

LA DESOBEDIENCIA CIVIL COMO FORMA DE PARTICIPACIÓN POLÍTICA [CUANDO LA REBELDÍA ES UN DEBER PORQUE LA DISCREPANCIA NO ES UN DERECHO]

CIVIL DISOBEDIENCE AS A WAY OF POLITICAL PARTICIPATION
[WHEN THE REBELLIOUSNESS IS A DUTY BECAUSE THE
DISCREPANCY IS NOT A RIGHT]

ESTER MASSÓ GUIJARRO

Investigadora FPU, Departamento de Filosofía, Facultad de Letras Universidad de Granada,
18011 Granada, España, e mail: ester@ugr.es

RESUMEN

Se presenta el discurso y los marcos históricos de tres desobedientes ilustres, a saber, Thoreau en Estados Unidos, Gandhi en Sudáfrica (e India) y Mandela en Sudáfrica, con el fin de articular sus planteamientos y asumirlos como ejemplos de participación política y movimientos de transformación social, tanto en sociedades no democráticas como en sociedades democráticas mas no consideradas legítimas.

Palabras clave: desobediencia civil, participación política, transformación social, Thoreau, Gandhi, Mandela.

ABSTRACT

The discourse and the historical frames of three conspicuous disobedient men, as Thoreau in the USA, Gandhi in South Africa (and India) and Mandela also in South Africa, are presented in this paper. This is done to articulate their statements and attitudes in order to assume them as examples of politic participation and movements of social changing, in non-democratic societies -or even democratic ones but not considered as legitimate ones.

Keywords: Civil disobedience, political participation, social changing, Thoreau, Gandhi, Mandela.

Recepción: 07/04/07. Revisión: 24/07/07. Aprobación: 30/07/07.

1. INTRODUCCIÓN: la desobediencia civil como forma de participación política. El contexto, la ética y la dignidad

“No disparen sobre el utopista”
(Sousa Santos, 2000)

Este trabajo presenta el discurso y los contextos históricos de tres desobedientes “ilustres”, como son Henry David Thoreau, en Estados Unidos; Mohandas Gandhi, en Sudáfrica (e India), y Nelson Mandela, en Su-

dáfrica (este último, más como símbolo y cabeza de grupo que como persona individual), con el fin de articular sus discursos y asumirlos como ejemplos de participación política y como movimientos de cambio social, en sociedades no democráticas e incluso democráticas pero no consideradas legítimas, en algún aspecto.

Se pretende justificar aquí cómo la desobediencia civil constituye un modo de participación política crucial, responsable, va-

liente, en sociedades no democráticas pero también en sociedades democráticas, porque ni siquiera el sistema democrático (y dejando a un lado que puede ser de muchos tipos, bien diferentes entre sí y con legitimidades bien distintas) asegura que siempre se vaya a regir de acuerdo con criterios éticos. Así, se reivindicará la cuestión ética como fondo de toda decisión política —y, por ende, de toda participación. La esencia de la contestación, que es la esencia de la dignidad, no se puede perder o anular ni siquiera en una sociedad aparente o formalmente democrática.

Los revolucionarios (y revolucionarias) de toda época han sido personas profundamente morales. La rebeldía, la verdadera —no la estética superficial, sin querer atentar contra las revoluciones estéticas profundas como las artísticas, por ejemplo—, implica mucho de sacrificio y osadía. Pero los revolucionarios que, luchando por objetivos muy diferentes a los de sus oponentes, sí coincidían con éstos en los *medios*, es decir, empleaban sus mismos caminos de lucha, en cierto modo y en cierta escala se igualaban a ellos. Los revolucionarios *rebeldes* que *también* revolucionaron los métodos, es decir los resistentes no violentos (activos, nunca pasivos) o los desobedientes, devienen los más iconoclastas.

Una de las primeras preguntas que se podría formular en el proceso de aducir (o no) razones para desobedecer “civilmente” es precisamente la de por qué habríamos de cultivar inquietudes éticas, en el caso, por ejemplo, de que la desobediencia no nos implicara personalmente si la reclamación pertenece a un grupo o colectivo menor. En última instancia, la desobediencia civil y los métodos de lucha no violentos en general —o pacifismo activo— son conductas éticas *radicales*: implican sacrificio y entrega, una conciencia moral relevante, ya que significan más reflexión y consideración que los métodos violentos (en principio) o sencilla-

mente la no acción. Así, el fondo de estas elecciones es hondamente ético, hondamente moral: se quiere, se necesita, no se renuncia a *reclamar*, pero en esa reclamación no se va a perder los propios valores, no va a deslegitimarse uno a sí mismo, ni como persona moral ni como sujeto reclamante.

Las preguntas sobre por qué deberíamos llevar una vida ética o, sencillamente, no hacerlo, atañen a una actitud radical ante la vida¹. Esto se explica por la diferencia entre una elección restringida y una radical: “En las elecciones radicales son los propios valores fundamentales los que están en juego” (Singer, 1993); significa elegir entre posibles formas de vida, y esto exige valor; decidir hasta qué punto vivimos para nosotros mismos y hasta qué punto para los demás (Singer, 1993). Singer afirma que:

planteárselo es plantearse qué clase de vida admiramos verdaderamente y qué clase de vida esperamos recordar cuando seamos viejos y reflexionemos sobre cómo hemos vivido (Singer, 1993).

Cuando hablamos de desobediencia civil se ha de considerar primeramente la cuestión, bien relevante, del tipo de sistema político y de gobierno en el que sucede. La cuestión de los contextos, del contexto político, social y gubernamental donde se ejerza la desobediencia civil, resulta, pues, fundamental y ha sido tradicionalmente uno de los apoyos clave para negar su legitimidad cuando el sistema es democrático. Desobediencia civil, propiamente dicha y según las concepciones más canónicas, sólo puede darse en un sistema democrático y en un estado de derecho. Esto implica, por ejemplo, que el tipo de desobediencia civil ensayado por Gandhi y Mandela en Sudáfrica es un pun-

¹ “Vivir éticamente es reflexionar de un modo determinado sobre cómo vivimos e intentar ser consecuentes con los resultados de dicha reflexión” (Singer, 1993).

to diferente, ya que el escenario sudafricano, tal y como estaba planteado, dejaba a ambos fuera del juego democrático. La desobediencia de Thoreau sin embargo puede ser llamada como tal más clásicamente, ya que Estados Unidos sí era una democracia, Thoreau tenía derecho al voto y, en última instancia, reconocidos sus derechos de ciudadano.

Hay un germen, en cualquier caso, que aúna todas estas desobediencias: la esencia de la *no cooperación con las leyes injustas* y la no violencia, la resistencia en esa no cooperación acatando la respuesta del adversario sin una reacción violenta, en definitiva.

Parte fundamental de la esencial fineza de la desobediencia civil como tal en un sistema democrático reside en el hecho de que el desobediente no se desmarca de la responsabilidad de sus actos para con el mismo sistema, sino que acata las consecuencias:

Un individuo que infringe una ley que su conciencia le dice que es injusta, y de buena gana acepta la penalidad de quedarse en la cárcel para hacer que la comunidad tome conciencia de su injusticia, está expresando, en realidad, supremo respeto por la ley (carta de Luther King escrita en 1963 desde la cárcel de Birmingham, citada en Singer, 1973).

También Bertrand Russell hizo buenos usos de su proceso y encarcelamiento contra el armamento nuclear (con una edad por cierto muy avanzada, lo que agrava la fuerza simbólica de la cuestión).

Pero, ¿por qué debemos obedecer la ley? ¿Afecta de manera vital a nuestra obligación de obedecer el hecho de que un sistema sea o no democrático? (Singer, 1993). El debate sobre si la desobediencia civil posee, en última instancia, una razón de ser en un sistema democrático, plantea que, si existen cauces legales (elecciones, votaciones...) para cambiar una situación indeseada, entonces la desobediencia y el desafío a las leyes care-

ce en absoluto de legitimidad, ya que la esencia de la votación en un sistema democrático es la asunción colectiva de la condición vinculante del resultado de aquélla, aunque no coincida con el propio voto. Si no se considera vinculante por parte de ciertos ciudadanos votantes, entonces los que sí la consideraron vinculante (aceptando desde el pacto inicial que los resultados podían no ser los que ellos concretamente escogieron) estarían en inferioridad de condiciones frente a los primeros y esto sería, en pocas palabras, una situación injusta (Singer, 1973). Se asume, pues, que “las razones para obedecer la ley son mucho más fuertes en una sociedad democrática que en una que no lo es” (Singer, 1993).

Así, los dos argumentos más potentes contra de la desobediencia civil en un sistema democrático son la posibilidad de derogación y la soberanía popular –más el consentimiento–; sin embargo, la posibilidad de modificar la ley mediante votación, ¿constituye una razón suficiente para obedecer una decisión a la que uno se opone? (Singer, 1993). Thoreau se pregunta algo similar, regresándonos a la idea anterior acerca de la naturaleza en última instancia *moral* de la obligación política. Por otro lado, la posibilidad de derogación en un futuro próximo por vías legales de una ley injusta tampoco acaba de deslegitimar la desobediencia ya que, al fin y al cabo, esta posibilidad no pasa de ser teórica (Singer, 1993) y tal vez lo que se desee prevenir sea un daño específico que, de esperar, bien puede haberse producido ya².

² Completa Singer la cuestión de la siguiente manera: “¿Puede constituirse en razón importante para la obediencia una posibilidad puramente teórica? Sólo cuando hay una posibilidad real de cambio por las vías legales antes de que se haya producido el daño que uno trata de evitar, esta posibilidad se convierte en una razón importante para recurrir solamente a los medios legales con el fin de obtener un cambio en una ley. La fuerza o importancia de la razón parecería, pues, estar en proporción directa con la realidad de la posibilidad de obtener el cambio por medios legales” (Singer, 1993).

El argumento de la legitimidad gubernamental de un sistema democrático suele ser otra baza fundamental contra la desobediencia civil en éste. Sin embargo, ¿cuándo es *legítimo* un gobierno? La palabra “legitimidad”, tan inaprensible como la de “obligación” (Singer, 1993) o acaso como la de “política”, no describe nada en realidad salvo las preferencias del que habla o la emplea (que la puede defender, eso sí, con mejores o peores argumentos). Además, los gobiernos plurales *también* pueden cometer errores (Singer, 1993).

Finalmente, resulta crucial considerar la ausencia de obligación política (y, por ende, no sólo el *derecho a* sino el *deber de* la desobediencia civil) en situaciones donde el procedimiento de toma de decisiones no presente en absoluto un compromiso justo entre las pretensiones concurrentes al poder (Singer, 1993); dicho de otro modo, que en la constitución de un poder realmente hayan tomado parte, y lo aprueben como tal, todos y cada uno de los que se verán afectados por él.

En última instancia se trata de defender que cualquier decisión política posee una raíz, una *reducción*, de decisión y posicionamiento éticos, y que por tanto la desobediencia civil no se puede entender solamente en términos jurídicos y formales sino apelando, también, a su significación moral radical, a la condición irrenunciable de la participación política que constituye cuando la dignidad está siendo violada y, en tal circunstancia, la propia ética impele a la acción. En otras palabras, la ética es el referente humano último desde donde nos vemos instados a reclamar la dignidad ante una situación que consideremos indigna –con completa independencia de que el sistema legal al que pertenecemos reconozca o no su legalidad–; en ese momento, en que *la rebeldía es un deber porque la discrepancia no es un derecho*, la desobediencia civil constituye una de las armas más poderosas y morales que existen

para la participación política, para la formación de la ciudadanía y, por ende, para la transformación colectiva de la realidad.

2. THOREAU EN ESTADOS UNIDOS: la insurgencia de los bosques

“¿Qué vano resulta escribir cuando no te has puesto en pie para vivir!”
(THOREAU, 1849)

“Ha llegado el momento de que los hombres honrados se rebelen y se subleven”
(THOREAU, 1849)

¿Qué podrían tener en común tres personajes tan dispares entre sí (aunque, en cierto sentido, tan parecidos), como el poeta homosexual Walt Whitman, el controvertido personaje, medio héroe medio bandolero y antiesclavista por excelencia, capitán John Brown y el guía indio Joe Polis? Además de ser los tres norteamericanos y coetáneos (siglo XIX), eran los tres hombres más admirados de su también contemporáneo Henry David Thoreau, o sencillamente Henry Thoreau, como él quiso ser llamado –suscitando de este trivial modo las críticas del conservador entorno de su pueblo natal, Concord, Massachusetts, donde nació y murió.

Aparte de las características ya citadas, probablemente se pueda decir sin temor a alejarse mucho de la verdad que Whitman, Brown³ y Polis compartían en cierto modo la disidencia, la marginalidad, la extrañeza y la acción. Admiraba Thoreau, pues, a hombres librepensadores y “librevividores”, que ponían toda su piel en lo que hacían, y siguiendo su ejemplo él mismo trató también de tener experiencias magníficas:

³ Aunque Thoreau rechazó siempre la violencia física, admiró y defendió profundamente a Brown, que sí llegó a emplearla. Sobre ello, sin embargo, afirmaba Virginia Wolf que Thoreau admiraba más la *browneidad* que al mismo Brown (prólogo de Juan José Coy, edición de 1994, en Thoreau, 1849).

Si un hombre piensa con libertad, sueña con libertad e imagina con libertad, nunca le va a parecer que es aquello que *no es*, y ni los gobernantes ni los reformadores ineptos podrán en realidad coaccionarle (Thoreau, 1849).

Henry Thoreau rechazó lo establecido en su época en muchos aspectos e inauguró un cierto tipo de resistencia no violenta pero contumaz, ni mucho menos pasiva, que tenía mucho de renuncia. Suya es la afirmación de que “Bajo un gobierno que encarcela a alguien injustamente, el lugar que debe ocupar el justo es también la prisión” (Thoreau, 1849).

Thoreau es considerado hoy como uno de los padres, si no el artífice por antonomasia, de la desobediencia civil. Sin embargo, no es precisamente innovador cuando reconoce que el gobierno puede estar equivocado y que es legítimo por parte del pueblo rebelarse:

El gobierno por sí mismo, que no es más que el medio elegido por el pueblo para ejecutar su voluntad, es igualmente susceptible de originar abusos y perjuicios antes de que el pueblo pueda intervenir (Thoreau, 1849).

Esta idea la hallamos incluso en pensadores orientales antiguos como Confucio, en quien Thoreau se inspiraba, y que afirmaba:

Cuando el Estado va por buen camino, habla con audacia y actúa con audacia. Cuando el Estado ha perdido el norte, actúa con audacia y habla en voz baja” (Confucio, en Sen, 1999); [o también] Si un Estado se gobierna siguiendo los dictados de la razón, la pobreza y la miseria provocan la vergüenza; si un Estado no se gobierna siguiendo la razón, las riquezas y los honores provocan la vergüenza (Confucio, en Thoreau, 1949).

No es Thoreau el primero que habla de esto, pues, pero sí se comporta ante ello de

un modo originalmente contundente que, tiempo después, Gandhi hará suyo y elevará a la máxima potencia, convirtiéndolo en una filosofía y una inspiración vitales.

Hasta hace no mucho tiempo, y aún hoy, se ha hablado de moral aplicada a cuestiones como la sexualidad. La palabra “indecente” o “no honrado” no solían aplicarse a las situaciones coyunturales en las que la gente se muere de hambre, o al hecho de que la mayor causa de muerte infantil en África sea la diarrea. “Indecente” era (y es, para muchas personas) que una persona mantenga relaciones sexuales con otras varias personas muy diversas, por ejemplo.

Hay personas hoy, por fortuna, que reconocen que *la moral está en otra parte*. Una notable muestra de esto es el profesor australiano Peter Singer (1973, 1991, 1993), entre muchos otros. Thoreau fue también uno de estos avezados cuando ya relacionó el concepto de honradez no sólo con el derecho a la disidencia, a la réplica, a la discrepancia⁴, sino con el *deber* a las mismas.

La desobediencia de Thoreau se desmarca muy pronto y muy claramente de las posturas anarquistas o ácratas⁵, ya que acepta *en principio* las “reglas del juego” democrático que regían en aquellos momentos en Estados Unidos. Thoreau llegó a ir a la cárcel (es cierto que finalmente sólo por una noche, ya que una tía suya pagó la fianza por su libertad⁶) a causa de su decisión de no pagar impuestos por oponerse a la guerra contra México, que él consideraba injusta. La rela-

⁴ “Todos los hombres reconocen el derecho a la revolución, es decir, el derecho negar su lealtad y a oponerse al gobierno cuando su tiranía o si ineficacia sean desmesurados o insoportables” (Thoreau, 1849).

⁵ “A diferencia de los que se autodenominan contrarios a la existencia de un gobierno, solicito, no que desaparezca el gobierno inmediatamente, sino un mejor gobierno de inmediato” (Thoreau, 1849).

⁶ “Como no podían llegar a mi alma, habían decidido castigar mi cuerpo, como hacen los niños [...] El Estado nunca se enfrenta voluntariamente con la conciencia intelectual o moral de un hombre sino con su cuerpo, con sus sentidos” (Thoreau, 1894).

ción de los desobedientes civiles con las leyes es peculiar y porosa; aceptan ciertas medidas, pero nunca renuncian a su capacidad de discrepancia y disidencia, consecuente, implicada. Y hay en Thoreau, como habrá en Gandhi, una exhortación a la acción directa para el ejercicio de esta disidencia, pero siempre una *acción de resistencia y no violenta*, ya que sabía de la poderosa fuerza que acompaña a una acción decidida, inexorable pero no lesiva para el oponente:

La acción que surge de los principios, de la percepción y la realización de lo justo, cambia las cosas y las relaciones, es esencialmente revolucionaria y no está del todo de acuerdo con el pasado [...] ¿Por qué tenemos siempre que crucificar a Cristo, excomulgar a Copérnico y Lutero y declarar rebeldes a Washington y Franklin? (Thoreau, 1849).

Y sobre todo, hay una diferencia entre resistir a esto y a una mera fuerza animal o natural: al resistir a esto consigo algún efecto (Thoreau, 1849: 52).

Si mil hombres dejaran de pagar sus impuestos este año, tal medida no sería ni violenta ni cruel, mientras que si los pagan, se capacita al Estado para cometer actos de violencia y derramar la sangre de los inocentes. *Esta es la definición de una revolución pacífica, si tal es posible* (Thoreau, 1849) [la cursiva es mía].

En efecto, la propia conciencia ante la realidad posee una importancia suma para el desobediente; en última instancia no puede haber ley por encima del propio criterio y, ante la dicotomía identitaria “ser hombre” (diríamos hoy “persona”) o “ser ciudadano”, Thoreau no dudaba:

¿Debe el ciudadano someter su conciencia al legislador por un solo instante, aunque sea en la mínima medida? [...] Yo creo que debiéramos ser hombres primero y

ciudadanos después. Lo deseable no es cultivar el respeto por la ley, sino por la justicia. La única obligación que tengo derecho a asumir es la de hacer en cada momento lo que crea justo (Thoreau, 1849).

Yo respondo que no nos podemos asociar con él [el gobierno americano hoy] y mantener nuestra propia dignidad. No puedo reconocer ni por un instante que esa organización política sea mi gobierno y al mismo tiempo el gobierno de los esclavos (Thoreau, 1849).

Platón, que vivía en un mundo donde incluso la noción de libertad se hallaba intrínsecamente ligada a la de conciencia colectiva de ciudadanía, reconoció una idea similar cuando defendía en la *República* que las leyes no son buenas porque las quieran los dioses, sino al contrario: los dioses las deben querer porque son buenas. Ni siquiera los dioses pueden ser arbitrarios en esto.

Es también peculiar en Thoreau el gusto por la vida natural (“Creo en el bosque, en la pradera y en la noche en la que crece el maíz”; Thoreau, 1854), a la que tendió constantemente (repárese si no en sus varios retiros, el más largo de dos años de duración, que expresa en sus diarios en su obra *Walden, o la vida en los bosques*, de 1849) y que bien le haría merecer el sobrenombre de “el insurgente de los bosques”; en ellos quiso habitar, en una cabaña construida por sus propias manos. Asimismo, y vinculado con lo anterior, hay en Thoreau una preocupación por la corporalidad y la disposición del tiempo libre, que se veían cooptadas por la progresivamente industrializada vida cotidiana: “De este modo la masa sirve al Estado no como hombres sino básicamente como máquinas, con sus cuerpos” (Thoreau, 1849). Aquí, además, existe una denuncia, una crítica a un uso desvirtuado de los cuerpos humanos: no para vivir, para crear y para preservar la integridad física, sino para matar o

destruir. Véase el profundo y gozoso sentido de la corporalidad thoreauiana, muy influido por el aguerrido poeta cósmico Walt Whitman:

Sólo escribimos bien cuando escribimos con entusiasmo. El cuerpo, los sentidos, deben aliarse con la mente. La expresión literaria es el acto del hombre en su conjunto, nuestro discurso debe ser vascular. El intelecto carece de fuerza para expresarse con la ayuda del corazón, el hígado y cada uno de los demás órganos. A menudo siento que mi cabeza emerge, demasiado seca, cuando debería estar sumergida. Un escritor, un hombre que escribe, es el amanuense de toda la Naturaleza; es el maíz y la hierba y la atmósfera que escriben con él. Siempre resulta fundamental que amemos lo que hacemos, que lo hagamos con el corazón (Thoreau, 1849).

3. GANDHI EN SUDÁFRICA: los albores del *satyagraha* indio

“Al revolucionario no lo hace la ciencia, sino la indignación ética”.
(MERLEAY-PONTY, citado en Mouffe, 1993)

Para el revolucionario Gandhi resultó determinante, probablemente, su indignación (ética, personal y política) al ser arrojado a patadas de los vagones de primera clase en los trenes de Sudáfrica; él, todo un señor británico licenciado en leyes por Inglaterra... él, un hombre al fin, que descubrirá tras la estancia en Sudáfrica que esta dignidad le viene no por ser británico, ni abogado, ni *pranamí*, ni siquiera *hombre*, sino por ser persona.

Se ha dicho que Sudáfrica fue el escenario de maniobras de Gandhi, el lugar de maduración y ensayo de ideas y proyectos que luego implementó plenamente en su India natal, a la que nunca perdió de vista (a

pesar de la distancia geográfica) durante los veinte largos años de vida en el continente negro. Sudáfrica fue, pues, para Gandhi, su despertar que le hizo vincular profundamente, a lo largo de toda su vida, *lo personal* y *lo político*, como afirma el proverbial grito de lucha africano.

La estancia de Gandhi en Sudáfrica, que se prolonga desde 1893 hasta 1914, contempla un período de interesante evolución en el activista, que vira desde su anglofilia inicial y su sincera lealtad al imperio británico (incluso en sus primeras campañas de desobediencia) a su decidido rechazo, tanto del imperio (consolidado en 1914, ya a su regreso definitivo a la India) como de Occidente mismo, rechazo que se refleja hasta en la forma de vestir.

El joven y culto abogado indio, súbdito británico, que partió de Bombay hacia Durban en 1893 con indumentaria occidental, era tremendamente diferente del maduro hombre vestido “a la india”, con la cabeza afeitada y las piernas desnudas, que desembarcó en 1914 en su India natal. Interesan tremendamente, pues, esos años de primeras campañas y primeros *ashram*. Me centraré aquí en cómo y en qué contexto transcurrieron las campañas de desobediencia civil, para luego poder realizar un análisis contrastivo entre ellas y las posteriores desarrolladas por el ANC (African National Congress, Congreso Nacional Africano), Nelson Mandela y sus colaboradores en su Sudáfrica natal.

Gandhi se embarca en Bombay, abril de 1893, en dirección a Sudáfrica para intervenir en un caso judicial que le ofrece una de las factorías comerciales musulmanas establecidas en Porbander, caso en el que se había visto envuelto otro comerciante de Kathiawar residente allí (Woodcock, 1971). Recibe la “primera lección” cuando, al entrar en la sala del tribunal con levita y turbante negro, es instado a quitárselo; se niega cortésmente, abandona la sala y explica la historia en una carta a los periódicos (Woodcock, 1971).

Otro de los hitos, ya mencionado, fue su viaje a Pretoria en vagón de primera con billete de primera, cuando fue echado a patadas porque los no blancos sólo podían viajar en tercera clase (Woodcock, 1971).

La situación de la minoría india en la Sudáfrica de 1890 no era sencilla. En medio de dos millones de afrikáans y unos setecientos cincuenta mil europeos (en las colonias británicas de Natal y el Cabo y los territorios bóer autónomos de Transvaal y el Estado Libre de Orange), los indios constituían solamente un tres por ciento de la población global (unos setenta y cinco mil). Los primeros llegan a Natal en 1860 para trabajar como jornaleros eventuales en plantaciones de azúcar; fueron despreciados y llamados *coolies*. Los más ricos o cultivados intentaban borrar su estigma apelando a antepasados árabes y persas; Gandhi, sin embargo, con el uso del turbante inconfundiblemente hindú, sienta precedentes sobre el orgullo del propio origen (Woodcock, 1971).

La primera acción pública relevante de Gandhi en Sudáfrica es la de convocar a los indios de Pretoria a un mitin, donde ya se afirma su liderazgo (tenía 23 años). Allí defiende, además de los cambios de indumentaria, sus derechos como súbditos ingleses de aprender y usar el inglés; la idea gandhiana del autoperfeccionamiento se va reflejando así unida a la lucha colectiva (Woodcock, 1971).

En abril de 1894 la asamblea legislativa de Natal retira el derecho al voto a los indios y Gandhi, tras su primer año de residencia, decide permanecer en Sudáfrica y encabezar la lucha creando un movimiento de masas “en miniatura” destinado a la agitación pacífica (Woodcock, 1971). Funda el Congreso Indio de Natal, a imitación del Congreso Nacional Indio fundado por Alan Octavius Hume en 1885; envía peticiones a la asamblea legislativa de Natal y más tarde a la oficina colonial británica. Se logran éxitos parciales, disminuyendo en grado (no

completamente, pues) la extensión de la discriminación racial.

Con breves viajes al extranjero, Gandhi permanece en Sudáfrica hasta 1914⁷. Estos veinte años de “forja de armas de lucha”, que más tarde empleará en la India para liberar una nación (no ya sólo una minoría), pueden dividirse en dos períodos claramente definidos:

- 1º 1893-1904: la carrera de Gandhi como abogado anglófilo, dirigido a la agitación por medios legales (Gandhi, como Mandela, era un profundo admirador del sistema legal inglés);
- 2º 1904-1914: tras la lectura de Ruskin, el cambio rotundo de estilo de vida a una sencilla existencia comunitaria. Se pasa de la agitación dentro de los marcos de la legalidad a las campañas no violentas en abierta ruptura con las leyes⁸ bajo la idea del *satyagraha* (Woodcock, 1971).

Satyagraha es una palabra india que en sánscrito significa “fuerza de la verdad”. “Satya” es la verdad o veracidad, y “graha”, la fuerza; la combinación de ambas, obra de Mohandas Gandhi, llamado –contra su voluntad– por Rabindranath Tagore el *Mahâtma*, “alma grande”.

Mohandas Gandhi constituye un referente ineludible siempre en cualquier tratado de paz y no violencia; demostró cómo se

⁷ En esta etapa la mayor preocupación de Gandhi es la liberación de la comunidad india; se ha de aclarar que ignoró las peticiones de la mayoría negra, limitándose a defender a los indios y apoyar compasivamente algunas de las manifestaciones durante la rebelión zulú de 1906 (Woodcock, 1971).

⁸ La abierta ruptura con las leyes se complementó siempre, además, con el rechazo por parte de Gandhi de ostentar cualquier posición de poder institucional o institucionalizado, ya que “la no violencia no busca el poder. Ni siquiera lo tiene en cuenta. El poder simplemente la acompaña” (Woodcock, 1971). Podemos ver un refrendo o un eco de esto en las palabras de Mandela: “Ninguna fuerza física del mundo puede aplastar el espíritu invencible de una nación” (Mandela, en Benson, 1986).

puede lograr algo tan difícil como la independencia de un país (tan vasto como la India) y un proceso de descolonización mediante la no violencia. La llamada “no violencia” es más que esta expresión, más que una forma de decir a través de una negación: constituye, de hecho, una *afirmación*. Pero, ¿por qué es Gandhi tan original, más allá de los tópicos habituales? Al acuñar el término *satyagraha*, fuerza de la verdad, pretende apelar a un método esencialmente activo, que no se limita ni mucho menos a poner la otra mejilla o a rehuir un pago de impuestos sino que se encara directamente con el oponente, enfrentándose a la situación y encontrándose “cara a cara” con la cuestión en disputa, de un lado, y respondiendo al mal o a la acción indebida sin causar daño o ejercer la violencia, de otro (Bilimoria, 2000).

Gandhi combina tres nociones cardinales de la larga tradición ética hindú, jainista y budista, a saber, *satya*, *ahimsa* y *tapasya* (prácticas austeras y ascetismo); este concepto constituye el marco para cultivar el valor, la fortaleza, el vigor y, lo que resulta más relevante, el desinterés.

Se dice que la síntesis ética gandhiana *va más allá* porque transforma el tradicional *ahimsa* en una condición dinámica de otra estrategia, que no se detiene hasta alcanzar la meta de la acción. Lejos de ser un mandato pasivo de “no hagas”, el *ahimsa* enlazado con el *satyagraha* se convierte en una modalidad de acción positiva que eleva la intención de este mandato a un nivel ético muy superior: *pretende producir lo correcto en la situación particular del momento*. En la idea de *satyagraha* se aprecian todas las connotaciones de una fuerza o ejercicio vigoroso, de presionarse a uno mismo, de ponerse tenazmente en marcha (Bilimoria, 2000).

Este principio o, mejor dicho, mezcla de principios, es aplicado a la acción social y política y crea un movimiento de desobediencia civil en las luchas no violentas por la libertad y los derechos civiles. Gandhi insis-

te en innumerables ocasiones en la idea de que el *satyagraha* no es una resistencia pasiva, ya que la pasividad es una débil arma, ni tampoco debe ser llamada desobediencia civil, nombre que le disgustaba un tanto por el aura que le encontraba de desafiante hostilidad (pensemos que el adversario para Gandhi es una persona respetable). En este sentido, pues, el *satyagraha* como práctica e inspiración está más allá de la *ahimsa* (más específica y concreta, y que constituiría por tanto un pilar inspirador del *satyagraha*) y, también, más allá de la desobediencia. La desobediencia civil es en realidad un pilar clave de una campaña de *satyagraha*, pero al modo más bien de una fase o un elemento de la misma, más holista y proteica. A la vez, el *satyagraha* puede ser definido sencillamente como la resistencia de un pueblo que no teme la acción violenta, pero que opta deliberadamente por la no violencia y la lucha por el dominio de la verdad, en vez de luchar por el poder material (Woodcock, 1971). Constituye así una resistencia sin hostilidad y contiene un perfeccionamiento moral sobre la desobediencia civil clásica.

4. ROLIHLAHLA MANDELA Y EL APARTHEID: la dignidad de un *madhiba*

Uno no escoge el país donde nace;
pero ama el país donde ha nacido.
Uno no escoge el tiempo para venir al mundo;
pero debe dejar huella de su tiempo.
Nadie puede evadir su responsabilidad.
Nadie puede taparse los ojos, los oídos,
enmudecer y cortarse las manos [...]
“Uno no escoge”; GIOCONDA BELLI (1992)

Si a Gandhi le llamaban *Mahâtâmâ*, a Mandela le llamaron *baba* (padre) o *madhiba*, “guía”; no “jefe” (“chief”) como había llamado previamente al aclamado presidente del Congreso Nacional Africano Luthuli. Ambos apelativos, *Mahâtâmâ* y *madhiba*, son morales y afectivos, no tanto jerárquicos (Bosch i Pascual, 1995). El liderazgo del *madhiba*, además, no le impedirá a Mande-

la conectar con las masas sino que, como decía Tom Lodge:

es patricio e innato, dotado con el poder de una oratoria conmovedora, compasión por los pobres y, por encima de todo, la empatía social que le permite mezclarse y tornarse anónimo entre la multitud [...] Patriarca comunal, héroe proletario y demócrata liberal (Lodge, en Bosch i Pascual, 1995).

Consideremos también el significado del segundo nombre (africano, que conservaba como honorable seña identitaria) de Mandela: “Rohlihlala” significa “el problemático” o “el que crea dificultades” (Bosch i Pascual, 1995). Llegaría a ser proverbial, desde luego, la capacidad de este hombre de “crearle problemas” al gobierno del *apartheid*.

Nelson Mandela es un ícono indiscutible de la lucha política de nuestros días, considerado por algunos como “uno de los tótems políticos más impresionantes que han aparecido en el siglo XX” (Bosch i Pascual, 1995). Y precisamente una de sus actitudes más interesante fue la orientación a la cultura de la no violencia que inspiró a Mandela y al “estilo” tradicional de Congreso Nacional Africano (ANC), en la mayoría de las ocasiones, constituyendo la desobediencia civil un modo de combate habitual en el sistema del *apartheid*, de una dureza sin precedentes y comparable a los regímenes fascistas y nazis.

Se ha de aclarar primero que no se puede desligar la actuación de Mandela durante la resistencia al *apartheid* (y a lo largo de su militancia fuera de la cárcel) de la actuación del ANC, al que consagró su vida; es decir, que si bien Mandela llegó a ser un *primus inter pares* antes de su encarcelamiento, su mito definitivo se forjó en prisión (Bosch i Pascual, 1995). Y fue también en prisión donde siguió demostrando su dignidad de

madhiba cuando, por ejemplo, rechazaba las ofertas (chantajes) de los gobiernos de Krueger o Botha de libertad a cambio del cese de la resistencia. Mandela ya llevaba muchos años en prisión cuando recibía estas succulentas “tentaciones”, pero seguía afirmando que

no hay diferencia entre mi prisión y la vuestra [...] Aprecio mucho mi libertad, pero aprecio aún más la vuestra [...] ¿Qué libertad me ofrecen cuando mi ciudadana sudafricana no es respetada? *Sólo los hombres libres pueden negociar [...] Los prisioneros no pueden participar en contratos* (Mandela, en Bosch i Pascual, 1995) [la cursiva es mía].

Sí fue Mandela una figura fundamental en el impulso a la acción del viejo ANC, fundado a principios del siglo XX y que se había convertido casi en un club de elite para caballeros negros aspirantes a aristócratas, en el tiempo en que Mandela fundó la Liga Joven junto a otros compañeros. Las intenciones asociacionistas de Mandela, Tambo y otros colaboradores fueron duramente reprimidas por el Estado del *apartheid*, que no permitía reuniones de colectivos ni manifestaciones públicas; la utilidad de las concentraciones era muy limitada (lo que para Mandela justificará más tarde *Umkonto we Sizwe*), ya que el gobierno reaccionaba con prontitud y brutalidad lanzando gases lacrimógenos y amenazando con pistolas, en el mejor de los casos. A Mandela se le prohibiría la asistencia a reuniones, hablar en público, salir de Johannesburgo o pertenecer a organizaciones; sería declarado ilegal todo acto contestatario como discursos, protestas pacíficas, organizaciones políticas y manifestaciones (Tambo, 1964).

Ante esta cruda realidad Mandela resultó una figura crucial a la hora de pensar, planificar y diseñar nuevas tácticas y estrategias (Tambo, 1964). Una de las claves fundamen-

tales fue el nexo de unión de las luchas: no el color de la piel, sino el compromiso con la total abolición del *apartheid* y de la opresión; esto significa que se buscaron aliados de cualquier “raza” o color de piel, siempre y cuando estuvieran completamente de acuerdo con los objetivos de la liberación y contra la discriminación racial. Así se desmarcaron de los hitos en los que se fundamentaba el sistema del *apartheid*, que sí se construía en función del color de la piel. Mandela afirmaba incansablemente la condición profundamente antirracial de su lucha:

Aborrezco profundamente la discriminación racial en todas sus manifestaciones. He luchado contra ella toda mi vida y seguiré luchando hasta el final de mis días (Mandela, 1964).

Es decir, que no se luchaba tanto por los derechos de los negros *en tanto que negros* sino *en tanto que personas*. Si hubieran sido los blancos los discriminados, Mandela habría pugnado por sus derechos, y esto se revelará claramente en su actitud durante 1994. Contemplamos aquí cierto nexo de unión con la actitud de Gandhi, siempre tan reacia a cargar contra el adversario tras haberle “derrotado”.

La palabra “Amadelakufa” significa “Desafiemos la muerte” y se utilizó por primera vez por la sección de voluntarios del ANC dispuestos al sacrificio (incluso de su vida, como los *satyagrahi*) que habían prometido defender ciertos principios. Estos voluntarios no eran soldados de un ejército negro que hubiera jurado sostener una guerra civil contra los blancos, sino

fieles trabajadores dispuestos a llevar adelante campañas de distribución de folletos [...], a organizar huelgas o lo que requiera cada campaña particular. Se llaman voluntarios porque se ofrecen libremente

a enfrentarse a las penas de prisión y tortura que la actual legislación prescribe para estos actos (Mandela, 1964).

Cuando comienza a gestarse las primeras ideas y campañas de desobediencia civil (y desacato a las leyes, que es otro de los nombres que se adoptaba), Mandela, recordando el entusiasmo disciplinado de los voluntarios indios que se dirigieron hacia Durban en 1946, hablaba de “resistencia pasiva”, mientras que Sisulu quería que fuera “típicamente sudafricana y combativa” (Sisulu, en Benson, 1986). Aquí vemos cómo se asume la “pasividad” de la resistencia, en oposición a una supuesta resistencia “combativa” o activa; sin embargo, la resistencia nunca tiene nada de pasiva, desde luego, aunque se haya querido ver de este modo desde la falsa dicotomía tan largamente promovida y asimilada de “violencia-activa” y “no violencia-pasiva”

Citaré aquí tres de las campañas más importantes desarrolladas en Sudáfrica por la resistencia del *apartheid* (no solamente por el ANC). La campaña de desobediencia llevada a cabo por el ANC en 1952, durante la presidencia de Luthuli y organizada por Tambo, Sisulu y Mandela (designado “voluntario en jefe”), significó una apuesta definitiva en la lucha contra el *apartheid* y provocó, asimismo, una grave desautorización por parte del gobierno para con el jefe zulú. Llamada “Campaña de desafío” o “de desacato”, fue concebida como una campaña de desobediencia civil *masiva* inicialmente centrada en un grupo de voluntarios que debía atraer cada vez más personas comunes, ciu-

⁹ “Mandela quedó muy impresionado al ver a los jóvenes voluntarios indios ponerse en camino desde Johannesburgo para recorrer los 800 kilómetros que separan esta ciudad de Durban y correr allí el riesgo de ser encarcelados” (Benson, 1986).

dadanos de a pie, hasta convertirla en un desafío masivo.

Se celebra en junio de 1952, coincidente con el tercer centenario de la llegada de los colonos holandeses al Cabo. Miles de manifestantes de todas las razas desafiaron las leyes segregacionistas en el Transvaal y especialmente en el Cabo Oriental mediante concentraciones masivas. Mandela recorrió el país para organizar la resistencia; acusado y juzgado por su participación en la campaña junto a unos 8.500 voluntarios más algunos años después, el tribunal no podrá más que reconocer que Mandela y sus compañeros *sostenidamente aconsejaban a sus seguidores optar por acciones pacíficas y evitar todo acto de violencia*.

La campaña de desobediencia llevada a cabo en enero de 1957, como respuesta al aumento en las tarifas de transporte, no fue convocada directamente por el ANC sino por un comité popular que integraba representantes vecinales, radicales de izquierdas, africanistas y (también) oficialistas del ANC. Se optó por el boicot y

durante unas cuantas semanas, bajo la consigna de "Azikhwelwa!" (¡No subiremos!), los vecinos caminaron los quince kilómetros que los separaban del centro de Johannesburgo. La acción se extendió a los otros barrios de la zona (Bosch i Pascual, 1995).

En 1959 el PAC, Congreso Panafricanista escindido del ANC el año anterior (por motivos raciales: el PAC no quería admitir blancos en sus filas) y liderado por Robert Sobukwe, orquesta la famosa campaña contra los pases, tal vez la más popular de todas. Los llamados "pases", similares a los que provocaron la rebelión de la comunidad india a principios de siglo, no eran más que documentos identificativos que los no blancos debían portar *con obligatoriedad* para mo-

verse de un lugar a otro y que limitaban tanto esos mismos movimientos como sus posibilidades de acción. Significaban, en realidad, llevar algún tipo de grillete invisible, de "letra Escarlata" y de estigma racialista. Significaban una indignidad.

Precisamente fue la represión tan brutal con la que respondió el gobierno del *apartheid* a la campaña pacífica contra los pases (se ilegalizaron todos los partidos y formaciones políticas no blancas; se condenó públicamente a Mandela y a otros colaboradores, prohibiéndoseles cualquier actividad de índole política) el remate final para que un grupo del ANC, encabezado por Mandela, comenzara a gestar *Umkonto we Sizwe*, el llamado brazo armado del Congreso Nacional Africano. Debo dejar esta cuestión aparte en este momento por motivos de espacio, pero al menos deseo aclarar que la condición "armada" de este grupo admite bastante discusión: en primer lugar, el tipo de violencia por el que opta (al menos en sus planteamientos primeros) es el boicot, respetando en todo momento la integridad física personal; y en segundo lugar, la decisión se toma viviéndose como una amarga renuncia a la tradición pacífica del ANC, que llevaba practicándose durante largas décadas sin ninguna respuesta positiva por parte del gobierno blanco (todo lo contrario), y como un modo de ejercer la responsabilidad de la organización ante los disturbios violentos, desorganizados y crecientes, que el grave descontento de la población estaba ocasionando; *Umkonto* quiso ser una canalización de ese descontento, manteniendo la violencia en los cauces estrictos del boicot¹⁰.

¹⁰ Cfr. Mandela, 1964.

5. CONCLUSIONES: la alternativa de la insurgencia, la discrepancia como valor y el respeto a los derechos humanos

“Las verdaderas victorias sólo se consiguen a largo plazo y de cara a la noche. La lucidez es la herida más próxima al sol”
(RENÉ CHAR, en Mouffe, 1993: 11)

“Entre matar y morir hay una tercera vía: la vida”.
(Pancarta de la concentración del pasado martes 21 de febrero frente a la embajada colombiana de Madrid; en *Diagonal*, 2006¹¹)

¿Por qué interesa especialmente la desobediencia como participación política y como medio transformador de la realidad? El motivo último es bicéfalo, con una doble vertiente: la primera, el potencial revolucionario (y por tanto crítico, social, colectivo) de la desobediencia civil para atacar de lleno realidades indignas, de las que hoy, como ayer, hay por desgracia muchas para elegir; la segunda, que esta vía de combate es intrínsecamente respetuosa para con los derechos humanos en su rechazo de la violencia y de la destrucción del adversario, para empezar a considerar la imposibilidad de un consenso perfecto y, por ende, la necesidad y la respetabilidad de las posturas divergentes. Al fin y al cabo, una disidencia que sólo se admitiera a sí misma contendría en su propio germen la semilla de la intolerancia y el conservadurismo. El pensamiento de la disidencia, la discrepancia, la diferencia... el derecho a discrepar, como dirían algunos (Herrera Flores, 2000), se opone al paradigma parmenídeo que vino a ser completado con el dualismo platónico¹², para instalarse

¹¹ *Diagonal*, número 25, del 2 al 15 de marzo de 2006, página de salida.

¹² Un rechazo crucial de cierta dicotomía asumida desde la raíz de este proverbial dualismo platónico es la de los ideales y los derechos: no existe tal, salvo si entendemos éstos como algo previo a la acción social. Bien al contrario, los derechos no son considerados por muchos autores como previos a la construcción política, sino que se van creando y recreando a medida que vamos actuando en el proceso de construcción social de la realidad (Herrera Flores, 2000).

definitivamente en las raíces de la civilización occidental con franco perjuicio de aquella primera fluidez heraclítica.

El debate sobre los derechos humanos es dilatado y probablemente inacabable. Los derechos humanos llevan acarreado una buena parte de la discusión en las ciencias sociales y en la filosofía desde su promulgación en 1948, tras la segunda guerra mundial. Antes incluso ya existían nociones y formulaciones de parecidas ideas, aunque con matices algo distintos, desde la Declaración de los Derechos del Hombre de 1789 durante el proceso de la Revolución Francesa.

El discurso de los derechos aplicado a los *desiderata* ético-morales occidentales o, dicho de otro modo, estos *desiderata* formulados como derechos, es hoy una cuestión de estudio fundamental en las disciplinas sociales y son no pocos los debates tanto acerca del posible relativismo de los valores a la base de los derechos humanos, como sobre la cuestión de la carestía “coactiva”, por así decir, que a escala internacional existe con respecto al cumplimiento de tales derechos.

¿Constituye un derecho, realmente, algo que se proclama y se promulga pero sobre lo cual nada ni nadie puede asegurar su consecución? ¿No es un derecho vacío afirmar el “derecho a la vida” o el “derecho a la vivienda digna” o el “derecho a la salud”, cuando no existen instancias internacionales, refrendadas por todos los Estados, que realmente puedan asegurar que nadie muera de hambre o que cuente con una casa que no le vaya a ser arrebatada en una guerra o...? ¿No nos hallamos en el campo de las declaraciones de (buenas) intenciones, más que en el de los derechos? Éstas son algunas de las discusiones más evidentes e intuitivas que, en primera instancia, existen en torno a los tan cacareados “derechos humanos”.

Esta perspectiva rompe plenamente con las posiciones naturalistas que conciben los derechos como una esfera separada y previa a la acción política democrática.

Es evidente que el discurso o la retórica de los derechos humanos constituye un *constructo*, una construcción de atributos que se le van a vincular a los seres humanos por el mero hecho de nacer *homo sapiens*, y que este discurso (relativo, por supuesto, a una época, un lugar, una determinada tradición histórica) va a ser elevado a la categoría de “verdad” asumida en principio por todos los Estados del mundo. Esta invención –utilísima, tal vez– posee sin embargo su talón de Aquiles en la praxis, por el hecho de que no existe un derecho internacional con carácter vinculante para todos los Estados del mundo, como decía.

Se suele entender, por otra parte, que los derechos humanos *constituye* un discurso occidental; por esta razón, entre otras, se centran a veces los debates en las preguntas de si realmente son universalizables, más que universales; de si es respetable una cultura que contenga prácticas tradicionales opuestas a los derechos; de si “Occidente”, hoy el mundo rico del “norte” –*cuasi* simbólicamente hablando– tiene realmente derecho (valga la redundancia) de exportar esta fórmula, de pretender que sea válida para todas las culturas.

Éstas son algunas de las disputas e interrogantes más intuitivas que suelen acarrear los derechos humanos. Constituye una tarea dialéctica demasiado amplia tratar de optar aquí por alguna de las posturas más habituales; lo que me interesa, en realidad, es asumir una perspectiva crítica y políglota, impura incluso, de los derechos humanos siguiendo a autores como Sousa Santos (2000), Sen (1999) o Herrera Flores (2000), y quedarme con su parte menos dogmática y más fructífera: su reclamo ético de la dignidad. Así, tanto desde el discurso de los derechos humanos como desde otras matrices de valores y culturas que se pudieran equiparar, la discrepancia puede constituir un valor intrínseco como timón de una sociedad (en tanto que la hace cambiar, crecer,

evolucionar), la alternativa de la insurgencia puede ser una vía respetable para etnias y colectivos y, en todos estos contextos, la desobediencia civil se yergue como herramienta (congruente con la vida y el discurso de los derechos humanos) e inspiración de sociedades y personas, como cuña formativa de ciudadanos; como educación, en fin, de la ciudadanía. Así, prefiero socorrerme de las palabras del pueblo para terminar:

¿Qué puedo sin los otros hombres?
Al llegar aquí abajo estaba en sus manos;
cuando marche de aquí, ¿estaré en sus manos?
(TRADICIÓN ORAL DEL PAÍS MALINKÉ)

6. REFERENCIAS

- BELLI G (1992) El ojo de la mujer, Madrid: Visor Libros.
- BENSON M (1986) Nelson Mandela, biografía, Madrid: IEPALA.
- BILIMORIA P (2000) La ética india. En: SINGER, P. (Ed). Compendio de Ética, Madrid: Alianza, pp 81-100.
- BOSCH I PASCUAL A (1995) Nelson Mandela, l'últim home-déu a Sudáfrica, Barcelona: Curial.
- HERRERA FLORES J (Ed) (2000) El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal, Bilbao: Desclée.
- MANDELA NR (1964) Un camino nada fácil hacia la libertad, España: Zanzíbar.
- MOUFFE CH (1993) El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical, Barcelona: Paidós.
- SEN AK (1999) Cultura y derechos humanos. En: SEN AK Desarrollo y libertad, Barcelona: Ariel, pp 305-328.
- SINGER P (1973) Democracia y desobediencia, Barcelona: Ariel.
- (Ed) (1991) Compendio de ética, Barcelona: Alianza Diccionarios.
- (1993) Ética para vivir mejor, Barcelona: Ariel.
- SOSA SANTOS B (2000) Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia, Bilbao: Palimpsesto.

TAMBO O (1964) Introducción. En: MANDELA, N.R. Un camino nada fácil hacia la libertad, España: Zanzíbar.

THOREAU HD [1849] (1994) Desobediencia civil. En la edición de: COY JJ, Desobediencia civil y otros escritos, Madrid: Tecnos, pp 29-57.

————— [1849] (1994) La esclavitud en Massachussets. En la edición de: COY JJ Desobediencia civil y otros escritos, Madrid: Tecnos, pp 58-78.

————— [1849] (1994) Apología del capitán John Brown. En la edición de: COY JJ Des-

obediencia civil y otros escritos, Madrid: Tecnos, pp 79-111.

————— [1849] (1994) Una vida sin principios. En la edición de: COY JJ, Desobediencia civil y otros escritos, Madrid: Tecnos, pp 3-28.

WOODCOCK G (1971) Gandhi, Barcelona: Planeta Agostini.

Periódicos

Diagonal, número 24, del 16 de febrero al 1 de marzo de 2006.