enseñanza gandhiana intentaba darle disciplina y coherencia.

La escalada del conflicto

La estrategia del *satyagraha* conjuga dos elementos: resistencia y fuerza, juntas cobran múltiples formas morales y materiales, a las cuales se recurre con el fin de que el adversario ceda en sus pretensiones injustas causantes del conflicto y desista de la confrontación física. En el contexto de la compleja lucha independentista en la India, Gandhi no censura la resistencia pasiva, simplemente reconoce su insuficiencia, aunque las dos, la activa y la pasiva, se intercalaban en el curso de los movimientos sociales.

De ahí que distinguiera dos tipos de resistencia, empleados según las circunstancias: la resistencia *encubierta o cotidiana*, cuando no existen

condiciones viables para realizar acciones masivas públicas y se opta por desarrollar formas simbólicas cotidianas o privadas de confrontación, una forma más pasiva. La segunda es la resistencia *abierta o civil*, donde de manera clara se deja de cooperar y se desobedece a una ley injusta.

La distinción entre la resistencia encubierta y la pública es pertinente si se piensa en una escala de grados de resistencia, en un *continuum* que va de la pasiva a la activa. Determinar un cierto grado de intensidad ayuda a la planeación estratégica. La escala puede ir desde las formas menos intensas, locales y por demandas particulares, que corresponden a la resistencia pasiva, hasta las de mayor drasticidad, amplitud numérica y generalidad de los fines, acciones que pertenecen a la resistencia activa. Ordenadas en una escala ascendente en intensidad, las acciones emprendidas por Gandhi comienzan por el ayuno, la oración colectiva durante los mítines y las caminatas o marchas masivas. De ahí se pasa a las más comprensivas y drásticas, como la no cooperación y la desobediencia civil propiamente dicha; una variante de esta última fue la *desobediencia representativa*, forma por la que personas notables, no las masas, ejercían las medidas de desobediencia. De manera simultánea a las acciones de cualquier intensidad y en cualquier etapa del conflicto, se procuró el diálogo y la negociación con el adversario y, más allá, la construcción de “relaciones de igualdad y cooperación igualitarias” con los ingleses.

Respecto de la clasificación y jerarquización de las acciones, Ameglio Patella recoge una tipología de la acción no violenta agrupada por Álvaro Díaz según cuatro niveles de la confrontación (Ameglio Patella, 2002: 118). Cabe hacer la observación de que estos niveles se pueden encontrar de manera simultánea en los hechos; además, esta clasificación ordena las acciones según su intensidad. Estos niveles son:

1. Información y diálogo: se busca llegar a acuerdos con el adversario, y a la vez informar a sectores amplios de la población acerca del conflicto con el fin de conseguir aliados.

2. Acción directa o popular: la acción se convierte en algo público, abierto a la sociedad, mediante la movilización de masas en espacios abiertos (marchas, caravanas, mítines, etcétera) para presionar al adversario y ganar simpatizantes con la causa.

3. No cooperación: se deja de colaborar explícitamente con alguna de las causas de la opresión o con algún elemento material que da fuerza a la parte adversaria (boicot, huelga, ayuno, etcétera), pero no se viola el orden legal.

4. Desobediencia civil: ante el fracaso de las anteriores tentativas para lograr un acuerdo satisfactorio, se recurre a acciones que infringen e impugnan abiertamente una ley injusta o inhumana (no pago de ciertos impuestos, toma de tierras, bloqueo de calles, etcétera).

Pese a que estas cuatro formas indican una tendencia ascendente de drasticidad, no son un canon para la acción. Durante la lucha independentista hindú, explica Ameglio Patella, se articuló la acción colectiva de fuerzas heterogéneas que se expresaban de distinta manera; en las campañas las formas de lucha se mezclaron y se fueron relacionando de forma simultánea en los ámbitos cultural, jurídico, económico, militar, político, religioso, de salud y filosófico, entre otros.

Al poner de relieve estos planos o dimensiones del conflicto en la vida social, surge una cuestión metodológica acerca de la relación entre intensidad del conflicto y amplitud de la penetración o influencia en cada ámbito de la vida social, de manera que la mayor diversidad de planos indica mayor intensidad del conflicto, lo que a su vez permite evaluar la mayor o menor parte de la sociedad involucrada. El análisis nos conduce a precisar estos planos de la vida social (estratos sociales, economía, cultura, etcétera): en qué medida se ven afectados cada uno y cómo interactúan entre sí cada una de estas esferas. Podemos observar entonces las formas de lucha y su drasticidad en la confrontación, manifestándose en el tamaño de los sectores sociales involucrados, ya sea de manera simultánea o sucesiva.

Por otra parte, en la sociología del conflicto, explica Randle (1998: 119-121), existen dos enfoques diferenciados: positivo y negativo, que equivalen a la resistencia pasiva y a la resistencia activa, que en Gandhi aparecen unidos; ambos tienen en común la técnica de la no colaboración, bien sea para catalizar la conversión o como instrumento de coerción. El positivo supone que los poderosos pueden ser persuadidos por el razonamiento del adversario, pero este enfoque no desempeña un papel central en un conflicto de mayor envergadura.

El enfoque negativo es más pragmático, opta por la presión (coerción); supone que el intento de reprimir la resistencia se puede volver contra el gobierno porque la acción no violenta atrae la simpatía de la población, y la antipatía hacia el régimen puede distanciar a sectores de la población que lo apoyan, reduciendo su base de poder; incluso, los policías, militares y funcionarios pueden repudiar la violencia hacia los resistentes y volverse contra las autoridades. Randle plantea que

por esta vía se puede provocar el derrumbe del gobierno, pero aclara que entre los partidarios del enfoque negativo (o resistencia activa) hay divergencias: algunos creen que basta la resistencia civil para vencer al más implacable de los gobiernos, y otros afirman que se puede llegar al empleo de la fuerza militar.

En un sentido metodológico de escalada del conflicto, Randle añade los cuatro principales mecanismos del cambio social propuestos por George Lakey y Gene Sharp: conversión, acomodación (negociación), coerción y desintegración (Randle, 1998: 117-119).

1. La conversión se refiere al cambio que experimenta el adversario al haber sido persuadido por el razonamiento, o por la disposición de los resistentes a soportar la represión por sus convicciones.

2. En la acomodación el grupo opositor opta por la negociación, cuando la relación de fuerzas empieza a volverse contra él, y de seguir manteniendo la resistencia los costos políticos son demasiado elevados.

3. En la coerción (presión) la voluntad del régimen se ve maniatada a causa de la resistencia civil, ya sea porque ésta se ha extendido demasiado como para poder reprimirla, porque la no colaboración paraliza la administración y la economía y no volverán a funcionar sin acceder a las demandas de los resistentes, o porque el gobierno ha perdido la capacidad de reprimir debido a la no colaboración de la policía, el ejército y la burocracia.

4. La estructura de poder se desintegra bajo la presión de la resistencia civil; en este caso ya no existe un gobierno o unidad política.

No obstante, hay que señalar que la parálisis del régimen y su desintegración pueden tener una salida distinta a la buscada por la resistencia civil: el golpe de Estado por parte de miembros del mismo régimen, que de ese modo escamotean el triunfo de la resistencia, a pesar de que parte de su programa sea incorporado por los golpistas con el fin de apaciguar a la oposición, sin alterar de fondo las causas del conflicto. Pero tampoco se deben olvidar muchas situaciones que muestran que bajo el empuje de una resistencia continuada, el régimen prosigue su descomposición con sucesivos gobiernos provisionales hasta su disolución final.

La comparación de los cuatro niveles de confrontación mencionados arriba, indica algunas diferencias con los cuatro mencionados por Randle: la persuasión del adversario es casuística, algo muy distinto a hacer pública la declaración de la resistencia y la petición al adversario para que cambie su postura; la negociación no se considera una forma

de lucha autónoma, pues está presente en todos los niveles del conflicto. Por su parte, la coerción o presión mediante la resistencia y la no cooperación puede llevar a dos resultados, ya sean cambios parciales o la disolución de un régimen y la construcción de otro conforme al programa de la resistencia.

En resumen, la no violencia es un procedimiento racional de gestión del conflicto que se abre paso entre las múltiples dinámicas que empujan hacia la violencia. A su vez, la violencia organizada tiene su propia racionalidad y en algún momento tiene que contar necesariamente con soluciones negociadas. La violencia defensiva de los oprimidos frente a la violencia patronal o del Estado se sitúa en el límite de la resistencia pacífica; no pierde legitimidad mientras sea una táctica que impida un mal mayor. La racionalidad de la violencia consiste en el empleo metódico de la fuerza para doblegar al oponente; su lógica es obtener el objetivo máximo destruyendo los obstáculos que se interpongan; es la lógica de la guerra civil. La legitimidad de la violencia defensiva frente a la ilegitimidad de la agresión enemiga se ha puesto de relieve en el debate de la guerra justa e injusta.

Con esta prevención se aprecia mejor la frontera trazada por Merton entre ambas estrategias. La violencia “empieza donde el pensamiento y la comunicación racional se han roto, y la sociedad es irracional y desarticulada, inhibe todo deseo de comunicación con el enemigo de otra forma que no sea el impacto destructivo (Merton, 1998: 25-26). En la tesis de la no violencia se apoyan las técnicas actuales de distensión de conflictos, o sea, mantener la comunicación y el camino abierto a la negociación. En ese sentido, Gandhi abogaba por tener la mente abierta a todas las ideas, pues la intolerancia revela la falta de fe en sí mismo.

Se puede decir que la racionalidad de la no violencia reside en la sincronía entre soluciones parciales en dirección hacia el objetivo general y el programa constructivo que va creando el nuevo orden social, regulando la violencia del Estado que puede bloquear a uno y otro.

Objetivos específicos y estrategia gradualista

Esta concepción influyó en la reflexión estratégica por parte de los dirigentes de las fuerzas políticas hindú, musulmana, sijh y otras, aunque fue seguida sólo por la mayoría hindú, sin que la resistencia civil pudie-

ra ponerse por encima de las barreras de casta, etnia y religión, de ahí que sólo parcialmente consiguió mantener la disciplina y la persistencia de millones de participantes. Esta concepción se interpuso como fuerza de contención del desorden y la violencia del proceso independentista. Gandhi, al respecto, sentenció: “La desobediencia civil no conduce nunca a la anarquía. La desobediencia criminal en cambio sí puede hacerlo” (Ameglio Patella, 2002: 142). La desobediencia civil se propone un programa constructivo de un nuevo orden social, a diferencia del delincuente que rompe el orden sin más fin que el provecho personal, por tanto, es una acción no política. En un sentido más amplio, esto se aplica a la delincuencia practicada por los gobernantes que infringen la ley y ejercen la violencia ilegítima bajo el resguardo de su posición de poder, conducta que también lleva al caos.

Pero una cosa es la delincuencia que se aprovecha del desorden y otra son las divergencias estratégicas. El pregonado nuevo orden social no se proponía la supresión de las clases, mantenía la supremacía de la burguesía agrario-industrial; por eso el ala derecha del Partido del Congreso Nacional Indio, a la que pertenecía Gandhi, apartó al movimiento musulmán y al ala izquierda en la que figuraban los militantes del Partido Comunista y los sindicatos partidarios de la lucha de clases, por lo que éstos se mantuvieron distantes de la línea de la resistencia pacífica de Gandhi a la que consideraban conformista y servil, tanto más cuando mantuvo su apoyo a Inglaterra durante la segunda Guerra Mundial. Fueron esas contradicciones las que dividieron al Congreso Nacional Indio e impidieron formar el frente unido antiimperialista en los años treinta.⁴

Aun cuando las acciones de la resistencia civil fueron intermitentes y coyunturales, estaban articuladas en el Programa Constructivo de la India, reescrito por Gandhi a lo largo de décadas, donde enunció un modelo de desarrollo sociohistórico diferente para la nueva nación. La resistencia civil no sería necesaria si toda la nación cooperara en un programa constructivo, pensaba Gandhi. En realidad, el conflicto de intereses impedía la unidad nacional, sin que ello menguara su insistencia en la vía de la resistencia civil para lograr el proyecto de la mayoría.

Según el método táctico de Gandhi, señala Ameglio Patella, se debían plantear a las masas objetivos claros, concretos, racionalmente al-

⁴ En 1938 sólo 100 000 musulmanes pertenecían al partido, cuyos miembros sumaban 3.1 millones. Véase Moreno García y Benítez Fleites (2004: 218-224, 245).

canzables, accesibles de entender por todos, incluyentes, donde muchos pudieran participar en sus diferentes etapas. Gandhi fue insistente en que la desobediencia civil no se centrara del todo en una causa general, como la Independencia; en cambio, afirmaba: “La cuestión debe ser precisa y en grado de ser entendida; y el adversario debe poder rendirse”. No es casual que las mayores acciones nacionales de desobediencia civil fueran dirigidas contra injusticias sociales evidentes en la vida cotidiana del pueblo: los textiles, símbolo de la industria británica, y el monopolio de la sal (Ameglio Patella, 2002: 143). El objetivo específico tiene un carácter simbólico, sintetiza el rechazo a un sistema, unifica el descontento y prepara la acción contra nuevos objetivos.

En resumen, el método gandhiano de las campañas de desobediencia civil se compone de los siguientes aspectos:

1. El secreto del éxito está en dirigirse a una específica situación de opresión. La organización-acción gira en torno a esa injusticia específica o mal, de la cual los oprimidos tienen conciencia directa.

2. El practicante afronta las consecuencias a través del sacrificio de sí mismo en aras de despertar el conocimiento y la conciencia social en un ámbito específico. Supone una disciplina y “es necesaria una preparación anterior. Este método aplicado oportunamente debe conducir al objetivo final” (Gandhi, 2002: 321, 327-328).

3. La resistencia debe ser sostenida por “un esfuerzo visible y consciente de aquellos que están comprometidos en la batalla. La Desobediencia Civil es entonces un estímulo para los combatientes y un desafío al adversario”. Debería ser claro que “sin la cooperación de las masas por medio de un esfuerzo constructivo, es una pura y simple bravuconada y peor que inútil” (Gandhi, 2002: 3328).

Según la visión del *satyagraha*, el nuevo orden social se iba construyendo en el proceso de desobediencia civil contra el colonialismo inglés; cada campaña conquistaba posiciones y desencadenaba cambios en la relación de fuerzas, de ahí la tesis de que las metas de cada campaña eran objetivos en sí mismos.

Esta perspectiva gandhiana resolvió conforme a sus propias condiciones históricas el viejo dilema entre reforma y revolución, debatido largamente en el socialismo internacional; el ideario bolchevique, por ejemplo, postulaba que el cambio social era consecuencia de la toma del poder por una fuerza organizada. En cambio, lo que demostró la Independencia de la India es que una serie de cambios acumulativos en

las relaciones de poder condujeron a cambios mayores, en ese sentido es una estrategia gradualista, que finalmente fue efectiva en la medida en que conquistó la Independencia, aunque no se pueda decir lo mismo de todo el Programa Constructivo en la etapa posterior. La estrategia de cambios acumulativos era del todo congruente con la convicción de que primero estaba el proceso de constitución de la nación, del que resultaría la conformación del nuevo Estado independiente, sin pasar por la guerra internacional ni por la guerra civil.

El instrumento de la acción colectiva fue el Partido del Congreso Nacional Indio, al cual Gandhi convirtió en una organización democrática y de masas, ya no limitado a las clases superiores; adoptó la adhesión individual, lo que constituyó un avance en la formación de la ciudadanía, frente a la exclusión impuesta por los ingleses, que sólo la concedían a 1% de las personas (Moreno García y Benítez Fleites, 2004: 149, 157).

Conciencia y autonomía⁵

La autonomía de la voluntad es un concepto crucial para emprender la desobediencia civil, porque sólo así el individuo alcanza su calidad de ciudadano; la teoría contemporánea de la sociedad civil parte del supuesto de que el ciudadano se hace ejerciendo conscientemente sus derechos de ciudadanía.

La autonomía, decía Gandhi, “reposa enteramente sobre nuestra propia fuerza interior y sobre el poder que tenemos de hacer frente a los obstáculos más temibles”, pero necesita de un esfuerzo continuo para ser conquistada y mantenida. Pero no se queda en una espiritualidad personal, los mismos medios que sirven para la autonomía individual cobran un sentido general cuando sirven para la autonomía política (Gandhi, 1969: 237). Gandhi entendía el concepto de deber en el mismo sentido en que lo expuso Mazzini: “Es el deber la verdadera fuente de los derechos”, los cuales de otra manera no se pueden alcanzar. Así pues, la fuerza interior es una convicción personal que motiva la acción social; en eso consiste la autonomía. La autonomía política equivale,

⁵ Su concepción de *Hind Swaraj* o *Home Rule*, Independencia de la India, se inicia con un folleto escrito en Sudáfrica en 1908, donde la define como el objetivo final de la nación (Rolland, 1984: 20, 41).

entonces, a la conciencia de un pueblo de ciudadanos en capacidad de constituir una nación autónoma.

La conciencia de cada uno tiene, además, un sentido práctico, relativiza las divisiones doctrinarias, un elemento que con frecuencia le facilitó a Gandhi concitar la unanimidad en un partido bastante heterogéneo.

La autoconciencia ha de entenderse en un doble sentido: personal y nacional, que se afirma en la creación de espacios de desarrollo propios, alternativos a las estructuras de dominación colonial, una especie de contrapoder que, en la coyuntura histórica, se convierte en una dualidad de poder; por medio de ella el pueblo aprende a autogobernarse. En el programa del Partido del Congreso Nacional Indio, Gandhi definió la autonomía como poder dual y como desobediencia, pues “una moral de la autonomía se forja cuando se comprende, y se aprende, que hay que desobedecer toda orden de inhumanidad”.

La conciencia es un campo de batalla, como bien dice Ameglio Patella. Gandhi conocía la capacidad de la autoconciencia como requisito de la defensa estratégica, como un plano de la confrontación, para construir un territorio que le fue alienado, un espacio propio desde donde resistir que se expresa en dos dimensiones: la dignidad personal y las aldeas, donde residía la raíz de la India libre. Así se construían las *estructuras paralelas*, una *segunda cultura*, para una “vida independiente de la sociedad” (Ameglio Patella, 2002: 167).

La resistencia cultural y económica se propuso recuperar la propia historia, viviéndola desde el individuo, la comunidad y la nación. Por esa razón, el movimiento gandhiano reivindicó y reactivó las lenguas originarias locales y al hindi como lengua nacional; en los asuntos provinciales se debían emplear las lenguas provinciales; asimismo, recuperó la cultura oral, palancas indispensables para concientizar y unir al pueblo y hacer posible su autonomía (Moreno García y Benítez Fleites (2004: 146). Esta iniciativa fue aprobada por el Partido del Congreso Nacional Indio en 1925.

La construcción de la identidad nacional desde la base abarcaba la educación de la infancia, la cual debía partir de las necesidades de la aldea y de las ciudades, relacionada con “todo lo que hay de mejor y duradero en la India”, con una visión de futuro. Además, consideraba indispensable la educación política del adulto, a fin de sacar de la ignorancia a los aldeanos que “no saben nada de la dominación extranjera y de sus males. La poca instrucción que han recibido los llena del miedo que el

extranjero inculca. El resultado es el terror y el odio hacia el extranjero y su dominación. Ellos no saben cómo librarse. No saben que la presencia del extranjero se debe a sus debilidades y a su ignorancia acerca del poder que poseen para liberarse de la dominación extranjera” (Gandhi, 2002: 314).

Por antimoderno que pareciera, impugnó el sistema capitalista occidental poniendo en primer plano a la India milenaria, dándole un nuevo aliento al desarrollo aldeano-comunitario. Según Gandhi: “La independencia tiene que comenzar por la base. Por lo tanto cada pueblo tiene que ser una república o *panchayat* que goce de plenos poderes. De esto se deduce que cada pueblo tiene que automantenerse y ser capaz de manejar sus asuntos y defenderlos al punto de oponerse al mundo entero”. Estos pueblos formarían una estructura horizontal, un círculo y no una pirámide (Gandhi, 1977: 18-19).

La aldea debía ser una verdadera *república independiente*, valerse por sí misma para su alimentación y vestido; debía tener su escuela, teatro y salón de actos, su propio suministro de agua, educación básica obligatoria, electricidad. Todo ello sobre la base de la cooperación y el reparto de la tierra para quien la trabaja. Esa campaña de politización rural se apoyó en toda una organización de activistas que iban a las aldeas a informar y escuchar a la gente (Fischer, 1982: 213). Paradójicamente, sostenía que la mundialización bajo el dominio británico podía ser vencida por un pueblo mayoritariamente campesino, apoyándose en una cultura ancestral de autarquía.

El cambio revolucionario que proponía Gandhi persigue la unidad de la humanidad hindú, su libertad e igualdad económica. La unidad simbólica la representó el *khadi*, la vestimenta tradicional hecha en casa. Tal símbolo debía ser aceptado con todas sus implicaciones, cuyos conceptos claves son autosuficiencia y descentralización:

El *khadi* debe ser aceptado con todas sus implicaciones. Ello significa una mentalidad *swadeshi* (autosuficiencia) de masa, una determinación para encontrar todo lo necesario para vivir en la India, y esto también a través del trabajo manual e intelectual de los habitantes de las aldeas. Ello significa invertir el proceso existente; o sea que en vez de una media docena de ciudades de la India y Gran Bretaña que viven de la explotación y ruina de 700 mil aldeas de la India, estas últimas serán ampliamente autónomas, y servirán voluntariamente a las ciudades de la India y hasta al resto del

mundo para lo que beneficie a ambas partes. Además, la mentalidad del *khadi* se propone la descentralización de la producción y la distribución de lo necesario para vivir.⁶

En una época en la cual la politización de las masas era casi nula, Gandhi hace inteligible para las masas, por primera vez, el combate por la independencia a partir de la cultura del pueblo, que en su óptica se identificaba con el reformador desinteresado que consagra su vida al servicio de todos, de los más pobres, conforme al ideal brahamánico, situándose como la ideología más avanzada que abrazaban las masas (Pouchepaddass y Brocheux, 1982: 670-671).

El autogobierno (*swaraj*) o el antipoder

Inspirado por las ideas libertarias de Tolstói, Gandhi decía: “El Estado representa la violencia bajo una forma intensificada y organizada”, debe su existencia a la violencia. Por lo tanto, el aumento del poder del Estado “produce el mayor daño a la humanidad al destruir la individualidad, que subyace bajo la raíz de todo progreso”. Podemos apreciar la profundidad de esta idea expuesta en el contexto de su tiempo, convulsionado por las guerras y marcado por los totalitarismos.

Gandhi invierte el planteamiento del problema: el poder radica en el pueblo, en la voluntad del pueblo, y en esto consiste la unidad de lo público. El Estado –y el Parlamento como una de sus instituciones fundamentales– se presenta como una fuerza externa y ajena contra el pueblo, y sus miembros como seres arrogantes que se asumen como superiores. El procedimiento parlamentario es bueno sólo si sus miembros se someten a la voluntad de la mayoría y en su propia persona se sientan iguales a todos los habitantes del Indostán. Queda por saber cómo lograrlo. Se aparta del liberalismo clásico europeo, como se aprecia en el siguiente pasaje tomado del Programa Constructivo:

⁶ “La economía de la aldea no puede ser completa sin las indispensables industrias de la aldea como el molido a mano, la trituración a mano, la fabricación del jabón, la fabricación del papel, la fabricación de los fósforos, la curtumbre, la *pigiatura* del aceite, etcétera. [...] Dada la demanda, no hay duda de que la mayor parte de nuestras necesidades puede ser satisfecha por nuestras aldeas” (Gandhi, 2002: 309, 312).

Nosotros hemos estado acostumbrados por mucho tiempo a pensar que el poder viniese sólo de las asambleas legislativas. Yo he considerado esta creencia un grave error causado por la inercia o por una especie de hipnotismo. Un estudio superficial de la historia inglesa nos ha hecho pensar que todo el poder llega al pueblo por los parlamentos. La verdad radica en que el poder está en la gente y es confiado momentáneamente a quienes ella puede elegir como representantes propios. Los parlamentos no tienen poder y ni siquiera existencia independientemente del pueblo. Convencer al pueblo de esta sencilla verdad ha sido mi tarea en los últimos veintiún años. La Desobediencia Civil es el depósito del poder. Imaginen que todo el pueblo no quiera adaptarse a las leyes del cuerpo legislativo y que esté preparado a soportar las consecuencias de la no-adhesión. Ello llevará a toda la maquinaria legislativa y ejecutiva a detenerse abruptamente. La policía y los militares son útiles para oprimir a las minorías, por poderosas que éstas sean. Pero ninguna coerción de la policía y los militares puede doblegar la firme voluntad de un pueblo que está decidido a sufrir en grado máximo (Pouchepadass y Brocheux, 1982: 305-306).

El Parlamento no tiene ningún poder ni existencia independiente del pueblo; por eso, “la desobediencia civil es la clave del poder”. Si todo un pueblo rehúsa conformarse con las leyes en vigor, la maquinaria legislativa y ejecutiva se paralizaría. “Ninguna policía, ningún ejército podrían hacer ceder la voluntad de todo un pueblo resuelto a resistir hasta el fin de sus fuerzas”. “Es imposible al gobierno, hasta el más despótico, permanecer en el poder sin el acuerdo de los gobernados [...] Tan pronto como los sujetos cesan de temer a la fuerza del tirano, su poder se hunde”. Todo ciudadano debe hacerse responsable de lo que haga el gobierno; le da su apoyo mientras tome decisiones aceptables. “Pero el día en que el equipo de gobierno perjudique a la nación, es deber de cada ciudadano retirarle el sostén”, si el daño infligido es intolerable, “es un deber de toda la nación y de cada individuo no someterse”. Para obtener la reparación de la injusticia no hay que esperar a que el malhechor tome conciencia de su iniquidad, no se debe ser cómplice, por el contrario, “hay que combatir el mal cesando de aportar nuestro apoyo al malhechor de una manera directa o indirecta” (Gandhi, 1969: 240, 247-248, 250).

Por otra parte, Gandhi entendía la política del mismo modo que el liberalismo occidental, es decir, como bien común, pero con un acento de significación crucial para los países colonizados, como “servicio a los

más pobres e ignorantes”. La política debería estar regida por principios morales esenciales: verdad, rectitud, justicia. La verdadera democracia de masas (*swaraj*), un régimen de libertad individual, no puede obtenerse por medios desleales y violentos, como sería deshacerse de toda oposición liquidando a los adversarios. El autogobierno (*swaraj*) no vendrá de la toma del poder por algunos, sino “del poder que todos tendrán un día de oponerse a los abusos de la autoridad” y de controlar el ejercicio de la autoridad (Gandhi, 1969: 236, 239).

El autogobierno consiste en la autonomía política, cultural y productiva, en la autosuficiencia de los poblados campesinos y la descentralización en todos los niveles. Ésta era la forma verdadera y no violenta de lograr el pleno autogobierno (*poorna swaraj*). Su meta final era la total independencia de la India.

Para mí el poder político no es un fin, sino uno de los medios de capacitar a la gente para mejorar su condición en todos los aspectos de la vida. El poder político significa la capacidad para regular la vida nacional por medio de representantes nacionales. Si la vida nacional llegara a ser tan perfecta como para regularse a sí misma, no sería necesaria ninguna representación. Existiría entonces un Estado de anarquía ilustrada. En tal Estado cada uno se gobernaría a sí mismo, y lo haría en forma tal que nunca llegaría a ser un estorbo para su vecino. En el Estado ideal, por lo tanto, no habría poder político porque no habría Estado. Pero el ideal nunca llega a realizarse del todo en la vida. De ahí la clásica afirmación de Thoreau, que el mejor gobierno es aquel que gobierna menos (Gandhi, 1987: 102-102; Gandhi, 1969: 238).

Para desarrollar el Estado no violento se requiere del esfuerzo continuo por mantener la autonomía individual frente al dominio ejercido por el gobierno sobre todos los ámbitos de la vida (Gandhi, 1969: 246). Si bien creía que la democracia significaba el gobierno de la mayoría, ésta no podía ser contraria a la libertad; en materia de conciencia no hay sitio para la ley de la mayoría (Fischer, 1982: 217-218), una idea que posteriormente desarrollaron los juristas de la desobediencia civil.

El autogobierno es un ideal asequible; “debería existir una organización voluntaria”, en sustitución de la organización basada en la fuerza, que es la realidad del Estado. Y esa voluntad asociativa será siempre parte del autogobierno, del individuo socialmente responsable. El espacio donde se vive ese no Estado, esa anarquía ilustrada, serían las aldeas

autárquicas cuya articulación no sería piramidal sino horizontal. Por extensión, pensando en nuestro país, hoy diríamos autonomía de las comunidades urbanas y rurales.

En fin, no se puede menos que pensar en una dialéctica entre la autonomía de la sociedad civil y un Estado limitado y controlado por ella. Por eso, decía que es el hombre (la comunidad, la sociedad) quien marca los límites con el Estado, y quien también puede deshacerlos, siempre que se considere al Estado como un poder separado de la sociedad.

El Estado tiene otra acepción subyacente, la de orden o sistema social que Gandhi proyectaba en la historia. Decía que el verdadero socialismo le había sido transmitido al pueblo por sus antepasados; según la tradición, toda la tierra pertenece a *Gopal*, que significa literalmente pastor, Dios, “en lengua moderna, Estado, es decir, el pueblo” (Gandhi, 1987: 7). Se entiende que el Estado no es un poder externo a la sociedad; es el pueblo mismo organizado de cierta manera.

El autogobierno con todas las características antes descritas fue puesto al orden del día por Gandhi como una opción posible de orden social y político. Conforme a su habitual combinación de realismo e idealismo políticos, sentenció: “Debe recordarse que en ninguna parte del mundo existe un Estado sin gobierno. Si fuera posible que se convirtiera en realidad alguna vez, lo sería en la India; pues el nuestro es el único país en que, de algún modo, se ha hecho una tentativa” (Gandhi, 1987: 104).

Esto no ha ocurrido en la India desde el asesinato del Mahatma en 1948; sin embargo, las comunidades y regiones no han dejado de experimentar formas avanzadas de democracia social. Es en vano tratar de construir un modelo único de nueva democracia, pero encontramos en el pensamiento de Gandhi grandes soluciones que siguen inspirando otros experimentos en diversas partes del mundo.

Gandhi es continuador de un pensamiento activo durante siglos que convoca a construir la libertad, la justicia y la dignidad mediante la verdad y la fuerza, conciencia y voluntad como principios transformadores de la persona y de la sociedad. En eso consiste la resistencia activa.

La resistencia civil como movilización social general

La filosofía de Gandhi constituye una actualización histórica de una cultura ancestral de los pueblos de la India, de sus religiones, de su

vida social enraizada en las comunidades campesinas autosuficientes; representa la suma de la rebelión contra la servidumbre y los imperios ocupantes. Su vida y su obra aspiran a formar una nación con los múltiples y contradictorios segmentos sociales que, paradójicamente, el dominio colonialista mantenía integrados. Tales condiciones históricas y concepciones son irrepetibles y no admiten una imitación acrítica en otros contextos nacionales. La fuerza espiritual que humaniza la lucha política es el eje del pensamiento de Gandhi, pero cada pueblo tiene que descifrarla a partir de su propia tradición histórica.

En el contexto mexicano y latinoamericano está ausente aquel aliento religioso a la libertad, tal vez porque el catolicismo institucional ha sido una fuerza regresiva, una ideología de la resignación al sometimiento y políticamente un factor de poder alineado con las clases dominantes, que sólo por excepción se ha puesto del lado de la emancipación humana. Ejemplo de ello son la teología de la liberación y la opción por los pobres. Los movimientos sociales en el presente animan el cambio democrático e igualitario desde la perspectiva de una ética civil, que ponga en el centro de la nueva sociedad la solidaridad y la cooperación, elementos de un sistema moral que heredamos de las tradiciones de los pueblos originarios, por cierto, afines al gandhismo.

La conversión moral de las clases dominantes, en parte extranjeras, es una quimera que pertenece al ámbito de la casualidad. No es una vía plausible en nuestra realidad, menos aún lo es cuando vemos en México —como en muchos países latinoamericanos— que esas clases cultivan el odio racial y clasista, que practican los métodos más viles para obtener y conservar el poder. No será la persuasión la que humanice a la clase dominante sino la sujeción a un orden civilizatorio basado en la dignidad de las personas y los pueblos, un orden de principios y de normas colectivamente acordado.

Sólo una nueva ética pública centrada en la equidad, la igualdad y la libertad puede poner límites al nihilismo moral de los poderosos, pero ello por sí solo no basta; se requiere de la destrucción de las bases materiales del despotismo y la presión cívica para que los opresores vuelvan a ser personas comunes.

Gandhi oponía el humanismo a las leyes ciegas del capitalismo, entonces, como ahora, de carácter mundial, pero estaba fuera de su interés la construcción de nuevos paradigmas científicos anticapitalistas. En cambio, corrientes del pensamiento latinoamericano se afanan en

busca de una racionalidad del cambio democrático. Mucho hay que aprender de las grandes ideas de Gandhi, como las de identidad y autonomía personal y nacional, resistencia indoblegable contra la injusticia, movilización total (*satyagraha, hartal*) y nivelación social mediante un programa constructivo.

El elemento central de la resistencia activa es la unidad de conciencia y acción, sin la cual no es posible la movilización total de la sociedad, entendida como un acontecimiento excepcional en un momento exacerbado del conflicto entre dominantes y dominados; es el punto más alto de la confrontación donde se sintetizan todas las formas de lucha en una misma campaña. Es una concepción distinta y opuesta a la guerra civil y a la insurrección armada, aunque esas estrategias persigan los mismos fines. La movilización social total es la máxima expresión de la voluntad general en pos del bien común.

En el pensamiento estratégico de Gandhi la emancipación social y nacional es obra del propio pueblo por la vía de la acción colectiva en gran escala, y para ello no alcanzan los esquemas de vanguardias, lucha clandestina y partidos que monopolizan la vida política y usurpan la voluntad popular. Pero en nuestro tiempo y espacio, la construcción de un bloque nacional popular es el proceso en el que se viene constituyendo la sociedad civil como nunca antes fue posible.

La concepción de resistencia activa que interesa actualizar es la unidad dialéctica entre la negación del orden instituido y la afirmación instituyente del nuevo orden social, por medio de la acción no violenta o, en última instancia, recurriendo a una violencia controlada, en el entendido de que la violencia es una realidad con la que hay que lidiar. Se ha repetido desde distintas perspectivas que la acción violenta de minorías por más bienintencionadas que parezcan, si tienen éxito, andando el tiempo no pasarán de sustituir una élite por otra y un sistema de opresión por otro. Debemos a Gandhi la demostración de la verdad estratégica de que la revolución cultural de la conciencia individual y nacional es una condición para alcanzar el nuevo orden democrático y equitativo, conseguido progresivamente ahora y en el largo plazo.

Bibliografía

Ameglio Patella, Pietro

2002 *Gandhi y la desobediencia civil. México hoy*, México, Plaza y Valdés.

Fischer, Louis

1982 *Gandhi*, Barcelona, Plaza y Janés.

Gandhi, Mahatma

1969 [como Gandhi, Mohandas Karamchand] *Tous les hommes sont frères. Vie et pensées du Mahatma Gandhi d'après ses oeuvres*, Francia, Gallimard-NRF.

1977 “La independencia”, en *Hacia un socialismo no violento*, Buenos Aires, La Pléyade.

1987 *Mi socialismo*, Argentina, La Pléyade.

1989 *Autobiografía. Mis experiencias con la verdad*, vol. II. XXVI: “El nacimiento del satyagraha”, México, Dante Quincenal.

2001 *Quien sigue el camino de la verdad no tropieza. Palabras de un amigo*, España, Sal Terrae.

2002 Anexo II: “El Programa Constructivo de la India. Su significado y uso”, en Pietro Ameglio Patella, *Gandhi y la desobediencia civil. México hoy*, México, Plaza y Valdés, pp. 301-331. [Edición del Programa revisado por Gandhi en 1945 de la versión original de 1941.]

Godoy, Emma

1982 *Mahatma Gandhi. La victoria de la no-violencia*, México, Diana.

Merton, Thomas

1998 *Gandhi y la no-violencia. Una selección de los escritos de Mahatma Gandhi*, Barcelona, Oniro.

Moreno García, Julia F. y Augusto F. Benítez Fleites

2004 *Mohandas K. Gandhi. El “faquir desnudo” que conmovió al mundo*, Madrid, Dastin Export, Grandes Biografías Ilustradas.

Pouchepadass, Jacques y Pierre Brocheux

1982 “El socialismo en el mundo hindú y en el sudeste asiático”, en Jacques Droz, ed., *Historia general del socialismo*, vol. 3: *De 1918 a 1945*, Barcelona, Destino.

Randle, Michael

1998 *Resistencia civil. La ciudadanía ante las arbitrariedades de los gobiernos*, Barcelona, Paidós.

Rolland, Romain

1984 *Gandhi*, Buenos Aires, Siglo Veinte.

Artículo recibido el 20 de mayo de 2010
y aceptado el 25 de febrero de 2011